

“ALGUNOS APUNTES SOBRE LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA
EN HANNAH ARENDT”

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

ESTUDIOS CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL POR
DECRETO PRESIDENCIAL DEL 3 DE ABRIL DE 1981



“ALGUNOS APUNTES SOBRE LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA EN HANNAH ARENDT”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN
DERECHOS HUMANOS

Presenta

MARÍA CRISTINA HAWLEY NANDÍN

Director de Tesis: Mtro. German Plascencia Castellanos

Lector: Mtra. Schuñamit Goldsmit Brindis

Lector: Dra. Carlota Peon Guerrero

México, D.F.

2005

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	i
Capítulo 1- EL PROBLEMA DE LA COMPRENSIÓN	1
1.1 ¿Qué es la comprensión?	2
1.2 El antisemitismo como un insulto al sentido común	6
1.3 La comprensión del fenómenos totalitario	15
1.4 Reconciliación con la realidad	25
1.5 La tradición y la recuperación del pasado	28
Capítulo 2- EL JUICIO INTERPRETANDO A KANT	32
2.1 El mundo de las apariencias	33
2.2 Tres actividades mentales básicas	35
Capítulo 3- LA VIDA ACTIVA Y LA POLÍTICA	42
3.1 ¿Qué es la vida activa?	43
3.2 La esfera pública y la privada	45
3.3 La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos	48
3.4 La acción, condición humana de la pluralidad	52
Capítulo 4- EL ESPACIO DE LA POLÍTICA	59
41 Arendt y Habermas	60
42 Historia de dos revoluciones (Francesa y Americana)	66
43 La fundación de la república	71
44 La visión profética del Siglo XXI en Arendt	77
CONCLUSIONES	83
ANEXO	87
BIBLIOGRAFÍA	94

INTRODUCCIÓN

Una de las más originales y controvertidas pensadoras del siglo XX es sin duda la filósofa alemana Hannah Arendt. Humanista en un mundo utilitarista, revuelto, cambiante, desilusionado, después de vivir dos guerras mundiales, Arendt se propone comprender lo que había ocurrido durante el totalitarismo en Alemania, después de la derrota nazi. La comprensión, proceso complicado, inconcluso, siempre cambiante, tarea constante y abierta que implica un continuo diálogo con los demás. Comprensión que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, permitiendo al hombre en el intermedio de su existencia reconciliarse con el mundo que se le presenta desconocido. Comprensión que ocasiona una constante confrontación entre filosofía y política.

Para Arendt era imprescindible llegar a comprender lo que había ocurrido durante el totalitarismo en la Alemania después de la derrota nazi. Se trataba de reconciliar el pensamiento con la realidad a través de la comprensión de los fenómenos políticos. A lo largo de toda su obra, Arendt mantiene una confrontación entre filosofía y política, que no sólo muestra las preocupaciones intelectuales de la autora, sino también su evolución personal y las tensiones que las experiencias vividas generan en su obra. Hay dos momentos importantes de inflexión en Arendt que marcan lo que serán las coordenadas de su pensamiento: uno motivado por su reencuentro con Heidegger en 1949, tras un largo silencio de ambos durante diez y siete años y otro momento ligado al juicio de Adolf Eichman en el que se plantea las consecuencias políticas de la incapacidad de pensar y juzgar que había mostrado el acusado.

A lo largo de la tesis se analizará *Los orígenes del totalitarismo* en sus variadas facetas: antisemitismo, imperialismo y el propio totalitarismo como modo de gobierno en la Alemania nazi. El totalitarismo había provocado la ruptura de la tradición y el pensamiento se encontraba según la expresión que usa Arendt: “*sin*

apoyaturas teóricas". Arendt estaba convencida que el totalitarismo no hubiera sido posible si la religión tradicional o la autoridad en las familias hubieran sido fuertes. Se habían perdido lazos fuertes del pasado que dejaron al hombre al vaivén de líderes que cambiaron las cosas de la noche a la mañana. Había que contrarrestar sus efectos nocivos.

El trabajo se centra en el análisis de la reconstrucción moral a través del ejercicio del juicio, poniéndolo en el lugar del otro, tesis fundamental, dentro de su filosofía, adoptar el punto de vista de los demás; una obra vital de la filosofía alemana que iluminó las páginas de esta investigación.

La condición humana (1969), que además de ser un análisis histórico y una propuesta política, con un amplio alcance filosófico, construye un texto básico para comprender el estado de la humanidad en este mundo contemporáneo en que vivimos. Arendt expone de una manera sistemática las tres actividades fundamentales de la vida del hombre en esta tierra: *labor, trabajo, y acción*. Estas actividades también abarcan las dos esferas que involucran al hombre en su totalidad: la privada y la pública. En la primera, la doméstica el hombre proveía para el mantenimiento de la familia y la mujer colaboraba en la supervivencia de la especie. La pública, la de la *polis*, era la esfera de la libertad.

Arendt entiende como labor algo natural que tiene que ver con las necesidades del hombre: producir lo que se consume. La labor es cíclica. Respecto al trabajo Hannah asegura que el ser humano no es sólo un *animal laborans* sino un *homo faber*, porque a diferencia de la labor, el trabajo conduce al ser humano a crear cosas sólidas que permanecerán en el mundo, para que ellas le permitan al hombre tener un hogar en esta tierra. El trabajo culmina con la creación de obras de arte, en las cuales los sentimientos humanos se plasman, se materializan.

La acción para Arendt es la condición humana de la pluralidad y se relaciona íntimamente con el lenguaje, ya que el hecho de ser diferentes le permite al hombre interactuar en una conversación, por tanto la acción es una interacción con los otros. El discurso necesita de la presencia ajena, de los actos y de las palabras de los demás. La esfera de los asuntos humanos está formada de la trama de las relaciones humanas que existen donde quiera que los hombres vivan juntos.

En el cuarto y último capítulo, siguiendo la línea de la española Cristina Sánchez Muñoz, se contrastan las diferencias y semejanzas que hay entre Hannah Arendt y Jürgen Habermas – filósofo alemán contemporáneo de Arendt-. Mientras que para Arendt la esfera pública es la arena de la acción, para Habermas es un medio impersonal de comunicación y formación de la opinión. La primera insiste en el carácter espacial de la esfera pública, mientras que Habermas afirma su carácter instrumental. Los dos coinciden en actualizarlas como uno de los conceptos fundamentales y centrales de la vida política. La diferencia estriba en que el espacio público arendtiano es ocular con una democracia participativa y para Habermas es auditivo con un republicanismo kantiano.

Hannah aplica y explica su teoría en su libro *Sobre la Revolución* –1963- haciendo un estudio comparativo entre la Revolución Francesa y la Revolución Americana, señalando que la americana triunfa al formar una república democrática basada en una constitución, gracias a que los emigrantes se unieron para actuar, dando su consentimiento mutuo, creando un espacio público en el que se sintieron en casa para ejercer la libertad como ciudadanos del mundo. La Francesa no lo logró.

Han pasado más de cuarenta años desde que Hannah Arendt publicó por primera vez y su visión profética se ha cumplido. No se puede lograr una verdadera democracia si no hay humanismo, si no existe la política sin el hombre,

sin los otros, sin la comunicación, sin el espacio público. Por esto hoy es necesario retomar sus libros, analizar su filosofía política, su humanismo, su inteligencia aguda. Muchos fracasos democráticos del siglo XX, muchos genocidios y dictaduras férreas, pudieron mutarse, transformarse, evitarse si la ideología de Arendt se hubiese difundido más. Se debe tener la certeza que sin consentimiento mutuo, sin participación activa y sin unidad para actuar, no habrá democracia.

Capítulo 1.

EL PROBLEMA DE LA COMPRESIÓN

1.1 ¿Qué es la comprensión?

La comprensión, para Arendt, no es una actitud teóricamente necesaria frente a algunos temas, sino una forma de situarse en un mundo en el que las acciones meritorias y los hechos infames ocurren. Aparecen nuevos fenómenos. En ese sentido, la comprensión es para Arendt “*el modo de vida específicamente humano.*”¹ Comienza con el nacimiento de cada persona y termina con su muerte, permitiéndonos reconciliarnos a lo largo de nuestra existencia con un mundo que se nos presenta desconocido. Una característica inherente a la comprensión es precisamente *la reconciliación*. Con sus propias palabras: “reconciliación como seres pensantes y razonables (...) No conozco otra reconciliación sino el pensamiento.”²

La comprensión es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo. Es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero. La comprensión comienza con el nacimiento y termina con la muerte.

La comprensión para Arendt se caracteriza por un proceso complicado, es una actividad inconclusa que está siempre en constante cambio. Se configura como una actividad siempre inacabada, como una tarea constante y abierta, que implica también un constante y continuo diálogo con los demás. La comprensión en la teoría política hace necesaria una comprensión del mundo y de la realidad que nos rodea como una tarea abierta y constante.

¹ SÁNCHEZ MUÑOZ, CRISTINA. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales ARTEGRAF, S.A. Madrid, 2003, p. 25

² *Idem* p. 25.

Para Hannah era imprescindible llegar a comprender lo que había ocurrido durante el totalitarismo en Alemania después de la derrota nazi y de esta manera poder seguir viviendo como ciudadana del mundo. Se trataba, en definitiva de reconciliar el pensamiento con la realidad, a través de la comprensión de los fenómenos políticos.

La ciencia política no es capaz de distinguir entre fenómenos distintos. Así: términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc. son usados indiscriminadamente para todo tipo de fenómenos políticos y ninguno de ellos es ya entendido con su particular pasado histórico. El resultado es una generalización en la cual los mismos términos han perdido todo significado.

Lo que se sabe del totalitarismo da prueba de una horrible originalidad que ninguna comparación histórica puede atenuar. La terrible originalidad del totalitarismo no se debe a que alguna idea nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen con todas nuestras tradiciones. Quedaron pulverizadas nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral. La comprensión preliminar denuncia el totalitarismo como tiranía y presupone que nuestra lucha contra el, es por la libertad. La comprensión preliminar impedirá de un modo más eficaz que la gente se una a un movimiento totalitario.

El uso popular de la palabra totalitarismo para denunciar el mal político por excelencia comenzó en 1948. Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial el término que designaba el mal político era “imperialismo”. El totalitarismo es utilizado hoy en día para denotar sed de poder, voluntad de dominio y terror. Se identifica el dominio totalitario con la tiranía o con la dictadura de un partido como sucedió en Alemania y en Rusia.

El totalitarismo no se presenta como el ineludible final al que se abocaba la Modernidad, diferenciándose con ello de la interpretación de Adorno y

Horkheimer en *La Dialéctica de la Ilustración*. La originalidad y la novedad del totalitarismo radican en gran parte en la crisis metodológica que suscita el intentar comprender y analizar lo que ocurrió con los tradicionales marcos de referencia. Las bases de nuestro pensamiento se han derrumbado en su confrontación con el fenómeno totalitario, de tal manera que, como también señalara Adorno, los esquemas tradicionales ya no nos proporcionan los conceptos y el lenguaje que nos permitan pensar en y después de Auschwitz. En palabras de Arendt:

“La dominación totalitaria, como un hecho establecido, no puede ser comprendida a través de las tradicionales categorías de pensamiento político por su carácter sin precedentes (...) Ha roto la continuidad de la historia occidental. La ruptura de nuestra tradición es ahora un hecho consumado. No es el resultado de la elección deliberada de alguien y no está sujeta a una acción posterior (...) El carácter no deliberativo de la ruptura le proporciona una irrevocabilidad que sólo los hechos –pero nunca los pensamientos- pueden tener”.³

Es el **pensar sin apoyaturas**, vivir en un mundo en el que han desaparecido las bases del pensar.

Hay una crisis de la filosofía política. A lo largo de toda su obra, Arendt mantiene una confrontación entre filosofía y política, que no sólo nos muestra las preocupaciones intelectuales de la autora, sino también su evolución personal y las tensiones que las experiencias vividas generan en su obra. La joven estudiante de filosofía, que en sus inicios no mostraba interés especial por los asuntos políticos y “la cuestión judía” le aburría, sólo tomará conciencia en 1933, al igual que tantos otros y otras, de que no podía ser una mera espectadora de lo que estaba ocurriendo, girando en ese momento hacia la política y desplegando, ya en los Estados Unidos, una intensa colaboración con la política judía. Su condición de apátrida durante 18 años le enseñó los elementos de la vida política.

³ *Idem* p. 35

Sus reflexiones sobre las relaciones entre filosofía y política atraviesan toda su obra. Hay dos momentos importantes de inflexión en Arendt que marcan lo que serán las coordenadas de su pensamiento: uno motivado por su reencuentro con Heidegger en 1949, tras un largo silencio de ambos durante diez y siete años, y otro momento ligado al juicio de Adolf Eichmann en el que se plantea las consecuencias políticas de la incapacidad de pensar y juzgar que había mostrado el acusado.⁴

Arendt también se plantea el conflicto entre la vida del espíritu y la vida del ciudadano. Por un lado encuentra: una respuesta negativa en Platón y en Heidegger, y, por otra, en Sócrates y en Jaspers encuentra el camino para la reconciliación entre filosofía y política. Estos últimos representan para Hannah una línea de pensamiento que reconoce la pluralidad y la comunicación con los otros como condiciones del quehacer filosófico.

Arendt desarrolla a lo largo de su obra un concepto de política que se centra en las experiencias y en los fenómenos políticos, que hace que recupere su dignidad y autonomía respecto a otras áreas y que entienda el gobierno como la participación en los asuntos públicos. Ella decía que siempre había una tensión vital entre la filosofía y la política, esto es, entre el hombre como un ser pensante y el hombre como un ser que actúa.

Para llegar a una mejor comprensión del pensamiento de Hannah Arendt es necesario entender el antisemitismo que, de hecho, fue la primera parte de su obra titulada: "*Los orígenes del totalitarismo.*"

⁴ Cfr. *Op. Cit.* SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina., p. 39.

1.2 El antisemitismo como un insulto al sentido común

El antisemitismo, una ideología secular decimonónica – cuyo nombre, aunque no su argumentación era desconocida hasta la década de los años setenta, fue creando más y más un odio terrible hacia los judíos. La historia del antisemitismo, como la historia de este odio a los judíos es parte de la larga e intrincada historia de las relaciones entre judíos y gentiles bajo las condiciones de la dispersión judía. El interés por esta historia no existió hasta mediados del siglo XIX en que coincidió con el antisemitismo y su furiosa reacción contra la judería emancipada y asimilada.

Creo que es necesario hacer referencia a los orígenes del antisemitismo alemán para comprender mejor a Hannah Arendt. Los judíos llegaron al valle del Rin con los ejércitos romanos. La presencia de los judíos en Renania es casi tan antigua como la de los germanos; es incluso anterior en Alemania oriental, donde los judíos debieron establecerse en la época eslava, antes de la conquista alemana. Los antisemitas reprocharán, no obstante, en todo momento a los judíos el ser unos intrusos, sin vínculos con el suelo germánico.

Ya desde la época de la Cruzadas vemos a los judíos perseguidos. Antes de que los caballeros partieran para Tierra Santa se llevaban a cabo auténticas matanzas de centenares de judíos. Se les consideraba como individuos peligrosos para la Iglesia. Hacia 1250 numerosos judíos son torturados en el valle del Rin. A partir del siglo XIV la burguesía y las personas ricas aprueban la expulsión e incluso la exterminación, si es necesaria, de los israelitas. La primera señal indiscutible se nos ofrece en 337, en la pequeña ciudad bávara de Deckendorf bajo un pretexto religioso en la que los judíos son atacados y maltratados. El Consejo de la ciudad aprovecha la ocasión para anular sus créditos.

A comienzos del siglo XV se expulsa a los judíos simultáneamente de Austria, de Baviera y de Sajonia. En los lugares en que son tolerados los judíos tienen que soportar cargas pesadas. La sociedad organiza, desde el siglo XII, una especie de puesta en cuarentena que va agravándose con el paso del tiempo.

En 1215, el cuarto concilio de Letrán obliga a los judíos a llevar una señal distintiva en sus vestidos, un sombrero para los hombres, un velo para las mujeres. Los alemanes se habían anticipado a esta decisión conciliar desde mediados del siglo XII en la que no se permitía a los judíos salir a la calle sin llevar un sombrero amarillo, de forma cónica. Seguidamente aparece la relegación oficial en el *Judenviertel*, el barrio judío, el ghetto.

En el ghetto de Francfort que subsistió hasta el siglo XIX sabemos que los judíos quedan confinados en el *Judenviertel*; no tienen autorización para salir de él más que para arreglar sus asuntos, en una horas determinadas; en los días de mercado tienen que esperar a que los cristianos hayan terminado sus transacciones; en ocasiones, el domingo o días de fiesta no pueden salir de la zona que se le ha impuesto. Cuando franquean la ciudad tienen que pagar un impuesto especial.

En la Alemania medieval, la persecución sistemática y permanente de los judíos constituye un hecho evidente. Sus contemporáneos eran plenamente conscientes de ello como podemos leer en un párrafo de la encíclica dirigida a los obispos alemanes en 1247 por el papa Inocencio IV, a propósito de los judíos:

“Se los acosa y despoja de todos sus bienes, se los encarcela sin declaración y sin pruebas, se los oprime y se condena a muchos de ellos a una muerte vergonzosa.”⁵

⁵ SORLIN, Pierre. *El antisemitismo alemán*. Editorial Península. Barcelona, 1970, p. 61.

Las evoluciones políticas del siglo XX empujaron al pueblo judío al centro de la tormenta de los acontecimientos; la cuestión judía y el antisemitismo, fenómenos relativamente carentes de importancia en términos de política mundial, se convirtieron en el agente catalizador, en primer lugar del movimiento nazi, y del establecimiento de la estructura organizativa del Tercer Reich, en el que cada ciudadano tenía que demostrar que no era judío; después, en el de una guerra mundial de una ferocidad sin equivalentes y finalmente , de la aparición del crimen sin precedentes de genocidio en medio de la civilización occidental.

El antisemitismo primitivo brotó en Prusia después de la derrota por Napoleón en 1807. Salió el Edicto de Emancipación de los judíos de 1812. Ya no eran útiles. Recordemos que durante muchos siglos los judíos se habían distinguido como excelentes banqueros que apoyaban a señores feudales y antiguos reinos.

A mediados de ese siglo XIX la ignorancia política de esos judíos que habían financiado a muchos señores les impidió ver los peligros políticos del antisemitismo. Era difícil advertir la diferencia decisiva entre una pugna política y una mera antipatía cuando ambas se desarrollaban codo a codo. Sin embargo, la realidad es que proceden de aspectos exactamente opuestos a la emancipación: el antisemitismo político se desarrolló por que los judíos eran un cuerpo separado, mientras que la discriminación social surgió a consecuencia de la creciente igualdad de los judíos respecto de los demás grupos.⁶

Hacia finales del siglo XIX el antisemitismo alemán se presenta perfectamente caracterizado. Sus animadores son intelectuales, profesores o periodistas. Suscitaba simpatizantes, por una parte, entre los agricultores descontentos, y, por otra, entre los pequeños burgueses. Ya en 1880, una

⁶ Cfr. *Idem* p. 81.

petición para reclamar la puesta en cuarentena de los judíos recoge la adhesión y firma de 225,000 personas, pero estos grupos de antijudíos sufrieron una derrota estrepitosa en 1912, pero otros grupos adoptaron sus reivindicaciones. Se trata de poderosas asociaciones, como la Liga de Propietarios Agrarios, la Liga Pangermanista, que reclaman la eliminación de los judíos. El antijudaísmo manifiesto se convierte en uno de los componentes del pensamiento político alemán y el racismo le facilita el fundamento ideológico que necesitaba. El racismo, continuidad y complemento del antisemitismo, comienza a ganar lentamente a Alemania a partir de 1900. Ya en 1880 Eugenio Dühring, antisemita racista, en su libro *Die Judenfrage als Racen-, Sitten-, und Kultufrage*, "La cuestión judía, cuestión de raza, de costumbres y de cultura" había manifestado que los judíos constituían una raza malvada; que allí donde penetraban, semejantes a los microbios, sembraban corrupción. De esta manera se explicaban las desgracias de los alemanes: el pueblo mejor de la tierra estaba minado en su interior.

Sin embargo hubo un cambio sorprendente introducido por la primera guerra mundial. El hecho de ser judío no parece representar ya un *handicap*. Tal vez se logrará la asimilación. Las hostilidades situaron a los judíos en las filas de los demás ciudadanos; tuvieron 85,000 movilizados y 10,000 muertos; participaron en el esfuerzo de armamento, figuraron en las comisiones encargadas de intensificar la producción de material, prodigaron su dinero y sus consejos para obtener la victoria. La sociedad abre sus puertas a los judíos y éstos se aprovechan. Pueden estudiar profesiones que les estaban prohibidas como la medicina. Se pueden establecer en centros urbanos. Pero esta repentina irrupción en la sociedad y en la vida pública se iba a convertir en una auténtica catástrofe para los judíos. Aparecen como los beneficiarios de la victoria aliada. Si Alemania no hubiera sufrido un desastre, los israelitas habrían permanecido en la penumbra. En esta perspectiva, resulta tentador preguntarse si no han

sido ellos quienes han provocado la derrota, o han dado al menos la mano al enemigo.⁷

El hundimiento militar había tenido como consecuencia la instauración de la República. La asimilación de los judíos se había mezclado con la República. Apenas nacida ésta atravesaba un período de crisis. En la primavera de 1919 la extrema izquierda intentaba apoderarse del poder. Austria y Hungría estaban sacudidas por la revolución, mientras que Rusia se debatía en la guerra civil. Muchos alemanes vieron en ello una amenaza mortal a su país. No tardaron en pensar que la Revolución era judía. Es cierto que varios revolucionarios eminentes, Karl Marx en Colonia, Rosa Luxemburg en Berlín, Kart Eisner y Gustav Landauer en Baviera, eran israelitas. Sin embargo, algunos nombres no habrían bastado para crear una psicosis colectiva antijudía. El hecho capital es el carácter internacional de la Revolución: se desarrolla al mismo tiempo en países diferentes, en todas partes proclama unos objetivos idénticos. Por consiguiente, es necesario que tenga unos animadores que persigan una única finalidad. ¿Quién tiene relaciones en Europa entera? ¿Quién sabe adaptarse a todas las coyunturas locales? ¿Quién sueña con destruir el orden establecido para imponer su propia dominación? El judío.⁸

En las memorias publicadas por los generales entre las dos guerras vemos repetirse la idea obsesiva de que los judíos arruinaron a Alemania desde el interior. El antisemitismo sigue vivo en Alemania. La aparente integración de los judíos contribuye a agravarlo; las reacciones antijudías son mucho más violentas que las de finales del siglo XIX. En el otoño de 1923, Berlín conoce un *pogrom*: algunos almacenes judíos son saqueados, varios israelitas de Europa oriental son molestados.

⁷ Cfr. SORLIN, Pierre. *El antisemitismo alemán*. Ediciones Península. Barcelona, 1970. p. 90-92g

⁸ Cfr. *Op. Cit.*, SORLIN, Pierre., p. 93.

El antisemitismo seduce los espíritus porque no exige ningún esfuerzo. Las organizaciones políticas no disimulan el emplearlo. La Liga Pangermánica subvenciona algunas publicaciones; los nacional-liberales (conservadores) hacen de la resistencia a la dominación judía uno de los artículos de su programa; el Zentrum formula severas críticas contra los judíos y los comunistas.

Sacudidos por la derrota, la Revolución y la inflación, los alemanes buscan un punto fijo al que poder aferrarse. Lo encuentra en el sentimiento de su originalidad nacional: el alemán es un ser aparte. El racismo latente de los años 1900 renace con nueva fuerza. El temor de ver mancillada la preciosa sangre alemana llega hasta la obsesión.

Ahora pasemos al antisemitismo en tiempos de Hitler. Ya desde su primera exposición política que data de septiembre de 1919 Hitler muestra una convicción antijudía muy arraigada: los judíos, escribe, representan una raza aparte; sus preocupaciones, bajamente materiales y puramente interesadas, los hacen inasimilables y conviene por ello tratarlos como extranjeros. El primer programa nazi, adoptado en 1920, confirmado en 1926, precisa: "Ningún judío puede ser un hermano de raza". Ya en su libro *Mein Kampf* la obsesión judía es algo central. Dice: "Israel lo explica todo, constituye el peligro por excelencia, el principio mismo del mal".

Streicher inunda a Alemania en 1933 de periódicos y escritos polémicos antisemitas, predice que será necesario un día hacer correr la sangre. El Gobierno se muestra más prudente. Es preciso evitar lo que podría conmover al mundo exterior. Sin embargo se les obliga a los judíos a portar la estrella amarilla. De 1933 a 1939 los dejan emigrar, pero tienen que abandonar casi la totalidad de sus bienes. Durante la Segunda Guerra Mundial el Reich, debido a la anexión de Austria, Checoslovaquia y Polonia vio como su minoría judía crecía hasta alcanzar los 3,500,000 de almas. Los judíos polacos o austriacos

son, en general miserables. Se reabren los ghettos. A partir de 1941 ningún judío tiene derecho a salir del barrio que les ha sido asignado. Aislados del mundo, condenados al trabajo forzado, privados de alimentos y calefacción, los habitantes del ghetto no pueden esperar más que una muerte lenta.

En junio de 1941, con ocasión del ataque contra la URSS, otras consideraciones entran en los cálculos de los alemanes. El Reich ha alcanzado victorias asombrosas en poco tiempo y el nacionalismo germánico se encuentra elevado hasta un punto de exaltación inimaginable. En las publicaciones nazis se lee seguido la palabra *Untermenschen* (*subhombres*). Hay los hombres, seres razonables, pensantes, y los subhombres, que tienen solamente las apariencias exteriores de la humanidad. Tales son los rusos y, por supuesto, los judíos. En pleno entusiasmo de su victoria los nazis deciden, en el verano de 1941, recurrir a la “solución final”, es decir, a la liquidación integral de los judíos.

En la retaguardia de los ejércitos alemanes, comandos de ejecutores inician su tarea; en cada localidad ocupada agrupan a los judíos para fusilarlos. Se les atribuye el asesinato de 900,000 judíos en Europa oriental y en Rusia. Al interior del Reich los alemanes prefieren la cámara de gas. Se organizan sistemáticamente campos de internamiento, Treblinka, Auschwitz, para acoger a los judíos y exterminarlos. Durante tres años las cámaras de gas funcionan sin descanso. Los nazis se fijaron la tarea de desembarazar al mundo de israelitas.

Antes de pasar al fenómeno totalitario creo que es muy importante hablar sobre el “Affaire Dreyfus,” del que Hannah Arendt también nos narra en “Los Orígenes del Totalitarismo.” Sucedió en Francia a finales del año 1894. Alfred Dreyfus, un oficial judío del Estado Mayor francés, fue acusado y condenado por espionaje a favor de Alemania. El veredicto, deportación perpetua a la isla del Diablo, fue unánime. El proceso se desarrolló a puerta cerrada. De la acusación sólo se llegó a conocer el llamado *bordereau*. Era una carta

supuestamente de puño y letra de Dreyfus, dirigida al agregado militar alemán, Schwartzkoppen.

En 1896 Bernard Lazare, en nombre de los hermanos de Dreyfus, publicó el primer folleto del affaire: *Une erreur judiciaire; la vérité sur l'affaire Dreyfus*. En junio de 1897, Piaquart informó al vicepresidente del Senado de los hechos del proceso y de la inocencia de Dreyfus.

Esterhazy en agosto de 1898 confesó ser el autor de *bordereau*. En junio de 1899 el Tribunal de Casación anuló la sentencia original contra Dreyfus de 1894. El proceso de revisión se realizó en Rennes en agosto. La sentencia fue entonces de 10 años de cárcel, en razón de circunstancias atenuantes. Una semana más tarde, Dreyfus fue perdonado por el presidente de la República. Aunque en abril de 1900 ya se había inaugurado lo que se llamaba la Exposición Universal, sin embargo la Cámara de Diputados votó en contra de cualquier revisión del Caso Dreyfus.

En 1903 Dreyfus solicitó una nueva revisión. En 1906 Clemenceau llegó a la Presidencia del Consejo de Ministros. En julio se anula la sentencia de Rennes y absolvió a Dreyfus, pero no podía absolverlo por carecer de autoridad. En 1908 Dreyfus fue abiertamente atacado en la calle, pero murió hasta 1935. A pesar de todos los esfuerzos realizados el caso Dreyfus nunca concluyó.

El affaire Dreyfus en sus implicaciones políticas pudo sobrevivir porque dos de sus elementos cobraron más importancia durante el siglo XX: el primero el odio a los judíos y el segundo el recelo hacia la misma República, hacia el Parlamento y la maquinaria estatal. Ese odio a los judíos tuvo que ver también con el escándalo de Panamá donde la Compañía de Panamá, bajo la dirección de De Lesseps, para construir el Canal de Panamá había logrado billones de francos en préstamos privados, pero se fue a la bancarrota. Este escándalo reveló que los parlamentarios y los altos funcionarios de la Tercera República

se habían convertido en hombres de negocios y que los intermediarios entre la Compañía y la maquinaria estatal eran exclusivamente judíos.

El cierre del Caso Dreyfus marcó el final del antisemitismo clerical.

“Así se cierra el único episodio en el que las fuerzas subterráneas del Siglo XIX emergieron a la plena luz de la historia escrita. El único resultado visible fue que dio nacimiento al movimiento sionista –la única respuesta política que los judíos hallaron frente al *antisemitismo* y la única ideología en la que llegaron a tomar en serio una hostilidad que los colocaría en el centro de los acontecimientos mundiales.”⁹

El antisemitismo moderno creció en la medida en que declinaba el nacionalismo tradicional y alcanzó su cota máxima en el momento exacto en que se derrumbaba el sistema europeo del la Nación-Estado y su precario equilibrio de poder.

En ese principio del Siglo XX, ¿alguien hubiera imaginado que iban a surgir sistemas políticos que romperían con la alternativa en la que se fundamenta la clasificación clásica de los gobiernos, es decir, la alternativa entre gobierno legal y gobierno ilegal, entre poder legítimo y poder arbitrario? Hannah Arendt nos va permitir comprender las pretensiones de la ideología totalitaria.

⁸ARENDR, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo. Antisemitismo*. Alianza Editorial. Madrid, 1981, p. 153

1.3 La comprensión del fenómeno totalitario

Para Hannah Arendt el totalitarismo es algo nuevo y terrible, sin precedentes. No es una forma de tiranía o de crueldad. El sufrimiento, del cual ha habido demasiado en esta Tierra, no es el asunto que nos interesa, ni el número de víctimas. Lo que está en jaque es la naturaleza Humana. Hay que tomar en serio esta última frase para entender el fenómeno totalitario según la teoría de Arendt.

El totalitarismo quiere cambiar la naturaleza humana. Es un mal radical. Es una eliminación radical de la libertad política y humana de la que nadie antes ha sido testigo. Hay que entender lo que sucedía en los campos de exterminio. Arendt describe esos campos como laboratorios en donde el lema del totalitarismo que todo es posible se verifica por medio de un proceso en donde a los hombres se los convierte en algo inhumano, en criaturas sin capacidad de acción o decisión. Los internos son reducidos a marionetas con caras humanas a quienes hacen marchar obedientemente hasta la muerte. El verdadero significado de estos campos es que el totalitarismo es un atentado de convertir a seres humanos en especímenes de bestias humanas despojándolos de su individualidad y de su capacidad de actuar espontáneamente.

Al terminar de escribir *Los Orígenes del Totalitarismo* en Arent permaneció la pregunta ¿cuál es la naturaleza radical del mal? Cuando su mentor, Jaspers recibió una copia de su libro le hizo esta pregunta a Hannah: “¿No se ha quedado Yahveh muy lejos de nuestra vida?”

Esta pregunta llevó a Arendt a hacer las siguientes reflexiones sobre el mal: El mal ha sido más radical de lo que se esperaba. Si somos objetivos los crímenes modernos no estaban incluidos en los Diez Mandamientos. Los peores males surgen entre los seres por su terrible egoísmo. Sin embargo, se sabe que los males más radicales no tienen que ver con motivos pecaminosos.

No sé realmente lo que es el mal radical, pero creo que tiene que ver con el fenómeno siguiente: hacer de algunos seres humanos gente superflua. Esto sucede cuando le quitamos al ser humano su espontaneidad. También sucede cuando surge un individuo que se cree omnipotente.¹⁰

Arendt refuerza su comprensión del mal radical cuando declara en *Los Orígenes*, que aunque es difícil concebir un mal radical cara a la existencia fáctica, éste parece estar en consonancia con la invención de un sistema en el que todos los hombres resultan igualmente superfluos. Los que manipulan este sistema creen que también ellos son superfluos- Los asesinos totalitarios son muy peligrosos porque no les importa si ellos mismos viven o mueren. El peligro de las fábricas de cadáveres es que hoy en día con la sobrepoblación que carece de techo, masas de gente son consideradas superfluas, sobre todo si se sigue pensando en términos utilitaristas.

En los campos de concentración se permitía todo. Se pueden distinguir tres etapas en este gobierno totalitario:

- La primera es acabar con el estado jurídico de las personas. Se les despoja arbitrariamente de sus derechos jurídicos. Ningún interno de un campo tiene derecho alguno.
- La segunda es la muerte de la persona moral. Los SS corrompieron diabólicamente la solidaridad humana, debilitando la conciencia moral. Cuando a una persona se le confronta con la alternativa de traicionar y de esta manera matar a sus amigos, a su esposa o a sus hijos o cuando el hecho de suicidarse comporta la muerte inmediata de su familia - ¿qué le queda? No existe alternativa entre bien o mal, sino entre un asesinato u otro.

¹⁰ Cfr. ARENDT, Hannah, and Karl Jaspers. *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Eds. Lotte Kohler and Hans Saner. New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1992, p. 166.

- La tercera es la peor de todas, es la que se acerca más al mal radical. Es acabar con toda huella de individualidad, de pluralidad, de espontaneidad. Lo único que quedan son marionetas fantasmas con caras humanas.

El hacer de los seres humanos gente superflua es un mal radical. Es volverse como Dios. Resulta impensable el exterminio de miles de personas, pero sucedió y sigue sucediendo.

Ayuda mucho a esta comprensión el ver la película *Shoah* de Claude Lanzman. El recorrer junto con Lanzman esos bosques y lugares donde estuvieron las barracas, los hornos de cremación; presenciar los trenes que descargan seres humanos y escuchar sus lamentos, es todo lo mismo. En esos años terribles ni si quiera se escuchaba el trino de los pájaros, no podía haber vida allí donde reinaba la muerte. Es impresionante escuchar las voces de varios sobrevivientes, que fueron obligados a trabajos que nunca se hubieran imaginado. Para algunos aún están presentes las pesadillas al meter esos cuerpos inertes a los hornos que muchas veces se deshacían, el olor penetrante de la carne de otros seres humanos como ellos. El Nazismo no quería dejar huella.

El totalitarismo quiere destruir las cualidades humanas de individualidad y la capacidad de iniciar una acción y de pensar. Seres humanos perversos pueden poner de cabeza a ser humanos, usando su poder para reducirlos a algo menos que humanos. Los regímenes totalitarios son absolutamente perversos porque hacen todo por establecer una forma intensa de dominio que ayude a destruir las características de los seres humanos. Sus líderes buscan un dominio total para que la realidad se conforme a su ideología para “su consistencia completa”. Se tiene que destruir la espontaneidad humana y se deben reducir a los humanos a borregos para que no echen a perder su sistema lógico.

El totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. No podemos concebir filosóficamente este “mal radical”. No tenemos nada en que basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos.

“Es en ese no-saber en lo que consiste justamente el carácter propio del acontecimiento, lo que se llama ingenuamente su presencia” Es un momento terrorífico a causa de los sufrimientos, los crímenes y las torturas que lo acompañan. En su violencia misma es algo ininterpretable o indescifrable. Walter Benjamín presenta a esa violencia como algo legible que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Es un momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío. El supuesto sujeto de esta realización estaría ante una ley todavía indeterminada, ante una ley inexistente. Es aquella situación ordinaria y terrible del hombre que no llega a ver o, sobre todo, a tocar, a alcanzar la ley.

Aquí quiero detenerme en dos gobiernos totalitarios que descansaban en el apoyo de las masas: el de Stalin, que comenzó en Rusia en 1929 y el de Hitler en Alemania que comenzó en 1933. El gobierno totalitario en Rusia se dedicó a la bolchevización de Europa oriental. De la misma manera que la “Solución Final” de Hitler significaba para la elite nazi la obligatoriedad de cumplir el mandamiento: “Tu matarás”, la declaración de Stalin prescribía: “Tu levantarás falso testimonio”, como norma directriz de la conducta de todos los miembros del Partido bolchevique.

Marx influyó mucho en el bolchevismo. En los últimos años se ha asumido una línea continua entre Marx, Lenin y Stalin acusando a Marx de ser el padre del dominio totalitario. Es verdad que fue Marx el primero en discernir los

problemas surgidos de la Revolución Industrial en Inglaterra y ponerlos por escrito. Era indispensable la emancipación de la clase trabajadora. Marx subrayaba la idea de un gobierno del proletariado, seguido de una sociedad en la que no existieran clases. El Marxismo influyó mucho en los partidos políticos de las clases trabajadoras.

La ventaja práctica del socialismo científico de Marx consistió en haber liberado el movimiento socialista de actitudes moralizantes y el haber reconocido que la diferencia de clases en la sociedad moderna no se puede resolver por una pasión por la justicia o por una caridad cristiana un poco modificada. Si la labor es la actividad principal de la sociedad moderna es absurdo pensar que los miembros de esa clase laboral no son privilegiados, aunque en determinados momentos de la historia se hayan visto oprimidos. La introducción de un movimiento histórico dialéctico de acuerdo al cual los últimos serán los primeros ofreció un tremendo potencial a la clase trabajadora. Este potencial salió a la luz varias décadas después de la muerte de Marx.¹¹

En un gobierno totalitario es muy importante la organización de las masas. Tanto Hitler como Stalin organizaron las masas en una unidad colectiva para respaldar sus mentiras con una impresionante magnificencia . Veamos lo que dice

Arendt sobre esto:

“Como técnicas de gobierno, los recursos totalitarios parecen simples e ingeniosamente eficaces. No sólo aseguran un absoluto monopolio del poder, sino una incertidumbre sin paralelo de que todas las órdenes serán ejecutadas; la multiplicidad de las correas de transmisión, la confusión de la jerarquía afirman la completa independencia del dictador respecto de todos sus inferiores y hacen posibles los rápidos y sorprendentes cambios por los que se ha hecho famoso el totalitarismo. El cuerpo político del país se halla a prueba de choques por obra de su falta de forma.”¹²

¹¹Cfr. ARENDT, Hannah. *Marx and the Tradition of Western Political Thought*. Social Research. Summer 2002.p.308.309

¹² *Op. Cit.*, ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.*, p.536 y 537.

Podemos decir que el totalitarismo en el poder se caracteriza por el slogan de Trosky la “revolución permanente”. Utiliza la administración del Estado para su fin de conquista mundial a largo plazo y para la dirección de las sucursales del movimiento; establece a la Policía Secreta como ejecutora y guardiana de su experimento doméstico de constante transformación de la realidad en ficción y, finalmente, erige los campos de concentración como laboratorios especiales para realizar su experiencia de dominación total.¹³

La radicalización, sobre todo en la Alemania de Hitler, comenzó inmediatamente que estalló la segunda guerra mundial. No se permitió que las condiciones militares, económicas o políticas obstruyeran el costoso e inquietante problema de los exterminios y las deportaciones en masa. El lenguaje de Hitler era extraordinariamente violento y sanguinario. Identificaba al judaísmo con la araña chupa sangre, la rata, el bacilo pernicioso o el vampiro. Tanto en *Mein Kampf* como en sus discursos Hitler se refiere abiertamente al exterminio o incluso al gaseado de judíos.

Hitler se valió de Himmler para organizar a las masas y poder dominarlas. En 1929 Himmler había sido designado líder de las SS, (Servicio de Seguridad), del Reich. Hizo creer a la mayoría de los hombres que no eran ni bohemios, ni fanáticos, ni aventureros, ni maniacos sexuales, ni chiflados, ni fracasados sociales, sino, primero y ante todo, trabajadores y buenos cabeza de familia. Se les convencía a través de la propaganda y los discursos de Hitler. Era un adoctrinamiento constante para aceptar la infalibilidad de su líder, quién jamás puede cometer un error. Hitler deseaba realizar una profecía según la cual el judaísmo internacional – de Europa y de fuera- llevaría a las naciones a una nueva guerra y por eso era necesaria la aniquilación de la raza hebrea en Europa.

¹³ *Idem Cfr. p. 519.*

También se valió de Heydrich. Los oficiales jóvenes que estaban bajo el mando de Heydrich se caracterizaron por una verdadera dimensión del horror y una incomparable fusión de ideología aniquiladora. A finales de 1941 habían fallecido en manos alemanes dos millones de prisioneros soviéticos.

El 17 de julio de 1941 Hitler le cedió a Himmler el mando de la seguridad en los territorios del Este. Himmler, a su vez mandó llamar a Rudolf Hoess, comandante de Auschwitz para informarle de que el centro de exterminio de los judíos sería aquel campo. También Rosenberg hacía referencia a la erradicación biológica del judaísmo europeo. Era necesario acabar con ellos, extinguirlos. La cifra de muertos en 1942 fue la más pasmosa del Holocausto, lo que ha hecho de aquel año uno de los de criminalidad mayor de toda la historia de la humanidad. Hasta marzo de 1942 había muerto el diez por ciento de las víctimas totales del Holocausto, especialmente en la Unión Soviética y varias decenas de miles en Chelmo. A partir de las primeras ejecuciones en Belzec – entre mediados de marzo de 1942 y febrero de 1943- morirían más de la mitad del total de las víctimas del nazismo. En febrero de 1942 se habían tenido que ampliar los crematorios y cámaras de gas en Auschwitz.

¿Cuál fue entonces el papel de Hitler, Himmler y Heydrich en aquellos años? Es indudable que sin Hitler ninguno de estos acontecimientos habría llegado a suceder. Fue el quien creó el marco y colocó los fundamentos del antisemitismo en el candelero, y algo más importante aún, también impuso el ritmo fundamental del terror bélico y de la ocupación. La falta de humanidad y clemencia en las actividades del régimen nazi también dependían exclusivamente de él.

Tanto para Stalin como para Hitler había miles de gente superflua que tenían que ser eliminadas. Los campos de exterminio eran verdaderos laboratorios en los que se permitía todo: los hombres quedaban reducidos a

algo inhumano, criaturas sin capacidad de acción, ni decisión. Quedaban reducidos a terribles marionetas con caras humanas manejadas camino a la muerte. El verdadero significado de estos campos es que el totalitarismo es un atentado para reducir a los seres humanos en bestias humanas, privándolos de su individualidad y de su capacidad de actuar y pensar espontáneamente. Stalin mandó también matar a miles de personas.

Para que un líder llegue a un dominio total es necesario llegar a conformar la realidad con su ideología para que ésta tenga consistencia. Se tiene que destruir la espontaneidad humana para reducir a los seres humanos a miembros de un rebaño que no echarán a perder el sistema lógico del líder. El líder se vuelve omnipotente a expensas de los otros seres humanos. Recurre todo el tiempo a la violencia.

Y hablando de violencia quiero hacer alusión a *Zur Kritik der Gewalt* (Para la crítica de la violencia), ensayo escrito por Walter Benjamin en 1921. *Zur Kritik der Gewalt*. Tal y como lo describe Jacques Derrida. Está también inscrito en una perspectiva judía que opone la justa violencia divina (judía), la que destruye el derecho, a la violencia mítica (de tradición griega), la que instaura y conserva el derecho.

Es un “texto inquieto, enigmático, terriblemente equívoco, creo que está, como por anticipado (pero ¿puede decirse aquí “por anticipado”?), obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total, y en primer término de la aniquilación del derecho, si no de la justicia; y entre estos derechos, los derechos del hombre pueden ser interpretados en una tradición iusnaturalista de tipo griego ”¹⁴

Ese derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo. Esta amenaza no es ni la intimidación ni la disuasión. La ley se muestra amenazante a

¹⁴ DERRIDA, Jacques. *Fuerza de Ley*. Walter Benjamín. La Solución Final. Tecnos. Madrid, 1997.

la manera del destino. En el curso de una meditación sobre el destino, se pasa por un análisis de la policía, a de la pena de muerte y a la institución parlamentaria.

Benjamín llegará a distinguir entre justicia divina y justicia humana, entre la violencia divina que destruye el derecho y la violencia mítica que funda el derecho. Si el origen del derecho es una posición violenta, ésta se manifiesta de la manera más pura allí donde la violencia es absoluta, es decir, allí donde afecta al derecho a la vida y a la muerte. Esto confirma lo que dice Benjamín de que hay algo “podrido” en el corazón mismo del derecho.

La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho. ¿Cómo interpretar esta contradicción? ¿Es sólo de facto y exterior al derecho, o bien inmanente al derecho del derecho? Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho. En una huelga general se discute el orden del derecho existente para crear una situación revolucionaria. Benjamín justifica el recurso a la violencia para instaurar un nuevo derecho. Una revolución, por lo general, precede a la fundación de un Estado. Esos momentos revolucionarios son terroríficos, van acompañados de sufrimientos, crímenes y torturas. Se interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Es un momento de suspenso, es una instancia de no derecho. La fundación del nuevo derecho queda suspendida en el vacío. El derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo

También existe una ausencia de frontera entre la violencia divina y violencia mítica debido a la ignominia de la policía, no tiene límite. No se contenta con aplicar la ley por la fuerza, sino que muchas veces publica ordenanzas. Interviene cuando una situación jurídica no es clara. Es la fuerza de ley. La policía es innoble porque bajo su autoridad “se suspende la distinción

entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora del derecho.”¹⁵
La policía inventa el derecho, aunque no promulgue la ley, la policía se comporta como un legislador. Aplica su ley por la fuerza

Sin el papel de la policía, en un gobierno totalitario, su líder no podría tener el arrastre que vemos tuvieron tanto Hitler como Stalin. La policía en Alemania y Rusia se volvió alucinante y espectral porque estaba en todas partes. Fue como el espíritu de la dictadura. Recordemos que la dictadura es la esencia del poder de la violencia. La autoridad, al no tener que justificar su soberanía ante ninguna ley preexistente apela a órdenes, dichos y dictados prescriptivos. Toda esta manera de actuar se resume muy bien en unas frases de José Muñoz Millanes que dice que el espíritu se manifiesta en el poder; el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura. Esta facultad exige una disciplina interior rigurosa así como una acción exterior sin escrúpulos.

El gobierno totalitario desafía todas las leyes, incluso aquellas que el mismo estableció (como el caso de la Constitución Soviética de 1936) o de no preocuparse de su abolición (como en el caso de la Constitución de Weimar, que el gobierno nazi jamás revocó). La política totalitaria afirma transformar a la especie humana en portadora activa e infalible de una ley. Se impone sin un *consensus iuris* porque promete liberar a la realización de la ley de toda acción y voluntad humana. Vuelve autómeta al ser humano. Se le destruye su capacidad de actuar. El habitante de un gobierno totalitario se convierte en ejecutor o víctima de esa ley impuesta por la autoridad.

¹⁵ DERRIDA, Jacques. *Fuerza de Ley*. Tecnos. Madrid, 1997. p.. 107

1.4 Reconciliación con la realidad

¿Será posible una reconciliación con la realidad cuando vemos que, hoy en día, los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos? ¿Por qué ese afán de acabar con las masas humanas económicamente superfluas? ¿Puede existir un mundo sin violencia?

Conviene aquí recordar ciertas ideas sobre mundo a las que hace ilusión Hannah Arendt en su tesis doctoral publicada en 1929 sobre *El concepto de amor en San Agustín*. Arendt citando a San Agustín dice que llamamos 'mundo' no sólo a la fábrica de cielo y Tierra que Dios hizo, sino que también los habitantes del mundo son llamados 'el mundo': En especial todos los amantes del mundo son llamados 'el mundo.' Esa ansia de mundaneidad cambia la naturaleza humana, transforma al hombre en ser mundano. El mundo está hecho de los que lo aman. El concepto es, pues, doble: primero el mundo como creación de Dios (como cielo y Tierra, creación que precede a todo amor al mundo; y segundo, el mundo humano como lo que se constituye por el habitar y amar el mundo. El amor al mundo descansa en el ser del mundo. En la concupiscencia el hombre abraza la suerte que le hace perecedero. En la caridad, cuyo objeto es la eternidad, el hombre se transforma en un ser eterno, no perecedero. El hombre lleva dentro de sí ese deseo de pertenecer a algo extrínseco.¹⁶ .

En la medida en que hay mundo en general puede el hombre hallarse en el estado necesario de ser del mundo. Todos los que son del mundo son después del mundo, ya que primero fue el mundo; y así el hombre es del mundo. Dado que ha nacido al mundo y que por ello es del mundo, este mundo

¹⁶Cfr. ARENDT, Hannah. *El Concepto de amor en san Agustín*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2001, p. 36,37 y 93.

existe para el hombre como algo predado que existe para el como un mundo presente y accesible.

Otra idea es la búsqueda de la felicidad., una vida feliz que el hombre pueda desear y luego proyectar al futuro. La vida feliz, en la medida que es recordada, forma parte esencial del presente e inspira nuestros deseos y expectativas de cara al futuro. Cuando estamos tristes es posible recordar algo que nos hizo felices. Ese recuerdo de un momento feliz se puede convertir en guía última de todo empeño humano. La función de la memoria es hacer presente el pasado, y privar al pasado del carácter de algo definitivamente ido y de esta manera transforma el pasado en una posibilidad de futuro.

Ese deseo del hombre de ser feliz que parece depender de una noción de felicidad que nunca puedo experimentar en su vida terrena, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo externo a la condición humana que nosotros conocemos y experimentamos. Aun que el concepto de felicidad está en nuestra memoria es algo externo a la condición humana. Es algo anterior a la existencia humana. Esta reflexión hace que san Agustín exclame: “Pues yo no sería, mi Dios, no existiría en absoluto, si Tú no estuvieras en mí”, es decir si no estuvieras en mi memoria.¹⁷

La memoria tiene la función de evocar el pasado y de hacerlo presente a la mente. En este proceso de re-presentación, el pasado no sólo ocupa un sitio entre otras cosas presentes, sino que es transformado en una posibilidad futura. Así al recordar la alegría pasada podemos esperar su retorno en el futuro. Dado que por el recuerdo y la anticipación el hombre puede concentrar su vida entera en el presente, de esta manera puede participar de la eternidad y ser feliz ya en esta vida.¹⁸

¹⁷ Cfr. *Idem* p. 76.

¹⁸ Cfr. *Idem* p. 84.

¿Será necesario un mundo no violento para que el hombre sea feliz? Regresando a Benjamín Walter el pretende probar que una eliminación no-violenta de los conflictos es posible en el mundo privado cuando en éste reinen la cultura del corazón, la cortesía cordial, la simpatía, el amor de la paz, la confianza y la amistad.

Recordemos que Benjamin nos decía que la violencia mitológica del derecho exige el sacrificio y la violencia divina lo acepta, lo asume. Pero la violencia divina no deja el campo libre a todos los crímenes humanos. El “no matarás” sigue siendo un imperativo absoluto desde el momento en que el principio de la violencia divina más destructiva ordena el respeto del ser vivo, más allá del derecho, más allá del juicio. Benjamín nos habla de la sacralidad del hombre, de la vida o lo que el denomina el *Dasein* humano. Lo que da valor al hombre, a su *Dasein* y a su vida, es contener la potencialidad, la posibilidad de la justicia, el porvenir de la justicia, el porvenir de su ser justo. Lo que es sagrado en su vida no es su vida sino la justicia de su vida.

1.5 La tradición y la recuperación del pasado

Otros dos elementos importantes en Arendt son: la tradición y la recuperación del pasado. Se ha perdido toda idea de tradición, de aquella situación en la que el pensamiento y la comprensión ya no encuentran la tutela de unos conceptos últimos. Arendt se dio cuenta que ya no había una tradición para rebelarse en contra. Estudió a lado de filósofos que trataban de pensar sin basarse en categorías tradicionales.

Un resultado inmediato es posible pensar fuera de la tradición en sí. La tradición no equivale al pasado. Es una relación particular y selectiva del pasado, que refuerza ciertas ideas, experiencias y estructuras, pero que a su vez, elimina otras. Arendt estaba convencida que el totalitarismo no hubiera sido posible si la religión tradicional o la autoridad en las familias hubieran sido fuertes. Se habían perdido lazos fuertes del pasado que dejaron al hombre al vaivén de líderes que cambiaron las cosas de la noche a la mañana. Se perdió el hilo conductor que nos había guiado sanamente en el pasado.

Esta situación Hannah la denominaba: “**un pensar sin apoyaturas**”.

El concepto clave que nos permite hablar de la existencia de esa tradición distinta, la republicana, es la experiencia. No es una experiencia de corte positivista, sino que se basa más bien en la fenomenología. Para Arendt, lo mismo que para Heidegger el concepto de experiencia aprehende la ineludible interdependencia entre el sujeto y el mundo. Para hablar de experiencia necesitamos un contexto en el que aparezcan los otros, esto es, la experiencia implica la pluralidad. Por consiguiente, las experiencias valiosas serán aquellas que nos hablan de la pluralidad y de la creación de espacios en los que la pluralidad pueda manifestarse y en el que el sujeto pueda revelar su identidad mediante hechos y palabras.

Con otras palabras la construcción de un *nosotros* permite el marco de un *hogar común*. El fortalecimiento de una imagen de *nosotros*, como fuente de experiencias y valores compartidos, el percibirse como valorado y tomado en cuenta por la sociedad como actor colectivo y la consolidación de vínculos sociales, económicos y políticos entre los individuos constituyen exigencias prioritarias. Esto nos ayudará a ser solidarios. Recordemos que la solidaridad es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos.

Arendt utiliza la metáfora de un “tesoro” que se identifica con la experiencia de la creación de ese espacio público en el que la libertad pueda aparecer, e históricamente coincide con los primeros momentos de las revoluciones, en los que se hace efectivo el contenido real de la libertad: la participación en los asuntos públicos. Son aquellos momentos en los que destacan personajes como Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville y los Padres Fundadores de la Revolución Americana. El problema que detecta Arendt es que el tesoro se perdió, se perdió la tradición y el pasado. Se ha perdido la continuidad del pasado. Existe una *hendidura –gap-* entre el pasado y el presente. Hay que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado.

La metáfora no se resuelve fácilmente, no existiendo una tradición que nos indique cuales son los tesoros que tienen un valor. No parece haber continuidad, ni pasado, ni presente, sólo un cambio continuo del ciclo biológico de las criaturas vivientes. El tesoro no se perdió por circunstancias históricas o adversas a la realidad sino que la tradición no había previsto su futuro. La pérdida, tal vez inevitable en términos de una realidad política, se consumó por olvido, por la pérdida de la memoria. Para la memoria humana resulta muy difícil retener algo enteramente desconectado, algo fuera de lugar. Los primeros que habían fracasado en recordar como era el tesoro fueron los que los habían poseído y por eso no podían nombrarlo.

La tragedia comenzó cuando la liberación en Francia se arruinó; los pequeños brotes de libertad estaban condenados a morir porque no había quién pensara en la herencia recibida. Nadie la recordaba. Este acto del pensamiento quedaba incompleto. Sin dicha articulación para recordar, no quedaba una historia para contar. Era algo nuevo. Ya no existen apoyaturas.

La realidad se hace opaca ya que la luz del pensamiento ha desaparecido. El pasado ha dejado de emitir su luz sobre el futuro y la mente del hombre vaga en la oscuridad. La mente trata de comprender lo que sucedió, y esta comprensión, según Hegel es la manera como el hombre puede llegar a reconciliarse con la realidad. Su fin es poder llegar a estar en paz con el mundo. La dificultad consiste en que la mente no puede vivir en paz y no puede tampoco reconciliarse con el mundo. Se encuentra más bien enredado en una especie de guerra.

Arendt se da cuenta en su época de que ya no existe una tradición para rebelarse en contra. Las verdades antiguas, el sentido de continuidad con el pasado, y, sobre todo, las ideas heredadas e instituciones que poseían autoridad, habían desaparecido dejando a la cultura Occidental en ruinas. Aunque el totalitarismo había completado este proceso, Arendt se había dado cuenta, que en su medio de judíos alemanes cultos, la ruptura con la tradición había comenzado con anterioridad. Ella misma había crecido entre filósofos que trataban de pensar sin la ayuda de las categorías tradicionales. Existía una verdadera ruptura entre el pasado y el futuro.

Un resultado inmediato de esta situación, es que era posible tomar conciencia de la tradición para salirse de ella. La tradición es una forma intelectual y política de pensar, no algo que deba existir siempre y en todas partes. La tradición no equivale al pasado, es una forma particular de relacionarse con el pasado, que hace hincapié en algunas ideas, experiencias y estructuras y, a su vez, suprime otras. Arendt argumenta en "*Between Past and*

Future” que la relación de algunos aspectos del pasado la habían inventado los romanos, como autoridad y religión. En ciertos aspectos la ruptura con la tradición en el siglo XX fue un desastre. Arendt estaba convencida que el totalitarismo no hubiera surgido si hubiera habido una fuerte religión tradicional. Otra preocupación era como crear estructuras políticas sólidas al no existir una autoridad tradicional. Un peligro más era la superficialidad en que se vivía, ya no había acceso a una dimensión profunda en el pensar. Con la pérdida de la tradición se había perdido el hilo conductor que nos guiaba con seguridad a través del pasado.

Capítulo 2.
El juicio interpretando a Kant

2.1 El mundo de las apariencias

Kant y sus sucesores prestaron poca atención al pensamiento como actividad, y menos a las experiencias del yo pensante porque exigían los mismos resultados y aplicaban los mismos criterios a la certeza y la evidencia que al conocimiento. Sin embargo, Kant fue casi el único filósofo preocupado por la opinión corriente según la cual la filosofía es privilegio de unos pocos, debido a sus implicaciones morales. Para descubrir si algo es auténticamente, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias. Kant decía: “Si contemplamos el mundo considerándolo como apariencia, él mismo demuestra la existencia de algo que no es apariencia.” En otras palabras, cuando el filósofo abandona el mundo dado a los sentidos y vuelve hacia la vida del espíritu, obtiene sus pistas del primero, buscando algo que se le revele, que le explique su verdad esencial. Las apariencias, tal como dijo Kant, “tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos”.¹

La apariencia siempre posee la doble función de ocultar algo interno y mostrar algo superficial, siempre existe la posibilidad de que lo que aparece pueda convertirse en una mera ilusión al desaparecer. En su introducción a la dialéctica de la razón Kant habló de ilusiones naturales e inevitables.

Llamó “natural e inevitable” a la ilusión en los juicios trascendentes porque “inquieta de forma inevitable en la razón humana, y... ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuáles requieren una continua corrección.”²

Todas las criaturas vivas son víctimas de ilusiones. Kant nos decía como no puede suministrarse un yo fijo y permanente en medio de la corriente de fenómenos internos. De hecho es erróneo hablar de “apariencias” internas; todo lo que conocemos son sensaciones internas cuya sucesión implacable les impide asumir una forma estable e identificable. En la experiencia interna, la repetición

¹ Cfr. ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. PAIDÓS. Barcelona, 2002, p. 47 y 48

² *Idem* p. 63.

continua es lo único a lo que se puede asir, es lo único que permite distinguir algo, al menos, parecido a la realidad en los incesantes cambios de estado de nuestra psique.

El yo pensante es la “cosa en sí” (*an sich*) kantiana: no aparece ante los demás y, a diferencia del yo de la autoconciencia, tampoco aparece ante sí y, sin embargo, “no es nada”. El sentido interno que permitiría aprehender la actividad del pensamiento en alguna suerte de intuición interna no tiene, según Kant, nada que captar, porque sus manifestaciones son completamente distintas del fenómeno con que se enfrenta el sentido externo que tiene cierta estabilidad o permanencia. El tiempo, por el contrario, que es la única forma de nuestra intuición interna, no posee nada permanente. Por lo tanto, “tengo conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal representación es un pensamiento, no una intuición.”³ g El pensamiento permitió a los hombres adentrarse en las apariencias y desenmascararlas como ilusiones.

La facultad de pensar a la que Kant denominó *Vernunft* (razón) para distinguirla de *Verstand* (intelecto), la facultad cognitiva, es de una naturaleza completamente distinta. En otras palabras el intelecto desea captar lo que se ofrece a los sentidos, pero la razón desea comprender su significado. El conocimiento, cuyo criterio más elevado es la verdad, deriva tal criterio del mundo de apariencias con el que nos relacionamos gracias a las percepciones sensibles, cuyo testimonio es evidente por sí mismo. Ver y conocer el mundo tal y como se ofrece a los sentidos, y su concepto de la verdad se deriva de la experiencia del sentido común de la evidencia irrefutable, que rectifica el error y disipa la ilusión. Sin embargo, los interrogantes que surgen del pensamiento, cuya formulación reside naturaleza misma de la razón, no pueden ser contestadas ni por el sentido común, ni por la ciencia.

³ ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. PAIDÓS, Barcelona, 2002, p. 67

2.2 Tres actividades mentales básicas.

En la *Crítica de la razón práctica*, publicada siete años después de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala el vínculo entre el concepto trascendental de la libertad y el de la necesidad natural en sus ideas de Dios y de inmortalidad. La idea de libertad es el enlace umbilical de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*.

“El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de una sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral.”⁴

La razón práctica por sí misma proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, a la libertad, y confirma, pues, así, por medio de un hecho, lo que allí sólo podía ser pensado.

“Los principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o leyes prácticas cuando la condición es conocida como objetiva, es decir valedera para la voluntad de todo ser racional.”⁵

La razón en lo práctico se ocupa del sujeto, es decir, de la facultad de desear. Al hombre le interesa aquello que le va a proporcionar placer durante un largo tiempo. Ser feliz es el anhelo de todo ser racional, pero finito. Sin embargo, la felicidad es muy subjetiva y está en relación con los objetos que le proporcionan a uno felicidad, y, una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es, por lo tanto, objetivamente un principio práctico muy contingente, que en distintos sujetos es muy distinto y no puede proporcionar una ley.

⁴ KANT, Manuel. *Crítica de la Razón Práctica*. EDITORIAL PORRÚA, S.A. “SEPAN CUANTOS...” Núm. 212. México, 1975. p. 91

⁵ *Idem.*, p. 103

Algunos teoremas de la *Crítica de la razón práctica* nos ayudarán a comprender lo expuesto anteriormente. El teorema tercero dice:

“Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes práctica universales, puede solo pensarlas como leyes principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma....Así, pues, un ser racional o bien no puede pensar sus principios subjetivos prácticos, es decir, máximas como leyes universales, o bien tiene que admitir que la mera forma de los mismos según la cual ellos se capacitan para una legislación universal, por si sola, hace de ellos leyes prácticas.”⁶

De dicho teorema se desprenden dos problemas: “Como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón,.....hay que pensarla en la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, o sea la ley de la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama libertad en el más estricto sentido, y, el segundo: supuesto que una voluntad sea libre, hallar la ley que sea sólo apta para determinarla necesariamente.”⁷

De esta manera libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra. La ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia tan pronto como formulamos máximas de la voluntad, nos conduce al concepto de la libertad. Por esto la razón práctica presenta primero a la especulativa y con este concepto el problema se vuelve más insoluble para sumirla en la mayor perplejidad. Es cosa que se ve claramente por lo que se sigue, a saber: que como con el concepto de libertad en los fenómenos, nada puede ser explicado, sino que aquí siempre tiene que servir de hilo conductor el mecanismo natural, como además la antinomia de la razón pura, se complica y se hace cada vez más incomprensible.

La ley fundamental de la razón pura práctica es la siguiente: “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.”⁸

⁶ *Idem* p. 109

⁷ *Idem* p. 110 y 111

⁸ *Idem* p. 112

En efecto, la razón pura, en sí misma práctica, es aquí inmediatamente legisladora. La voluntad es pensada independiente de condiciones empíricas, por consiguiente, como voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley. De lo que se sigue que la razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la ley moral. No se limita a los hombres, sino a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad y hasta el ser infinito como suprema inteligencia.

En el teorema cuarto se lee: "La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad.....Aquella independencia, empero, es libertad en el sentido negativo, ésta propia legislación de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en el sentido positivo. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema."⁹

De aquí se observa que un precepto práctico que lleve consigo una condición material no debe nunca ser contado como ley práctica. Pues la ley de la voluntad pura, que es libre, pone esta voluntad en una esfera totalmente distinta de la empírica, y la necesidad que expresa.... Toda materia de reglas prácticas descansa siempre en condiciones subjetivas que no les proporcionan universalidad alguna, para ser racionales más que la universalidad condicionada y giran todas ellas alrededor del principio de la propia felicidad.

Después de que Kant escribiera la *Crítica de la Razón Práctica* todavía quedaban pendientes algunas cuestiones para esclarecer lo que el denominaba el

⁹ *Idem* p. 114

“escándalo de la razón”: el hecho de que “la razón se contradice a sí misma” o que el pensamiento sobrepasa los límites de lo que podemos conocer y, por ello, queda atrapado en sus propias antinomias. El mismo filósofo nos revela que el momento decisivo de su vida fue el descubrimiento en 1770 de las facultades cognitivas del espíritu humano y de sus limitaciones, cuya elaboración le llevó más de diez años y que publicó como *Crítica de la razón pura*.¹⁰

Otro de los temas la “sociabilidad” del hombre, a saber el hecho de que ningún hombre puede vivir solo. Los hombres son interdependientes no únicamente por sus necesidades y preocupaciones, sino también debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad. Por esto escribe en “*Reflexionen sur Anthropologie*” n° 763 que “*la compañía es indispensable para el pensador.*”¹¹

Las tres actividades mentales básicas son el pensamiento, la voluntad y el juicio. Kant llamó “la necesidad de la Razón” a lo que nos hace pensar, al impulso interior de esa facultad para actualizarse en la especulación. Duns Escoto nos dice que “la voluntad se quiere querer.” El juicio es esa misteriosa cualidad del espíritu gracias a la cual lo general, una construcción mental, se une a lo particular, siempre algo dado a la experiencia sensible.

Ningún acto mental, y menos aún el acto de pensar, se contenta con su objeto tal y como le es dado. Siempre trasciende la pura condición de lo dado. Dado que la pluralidad es una de las condiciones existenciales básicas para la vida humana en la tierra, el estar solo y relacionarse con uno mismo es la característica fundamental de la vida del espíritu. Todo acto mental se basa en la facultad del espíritu para presentarse a sí mismo aquello que está ausente para los sentidos. Esta representación de la realidad recibe el nombre de imaginación. Kant la definió como la facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto.

¹⁰ Cfr. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. PAIDÓS, Barcelona, 2003, p.65-67

¹¹ Cfr. *Idem*, p.28.

A diferencia de la voluntad que se ocupa de proyectos y no de deseos. La voluntad transforma el deseo en una intención. Y el juicio ya sea estético, legal o moral, presupone una deliberada y absolutamente innatural retirada de la participación y la parcialidad de los intereses inmediatos tal y como se dan a la posición que uno ocupa en el mundo y al papel que allí desempeña.¹²

El pensamiento siempre implica recuerdo. Todo pensamiento es un repensamiento en sentido estricto. El pensamiento exige un detenerse y pensar. El pensamiento anula las distancias temporales y las espaciales. Permite anticipar el futuro, reflexionar sobre el como si ya estuviera presente y recordar el pasado como si aún no hubiera desaparecido.

Por el contrario, ni la voluntad ni el juicio, aunque dependen de la reflexión previa del pensamiento sobre sus objetos, se ven en esa reflexión. El espíritu volitivo o juzgador sólo se aleja de manera temporal y con la intención de retornar luego. El juicio no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de toda participación activa en el hacia una posición privilegiada para contemplar el conjunto. Es la posición de los espectadores que no están solos.

Esta distinción entre juzgar y pensar apareció en escena con la filosofía política de Kant. El fue el primero y el último de los grandes filósofos que se ocupó del juicio como una de las actividades espirituales básicas. Cuando el individuo se limite a ser espectador en vez de actuar, entonces tendrá derecho a juzgar. En el caso de la Revolución francesa fue el veredicto de los espectadores y no las gestas de los actores lo que llevó a Kant a entender dicha revolución como un fenómeno que no se olvida jamás en la historia humana. Kant sabe muy bien a quién conceder la última palabra en este choque entre la acción conjunta,

¹² *Cfr. Op. Cit., ARENDT, Hannah. La vida del espíritu. p. 98.*

participativa, sin la que después de todo, no se hubieran producido los hechos que deben juzgarse, y el juicio que observa y reflexiona.¹³

Existe una diferencia decisiva entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio* que consiste en que las normas morales de la primera de ellas son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las reglas de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la tierra. El segundo vínculo radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que “como tales, en consideración a lo universal, encierran algo contingente”, y lo universal es aquello que opera el pensamiento. Existen unos juicios particulares como la belleza, así decimos: “Qué rosa tan bella!” Existen otros juicios en los que no podemos derivar un producto particular de la naturaleza como lo sublime.

En *Observaciones de lo bello y de lo sublime* podemos leer lo siguiente:

Los hombres que obran según *principios*, son muy *pocos*, cosa que hasta es conveniente, pues con facilidad estos principios resultan equivocados.[...] Los que obedecen a *bondad* espontánea son *muchos más* [que los que actúan en base a principios]. [...] [Sin embargo,] estos instintos virtuosos [...] cumplen perfectamente el gran propósito de la naturaleza, lo mismo que los demás instintos, merced a los cuales se mueve con tanta regularidad el mundo animal. Los que, como único punto de referencia para sus esfuerzos, tienen fija ante los ojos su adorada persona y procuran hacer girar todo en torno de su egoísmo, como eje mayor, son los *más*, y esto viene a resultar también muy beneficioso; ellos en efecto, son los más inteligentes, ordenados y precavidos; dan consistencia y firmeza al todo y, sin proponérselo, son útiles en general.”¹⁴

Los elementos esenciales de la postura kantiana, en lo referente a la política son los siguientes: en primer lugar, este esquema no puede ser operativo si no se admite un “gran designio de la naturaleza” obrando a espaldas de los hombres que actúan. La naturaleza desea la conservación de la especie, y todo lo que ella pide a sus hijos es que se preserven y tengan algo de inteligencia. En segundo lugar, existe la certeza de que no se necesita, requiere o espera una conversión moral del hombre, una revolución de su mentalidad para conseguir un

¹³ *Idem* p. 117.

¹⁴ *Idem* p. 41 y 42.

cambio político hacia lo mejor. Y, por último, existe una insistencia en las constituciones.

Ninguno de los problemas filosóficos expuestos por Kant llega a mencionar la condición de la pluralidad humana, concepto básico en Arendt. Kant tampoco escribió una filosofía política en sí como lo hicieron otros filósofos. Platón escribió la *República* para justificar que los filósofos no fueran gobernados por gente peor que ellos y para que se instaurara en la comunidad política una completa serenidad favorable para la vida del filósofo. Aristóteles no siguió los pasos de Platón, si bien sostuvo que el *bios políticos* existía. También discrepa con Arendt al decir que los filósofos pueden disfrutar por ellos mismos, sin la ayuda o presencia de otros. Coincide con Arendt en el hecho que la vida activa puede garantizar la libertad. A Hobbes se le siente más cercano de las preocupaciones políticas. Él escribió su *Leviatán* para evitar los peligros de la política y garantizar la paz y la seguridad en la medida de lo humanamente posible¹⁵

¹⁵Cfr. ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. PAIDÓS. Barcelona, 2003, p. 45-47

Capítulo 3.
LA VIDA ACTIVA Y LA POLÍTICA

3.1 ¿Qué es la vida activa?

Con la expresión *vita activa* Hannah Arendt designa tres actividades fundamentales de la vida del hombre en esa tierra: labor, trabajo y acción. Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.¹

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas. La condición humana del trabajo es la mundaneidad.

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Y, precisamente esa pluralidad, es la condición de la acción humana. La acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. La acción es inherente a todas las actividades humanas.

La expresión *vita activa* está cargada de tradición. Surgió en un momento histórico, durante el juicio al que se vio sometido Sócrates y el conflicto entre el filósofo y la *polis*. Aristóteles distinguió tres modos de vida que podían elegir con libertad los hombres: la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis*, la que la excelencia produce bellas hazañas y la vida del filósofo dedicada a inquirir y

¹ Cfr. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. PAIDÓS. Barcelona 1993, p. 21.

contemplar las cosas eternas. Tradicionalmente la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; su muy limitada dignidad se le concede debido a que sirve las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo. A la escuela socrática se debe el descubrimiento de la contemplación como facultad humana, claramente distinta del pensamiento y del razonamiento.

Así, tradicionalmente la *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*. El cristianismo con su creencia en un más allá, cuyos goces se anuncian en las delicias de la contemplación, confiere sanción religiosa a la *vita activa*. La contemplación era la más elevada de las facultades. En la contemplación se podía alcanzar la absoluta quietud, mientras que la *vita activa* conducía a la inquietud.

3.2 La esfera pública y la privada

La *vita activa*, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, pero existe una distinción entre la esfera privada y la pública de la vida según corresponda al campo familiar o al político.

El rasgo distintivo de la esfera privada era que en esa esfera doméstica el hombre proveía para el mantenimiento de la familia mientras que la mujer colaboraba en la supervivencia de la especie. La esfera de la *polis*, por el contrario era la de la libertad. Vivir en una *polis* significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Sin embargo existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad en la *polis*.

La principal diferencia entre el empleo de la expresión en Aristóteles y en el medioevo radica en que el *bios políticos* denotaba de manera explícita sólo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, *praxis*, necesaria para establecerlo y mantenerlo. Ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un *bios*, una auténticamente humana forma de vida.

En la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo hecho histórico decisivo es que lo privado moderno se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, El primer explorador de la intimidad fue Jean Jacques Rousseau. Llegó a su descubrimiento a través de una rebelión contra la insoportable perversión del corazón humano por parte de la sociedad, su intrusión en las zonas más íntimas del hombre que hasta entonces no habían necesitado especial protección. Rousseau y los románticos descubrieron que la intimidad iba

en contra de las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy en día llamaríamos conformismo inherente a toda sociedad. Este mismo conformismo, el supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia.

Las leyes de la estadística sólo son válidas cuando se trata de grandes números o de largos períodos. Todo incremento en la población significa una incrementada validez y una marcada disminución de error. Políticamente, quiere decir que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de constituir la esfera pública. Los griegos, cuya ciudad-estado era el cuerpo político más individualista, sabían muy bien que la *polis*, con su énfasis en la acción y en el discurso, sólo podría sobrevivir si el número de ciudadanos permanecía restringido. Un gran número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación casi irresistible hacia el despotismo, sea el de una persona o de una mayoría

Esto resulta muy peligroso porque conduce a la uniformidad. Los gobiernos hacen lo que quieren con el hombre. La sociedad poco a poco se ve sumergida en la rutina del vivir cotidiano. Se va transformando en una sociedad de trabajadores y empleados. Mientras que se llegó a ser excelentes en la labor desempeñada en público, la capacidad del hombre para la acción y el discurso perdió su calidad.

En la esfera pública, de las ideas políticas de Arendt la más importante es que los seres humanos son una pluralidad: “los hombres, no el hombre, viven en la tierra y habitan el mundo”. Esta frase tiene toda clase de implicaciones. Significa que los asuntos humanos cambian constantemente debido a nuevas iniciativas y a nuevas ideas. Cada individuo es único, pero es también parte de una pluralidad. Los seres humanos se unen creando un espacio entre ellos. En ese espacio ven el mundo desde distintos puntos de vista, aún cuando se refieran

a un asunto común. Los seres humanos no integran un rebaño; su pluralidad hace posible que exista un espacio público entre cada uno de ellos.

Esta esfera pública es el lugar para el discurso y la acción. Esta esfera le otorga al ser humano dignidad y significado. Es el lugar donde los seres humanos aman lo que no quieren que se eche a perder con el tiempo. Es la arena donde los logros de la civilización se ven apropiados por una generación, quienes a su vez los heredan a la siguiente. En esta esfera pública al dejar una marca como individuos se immortalizan. Humanizan al mundo.

Solamente ese lugar donde las cosas pueden ser vistas por muchos, desde distintos aspectos, pero sin cambiar la realidad del objeto, puede la realidad del mundo aparecer con toda su verdad. Esta observación Hannah la aplica a la política, en donde existe una esfera pública donde se puede discutir y presentar la realidad desde el punto de vista de cada uno.

Para Arendt la sociedad es una cierta esfera pseudo-pública, una distorsión de una vida pública auténtica, caracterizada por una combinación de conformidad y egocentrismo. En una sociedad los seres humanos se unen, pero sus intereses son esencialmente privados. Tienen que ver con la producción y el consumo en una economía común y en una cultura de masas común. Arendt entiende que esta sociedad se parece a un rebaño por una especie de uniformidad que se va creando entre sus miembros que producen y consumen productos similares.

3.3 “La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”

La labor tiene ciertas características que nos dan una idea clara lo que Arendt entendía por labor. Es algo natural, que tiene que ver con las necesidades biológicas del hombre. Los seres humanos laboran para producir lo que consumen. Esta labor permite a la especie humana continuar, sin construir un mundo humano, ni revelar la pluralidad de la humanidad.

La labor es cíclica, es parte del movimiento circular de crecimiento y descomposición. Sus productos, como los alimentos, se producen y consumen en un ciclo repetitivo, sin dejar un residuo duradero. La labor es ardua, una forma de trabajo y dolor al que se ve sometido la raza humana y, que es análogo al dolor de la mujer cuando da luz a un hijo. Sin embargo, allí donde no se ve frustrado este trabajo, nace una satisfacción natural de este ciclo de labor y descanso que permite al *animal laborans* gozar el estar vivo y compartir la felicidad con otros seres vivientes como decía Arendt.

De todas las actividades humanas, sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados. La fuerza de la vida es la fertilidad. La fertilidad del metabolismo humano con la naturaleza todavía participa del excedente que observamos en la familia de la naturaleza. La bendición o júbilo de la labor es el modo humano de experimentar la gloria de estar vivo que compartimos con todas las criaturas vivientes. Es también el modo como los hombres permanecen y giran en el prescrito giro de la naturaleza, afanándose y descansando, laborando y consumiendo, con la misma regularidad feliz que se siguen el día y la noche, la vida y la muerte.

La labor es también la única actividad que corresponde a la experiencia de no-mundaneidad, o mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor, donde el cuerpo humano vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar

vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento. Muy probablemente esta sensación la llegaron a tener casi todas las víctimas de los campos de concentración ante la muerte inminente.

Para Marx la labor fue la actividad más importante del hombre. El fue el primero en llamar al ser humano *animal laborans*. Marx estaba obsesionado por una igualdad universal en la que no existiera diversidad de clases sociales. Esto ayudaría a eliminar fronteras políticas entre los hombres. La grandeza de Marx y la razón de su influencia enorme en el pensamiento moderno político y en los distintos movimientos estriban en haber descubierto el carácter positivo de la igualdad en la misma naturaleza humana, esto es en su concepción del hombre como una fuerza laboral. La definición de Marx del hombre con un animal que labora iba en contra de la definición tradicional del hombre como animal racional. Antes de Marx, sólo Hobbes había sentido la necesidad de encontrar una nueva definición del hombre en base a algo distinto. El desafío fue aún mayor cuando dijo que fue la labor la que creó al hombre y no Dios quien creó al hombre.

Regresando con Arendt lo que nos expone sobre el trabajo es como un espejo de la labor. Su distinción radica en lo que expone al principio de su libro *La Condición Humana*, la condición humana del trabajo es la mundaneidad y la condición humana de la labor es la vida misma. Esta palabra "vida" tiene un significado especial si la relacionamos con el mundo y deseamos designar el intervalo entre nacimiento y muerte. Limitada por un principio y fin, es decir, por la aparición y desaparición del mundo, sigue un movimiento lineal, llevada por el motor de la vida biológica que el hombre comparte con otras cosas vivas y que retiene para siempre el movimiento cíclico de la naturaleza.. La principal característica de esta vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos mundanos, consiste en que en sí misma está llena de hechos que en esencia se pueden contar como una historia.

Si el ser humano sólo laborara se quedaría en un *animal laborans*, en cambio el trabajo lo eleva a la dignidad de *homo faber*. Porque a diferencia de la labor, el trabajo conduce al ser humano a crear cosas sólidas que permanecerán en el mundo, aquellas obras que perduran y le permiten al hombre tener un hogar en esta tierra.

Veamos como resume Arendt la condición de la *vida* humana y el *animal laborans*:

“El mundo. El hogar levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen, sino por cosas que se usan. Si la naturaleza y la Tierra constituyen por lo general la condición de la *vida* humana, entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda estar en el hogar sobre la Tierra. La naturaleza vista con los ojos del *animal laborans* es la gran proveedora de todas las “cosas buenas” que pertenecen por igual a todos sus hijos, quienes “las sacan de sus manos” y las “mezclan con” ellos mediante la labor y el consumo. La misma naturaleza vista con los ojos del *homo faber*, o sea. Del constructor del mundo, “proporciona sólo materiales casi sin valor en sí mismos”, valorizados por entero con el trabajo realizado sobre ellos. Sin sacar las cosas de las manos de la naturaleza, y sin defenderse de los naturales procesos de crecimiento y decadencia, el *animal laborans* no podría sobre vivir. Pero sin sentirse a gusto en medio de las cosas cuyo carácter duradero las hace adecuadas para el uso y para erigir un mundo cuya misma permanencia está en directo contraste con la vida, esta vida no sería humana.”²

La labor tiende a producir un excedente para que puedan continuar viviendo las generaciones. Ofrece la potencialidad de un crecimiento sin límites, de esa liberación del proceso de la vida, en el que Arendt creía que llegaría un día, debido al desarrollo económico y social. Por desgracia ha sucedido lo contrario. En la medida que las industrias han acelerado el proceso de producción unos cuantos seres humanos se han vuelto consumidores de mercancías de uso y recambio. La sociedad moderna se encuentra inmersa en ese consumismo sin límites al que millones de seres humanos no tienen acceso.

La culminación del trabajo es la creación de obras de arte, en las cuales los sentimientos humanos quedan plasmados en materiales naturales. Esos materiales se transforman milagrosamente en figuras permanentes, que

² *Op. Cit.* ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. p. 141 y 142.

sobreviven al paso del tiempo y de la muerte de su artista. En el caso de las obras de arte, la reificación (*res y factum*) es más que simple transformación. El hombre se vuelca con todo su ser sobre su obra de arte. La reificación que se da al escribir algo, pintar un cuadro, modelar una figura o componer una melodía se relaciona con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad son las manos humanas, los ojos y el oído los que construyen las obras duraderas del artificio humano.

Esta actividad de pensar es implacable como nuestra vida. Su proceso impregna lo más íntimo de nuestro ser. Es nuestra fuente de inspiración para poder plasmar lo que queremos transmitir a otros. El pensamiento anula las distancias temporales y espaciales. Nos permite anticipar el futuro, reflexionar sobre el como si ya estuviera presente y recordar el pasado como si aún no hubiera desaparecido. Todo pensamiento surge de la experiencia, pero ninguna experiencia logra algún sentido o coherencia sin someterse a las operaciones de la imaginación y del pensamiento.

3.4 La acción, condición humana de la pluralidad.

La acción es una capacidad humana básica. Es una categoría muy amplia. De la actividad humana que abarca las interacciones con otras personas que no son cosa de algo rutinario sino de una iniciativa personal. La acción se relaciona íntimamente con el lenguaje. El hecho de que todos somos diferentes nos permite interactuar en una conversación. El lenguaje de una persona revela su individualidad, mientras que la acción en sí tiene que ver con su nacimiento. Sin embargo se entretajan los dos, aunque el lenguaje es mucho más amplio, pero como Arendt entiende la acción como una interacción con otras personas, todas las acciones se llevan a cabo a través del lenguaje. A medida de que cada persona va creciendo interactúa con otras personas a través del lenguaje. Va creando una historia, pero esta es impredecible ya que es una interacción con las historias de otras personas. El ser humano puede comenzar un proyecto, pero no puede controlar sus efectos ya que no controla las acciones y reacciones de sus interlocutores.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse y si no fueran distintos ya no sería necesario el discurso. Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano dirigido al recién nacido es: “¿Quién eres tu?” Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz.

El discurso requiere del lenguaje. Aristóteles decía que los seres pensantes sienten el impulso de hablar; y los hablantes, el de pensar. El lenguaje nos permite comunicarnos con otras personas. El lenguaje es uno de los medios a través del cual podemos manifestar nuestras actividades mentales al mundo exterior y al

mismo yo pensante. Nuestro lenguaje expresa lo que sentimos por dentro. Muchas veces hacemos uso de analogías y metáforas para expresar lo que en determinado momento sentimos. El pensamiento necesita del lenguaje para hacerse audible y expresarse.

Hay otro discurso. Considero muy importante hacer unas reflexiones sobre la lección inaugural en el *College de France* pronunciada el 2 de diciembre de 1970 por Michel Foucault; *El Orden del Discurso*. El nos habla sobre la inquietud que sentía respecto a lo que es el discurso en su realidad material de cosa pronunciada o escrita. Sentía inquietud respecto a esta existencia transitoria destinada a desaparecer. Sentía inquietud al sospechar la existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres, a través de tantas palabras en las que el uso ha reducido las asperezas.

La producción del discurso en toda sociedad está controlada, seleccionada y redistribuida por varios procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. A nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si pasamos al discurso sólo se nos presenta lo que otros quieren que sepamos. Sólo nos presentan su verdad para poco a poco modificar la nuestra. Esto lo experimentamos cada día al escuchar una noticia o leer algo en los diarios.

Foucault nos dice como existen unos discursos que se dan en el curso de los días y de las conversaciones, y que desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado. Hay otros discursos que están en el origen de un cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos. Dichos discursos, más allá de su formulación, son dichos. Son textos jurídicos o religiosos que se pueden considerar textos literarios o científicos.

Existe un control en los discursos. Se trata de determinar las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos que las dicen un cierto número de reglas y no permitir de esta forma el acceso a ellos, a todo el mundo. Nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias. Si ponemos atención al escuchar el discurso de los gobernantes actuales, nos daremos cuenta como están controlados. Dicen lo que conviene que escuchemos. Siguen un determinado ritual. Hay ciertos secretos que no quieren que se sepan. Existe control.

Hay que recordar el terrible discurso de Bush ante el Congreso de Estados Unidos para justificar la guerra declarada en contra del régimen de Saddam Hussein. Todo un ritual, el hecho mismo de haber hecho una oración antes de pronunciarlo, para que creyeran que él era el bueno en contra del mal. Es injusto engañar a la gente de esa manera. En varias cosas Bush mismo se ha tenido que desmentir, como el hecho de que no existieran armas nucleares nocivas en Irak.

¿Y, qué sucede con el discurso en la educación? Aunque es el instrumento gracias al cual todo individuo de una sociedad como la nuestra puede tener acceso a cualquier discurso, sabemos que en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, sigue unas líneas marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales. Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican. Un sistema de enseñanza es una ritualización del habla. Es una cualificación y fijación de las funciones para los sujetos que hablan. Es una distribución y una adecuación del discurso con sus poderes y saberes.

Veamos lo que nos dice textualmente Michel Foucault sobre el discurso:

“El discurso no es apenas más que la reverberación de una verdad naciendo ante sus propios ojos; y cuando todo puede finalmente tomar la forma de discurso, cuando todo puede decirse y cuando se puede decirle discurso a propósito de todo, es porque todas las cosas, habiendo manifestado e intercambiado sus sentidos, pueden volverse a la interioridad silenciosa de la conciencia en sí.”³

³ FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets Editores. p. 41

En *La Herida Trágica* de Patxi Lanceros nos dice como el sesgo del pensamiento moderno es bien distinto, el discurso no apunta ya hacia el sentido sino hacia la verdad. La aventura moderna es esencialmente epistemológica. Enuncia las condiciones de la certeza, ausculta los límites de la razón, estudia las variables formas de adecuación entre el hecho y la palabra, entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el mundo. En este desplazamiento radican la fuerza y la debilidad del pensamiento moderno.

La debilidad del pensar en la modernidad radica en el olvido de lo que podemos denominar su tarea inicial: la construcción y reconstrucción del sentido. Husserl al hablar de la pérdida de la dimensión teórica en la historia del pensamiento occidental tal vez se refiere también a ese olvido.⁴

Para la modernidad auto consciente el mito y la religión son obsoletas. La historia de la conciencia actual ha sido sustituida por las nuevas formas de análisis, fundamentalmente científico-técnico e histórico social. El autor nos dice que el proceso de modernización conculca el “anhelo de lo absolutamente otro” y lo transforma en esperanza y diseño utópico. El paraíso se convierte en pregunta al respecto de la capacidad científico-técnica de su concreta consecución, y la razón en estandarte, soporte y método de esa misma capacidad.⁵

La palabra que nace del silencio de los dioses navega a la deriva. Sin embargo la palabra no ha renunciado a su estatuto ritual para convertirse en objeto de cambio. La magia de la palabra poética en Hölderlin consiste en que participa del silencio y recuerda el dolor de la herida:

La fascinación que produce el lenguaje de Hölderlin radica tal vez en ese sometimiento a la dualidad trágica. No renuncia al decir del sentido para recluirse en el plano de la estricta finitud, como hacen la palabra y el discurso racionales; tampoco pretende horadar el silencio, violentarlo y

⁴ Cfr. LANCEROS, Patxi. *La herida trágica*. ANTHROPOS EDITORIAL. Barcelona, 1997. p. 47

⁵ Cfr. Idem p. 92 y 93

trascenderlo para llegar hasta la fuente de donde mana, como hace la palabra mística, que transita la noche misma (a diferencia de Novalis) sino con la certeza del acceso a la luz.⁶

Hölderlin saluda a una modernidad que representa un momento de asimetría y a la vez de equilibrio total para la cual es necesario que la actividad de los hombres sea complementada con la pasividad de los dioses. Es una modernidad romántica que intuye otros caminos, dentro de un marco teórico-práctico que ha estructurado el pensamiento europeo de los siglos XIX Y XX.

¿Pero dónde estamos cuando pensamos? Para Arendt el pensar está siempre fuera del orden, interrumpe todas las actividades habituales y es interrumpido por éstas. Nos da un ejemplo contándonos la costumbre que tenía Sócrates de concentrar repentinamente “el pensamiento en sí mismo”, apartándose de toda compañía y quedándose plantado donde quiera que se encontrara, para luego seguir con lo que estuviera haciendo.⁷

En segundo lugar las manifestaciones de las auténticas experiencias del yo pensante son múltiples; entre ellas se encuentran las falacias metafísicas como las descripciones no teóricas del pensar como una suerte de muerte o, a la inversa, la idea de que mientras pensamos formamos parte de otro mundo, indirectamente presente para nosotros incluso en la oscuridad del aquí-y-ahora real.

Estas peculiaridades de la actividad de pensar provienen de la retirada inherente a todas las actividades espirituales; el pensar se ocupa siempre de objetos que están ausentes y se aparta de lo que está presente. Esto significa que la realidad y la existencia, que sólo podemos concebir a partir del espacio y el tiempo, pueden ser suspendidas temporalmente, perdiendo su peso y significado para el yo pensante. En el curso de la actividad del pensamiento lo que se convierte en significativo son las destilaciones que en otra época se las denominó

⁶ Cfr. *Idem* p. 94

⁷ Cfr. *Op. Cit.*, ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. p. 217.

“esencias”. Las esencias no pueden localizarse. El pensamiento humano que se apropia de ellas abandona el mundo de lo particular hasta llegar a lo universal, pero no olvidemos que todo pensar es discursivo y, en la medida en que sigue una cadena de pensamiento, se podría describir, por analogía, como “una línea que progresa hasta el infinito”, que corresponde a la forma en que normalmente nos representamos la cualidad secuencial del tiempo.

La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente aunque su contenido sea exclusivamente objetivo, interesado por los asuntos en que se mueven los hombres. Los distintos intereses ayudan a que las personas se relacionen y se unan. La esfera de los asuntos humanos está formada por la trama de las relaciones humanas que existe donde quiera que los hombres viven juntos. La revelación del “quien” mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde se sienten sus inmediatas consecuencias. Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta las historias vitales de quienes entran en contacto con el.

La acción nunca es posible en aislamiento. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros, necesitan de los actos y palabras de otros hombres. Debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres, nunca es simplemente un agente sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. La historia de un actor está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos. Por eso los verdaderos agentes sufren con el otro.

Arendt dice que sólo en el escenario público podrán los seres humanos lograr realizarse como individuos y el terreno de la política debe brindar a los hombres la oportunidad de realizar esta interacción. Lo complejo de la acción en Arendt no se basa tanto en la democracia ateniense sino en el liderazgo homérico de *primus Inter pares*. La *polis* de Atenas era un interrumpido concurso de todos

contra todos. Se habla de un espíritu agónico. Las acciones de los héroes en los manuscritos de Homero aparecen en términos de igualdad. Esta experiencia la lograron los romanos, gente política por excelencia.

El concepto de acción en Arendt está sujeto a las tensiones que ella vivió; muchas de ellas muy dramáticas. Su intervención en la política de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial llama a los judíos a actuar, en lugar de sufrir como víctimas. El hecho de luchar por una tierra para los judíos en Palestina al principio y la creación del Estado de Israel después, demuestra la capacidad que tienen los seres humanos de tomar su destino entre sus manos y de crear una nueva experiencia política.

Arendt creyó que la única esperanza para la humanidad estaba en su capacidad para lo inesperado, para poder romper la cadena de acontecimientos y comenzar algo nuevo, la capacidad de unirse unos con otros y comenzar algo distinto. En su ensayo *Libertad y Política* publicado en 1961 habla de la habilidad del hombre para implementar algo inesperado y transformarlo en realidad para la sobrevivencia de la raza humana.

CAPÍTULO 4.
EL ESPACIO DE LA POLÍTICA

4.1 Arendt y Habermas

Uno de los libros que más me ayudaron a reflexionar sobre el pensamiento de Hannah Arendt fue la tesis doctoral de Cristina Sánchez Muñoz *Hannah Arendt El espacio de la política* y basándome en esta reflexión quiero hablar sobre la acción comunicativa de Habermas. Su pragmática es sobre el uso comunicativo del lenguaje. Habermas parte del hecho de la comunicación desde la posición historicista. No implica necesariamente una comunicación de la verdad. Es un reconocimiento mutuo de verdades. La lógica de la comunicación permite que el otro se exprese y justifique. Respecto al lenguaje habla de tres competencias: una semántica que tiene que ver con los enunciados, con la estructura lógica de las proposiciones; otra pragmática, social para entender cuales son las relaciones de verdad y validez en un grupo y una tercera casi lógica y matemática que consiste en un razonamiento formal deductivo el cual organiza el conocimiento sobre la base de inferencias.

Mientras que para Arendt la esfera pública es principalmente la arena de la acción, para Habermas ésta es sobre todo, un medio impersonal de comunicación, información y formación de la opinión. Arendt va a insistir en el carácter *espacial* de la esfera pública, mientras que Habermas va a afirmar su carácter *instrumental*.

Arendt influye notablemente en la narración *habermasiana* de la evolución de “lo público”, donde éste establece un diálogo con Arendt desde las primeras páginas. Así, su autoridad se deja sentir en la descripción y diferenciación de las categorías *público* y *privado* en la *polis* griega que Habermas utiliza: La publicidad se constituye en la conversación y en el hacer común. A la luz de la publicidad todo se manifiesta tal como es, *todo se hace a todos visible*. La esfera privada. Por el contrario, es donde acontece la vida y la muerte. Es en la Modernidad cuando Habermas observa la introducción de un importante cambio: la emergencia de una esfera pública autónoma, en la que la actuación estatal, sino que en esa nueva

esfera las personas privadas, reunidas ahora en calidad de público, se disponían a forzar al poder político a su legitimación ante ellos. El instrumento del que se servirá esa naciente esfera pública, enfrentada al estado será el mercado de bienes culturales.

En este sentido, Arendt en su obra *Rahel Varnhagen* ya adelanta la importancia de los salones como un espacio público –netamente femenino e ilustrado-.La presencia de un creciente público literario aparece en Habermas como el factor determinante para la aparición de una opinión pública políticamente activa. La formación de ese público racional y dialogante se muestra entonces, como uno de los rasgos centrales de la modernización del estado.¹

Tanto Habermas como Arendt coinciden en analizar la esfera pública como uno de los conceptos fundamentales y centrales de la vida política. El espacio público *arendtiano* es *ocular* mientras que en Habermas es *auditivo*. El público forma un auditorio impersonal que se relaciona entre sí a través de los medios de comunicación. Arendt utiliza muchas metáforas que dan lugar a lo que se podría llamar un espacio de apariencias, mientras que Habermas se centra en la descripción del público como una comunidad virtual de lectores, escritores e intérpretes. Por último, el espacio público en Arendt cumple dos funciones que la diferencian de la habermasiana: por un lado tiene una función holística: permite la convergencia y cohesión en torno a un espacio y un mundo común compartido, que no tiene que significar unanimidad de opiniones. Espacio público, en este sentido sería “un espacio en el que la colectividad se hace presente a sí misma ya se reconoce a través de un repertorio interpretativo compartido”. Actuar en el espacio público supone dejar a un lado nuestros intereses privados y tener en cuenta la opinión o el punto de vista de los demás.

Aquí es conveniente analizar la esfera pública en tres modelos distintos: el **liberal**, el **republicano** y el **deliberativo**. Es verdad que estos modelos han

¹ Cfr. *Op. Cit.* SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina., p.247.

sufrido transformaciones. Ronald Dworkin propone un “republicanismo cívico liberal”, Habermas opta por lo que él denomina un “republicanismo kantiano” y Frank Michelman por un “republicanismo liberal”. Sin embargo se pueden recoger las características de cada uno de los tres modelos mencionados.

El modelo liberal se caracterizaría por ser una esfera pública *legalista*, centrada en los derechos. La esfera pública liberal se distinguiría por desarrollar un diálogo basado en restricciones en los contenidos de conversación. Este diálogo se rige por la neutralidad, esto es, por el silencio estatal sobre la determinación de lo que es la vida buena o acerca de inclinar la balanza a favor de alguna concepción determinada del bien. En definitiva el diálogo en la esfera pública tendría que ver con las cuestiones de justicia, mientras que las relativas a la vida buena corresponderían a la esfera privada. Una de las consecuencias de esta distinción, señala Benhabib, es el marcado carácter jurídico de la esfera pública liberal.²

Sin embargo, aquí lo político implica un arduo proceso de redefinición y negociación de las cuestiones que deben pasar a formar parte de la agenda pública, y así lo muestra la lucha del movimiento obrero por la inclusión de sus derechos en la esfera pública o la historia del movimiento sufragista y los movimientos de liberación de la mujer ya en el siglo XX.

Habermas expone los tres modelos: el liberal, el republicano y el discursivo de la esfera pública en distintos momentos de su obra. Una distinción relevante es que los liberales mantienen una concepción de la política centrada en la actuación estatal, de tal manera que no se sigue necesariamente la necesidad de una ciudadanía participativa. Ésta debe centrarse en asegurar y defender los derechos individuales de las personas así como sus intereses privados. La naturaleza del

² Cfr. SANCHEZ MUÑOZ Cristina. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. ARTEGRAF, Madrid, 2003, p.252.

proceso está orientada a la competencia de individuos para adquirir y mantener posiciones de poder.

Para el modelo republicano, así como para el discursivo, la política – tomando las palabras de Aristóteles- tiene como fin “el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles”. La política es un fin en sí misma, una actividad, siguiendo a Arendt, que nos permite realizar una intervención compartida, colectiva y deliberada en nuestro destino, ejercitando la capacidad humana para “pensar lo que estamos haciendo” y hacernos cargo de la historia que estamos constantemente tejiendo junto con aquellos y aquellas con los que compartimos un mundo común. Frank Michelman resume perfectamente cual es la visión de la política y la función del Estado en el modelo republicano

“la sociedad política no es primeramente una sociedad de portadores de derechos, sino una sociedad de ciudadanos, una “asociación” cuyo primer principio es el establecimiento de un ámbito público en el que los miembros de la sociedad, reunidos, argumenten y razonen acerca del modo correcto de organizar su existencia social; y ese modo tendrán que establecerlo conjuntamente y tendrán que entenderlo como su bien común... De ahí que el Estado se justifique por su finalidad de establecer y ordenar esa esfera pública dentro de la cual las personas puedan alcanzar la libertad en el sentido de un autogobierno prácticamente mediante el ejercicio de la razón en el diálogo público”.³

Existen también importantes diferencias en la manera en que el liberalismo y el republicanismo abordan la naturaleza del proceso democrático. Mientras que para los liberales el proceso de formación de la opinión pública en la esfera pública y en el parlamento está determinado en la competencia de grupos, en el modelo republicano, la formación de la opinión pública obedece más bien a una comunicación orientada al entendimiento mutuo. En otros términos, para los republicanos –lo mismo que en el modelo deliberativo- el paradigma no sería el mercado, sino el diálogo. En este sentido, la esfera pública *arendtiana*, delimitada firmemente tanto por la esfera privada como por la de lo social –en la que se incluye la economía- coincidiría con la hostilidad republicana hacia el mundo del mercado. Habermas cita precisamente a Arendt para ilustrar esta concepción

³ *Idem* , p. 254.

republicana de esfera pública, en la que “el espacio público político, y como infraestructura suya, la sociedad civil, cobran un significado estratégico: conjuntamente deben asegurar su fuerza integradora y su autonomía a la práctica del entendimiento mutuo de los ciudadanos”.⁴ Concebir de esta manera el proceso político implica –como lo hace Arendt- contraponer un concepto de poder comunicativo –poder colectivo que surge de la acción colectiva y desaparece cuando ésta ha dejado de existir- a un concepto estratégico del mismo, que “sólo puede emplearse sobre la base de aquellos programas políticos y dentro de los límites de aquellas leyes que surgen del proceso democrático”.⁵

Arendt propugna por una democracia participativa al mirar las carencias e insuficiencias de lo que se ha denominado en nuestros días una crisis de legitimación, un déficit de participación de la democracia representativa. La democracia participativa es una revitalización del espacio público desde la sociedad civil mediante una mayor presencia de los ciudadanos en la construcción de la política. Se trata de ampliar el tejido asociativo como escuela para la acción política. En este sentido el propósito de Arendt fue orientar e iluminar las capacidades humanas que, aún en los tiempos más sombríos, tienen la acción y el discurso para iniciar nuevos comienzos y expresar el sentido y la dignidad de la política.

Uno de los párrafos que escoge Javier Muguerza en el prólogo que le hace a “Hannah Arendt, El espacio de la política” citado por Cristina Sánchez Muñoz resume muy bien la política de Arendt:

“La democracia participativa que propugna Arendt que debemos entenderla como el espejo en que mirar las carencias e insuficiencias de lo que se ha denominado en nuestros días crisis de legitimación, déficit de participación de la democracia representativa.... –es una revitalización del espacio público desde la sociedad civil mediante una mayor presencia de los ciudadanos en la construcción de la política... (lo que pone de manifiesto que pervive) la relevancia de la apuesta por ampliar el tejido asociativo como escuela para la acción política. En este sentido.... El propósito de Arendt se orienta precisamente a iluminar las capacidades que, aun en los

⁴ *Idem*, p.254

⁵ *Idem* p. 255

tiempos más sombríos, tienen la acción y el discurso para iniciar nuevos comienzos y expresar el sentido y la dignidad de la política”.⁶

Será muy interesante constatar como se llevan a la práctica estas distintas teorías políticas. En el siguiente apartado uno se podrá formar una idea de lo que se vivió en Francia al final del Siglo XVIII y principios del XIX y lo que sucedió, en ese mismo lapso de tiempo, al otro lado del Atlántico con las Trece Colonias de América del Norte.

⁶ *Idem*, p. XVII.

4.2 Historia de dos revoluciones (Francesa y Americana)

Resultó interesante ver el contraste con que Hannah Arendt va presentando las dos revoluciones a lo largo de su libro *Sobre la Revolución*. Que importante fue la cuestión social, cuando algunos hombres empezaron a dudar de que la pobreza fuera la condición inherente al ser humano. Nace la convicción de que la vida humana sobre la tierra puede ser bendecida por la abundancia en lugar de ser maldecida por la escasez. Esta idea es prerrevolucionaria y americana en su origen. No fue la Revolución Americana, sino las condiciones existentes en América del Norte, que eran bien conocidas en Europa, mucho antes de que se produjese la Declaración de Independencia, lo que alimentó el espíritu revolucionario en Europa.

Por lo que se refiere a la trama de las revoluciones, se trataba incuestionablemente de la entrada en escena de la libertad. En 1793 Condorcet expuso en forma resumida lo que todo el mundo sabía: “La palabra ‘revolucionario’ puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad.” La libertad, como un atributo evidente de ciertas actividades humanas, sólo podía manifestarse y realizarse a la vista de otros que las pudiesen juzgar y recordar. La vida de un hombre libre requiere la presencia de otros. La propia libertad requiere de un lugar de reunión, de un espacio político adecuado, como en otro tiempo fue el ágora, el mercado o la pólis (πόλις).

Lo que las revoluciones trajeron a primer plano fue la experiencia de sentirse libres, un espíritu revolucionario con el anhelo de liberar y construir una nueva morada donde poder albergar a la libertad. Esta libertad, en sentido revolucionario, era liberar a una inmensa mayoría de pobres y humildes que habían vivido en la oscuridad sometidos a un poder dominante. Tanto la Revolución Americana como la Francesa estuvieron dirigidas, en sus etapas iniciales, por hombres que estaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que habían sido perturbadas y

violadas por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos del gobierno colonial. Estos hombres expresaron con toda sinceridad que lo que ellos deseaban era volver a aquellos antiguos tiempos en que las cosas habían sido como debían ser. Sin embargo los actores de ambas revoluciones llegaron a tener conciencia de la imposibilidad de una restauración y constataron la necesidad de embarcarse en una empresa totalmente inédita.

Ante la Toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789 en la que se liberaron algunos presos y algunas de las tropas reales desertaron ante el ataque del pueblo el rey exclamó: *“C’est une révolte”* y Laincourt le respondió: *“Non, Sire, c’est une revolution.”* Una consecuencia de mayor alcance durante la Revolución Francesa fue el nacimiento moderno de la historia de la filosofía con Hegel. Su filosofía, aunque interesada por la acción y la esfera de los asuntos humanos, era contemplativa. Nace una filosofía de la historia en la cual los sucesores de la Revolución Francesa se consideraron como agentes de esa misma historia. El carácter del movimiento histórico de la revolución y de la contrarrevolución, según Hegel y sus discípulos, es a la vez dialéctico y necesario. Este moderno concepto de la historia acentúa de modo singular la idea de la historia como proceso.

Fue la Revolución Francesa, no la Americana, la que pegó fuego al mundo y, en consecuencia, fue el curso de la Revolución Francesa, no el de la americana, ni los actos de los Padres fundadores, de donde el uso actual de la palabra *“revolución”* recibió sus connotaciones y resonancias a través de todo el mundo. Era indispensable la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez.

La pobreza en Francia se caracterizó por un estado constante de indigencia y miseria extrema. Thomas Jefferson ya había escrito dos años antes del estallido de la revolución Francesa que de 20 millones de personas en Francia 19 millones son miserables. Estando en París Franklin había dicho que la felicidad en Nueva Inglaterra consistía en que el hombre era propietario, que gozaba de un voto en

los asuntos públicos, que vivía en una casa limpia y cómoda y, que además, tenía abundante comida y combustible. En la escena americana no existía la miseria e indigencia de Francia.

Los colonos, “debido a que no les rodeaba ningún padecimiento que incitase sus pasiones, ninguna necesidad irresistible y perentoria que les impulsase a someterse a la ley de la necesidad, ninguna piedad que los descarriase de la razón, los hombres de la Revolución Americana fueron siempre los hombres de acción, desde el principio hasta el fin, desde la Declaración de Independencia hasta la promulgación de la Constitución.”⁷

Frente a la afirmación de John Adams de que “la Revolución fue realizada antes que la guerra comenzase,” no a causa de un espíritu específicamente revolucionario o rebelde, sino debido a que los habitantes de las colonias “se hallaban integrados, por disposición legal en corporaciones o cuerpos políticos” y poseían “el derecho a reunirse en sus concejos a fin de deliberar sobre los negocios públicos” es algo que ayudó mucho a la constitución de la nueva nación. “En estas asambleas municipales se forjaron por primera vez los sentimientos del pueblo.”⁸

Lo que en Francia fue pasión en América fue una experiencia. En Francia se habló de “libertad pública”, mientras que en América se habló de “felicidad pública”, especialmente durante el Siglo XVIII. Los americanos sabían que la libertad pública consistía en una participación en los asuntos públicos. Esta participación no era una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio. Según la notable frase de Jefferson “ser partícipe en el gobierno de los asuntos” consistía en el derecho que tiene el ciudadano de acceder a la felicidad. Es un derecho de ser protegido por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada La felicidad se

⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre la Revolución*. Ediciones de la Revista de Occidente, S.A. Madrid, 1967, p. 104.

⁸ *Idem*, p. 128.

encuentra en la intimidad de una casa, cuya vida escapa a toda pretensión del poder público. Los colonos tenían muy presente que todo individuo es movido por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean.⁹

Los emigrantes británicos habían insistido desde el primer momento en que se constituían en “cuerpos políticos civiles”. Llevaron a la práctica la idea del contrato social. La acción sólo puede ser realizada por algún tipo de esfuerzo colectivo que nivela las diferencias de origen y calidad. Los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder colectivo se conserva. En palabras de Arendt: “En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo.”¹⁰

Recordemos que la acción es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres. El poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua. Se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior. Fue el realismo de los Padres Fundadores que vieron que existía la posibilidad de frenar la naturaleza humana individual mediante vínculos comunes y promesas mutuas. Es la mundaneidad humana la que salvará a los hombres de los peligros de la naturaleza del hombre.

Volvamos sobre Francia. Fue innegable que la liberación del despotismo del Rey significó libertad sólo para unos pocos ya que la mayoría siguió abrumada por la miseria según la frase que Robespierre acostumbraba decir: “*le peuple toujours malheureux*”. *Les malheureux* “una multitud unida en un cuerpo” (imagen *roussoniana*) y dirigida por una voluntad que los acuciaba era la necesidad de pan

⁹ Cfr. *Idem*, p.129.

¹⁰ Cfr. *Idem*, p.186.

y los clamores pidiendo pan serán siempre proferidos con una sola voz. En la medida que todos necesitaban pan, todos llegarían a ser igual y quizá puedan constituir un solo cuerpo. Cuando el predicamento de la pobreza de las masas se atravesó en el camino de la revolución, que se había iniciado con la rebelión estrictamente política del Tercer Estado, los hombres de la revolución ya no se preocuparon por la emancipación de los ciudadanos o por la igualdad. Creían que habían liberado al hombre natural. Sin embargo, no era posible la fundación de un cuerpo político nuevo allí donde las masas estaban agobiadas por la miseria. Fueron precisamente las pasiones y opiniones desencadenadas por la Revolución Francesa las que sofocaron su espíritu primigenio, es decir, los principios de la libertad pública, la felicidad pública y el espíritu público que inspiraron en un principio a sus actores.

La Revolución Francesa había alcanzado su punto crítico cuando los jacobinos, bajo la dirección de Robespierre, se apoderaron del poder, no porque fuesen más radicales, como los girondinos, sino por las formas de gobierno, ya que creían más en el pueblo que en la república. Robespierre exigía: “Il faut une Volonté UNE.” Sin embargo con un pueblo tan miserable no podía triunfar la Revolución Francesa. Por el contrario la Revolución Americana triunfaba como una revolución victoriosa, una revolución que funda una república, no creada por una dictadura revolucionaria sino por acuerdos entre hombres libres.

4.3 La fundación de la república

Poseyendo Arendt una basta educación en el terreno de la filosofía griega no es extraño que se haya fijado en el republicanismo clásico. Una república de corte clásico era un estado libre gobernado por ciudadanos que expresaban sus opiniones en el *Ágora*. En un principio las repúblicas eran gobiernos sujetos a leyes y no a hombres. Todos aquellos que sustentaban algún puesto público estaban sujetos a la ley y ellos mismos deberían aplicar la ley imparcialmente. *Brutus*, quién sacrificó su lealtad al poder público, es un arquetipo de héroe republicano.

Dentro del pequeño mundo de una república los ciudadanos gozaban de libertad ante un poder arbitrario aunado con el honor de asumir responsabilidad para la *res publica*. La literatura sobre la república esta llena de exhortaciones sobre la importancia de la virtud que se traduce en espíritu público y compromiso con una empresa común. En algunas ocasiones, cuando las circunstancias eran favorables, hombres heroicos podían llegar a crear un pequeño oasis de libertad. Rousseau una vez hizo la siguiente pregunta: 'Si Esparta y Roma perecieron, ¿qué estado podrá perdurar?' Sólo hacía referencia a un lugar común en la tradición.

En el siglo XIX ya se había olvidado esa república de corte clásico. El primer ejemplo fueron los Estados Unidos de América, que querían demostrar que un gran número de ciudadanos podían gozar de libertad sin un patriotismo heroico. Ellos mismos creían que era necesario un avance para que el destino de cuerpos políticos no estuviera sujeto a virtudes de sus ciudadanos, sino a fuerzas históricas y sociales, que condujeran a los hombres a ser libres.

Arendt nunca compartió estos presupuestos liberales, y su política tiene como telón de fondo la tradición clásica republicana que mencioné más arriba. Se comprende por la época catastrófica que le tocó vivir. Si uno está condenado a

morir debe luchar para poder morir con dignidad. Si uno se encuentra arrojado en ese desierto, de mediados del Siglo XX, confrontado por el Nazismo, el Stalinismo, las armas atómicas que parecen demostrar un crecimiento anormal de lo natural, uno puede llegar a encontrar un respiro en el mensaje de la república tradicional en la que los hombres pueden luchar contra esos procesos devastadores que constantemente los amenazan.

Arendt hace hincapié en la esfera pública de la que tanto habla en su libro *La Condición Humana*. Como somos plurales la acción política no es cosa de héroes solitarios sino de una interacción entre iguales. Puesto que somos plurales, aún el líder más carismático, sólo puede aunarse a esa empresa común. En esa esfera pública los seres humanos se sienten felices cuando pueden ser ellos mismos en el espacio público que les brinda la república. Para Hannah es muy importante lo que sucede en ese espacio público de la interacción. Los republicanos siempre se opusieron al gobierno de sólo una persona; hablaban de la política como una cosa pública que pertenecía a todos los ciudadanos y Arendt lo articula en términos de esa esfera pública, de esa interacción entre los hombres.

Hablando en términos generales la clase de gobierno que propone Arendt es un poder organizado e institucional. Nos presenta el ejemplo de la Revolución Americana, donde la acción de la gente sobre las colonias se fue entretejiendo con distintos acuerdos hasta culminar con la Constitución Federal. Esto significa que en lugar de ver la Constitución como algo que les marca límites a los gobernados, lo más importante es que la misma Constitución organiza, estabiliza y preserva el poder de la gente. Una implicación al analizar la reflexión que hace Arendt es que los que gobiernan obtienen el apoyo popular. Los mismos gobernados desean contribuir a mantener el cuerpo político. Al estar el pueblo unido por una acción común y por confianza mutua, su poder puede ser ejercido y tener cierto control de acontecimientos futuros.

La política es para Arendt el lugar donde la libertad se puede manifestar y hacerse realidad. El individuo tiene que colaborar con otros para poder emprender un gobierno. El consentimiento de cada persona contribuye a la fundación de la pluralidad entre el pueblo. Arendt enfatizó este mutuo consentimiento al estar escribiendo *Sobre la Revolución*. Para ella el consentimiento es la base de la Constitución americana: no en un sentido vertical de individuos que llegan a un acuerdo para ser gobernados, pero en el sentido horizontal de consentimiento mutuo a la constitución republicana, por la cual sus ciudadanos se comprometen a apoyar y participar en todos los asuntos de carácter público. Este consentimiento tácito no es necesariamente voluntario y sólo llega a ser tal en comunidades donde existe la posibilidad de un disentimiento práctico y legal como en los Estados Unidos. El disentimiento implica el consentimiento. Arendt no sugiere que este consentimiento implique aceptar leyes y políticas de los ciudadanos, sino únicamente de la Constitución. El consentimiento sobre el que se basa un gobierno libre, es una especie de obligación mutua en la que individuos de una pluralidad comparten la responsabilidad en las tareas comunes. La formación de asociaciones voluntarias y la práctica de la desobediencia civil son parte de esa responsabilidad compartida.

No podemos esquivar la responsabilidad de las acciones de la comunidad política de la cual somos miembros. Aún los sujetos de una tiranía no pueden hacer a un lado la responsabilidad que recae sobre ellos. El poder de un régimen se lleva a cabo en la medida que los sujetos realizan las órdenes recibidas. No podemos olvidar aquí a Eichmann, el burócrata perfecto que lo único que había hecho había sido obedecer órdenes.

Arendt confirma que el consentimiento mutuo es el meollo del poder político. Cada día crecen más las personas indiferentes y conformistas que sólo velan por su propio interés. Se podría hacer mucho si cada ciudadano de un país se interesara por participar con sus gobernantes.

Quiero entrar ahora al tema de la autoridad. La base de este vocablo no fue griega sino romana. Autoridad se deriva de la palabra latina *auctoritas* que a su vez se deriva del verbo *augere*, aumentar, y los que tenían autoridad eran los miembros del Senado, unidos a la tradición de la fundación de Roma y su obligación era aumentar y entregar la herencia a la siguiente generación. Por lo tanto la autoridad en sus orígenes fue un fenómeno político derivado de un acto político especial, la fundación de Roma.

La manera como los griegos y los romanos entendieron las leyes fue unas relaciones entre personas. *Nomos* en griego significa algo hecho por el hombre. La palabra latina *lex*, aunque un poco diferente, también es mundana y espacial, habiendo significado en un principio relación, alianza, compromiso entre distintos partidos. Montesquieu revivió el concepto romano describiendo las leyes como '*rappports*'.¹¹

Tanto Arendt como Montesquieu entendieron la creación de leyes por instituciones humanas sin necesitar el apoyo de mandamientos divinos o de la razón natural para legitimarlas. Sólo es necesario crear relaciones y fronteras entre seres humanos. Otra fórmula es el *ius gentium*, que constituía un cuerpo legal para llevar a cabo relaciones entre diferentes ciudades con distintas leyes. En esta clase de leyes se llega a un consentimiento en un determinado espacio entre distintas personas en el campo de la política.

La autoridad que surgió a partir de la Constitución Americana Arendt comenta que surgió del acto de la fundación, por el cual hombres unidos por consentimiento mutuo se habían reunido para establecer una institución política. Ese acto de fundación llegaría a ser la fundación de la autoridad en el nuevo cuerpo político. Era un acto de libertad de este consentimiento a una Constitución que causaba admiración

¹¹ Cfr. *Op. Cit.* ARENDT, Hannah. *Sobre la Revolución*. p. 221.

Esta idea de que los hombres no dependen de una autoridad trascendente y que ellos pueden y deben crear sus propias leyes e instituciones, creando un mundo humano, es consolador, pero a la vez muy comprometedor ya que están de por medio la responsabilidad y la libertad humanas. A lo largo de este trabajo hemos visto como se puede suprimir esa responsabilidad y libertad humanas en un gobierno totalitario convirtiendo a los seres humanos en marionetas.

Arendt hace hincapié en la necesidad de un nuevo comienzo. Cuando los hombres se unen para actuar, su acción manifiesta el principio que los mueve, y el principio manifestado en la Revolución Americana fue el principio de mutuo consentimiento y deliberación. Al actuar de esta forma hombres plurales pudieron establecer el poder y la autoridad, dando nacimiento a un espacio público en el que se pueden sentir en casa y pueden ejercer la libertad como ciudadanos del mundo.

La idea de ciudadano confiere al ser humano una dignidad y al mismo tiempo le confiere obligaciones especiales. Esto es primordial en la tradición de una república clásica. El ciudadano participa en la *res publica*, compartiendo la responsabilidad de los asuntos públicos. Los ciudadanos de una república deben ser muy conscientes de la obligación que tienen de cuidar el espacio público que lograron hacer y que a su vez tienen que heredar a los otros. El ciudadano está obligado a participar en la arena de la discusión y el debate público. Como se ha mencionado antes Arendt insiste tanto en el espacio público que debe existir entre los individuos para que éstos puedan moverse, hablar y actuar. Son los hombres, no el hombre, los que habitan la tierra.

Para Arendt el punto medular de la política es el hecho de que somos seres plurales, y la gran virtud de los compromisos en los que se basan las instituciones políticas es que tienden puentes entre los espacios de los individuos. Lo básico de un contrato es esta cualidad espacial. El llegar a un consentimiento entre seres individuales no puede quedar abrogado por la voluntad de un partido. Lo que une

a los ciudadanos de una república es que habitan en un mismo espacio público, comparten los asuntos públicos, reconocen las leyes y se comprometen a su continuidad y a trabajar para llegar a un acuerdo cuando difieren en algo. Si existe buena voluntad de parte de todos los ciudadanos junto con sus gobernantes esto puede ser posible.

4.4 La visión profética del Siglo XXI en Arendt

En “*Social Research*” del verano del 2002 Richard J. Bernstein en su artículo titulado: “*The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics*” nos dice que después del 11 de septiembre del 2001 le llamaron la atención algunas ideas proféticas de Arendt. Ella parecía tener un profundo sentido de las contingencias y de lo imprevisible de acontecimientos catastróficos. Del Siglo XX se expresaba como un siglo de una rotura completa con la tradición. Esto nos exige repensar los conceptos y categorías con los que hemos pensado, utilizando conceptos nuevos, ya que lo que acontece, muchas veces no tiene ningún precedente. Debemos aprender a “**pensar sin apoyaturas**”

Las palabras en el prefacio de su libro “*The Origins of Totalitarianism*” pudieron haber sido escritas hoy. La convicción de que todo lo que pasa debe ser comprendido por el hombre puede llevarnos a interpretar la historia como algo banal. Esta comprensión no significa negar lo atroz, deduciendo lo que no tiene precedente de lo que si tiene, o explicando fenómenos nuevos con analogías, que hacen que el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia no se lleguen a sentir. Más bien significa examinar y ser consciente de la carga que nuestro siglo ha depositado sobre nuestros hombros. No podemos negar su existencia, pero tampoco podemos sucumbir mansamente a su peso. La comprensión, en pocas palabras, significa enfrentarnos a la realidad y oponer resistencia – sea cual fuere esa realidad.

Lo que escribió Arendt hace más de cincuenta años se puede aplicar a nuestros días, el fenómeno cada vez en aumento de los desplazados sin estado. Este problema se ha agravado más debido a los índices tan grandes de la población mundial. Cuando pareciera imposible aliviar la miseria política, social o económica de una parte de la humanidad hay líderes que toman una decisión utilitarista, declararan la guerra o dejan que mueran miles de seres humanos en campamentos en condiciones muy parecidas a las de los campos de

concentración. Los medios de comunicación nos han presentado escenas terribles de estos acontecimientos que violan todos los derechos humanos en varios países del África, de Europa, de Oriente Medio y de Asia.

A finales del Siglo XX fuimos testigos en la antigua Yugoslavia de las órdenes déspotas de Milosevic al crear la “Gran Serbia.” Después de la Segunda Guerra Mundial Tito había consolidado Yugoslavia. Para su muerte acaecida en 1980 su país era una unión de varias repúblicas: Serbia, Montenegro, Croacia, Bosnia, Macedonia y Eslovenia que ejercían la presidencia de Yugoslavia de manera colectiva y con carácter rotativo. Este sistema no impidió que se fortalecieran los movimientos independentistas y permitió que surgiera el nacionalismo serbio. Este sentimiento nacionalista fortaleció a Slobodan Milosevic.

Milosevic estuvo cinco años en la política activa de Serbia. Durante ese tiempo ocupó la presidencia del Comité Central de la Liga de Comunistas Serbios. En abril de 1987 una muchedumbre de serbios en Pristina, capital de la provincia autónoma de Kosovo, le reclamó a Milosevic ser objeto de maltrato de la población de origen albanés. Milosevic les prometió que nadie volvería a golpearlos. Empezó una campaña a favor de la autonomía de Kosovo enalteciendo el sentimiento nacionalista serbio. Su discurso no fue muy espectacular, pero penetró en el ánimo serbio.

Milosevic logró consolidar las estructuras políticas serbias. Ocupó la presidencia de la República Socialista de Serbia y desde allí comenzó una lucha feroz en pro del poder serbio en toda Yugoslavia. Milosevic inició ofensivas militares a través del ejército yugoslavo compuesto en su mayoría por serbios en contra de todas aquellas repúblicas y regiones que tenían población serbia. Bajo el esquema de “una Serbia unitaria en una Yugoslavia unitaria” Milosevic apoyó y armó a los serbios que habitaban en Croacia, Herzegovina, Kosovo y Eslovenia. El proyecto de la Gran Serbia de Milosevic iniciaba el proceso de la fragmentación de Yugoslavia con terribles masacres de la población civil, eliminando a minorías

religiosas y grupos étnicos. Kosovo fue la primera región que sufrió estos terribles embates.¹²

Un informe hecho público hace unos años por Amnistía Internacional recuerda las violaciones de los derechos humanos en Kosovo en 1989. Fue tremenda la crudeza de la represión: detenciones ilegales, desaparecidos y ejecuciones sumarias. Se describen detalles del sistema perpetrado por las fuerzas paramilitares en la primera campaña de terror y limpieza étnica como el siguiente: “Uno o dos simulaban una agresión. Pocas horas después regresaban al pueblo con más dotación y bombardeaban con morteros, artillería y fuego a discreción antes de comenzar a entrar en las casas. Los hombres eran separados de las mujeres y los niños, y muchos eran maltratados, otros ejecutados o desaparecidos.”¹³ Se violaban a mujeres y a niñas. En este mismo informe también hay críticas contra la guerrilla albano-kosovar a la que se acusa de haber cometido varias docenas de asesinatos entre 1997 y 1998. Se llevaron a cabo muchas prácticas de limpieza étnica por las autoridades serbias.

En 1997 Milosevic fue electo presidente de Yugoslavia que para entonces comprendía las repúblicas de Serbia y Montenegro, que poco a poco dejaron de apoyarlo. Había cometido atrocidades en Kosovo y Croacia de 1991 a 1992. También fue responsable del genocidio en Bosnia-Herzegovina entre 1992 y 1995 así como de la muerte de miles de musulmanes bosnios y croatas bosnios. Dio órdenes a la policía y a los grupos paramilitares de deportar a más de 740,000 *albanokosovares* y de matar a más de 500 albaneses. Finalmente cayó en el 2000.¹⁴

El 3 de julio de 2001 Slobodan Milosevic compareció en la Corte de La Haya ante el Tribunal Penal Internacional para la Antigua Yugoslavia acusado de

¹² Cfr. http://spiensa.org.mx/contenidos/1_milosevic/milosevic.htm

¹³ Cfr. <http://www.marxismo.org/kosovo10.htm>

¹⁴ Cfr. http://www.gh.profes.net/archivo2asp?id_contenido=21748

ser responsable de crímenes de guerra en Croacia, en Bosnia-Herzegovina y en Kosovo.

Otro acontecimiento terrible fue el genocidio en Ruanda. En 1994 el gobierno de Ruanda bajo el mando del presidente *Habyarimana* y los rebeldes del Frente Patriótico de Ruanda habían acordado poner fin a la guerra civil entre los hutus y los tutsis mediante el tratado de paz en Arusha. En adelante, se permitiría a la minoría tutsi una mayor participación en la vida pública y en el gobierno. Poco antes de que se formara un gobierno de coalición, aumentó la tensión debido a que se esparcieron rumores de que los políticos cercanos a Habyarimana nunca estarían de acuerdo con compartir el poder con los rebeldes. El comandante de las Naciones Unidas, el General canadiense Romeo Dallaire, telegrafió a Nueva York para advertir sobre un posible genocidio; informaba que, por las noticias recibidas del ejército de Ruanda y del partido gobernante, presagiaba un desastre de dimensiones sin precedentes. Además se estaban armando poderosamente a las milicias. Pocos podían haber imaginado la magnitud de las matanzas y atrocidades iniciadas el 6 de abril de 1994.¹⁵

Pocas horas después de empezar la carnicería, ya era inminente el desastre en ese pequeño país. Los organizadores del genocidio hacían su trabajo meticulosamente incitando a la matanza desde transmisores móviles de radio y leyendo listados de las víctimas. En las pantallas de televisión de Europa y Estados Unidos se podía ver diariamente a las víctimas de las masacres. Se trataba del genocidio más grande ocurrido en África en tiempos modernos. Se cobró la vida de un millón de personas y lo más terrible es que a las víctimas de violación o tortura y a las que perdieron algún familiar en las matanzas les sigue resultando difícil obtener justicia y resarcimiento once años después.

Arendt entendió muy bien lo que estaba pasando en el Siglo XX y que se ha prolongado hasta el siglo presente sobre fuerzas maléficas que rondan a la

¹⁵ Cfr. <http://www.icrc.org/web/spa/sitespa0.nsf/iwpList413/C7FFC39136C1DB22C1256DE100...>

humanidad. Estas fuerzas poderosas quieren eliminar la acción genuina y la libertad pública. Se teme al gobierno de nadie. Muchas veces Arendt se horrorizaba ante lo que veía suceder como el hecho de la desaparición de la esfera pública. Ya no existían espacios para discutir la vida política. Francamente, si somos honestos ante ese vacío de nuestra política, nosotros podemos también compartir ese desespero de Hannah. Sin embargo Hannah no era pesimista. Simplemente observaba los dos lados de la misma medalla. Algo nuevo va a surgir. La unión se hace indispensable. Hay que asumir un correcto enfoque conceptual de la solidaridad en cuanto instancia ética. La solidaridad responde a la realidad antropológica de la persona humana. El individuo no puede autorrealizarse prescindiendo de los demás. Se realiza en compañía de los otros. Sólo en el nosotros se realizan el yo y el tu. En otras palabras, quien no es solidario es solitario, porque vivir es convivir. La solidaridad constituye una necesidad social. La presencia de la pobreza masiva es una bomba de tiempo porque produce violencia e inestabilidad social. La superación de la pobreza requiere una acción solidaria entre todos, estado, empresa privada, sociedad civil, e individuos.

La solidaridad se construye a partir de la empatía y se hace realidad en el compartir. La empatía ética es la capacidad de sentir y asumir la condición humana como una responsabilidad entre todos, y, por tanto, implica la vulnerabilidad frente a las necesidades de otros. La empatía es auténtica en la medida que se traduce en la disponibilidad para compartir sea a nivel de los recursos materiales como también de los recursos humanos como la entrega de nuestro tiempo, el interés por conocer al otro en su medio ambiente, el ayudar al otro a asumir su propia carga.

La solidaridad es la síntesis ética entre el amor y la justicia. La justicia es la expresión efectiva del amor en cuanto obligación de humanizar las estructuras para permitir una relación justa entre personas. La justicia conoce los derechos y cumple los deberes, moviéndose preferentemente en el plano de lo objetivo. El

amor compromete subjetivamente en la causa de la justicia, donde el otro es más que un simple sujeto de derechos y deberes; el amor entabla relaciones con el otro, quien deja de ser otro impersonal y recobra su nombre y apellido. La solidaridad integra la subjetividad del amor y la objetividad del compromiso.

Si todos nos comprometemos en esta lucha solidaria haremos realidad el sueño de Hannah Arendt, **lograr una democracia participativa.**

CONCLUSIONES

Como se planteó en la introducción para Arendt la comprensión es *el modo de vida específicamente humano*. Se comienza con el nacimiento y termina con la muerte de cada persona, permitiendo al ser humano reconciliarse a lo largo de su existencia con un mundo que se presenta desconocido. La comprensión se caracteriza por un proceso complicado, es una actividad inconclusa que está siempre en constante cambio. Es una tarea constante y abierta, que implica un continuo diálogo con los demás. De aquí se sigue que cada persona trata de comprender a los otros tanto en su individualidad como en su pluralidad. No es fácil, pero si uno está abierto a escuchar la historia del otro y se esfuerza por comprender lo que el otro piensa en el diálogo de cada día se van entretejiendo las vidas de otros seres humanos. Lo desconocido se vuelve conocido en ese intercambio de historias de cada persona. Se crea un hogar en esta tierra en la que cada uno deja su huella personal como ser humano igual y a la vez distinto dentro de la pluralidad.

Se vio también como a veces resulta difícil comprender lo que ocurre en la historia como en el caso de la Alemania nazi. A lo largo del análisis aquí realizado de algunas de las obras de Hannah Arendt uno pudo darse cuenta de la confrontación entre filosofía y política en la autora que le ayudan a uno a comprender su evolución personal que las experiencias vividas generan en su obra. En el caso de *Los orígenes del totalitarismo* se comprende la preocupación de Arendt de que estemos alertas cuando surge un gobierno totalitario ya que todo cambia de la noche a la mañana. Al líder se le rodea de una magnificencia sin igual donde todo es permitido para mantener su poder. La ideología totalitarista cambia a sus miembros para que ejecuten las órdenes del líder y de los altos mandos. La policía se hace indispensable para sembrar el terror, es alucinante y espectral. Los campos de concentración se convirtieron en laboratorios donde se permitía todo. Con este trabajo me propuse que uno se diera cuenta que a los

seres humanos quedaron reducidos a marionetas que sólo recibían órdenes. Se les despojó de su individualidad, de su espontaneidad, de su dignidad. Fue algo insólito. ¿Cómo fue posible que desapareciera ese *modo de vida específicamente humano*?

El totalitarismo provocó una ruptura de la tradición y el pensamiento. Según la expresión que usa Arendt se encontró “*sin apoyaturas teóricas.*” Se habían perdido los lazos fuertes del pasado que dejaron al hombre al vaivén de líderes que cambiaron las cosas de la noche a la mañana. De allí la importancia de la reconstrucción moral a través del ejercicio del juicio. Arendt encuentra en el modo de pensar representativo la forma del pensamiento político por excelencia. Este pensamiento se caracteriza por su comunicabilidad e intersubjetividad. Hay que “*ponerse en el lugar del otro*”. El pensamiento siempre implica recuerdo. Exige un detenerse a reflexionar. Entra también en juego la voluntad y el juicio. Se ha señalado como el espíritu volitivo o juzgador sólo se aleja del objeto de manera temporal. Se retira de toda participación hacia una posición privilegiada de espectador para contemplar el conjunto. La voluntad es pensada independiente de condiciones empíricas, por consiguiente, como voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley. De lo que se sigue que la razón pura es por sí sola práctica y da al hombre una ley universal que se denomina ley moral. No se limita a los hombres, sino a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad y hasta el ser infinito como suprema inteligencia.

Uno de los puntos centrales de este trabajo fue el estudio de *La condición humana* en la que Arendt hace un análisis histórico y presenta su propuesta política de amplio alcance filosófico. Este texto ayuda a comprender el estado de la humanidad en nuestro mundo contemporáneo. Se expuso de una manera sistemática las tres actividades fundamentales de la vida del hombre: labor, trabajo y acción, así como las dos esferas: la privada y la pública. Se puede afirmar que las actividades no se dan en forma aislada, sino que se van entrelazando en la vida de cada ser humano, sin embargo Arendt da primacía a la

acción porque corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres vivan en la *Tierra* y habiten el mundo. Y por eso se llega a comprender que esa pluralidad es la condición de la acción humana. Cada ser humano en su nacimiento tiene la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Ese ser humano comparte el mundo con muchos otros seres humanos. Cada uno se esfuerza por realizar una obra que perdure.

Las dos esferas: la pública y la privada son importantes. En nuestra época la esfera privada parece haber pasado a un plano distinto del de la época de los griegos, sin embargo donde perdura una vida moral aún se valora la esfera de lo privado. Arendt nos recordó que sólo en un escenario público podrán los seres humanos realizarse como individuos y el terreno de la política debe brindar a los hombres la oportunidad de realizar esta interacción. En esta esfera pública el discurso desempeña un papel primordial. Hoy en día los medios de comunicación son un medio indispensable para la difusión de los discursos. La opinión pública se va formando al escucharlos. Se da una interacción muy significativa entre el público y las palabras de alguien que gobierna. Lo que si recordemos es que escuchamos lo que otros quieren que escuchemos. De allí que los medios de comunicación sean favorables o desfavorables para la formación de la opinión pública.

El espacio de la política es aún importante en nuestro mundo cambiante. Tanto la Revolución Francesa como la Revolución Americana dejaron una huella en nuestra historia. Gracias al consentimiento mutuo de los emigrantes de las trece colonias y a la redacción de la Constitución por los Padres Fundadores se llegó a la creación de una república democrática en América del norte. La ideología de la ilustración en Francia ha dejado también una huella. Hemos sido testigos de la historia de distintos gobiernos democráticos en muchas naciones. Aun así, hoy en día muchos pueblos de la tierra están en constante guerra, cada día aumenta el número de los desplazados.

En la actualidad a gran parte de los seres humanos se les ha dado el nombre de *gente superflua*. Son esos millones de desplazados, que generalmente se ven forzados a dejar su país de origen por causa de las guerras. Se ven obligados a moverse de un lado a otro con lo mínimo. No encuentran acogida en ningún lugar. Muchas veces viven en campamentos que se les improvisa en condiciones inhumanas. Al convertirse en apátridas ni si quiera tienen la posibilidad de reclamar algún derecho humano porque sólo tiene derechos humanos la persona que es miembro de una comunidad, de un estado. Se les niega todo derecho humano en este mundo de la globalización. Pareciera que estamos en un callejón sin salida.

Sin embargo esta investigación sobre el pensamiento de Arendt le anima a uno a seguir luchando por un mundo más humano. La reconciliación con otros seres es posible si aceptamos interactuar con los otros. Las acciones de cada persona pueden ayudar a mejorar la condición de los seres humanos. Hay que comprometerse con nuestro mundo, hay que tejer lazos de solidaridad entre los hombres.

A n e x o

Datos biográficos

Hannah Arendt nació en Hannover, Alemania en octubre de 1906. Sus padres Paul y Martha eran personas educadas. Los dos habían ingresado en su adolescencia en el Partido Socialista cuando éste era aún ilegal. Se habían comprometido con los ideales del partido mientras que sus contemporáneos pertenecían más bien al Partido Democrático Alemán. Ni Martha, ni Paul practicaban la religión. Debido a la sífilis que contrajo Paul se tuvieron que trasladar a Königsberg para poder atenderlo en una clínica durante el verano de 1911. El Sr. Arendt sólo sobrevivió dos años falleciendo de la sífilis en marzo de 1913. Este acontecimiento dejó una huella profunda en Hannah.

Martha se volvió a casar con Martin Beerwald cuando Hannah tenía 14 años. El tenía dos hijas: Clara Beerwald de 20 años y Eva de 19. Para Martin Hannah era un verdadero misterio. En comparación con sus hijas que eran calladas, reservadas y dedicadas a labores del hogar Hannah era testaruda, muy inteligente y demasiado independiente.

Se educó en Königsberg, ciudad universitaria. Sus compañeros estaban impresionados de su cultura. Anne Mendelsshon cuenta como Hannah había leído toda clase de libros: filosóficos, poéticos, (en especial a Goethe), muchas novelas románticas tanto en Alemán como en francés. En la Universidad de Berlín asistió a clases de griego, latín y de teología con Romano Guardini.

Postelmann le ayudó a Hannah a preparar el examen llamado *Abitar* para poder entrar a realizar estudios universitarios. Lo pasó en la primavera de 1924. Ingresó en la Universidad de Marburgo donde conoció a su maestro Martin Heidegger que la impresionó mucho como persona. Tuvo relaciones amorosas con él. De 1924 a 1928 se amaron en secreto. En esos años Martin le participaba

los sueños con su Grecia ideal, con aquel lenguaje que le era tan propio. Patria de los orígenes, le decía él. Tierra natal de la filosofía. Bajo la sombra cenicienta de los olivos, el espíritu de Grecia resurgía entre las columnas dóricas, el espíritu de Grecia era ella, Hannah, le decía él. Años más tarde Martin le confesó a su esposa Elfriede que Hannah había sido la pasión de su vida. Había sido la inspiración de sus obras.

Heidegger era considerado el rey del pensamiento. Cuando Hannah lo conoció estaba desarrollando la fenomenología de Husserl. Heidegger quería encontrar las raíces ontológicas de las ciencias y por eso comenzó con un análisis del ser dentro de una teoría científica y se hizo la pregunta del *Dasein*. Hannah asistió a sus clases durante curso 1923-24. Heidegger les presentó a sus alumnos un resumen de su interpretación de la noción de *aletheia* (la verdad) en Aristóteles. Les hacía leer también a Platón. El propósito de Heidegger era lograr que sus alumnos se entusiasmaran por la tarea de sólo pensar.

Hannah estaba preparada para responder a este pensamiento apasionado. Al morir su padre y uno de sus abuelos Hannah se había sentido muy inquieta en la presencia de sus abuelas judías. Tampoco le interesaban las convicciones políticas de su mamá. No le habían gustado sus estudios en el *Gymnasium*. Todo cambió al conocer a Martin Heidegger. Para Hannah era una figura romántica- una persona dotada de un genio extraordinario, un gran poeta y un hombre muy guapo. Para Heidegger, Hannah se convirtió en la inspiración de su libro *Ser y Tiempo* escrito en 1925.

Hannah fue creciendo intelectualmente bajo la tutela de Heidegger. Sus capacidades intelectuales se hacían patentes a sus compañeros que decían que Hannah vivía todo intensamente, que poseía una inteligencia fuera de lo común, que captaba la esencia de las cosas llegando a lo más profundo de su ser, que los dejaba a todos admirados. En Friburgo estudió un semestre con Edmund Husserl. Maestro de Heidegger.

También conoció a Jaspers quién había dejado la psicología por la filosofía. Para Jaspers exponer una clase no era la presentación de una doctrina acabada, sino una manera de comunicarse con los otros. A esta clase de comunicación Jaspers le dedicó muchos años. Sus seminarios estaban enfocados a la manera como piensa uno y a los diferentes procesos del pensamiento. Jaspers dirigió la tesis doctoral de Hannah Arendt sobre San Agustín. Dicha tesis estaba dividida en tres partes. Fue un trabajo de filosofía existencial.

En 1930 empezó la fascinación de Heidegger por el Nacionalismo Socialista. Al aliarse con el nacionalismo Nazi Hannah rompió relaciones con Heidegger. Ella guardó silencio durante diez y siete años. Pudo llegar a perdonarlo, gracias a la lectura de unos de sus poemas.

Hannah se casó con el joven filósofo Günther Stern en una ceremonia civil en 1929. Los dos asistieron a seminarios de Karl Mannheim en Frankfurt. También asistían a conferencias del teólogo protestante Paul Tillich. A Hannah se le hicieron más interesantes los pensamientos de sus profesores anteriores: Heidegger, con su búsqueda del Ser, que es el trasfondo de todos los seres, que hace que los seres humanos acarreen muchas preguntas sobre su destino y la búsqueda de Jaspers en las situaciones límite a las que se enfrentan los hombres, que cuestionan su existencia.

Hannah, como mujer entra dentro de nuestro espacio interno al escribir un diario. Escogió a *Raquel Varnhagen*, mujer judía de finales del siglo XVII y principios del XVIII, prototipo de lo que Hannah quería llegar a ser. *Raquel Varnhagen* es una biografía llena de historias. Al estar escribiendo este libro Arendt se hizo sensible a las ideas salidas de los salones del tiempo de Raquel. En los dos últimos capítulos subraya las implicaciones en la vida de Raquel al regresar al judaísmo. Antes de huir de Berlín en 1933 ya había escrito once capítulos y lo terminó en el verano de 1938 ya que Blücher y Walter Benjamín la

presionaron para que lo terminara. Está escrito en términos de una crítica zionista de asimilación.

Su primer esposo Günther Stern escribió un libro titulado *La Escuela Nazi de Mentiras*. Mientras escribía tenía un círculo de amistades que eran artistas, reporteros e intelectuales del partido comunista. Los amigos de Hannah eran Sionistas. Ella empezó a tener secretos que su esposo no sabía. Stern se convirtió sólo en su compañero de día. A Stern no le gustaba el amigo de Hannah, Kart Blumenfeld. Se molestó mucho cuando le regaló una caja de puros de la Habana.

Su matrimonio seguía deteriorándose. Günther tuvo que huir a París cuando alguien incendió el *Reichstag* el 27 de febrero de 1933. Este incendio se le atribuyó a los comunistas. Ella permaneció en Berlín involucrándose más y más con los sionistas ya que se implantaron estrictas medidas antijudías en la primavera de ese año 1933. Ella ofreció su departamento como estación para los enemigos que huían del régimen de Hitler y que en su mayoría eran comunistas.

Al ascender Hitler al poder Arendt y Jaspers discutieron mucho sobre una eventual emigración. Se puede decir que los acontecimientos de 1933 despertaron en Arendt su interés por la política y su resistencia como judía. Kart Blumenfeld y otros colegas de la Organización Sionista Alemana le pidieron a Hannah realizar un trabajo ilegal. Tenía que recolectar material de acciones antisemitas en ONG's de la Biblioteca Prusiana del Estado. La arrestaron, pero gracias a que se ganó al policía fue puesta en libertad a los ocho días. Huye con su madre a través del bosque de las Montañas de Erzgebirge, sin ningún documento. Una familia alemana tenía una casa cuya puerta de atrás daba a Checoslovaquia. Siguieron hacia Ginebra vía Praga. Aunque consiguió un buen trabajo como relatora decidió unirse a los sionistas en el exilio en París.

En dicha ciudad consiguió un puesto en *Agricultura et Artisanat* con el que ganaba suficiente dinero para mantenerse y poder ayudar a Günther Stern. Luego

la Baronesa Germaine de Rothschild le dio trabajo en la organización judía denominada *Youth Aliyah*. En 1935 Hannah acompañó a un grupo de aprendices de dicha organización a Palestina. Pudo visitar el templo griego en Siracusa. Como directora de *Youth Aliyah* tuvo que poner gran empeño en proteger a los niños judíos de daños psicológicos impuestos durante años de exilio

Hannah conoció a Heinrich Blücher, su segundo marido en la primavera de 1936. El era comunista y había huido de Berlín vía Praga en 1934. Blücher se convirtió en su maestro de política revolucionaria. La hizo leer a Marx, Lenin y Trotsky. Blücher le contaba sus actividades políticas desde el momento que se conocieron. Era una figura muy varonil. Amaba la conspiración y el peligro. Podía ser muy volátil, pero poseía también una gran independencia de bienes materiales, de obligaciones que podían convertirse en preocupaciones y de actitudes fijas.

Este acontecimiento provoca en Hannah una ruptura; abandona su lengua y la literatura que amaba de su país natal.

Llegan a París donde la detienen durante cinco años. De allí se traslada a Nueva York donde se establece desde 1941. Allí se da cuenta de las crisis del siglo XX. Cuántas ideologías nos han engañado que han dado lugar a regímenes dictatoriales. Se ha dado una ruptura final de la ilustración, de la racionalidad. El Holocausto fue para ella la crisis más dramática que rompió con lo anterior.

Arendt al escribir *Los orígenes del totalitarismo*, quizá su libro más famoso, capta que en el fenómeno totalitario hay algo especial.

“Cada palabra que decimos es una palabra que nos condena. Es como una cebolla. Creemos que el poder está en la primera capa de la cebolla, pero al irnos despojando penetramos hasta el fondo de ese poder.”

Los judíos del holocausto eran personas introducidas en un vagón donde perdían toda identidad, les ponían la misma ropa, los desnudaban, los metían a

las cámaras de gas hasta desaparecer y quedar en nada. Era el exterminio de las masas.

Hannah refiriéndose a la esfera privada dice que es lo que cada uno piensa en su interior basado en los sueños, en un diario que uno escriba o al revelar secretos importantes. En la esfera pública uno manifiesta su compromiso ante el mundo. Uno se arriesga a comprometerse. Existe una apertura, una curiosidad intelectual hacia el mundo.

Arendt pide asistir al juicio público de Eichmann que le fue concedido gracias a su trabajo en el *New Yorker*. Recordemos que Eichmann propició el asesinato masivo de muchos judíos. Para Hannah Eichmann era un burócrata que sólo recibió órdenes. Es la banalidad del mal. No tuvo la capacidad para no mentirse a sí mismo. Por todo lo que escribió a favor de Eichmann en el libro *Eichmann en Jerusalén* se critica a Arendt diciéndole que no ama a Israel, ni al pueblo judío. Cuando editaron su libro en 1962 no fue traducido al hebreo.

Hannah fue una gran pensadora que abarcó innumerables temas, todos eran importantes para ella. Se comprometió intelectualmente con el mundo. Fue muy valiente.

Fue profesora en las universidades de Berkley, Princeton, Columbia y Chicago; directora de investigaciones de la “*Conference on Jewish Relations* (1944-1946), y colaboradora de diversas publicaciones periódicas como *Review of Politics*, *Jewish Social Studies*, *Partisan Review* y *Nation*. Hannah Arendt pasó sus últimos años ejerciendo la enseñanza en la “*New School for Social Research*”.

En 1972 la invitaron a la Universidad de Aberdeen a pronunciar una serie de conferencias. Pronunció la primera sobre el Pensamiento en la primavera de 1973. Regresó al año para dictar la segunda serie sobre la Voluntad, pero sufrió un infarto y fue a dar al hospital. Tenía pensado regresar en 1976, pero Hannah

Arendt falleció repentinamente el 4 de diciembre de 1975. Estaba reunida en su casa con sus amigos. Dejó una huella imperecedera en el corazón de todos aquellos que tuvieron la dicha de conocerla.

BIBLIOGRAFÍA

1. Libros

Aquí se citan por orden cronológico los libros escritos por **Arendt**, con las traducciones si las hubiera. Igualmente se recogen aquellas obras editadas por otros autores que compilan sus artículos.

1951: *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Co. Segunda Edición ampliada: 1958. Tercera edición con nuevos prefacios: 1966, 1968 y 1973. (Trad. Cast. Guillermo Solana, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols. Madrid, Alianza, 1981.)

1958: *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press (Trad. Cast. Ramón Gil Novalés, *La Condición Humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974. Hay reedición en Paidós, 1998).

- *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library. Edición en EUA en 1974, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich. (Trad. Cast. De Daniel Najmías, *Rahel Narnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000).

1961: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press. Edición revisada, que incluye otros dos ensayos en 1968.

1963: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, Viking Press. Edición revisada que incluye dos ensayos en 1968. (Trad. Cast. Carlos Ribalta, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, 1967, reed. En 1999 y 2000).

1965 *On Revolution*, Nueva York, Viking Press. (Trad. Cast. Pedro Bravo, *Sobre la Revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967. Hay reedición en Alianza, Madrid, 1998).

1968: *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Brock, Rosa Luxemburgo*. Edit. Anagrama. Barcelona, 1968.

1972: *Crises of the Republic*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich (Trad. Cast. Guillermo Solana, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1974, que incluye la traducción de *On Violence*).

1978: *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovic (Trad. Cast. Ricardo Montoro y Fernando Vallespín, *La vida del espíritu*, Madrid, 1984).

1982: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. University of Chicago Press. (Trad. Cast. De Carmen Corral. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Bacerlona, 20003).

1995: *De la historia a la acción*. Paidós. Barcelona.

2002: Mack, Arien, editor, guest co-editor Jerome Kohn. *Social Research* Vol. 69. No. 2, Summer:

 Bernstein, Richard J. *The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics*. p. 381-400

 Young-Bruehl, Elizabeth. *On the Origins of Totalitarianism*. p. 567-578

2. Correspondencia

Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969. Kohler, L., y Saner, H., (eds.) Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1992.

Hannah Arendt-Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975, Barcelona, Herder, 2000.

3. Fuentes Secundaria

CANOVAN, Margaret., *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press. Glasgow, 1995.

CLEMENT, Catherine., *El Juego de la Verdad*. (Trad. Cast. De Jordi Jiménez Samanes, Grijalbo, Barcelona, 2003).

DERRIDA, Jacques., *Fuerza de Ley. Walter Benjamín. La Solución Final*. Tecnos. Madrid, 1997.

DERRIDA, Jacques y Elizabeth Rodinowsky., *Y, Mañana, Qué*. Fondo de Cultura Económica. Argentina, 2003.

FREUD, Sigmund., *El por qué de la guerra*. Obras Completas Tomo III. Amorrortu. Argentina,

FOUCAULT, Michel., *El orden del discurso*. UNAM, México, 1982.

HABERMAS, Jürgen., *Dogmatismo, razón y decisión, teoría y praxis en la civilización técnica, en Teoría y praxis*. Tecnos, España, 1987.

HORKHEIMER, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid, 2001.

KANT, Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbre, Crítica de la razón práctica y La paz perpetua*. Porrúa, México, 1975.

LANCEROS, Patxi. *La herida trágica*. Anthropos, España, 1997.

LE BON, Gustave. *The Crowd*. The Viking Press. New York, 1962. (Trad. Cast. De J.M. Navarro de Palencia. *Psicología de la Masas*. Edit. Divulgación. México, 1962.

MARX, Carlos. *El Capital*. Fondo de Cultura Económica. México, 1964.

ROSEMAN, Mark. *La Villa, El Lago. La Reunión. La Conferencia de Wannsee y "La Solución Final"*. (Trad. Cast. De Claudio Molinari, RBA Libros, S.A. Barcelona, 2001).

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Artegraf, S.A. Madrid, 2003.

SERRANO GÓMEZ, Enrique. *Consenso y Conflicto. Schmitt Arendt*. Cepcom. México, 1998.

SORLIN, Pierre. *El antisemitismo alemán*. Edit. Península. Barcelona, 1970.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press. New Haven and London, 1982.

http://sepiensa.org.mx/contenidos/1_milosevic/milosevic.htm

<http://www.marxismo.org/kosovo10.htm>

http://www.gh.profes.net/archivo2asp?id_contenido=21748

<http://www.icrd.org/web/spa/sitespa0.nsf/iwpList413/C7FFC3913C1256DE100>

<http://www.acnur.org/publicaciones/SRM/cap106.htm>