

LA TEORÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT (1906-1975)

Javier Roiz

Universidad Complutense de Madrid

WP núm. 208

Institut de Ciències Politiques i Socials

Barcelona, 2002

El Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS) es un consorcio creado en 1988 por la Diputación de Barcelona y la Universitat Autònoma de Barcelona, institución esta última a la que está adscrito a efectos académicos.

“Working Papers” es una de las colecciones que edita el ICPS, especializada en la publicación -en la lengua original del autor- de trabajos en elaboración de investigadores sociales, con el objetivo de facilitar su discusión científica.

Su inclusión en esta colección no limita su posterior publicación por el autor, que mantiene la integridad de sus derechos.

Este trabajo no puede ser reproducido sin el permiso del autor.



Edición: Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS)
Mallorca, 244, pral. 08008 Barcelona (España)
<http://www.icps.es>

© Javier Roiz

Diseño: Toni Viaplana

Impresión: a.bís

Travessera de les Corts, 251, entr. 4a. 08014 Barcelona

ISSN: 1133-8962

DL: B-43.408-02

Political questions are far too serious to be left to the politicians¹

Uno de los principios republicanos que Arendt reconocía es la idea de que la polis es *man writ large*, es decir, que la política es una proyección in extenso de lo que transcurre *in foro interno*. Esto implica que en el interior del ciudadano existe sustancia pública, material que es susceptible de posesión pero no de control; cosas que afectan a los intereses de todos los demás.

El reconocimiento de esa complementariedad de un foro externo con otro interno es lo que ha llevado a los filósofos de la política a preocuparse tanto por el *statecraft* como por el *selfcraft*.

Arendt planteó una obra que de primeras parece apostar decididamente por lo externo, ese ámbito constituido en la polis que engendra las libertades occidentales. Toda la existencia previa del hombre no es en sí misma política en el sentido de la Atenas de Pericles. Ni los seres humanos son todos políticos. El *zoon politikon* ve la luz cuando se crea la vida en las *poleis* o ciudades de habla griega que brotan por las riberas mediterráneas.

El *zoon politikon* es pues un animal *exclusivamente de polis*. No es un bárbaro. Tampoco cualquier ser humano que viva en la polis puede considerarse un *zoon politikon*. La traducción tan frecuente de *zoon politikon* por animal político sería inadmisibile dentro de la visión de Arendt. Por los mismos motivos, la traducción de Tomás de Aquino² como animal social le es también rechazable.

El surgimiento de la polis como producto de la inteligencia y del coraje es, para Arendt, un hecho fundador de una época. La política surge de la grandeza de la polis y en ella vienen envueltos logros científicos, filosóficos y el gusto sublime del arte ático.

La construcción de un espacio público, en donde unos cuantos titanes se darán el derecho de isegoría y de isonomía, es el origen de la teoría política. De ese extraordinario hecho brota el *bios theoreticos* o forma de vida reflexiva y expresada en el diálogo entre iguales. Una vida que quiere darse a sí el mejor gobierno, o cuando menos colaborar en la arquitectura de ese *nomos* que la polis emite.

La aparición del ágora significa la vida con libertad. La libertad es la sustancia esencial de la política. Por eso, para Arendt, la existencia de los ciudadanos arranca del momento en que se presentan en el espacio de la polis. La aparición de un ciudadano en el espacio público funda su libertad.

Claro que, para presentarse en público y para que aparezcan nuestros valores, se precisa que existan pares que nos escuchen. La política es posible en la polis, más que porque se pueda hablar, porque se es escuchado; porque nuestros conciudadanos se disponen a escucharnos. Existe aquí el peligro insidioso de confundir el *hablar* con el *decir* que envenenará a tantas filosofías posteriores. Este ha sido uno de los puntos más oscuros y delicados de la evolución del pensamiento occidental.

Isegoría significa entonces que unos cuantos hombres heroicos, librándose de las cadenas de la necesidad, se comprometen a construir un espacio nuevo, nunca preexistente, en donde todos aceptan y generan por tanto esa cualidad de isegoría que consiste en el *derecho a decir*. Esto es lo que caracteriza el nacimiento histórico de la polis. En ese escucharse está el nacimiento del animal de polis, el surgimiento de la grandeza y ennoblecimiento de los ciudadanos. Tienen isegoría porque sus conciudadanos se otorgan entre sí la seguridad de ser escuchados con veneración, con prestigio supremo.

En esta visión de la política, la esfera del oikos –de la casa particular– queda sumergida para algunos en la carencia, en lo despreciable. No parece que Arendt lo vea así, como no creo que lo vieran los rétores atenienses. Las personas del interior del hogar, los esclavos,

los bárbaros o los dedicados a la defensa pública, son el soporte que garantiza que los fundadores de la polis puedan entregarse a la aventura de recrear la ciudad y de mantenerla viva con sus acciones. Es como si ellos fueran los únicos que sacan el cuello de las aguas de la necesidad y de la pereza, subidos en los hombros de todos los que atienden mientras tanto en la oscuridad las tareas privadas o subordinadas.

EL PENSAMIENTO AMPLIADO

Un punto central en la vida es construir la polis teniendo en cuenta los intereses de los ciudadanos y sus gustos. Eso nos lleva al problema de cuáles son las opiniones y los gustos de cada uno. La consideración de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo útil y lo inútil, influye en la actitud de cada ciudadano frente a lo público. Ahora bien, ¿cómo puede el teórico hablar de lo público si no tiene más que una perspectiva de los asuntos, la suya propia? ¿Es eso suficiente? ¿Puede inferir los intereses de los demás a partir de los suyos? ¿O puede mediante algún ingenio ponerse por un instante en el lugar de los demás para contemplar lo que ellos ven? Aun así, ¿podría también conocer los sentimientos, las ideas y las emociones que les llegan a ellos cuando tratan de un asunto público como los impuestos, la guerra, las exportaciones o la elección de gobierno?

Arendt sí cree que sea posible. El *bios theoreticos* que fundamenta la polis requiere que el pensador pueda contemplar los hechos teniendo en cuenta las percepciones e ideas de sus conciudadanos. Si no, estaríamos encerrados en la cárcel de la *doxa* u opinión individual. Todo sería *doxa* que busca la fama y esconde siempre la intención de arrastrar a alguien hacia nuestras ideas. La vida sería una sucesión de *doxai*, de opiniones persuasivas que entran en pugna por su carácter excluyente e impositivo. Es lo que Eric Voegelin llama la *doximata*, al referirse a este estado de cosas que ha cultivado el siglo veinte.

Arendt cree en la habilidad humana para trascender esta limitación del pensar. Pero no acepta que para ello se requiera empatía o capacidad

para sentir los hechos públicos *como si* fuésemos otro ciudadano. Ese *cómo si* queda fuera de su pensamiento. Arendt no cree que eso sea aceptable. La empatía requiere una invasión del otro para adoptar su propio lugar y empieza por aniquilar a ese otro que queda volatilizado en el ensayo.

Empatía implica en realidad la fusión de dos personas; aunque la fusión puede no ser física y moral, y limitarse sólo a un acto intelectual. Aún así, revela un punto de partida misionero e invasor.

Por tanto, su idea de teorizar se apoya mejor en la idea del **ser ampliado** (*enlarged self*). El individuo ha de ser capaz de entender lo que siente o piensa otro conciudadano ante lo público porque todos somos parecidos en una constitución física y anímica básica, somos miembros del mismo género. Ni siquiera se precisa estar acompañados en nuestras vidas por ser miembros de la misma cultura o raza, sino que nos debe bastar el pertenecer a la misma especie. Como ha señalado Richard Bernstein, refiriéndose a esta explicación de Arendt: “la *mentalidad ampliada* (...) nos exige expandir nuestra imaginación para poder pensar desde el punto de vista de los demás³”. Es esa mentalidad ampliada la que nos permite emitir juicios: “la capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes⁴”.

Es interesante la importancia que Arendt le da al juicio, a la capacidad de juzgar que cada uno tiene en cada momento. En la obra magna de su pensamiento *Life of the Mind*, Arendt organiza su trabajo en tres volúmenes y deja para el final el que iba a dedicar al juicio. Sabemos lo esencial que era para ella esta función y la importancia que le daba en la política a este segmento. Puede que tuviera razón al mantener que sólo Kant y ella misma se habían atrevido a abordar el asunto de cara y con la extensión que su importancia merecía. Montesquieu lo había señalado no obstante como elemento central de su arquitectura. Aunque ya había aparecido a su modo en la retórica como una de las maneras de la *oratio*.

A este respecto Marco Fabio Quintiliano, el teórico político de la retórica, afirmaba claramente que el *orare* podía ser de tres maneras: demostrativo, deliberativo o judicial⁵. Estos eran los modos de ejercer el *decir*, de hacer política. En el ágora tales maneras se convertían en las tres maneras de decir básicas que sustentaban la polis, la vida compleja y libre que la ciudad promovía y favorecía maravillosamente.

Creo que sobre este punto cabe hacer alguna precisión, ya que Hobbes también concluye que el juicio es esencial en la acción política, en la *commonwealth*; y cree que para llegar a tener un juicio sobre algo se hace imprescindible tener en cuenta las enseñanzas de la *ars retorica*. El prestigio del orador y la necesidad de convencer para *trahere* a los conciudadanos a la verdad y a lo justo, se le hacen imprescindibles. No así para las ciencias de la naturaleza.

Es cierto que Hobbes, al escribir *De Cive*, estaba en contra de la *scientia civilis* y negaba la validez de sus enseñanzas para la construcción de una ciencia de la política. Pero estas posiciones radicales fueron revisadas después y dieron paso a otras muy diferentes, que son las que alumbran *Leviathan*.

La producción de juicio por parte de los ciudadanos implica siempre sensaciones personales; es decir requiere pasión. Y Hobbes no solo lo admite sino que manifiesta claramente que tal ingrediente es imprescindible. Está ahí, nos guste o no, y para bien o para mal. En cierto modo coincide con Quintiliano, a quien había leído en latín⁶. Quintiliano se plantea la enseñanza de la política como la administración de un *antidotous*⁷ que el maestro debe dispensar con prudencia y tiento a sus alumnos. Hobbes también ve la enseñanza como un posible remedio contra "*opinions which are gotten by Education*"⁸ (opiniones obtenidas a través de la educación).

El antídoto se da contra el error, la desviación interesada y el engaño. El maestro ha de liberar a sus alumnos, pero éstos con frecuencia no quieren salir. Cuando se le enseña a alguien algo que desconoce, puede que la simple exposición de lo bueno o lo veraz ante sus ojos le

permita aceptarlo. Pero ¿qué ocurre si ya lo tiene aprendido y mal aprendido? ¿O si el aprender, como diría Machiavelli, nuevas formas y maneras de vivir implica necesariamente desechar las que ya se practican y se tienen bien asentadas? Si, como es lógico pensar, esas maneras de vivir están en nosotros porque nos tranquilizan o simplemente porque nos parecen buenas, ¿cómo aceptaremos otras que vienen a demostrarnos que hemos sido necios, descuidados o ingenuos al vivir con las anteriores?

Teniendo en cuenta la omnipotencia del ser humano –léase en términos morales, *pride* o soberbia–, es muy posible que se encuentren fuertes resistencias a la verdad. Resistencia es una palabra política que Sigmund Freud adoptó, como en tantas otras ocasiones, para su vocabulario psicológico. Admitir nuevas explicaciones o nuevas realidades es siempre controvertido. Por eso suele ser arriesgado para la integridad de quien las postula. En este asunto la pasión está siempre presente. Por mucho que el científico de la política se esfuerce por evitar la pasión, los sentimientos aflorarán para tomar parte en el juicio que los nuevos planteamientos del maestro suscitan. En el juicio siempre tendremos afectos, gustos primarios que condicionan y sustentan el criterio estético: el me gusta o no me gusta, el me encanta o me repugna; en fin, el me entusiasma o me deja indiferente.

El modo judicial está en Hobbes valorado tan claramente como en Arendt. El juicio es esencial para ser ciudadano, es parte central de la vida política. Y el juicio democrático exige varias cosas: testigos libres y sin miedo, sesión pública, elaboración lenta del proceso, posibilidad de defensa asistida, ecuanimidad en el juez, tranquilidad en el transcurso de las sesiones; o, si se prefiere, garantía contra la coerción, el arrebató o lo conminatorio de las actitudes vigilantes. Es decir, respeto a la letargia. Todo eso entra en la política que valora Hobbes y también en la política que entiende hondamente Arendt. Aunque todo indica que Hannah Arendt no tuvo conciencia de tener este valioso precedente en la tradición inglesa.

LA CONSTITUTIO LIBERTATIS

En su visión de la política como logro supremo de la ciudad, Arendt atribuye un esplendor magnífico desde el punto de vista estético y moral a ese *bios polítikos* que la polis genera. La polis es el producto de una gesta titánica de hombres heroicos que se dieron a sí mismo isegoría y se plantearon alcanzar la isonomía. Como consecuencia se creó un espacio nuevo, un *locus* milagroso del que brotó la libertad. La libertad genuina como producto de la inteligencia y el coraje cívicos, quizá también del *kairos* griego, de la oportunidad, aunque eso no está tan explícito en Arendt.

La constitución de la libertad es el punto esencial de la vida. Los seres humanos llevaban miles de años viviendo en el planeta y en ocasiones con grandes montajes institucionales, pero no habían aportado lo que las *poleis* griegas constituyen: la libertad entre iguales.

En cierto modo la fundamentación de la libertad tiene en Arendt el carácter de creación y nos hace pensar enseguida en un acto cuasi divino. Desde luego es difícil atribuirle específicamente esta idea. De ser cierta nuestra sospecha, habría que pensar en el trasfondo religioso de su pensamiento y de mutismo constante de dicho trasfondo en su obra.

La aparición de la libertad separa la idea de asociación de lo que es la política. La actividad social no garantiza la existencia de la política. Sociedad o agrupación de individuos, tanto en culturas complejas mediadas por instituciones como en agrupamientos densos y numerosos de individuos, no bastan para hacer aparecer esa libertad que sólo se disfruta en una polis.

Naturalmente esto remite enseguida a un marco espacial para el fluir de esta libertad, a un cercado dentro del cual transcurre su grandeza. Esta concreción de lo político hace pensar a muchos que Arendt se acerca con los comunitaristas. Se obvia, sin embargo, que ella asocia el concepto de poder, de omnipotencia en último término, a un Yaweh reconocido tribalmente por un pueblo, su pueblo elegido. Se trata del *innombrable*, que sólo existe en cuanto que es venerado y mantenido por su pueblo con lazos carnales y tribales; ligaduras que le vinculan a un

ámbito concreto. Difícilmente se puede entender la idea de polis de Arendt sin comprender este substrato judío.

Así pues, la visión de Arendt sobre la grandeza de la polis y su trascendencia moral para los individuos queda moderada, sin decirlo, por esta sensibilidad religiosa que late en su pensamiento y en su biografía. ¿Ahora bien, qué implica para occidente la constitución de la libertad?

La existencia de isegoría conduce a los ciudadanos a una situación moral nueva, a una vida en la que cada cual sí podrá por fin mostrar lo que es. La constitución de la libertad tiene esta consecuencia práctica. Y aunque no es ontológica y aborrece de lo filosófico puro, posee una trascendencia para la vida cotidiana tan radical que podríamos entender que alguien la llamase revolucionaria. Surge algo nuevo; y, aunque no *ex nihilo*, brota sin avisar y de tal forma que no permite saber cual será su desarrollo porque *escapa a toda planificación histórica, de saber o de gobierno*.

En la política puede aparecer lo que somos. Es entonces una epifanía producida por la acción que da a luz el ser de los hombres.

Visto así el asunto, podría pensarse que el ser auténtico de los hombres sólo se confirma mediante su aparición en el espacio político, y se muestra a través de la acción en público de cada hombre con sus conciudadanos. Es la interpretación benigna que Hannah Arendt hace de Sócrates y que recoge inteligentemente Dana R. Villa⁹. No obstante, hay que decir que este punto es de los menos analizados en Arendt. Detengámonos en él por un momento.

La aparición de alguien en público hace realidad lo que los demás sólo podían presentir, algo que existía sólo en potencia –atiéndase al aristotelismo implícito en esto. El presentimiento explica por qué razón un individuo se embarca en conceder isegoría a sus compañeros de aventura. Algo debían presentir también los demás cuando se arriesgan. De todas formas, si el ser de los hombres sólo se produce en la acción pública, ¿por qué se otorgan unos a otros confiados la joya de la isegoría?, cabe

preguntarse. ¿Y por qué es tan necesaria esa isegoría para sacar adelante tanto potencial ético y estético de cada cual?

Del concepto de isegoría tenemos la pésima costumbre de entenderlo como derecho a hablar entre iguales. En la tradición del logos, entendido sobre todo como lenguaje o vehículo de expresión de nuestra capacidad racional de articular ideas y sentimientos, no se encuentra garantía alguna de que el poder hablar concluya en algo tan grande como es la acción política. Hablar a las nubes desde lo alto de una colina sería irrelevante; es como el clamar al desierto de la Biblia. Resulta por tanto que el derecho a hablar en el sentido ateniense, sólo lo es cuando los demás no sólo no te callan la boca sino que te escuchan porque te consideran importante para sus vidas. De ahí que Arendt hable intuitivamente de la necesidad de la libertad en un espacio con cercas. Para empezar, ese hablar ha de darse entre compañeros de aventura, y esos compañeros no pueden estar dormidos, deben estar distraídos y escuchándote.

¿Bastaría con que te prestasen atención vigilante a lo que dices por ser importante? Creo sinceramente que, en la visión de Arendt de la libertad, esto no sería suficiente para que esa libertad se constituya. En la fundación de la libertad los compañeros de aventura deben escucharte con sus cinco sentidos y sensibles a tus palabras. No solo con las orejas atentas y los ojos abiertos, sino también con un grado elevado de aprobación interna. Están contigo en ese espacio común porque te aceptan, te hacen hueco en su interior como figura de fuera que encuentra replica en el mundo interno de sus compañeros.

Conviene aclarar por tanto que isegoría implica que tienes derecho *no a hablar sino a decir*. Y esto es lo que hace que el concepto de retórica se haga tan inseparable del concepto de democracia.

Lamentablemente la retórica, *antistrofos* de la dialéctica¹⁰, ha sido barrida muy eficazmente de la tradición de libertades que el *bios politikos* constituyó y que Arendt percibe con sensibilidad.

La retórica como *ars bene dicendi* significaría luego en el mundo latino la aparición de esa extraordinaria libertad que le es otorgada al *ciudadano*. Se trata de la condición ciudadana de poder decir entre iguales, lo que significa no sólo hablar, sino también la escucha honda y con muchos ecos de transformación en el fondo de sus compañeros. Es un logos justo y musical que sólo ejemplifica Homero, un poeta analfabeto y ciego.

La imparcialidad homérica en su canto de la ruina de Troya no es sino una de las consecuencias, quizá la más atractiva, de esta libertad de la polis. Que cante a Aquiles como canta a Héctor, es algo de trascendencia memorable.

Isegoría es pues libertad para decir. Para traspasar trozos de vida, de sentimientos e inteligencia; y también requiere escuchar con imparcialidad a nuestros conciudadanos con los sentidos externos e internos. Por eso hay debate y hay *deliberatio*, por eso hay *laudatio* y *vituperatio*, por eso hay argumentación plagada de emociones y afectos, por eso se busca y se practica constantemente el buen juicio. Claro que por eso se hace tan importante el logos, cualidad humana que no se debe entender como la presencia de la lengua, de sus sutilezas, de sus ritmos y de sus signos, es decir de sus presencias; sino como todo aquello que ayudará a que *pasen por impregnación trozos complejos de vida de unos conciudadanos a otros*. Se entiende así la vida política como una realidad que se articula en gran parte con el arte de la retórica.

La isonomía vendrá como resultado de ese mundo que emerge mediante estas transformaciones tan hondas que ha engendrado ese espacio público. Un ente artificial, cercano en esto a la idea de *personas ficticias* de Thomas Hobbes, que brota como consecuencia del talento y el coraje de unos fundadores.

La libertad se constituye con hombres especiales. Son los fundadores. Y, en ese tránsito a la vida política, ellos y sus descendientes resultan trasmutados moralmente. Pasan de ser simples humanos a ser animales de polis. La libertad ha brotado en un acto de confianza mutua de

riesgo y de intuición, una situación de fe muy arraigada en la inteligencia para ponderar lo que se tiene, con lo que se cuenta y hasta dónde se puede llegar sin fracasar en el invento.

Los ciudadanos posteriores no serán fundadores. No puede pensarse, como a veces se ha hecho, que la política se fundamente a diario –por ejemplo en un plebiscito– ni que los vínculos se renueven como los votos.

Teniendo en cuenta que para Arendt la política se muestra a través de la acción pública, el hecho fundacional precisa de una institución que deje tras de sí unos edificios y unas pautas. Además la política se basa en esa aparición del individuo como unidad en sí que es reconocida y apreciada por sus compañeros.

Ahora bien, en la ciudad también hay infantes. Y hay analfabetos. Los fundadores no son infantes, todos dejan de serlo en el acto fundacional. Probablemente no dejan de serlo sus esposas, sus hijos, sus criados o sus ancianos padres. Todos ellos sí son o tienen mucho de infantes. Diríamos que la idea de la *constitutio libertatis* de Arendt implica necesariamente la exclusión de los infantes de la tarea fundacional. No obstante, una vez constituida la libertad, fundada la ciudad (*ab urbe condita*), si que cabe esperar la recepción paulatina de tales infantes *cuyo decir* llegará mediado por sus cabezas de familia.

No creo que Arendt esté acertada al mantener que la libertad ateniense se basaba en la dominación en el *oikos*, que la vida subordinada del hogar era la que permitía la grandeza constitutiva. Los infantes nunca entrarán como tales en el ágora. El ágora nunca tendrá infantes, como la lengua muerta nunca tendrá analfabetos¹¹.

El yo que se muestra a la ciudad lo hará básicamente si ya tiene en sí la cualidad de *no ser infante*, de tener logos. Pero esto no debe entenderse como la capacidad de fonación, tal y como pervierten este argumento muchos, llevando al terreno del desarrollo biológico, porque los infantes no son únicamente los niños, recuérdese si no que existen las

infanterías. La categoría de *lo infantil* es por tanto política y nos deja ver que una parte de la ciudad queda excluida de la isegoría y del disfrute de la libertad desde su momento fundacional.

Cierto es que muchos de estos infantes serán incluidos más tarde en la democracia de la polis. Nunca todos, desde luego. Con todo, la democracia de la fundación, los fundadores, siempre serán esencialmente distintos de los demás. Probablemente tenía razón Leo Strauss: en una democracia sólo puede entenderse comprendiendo a los fundadores.

LA REIVINDICACIÓN DE LA VITA ACTIVA

Arendt dedica muchas páginas de su obra a recomponer la valía de la acción política. Sugiere que tradicionalmente ha estado desvalorizada. En el mundo griego la contemplación era superior a la acción, en Roma el *nec-otium* expresaba la prioridad del ocio sobre la actividad productiva.

La condición humana y el primer libro de *La vida del espíritu* se plantean esta recuperación. Sólo a través de la *vita activa* se puede alcanzar la plenitud del ser humano. Lo que uno es sólo emerge y se hace verdaderamente nuestro cuando vivimos con los otros y nos movemos en ese espacio público que encierra los *intereses* (*inter-homines esse*). Para llegar más lejos en su postura, se refiere al concepto de actividad humana en toda su dimensión; y así incluye en este concepto labor, trabajo y fabricación. El ser humano se expresa a través de estas tres variantes de la acción humana.

Primero nos adelanta su idea de *labor*. Por si resulta chocante, Arendt se apresura a darnos referencias de estudiosos que lo han tenido en cuenta. Desde el principio, al lector le viene a la mente que *labor* en inglés alude a los esfuerzos del parto. Pero ella no se refiere sólo a eso. Alude a todas las funciones somáticas que se producen en el cuerpo humano, queman energía y suponen esfuerzos, dolores y placer. Esta actividad es muy recóndita y se oculta en la envoltura corpórea del

hombre. En cierto modo involucra funciones que quedan lejos de la dignidad política. Aunque sin ellas, se apresura a decirnos, no existiría la acción pública.

Labor incluye, por supuesto, el conjunto de actividades que se llevan a cabo entre los muros del *oikos*: limpiezas de los establos (como en el trabajo de Hércules en los establos de Augias), cuidado de los niños, preparación de las comidas, higiene y atención de los ancianos. Estos trabajos, aun cuando no pueden salir de sus muros, son imprescindibles para que exista el foro público y lo que allí se ventila. Son trabajos inferiores en categoría, generalmente cíclicos, que no van a ninguna parte sino a su eterna repetición sin modificaciones. No son capitalizables ni se pueden acumular¹².

Nuestra autora también se detiene en el trabajo que fabrica cosas. Es el que caracteriza a ese *homo faber* que mencionó por primera vez Henri Bergson (así se lo atribuye Arendt). Esta actividad sí tiene un alcance directo o puede tenerlo. Es acumulable y eso le permite que, convenientemente incorporada, logre una trascendencia notable o incluso decisiva. Este fue el caso de los movimientos obreros europeos a los que Arendt hace un canto laudatorio.

Con frecuencia Arendt, que es muy crítica teóricamente con el marxismo, se explaya en la adulación de algunos ingredientes de la ideología izquierdista europea producto de la revolución francesa. Lo hace con su opinión sobre el movimiento obrero o acerca de las virtudes concretas de Marx que ella pone a salvo. En este sentido, a veces sus críticas a la derecha parecen deberse a una necesidad de no sentirse atrapada en acusaciones de conservadurismo por el mero hecho de ser una pensadora antimarxista.

Por último la *acción pública*, la que se produce en el ágora, es la que se lleva los honores grandes. Ahora bien, para que exista esta tercera, se deben dar las dos anteriores. Cada una requiere de las otras. Su existencia está encadenada. Y esto produce grandes incomodidades en el conjunto del pensamiento de Arendt.

Sorprende particularmente su desconsideración de las acciones que se producen en el mundo interno, en ese espacio que sin embargo menciona al referirse por ejemplo a lo que ven nuestros ojos internos. Dada la importancia que atribuye a lo que se ve, a lo que se muestra a nuestros ojos, queda patente que Arendt debería definir más ampliamente este mundo al que pretende referirse.

Podría alegarse que ella sólo se refiere al escenario corpóreo de la vida en el que se produce la acción humana. Pero aun así nos quedaríamos insatisfechos. Si el logos es también en sí mismo acción, a la manera que Wittgenstein se cansó de repetir o que la misma Arendt parecía aceptar, ¿cómo definir lo público sin incorporar ese espacio que ven nuestros ojos internos?

La trascendencia de la visión de Arendt, de su ennoblecimiento de la política como materia de la inteligencia y del arte, es de gran alcance. Pero sus contradicciones son tan numerosas y de tamaño tan considerable, que sólo integrando las dos voces con las que se expresa, podemos encontrar respuestas de valía. De lo contrario la pensadora se ahoga en sus propias limitaciones. Es un caso evidente, como otros tantos, en los que el *cantus firmus* de un autor equivoca.

RAZÓN Y VOLUNTAD¹³

Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark han apuntado que en realidad el planteamiento político de Arendt tiene lugar en el ámbito del *imperio interior*¹⁴. Ese imperio interior cuyo descubrimiento para occidente es capital y que nuestra pensadora atribuye a San Agustín.

Cuando en el segundo libro de *La Vida del Espíritu* Arendt trata sobre el pensamiento, se ve forzada a plantearse la estructura de poder que ella considera existe en ese imperio interno. Consciente de la envergadura del proyecto, se adentra en las aportaciones de los maestros que, desde San Agustín, se han ocupado del problema. Dedicará muchas páginas, casi todas muy densas y bien escritas, a escuchar las

explicaciones de los grandes autores de la cultura cristiana sobre la política de ese imperio interior.

Al hacerlo, llama la atención la sumisión y cordura con las que una pensadora judía repasa a los maestros medievales de la iglesia cristiana. A primera vista da la impresión de ser una estudiosa conversa que se centrara en los padres de la escolástica para resumirlos y extraer a partir de ellos lo que se le hace más concluyente. No obstante, ésta no deja de ser una impresión superficial. Veamos por qué.

Es evidente que Arendt parte de un San Agustín extraordinario que ella conoce bien. Es el autor sobre el que ha disertado para el doctorado, y además lo ha hecho sobre un tema muy especial: el amor. En su visión de Agustín, un converso¹⁵, Arendt incorpora interpretaciones sobre el tiempo que viene del futuro y traspasa el presente y el pasado, sobre el placer como casación de dolores y ausencias o sobre el entendimiento presencialista de la vida y del ser, que suenan insistentemente a Martin Heidegger, uno de sus maestros cristianos más listos y cercanos.

Otro punto de interés es su comprensión de Santo Tomás de Aquino como cima de la escolástica oficial. Santo Tomás es para ella el genial constructor de un edificio lleno de estancias admirablemente trazadas y completas, de un sistema sólido y poderoso en sí mismo por su redondez y su meticulosidad monacal. Es la culminación del trabajo de los filósofos cristianos medievales que construían sus filosofías retirados del mundo, en ausencia de experiencias directas en la plaza, la familia, la corte o el mercado y sus caminos. Una filosofía en cierto modo abocada *per se* a la contemplación y despojada de carnalidad. Filosofía siempre, aunque eso no lo dice ella, extra-muros; nunca tribal ni mediada por su pertenencia a una urbe concreta en donde bulle la gente y se da vida cotidiana a los intereses, afectos y ensueños de la población. Aquino pertenece a una tradición de filosofía cuyos autores "vivían en monasterios", lo que significa en la práctica que "esos escritos salían de un mundo de libros". No ciertamente como en el caso de San Agustín, el converso, cuyas reflexiones "estaban íntimamente conectadas con sus

experiencias"¹⁶.

Lo anterior nos habla de dos maneras de reflexionar, una a partir de la vida cotidiana con sus sobresaltos y dificultades; y otra a partir del conocimiento libresco. Arendt considera que San Anselmo de Canterbury es "el último autor en escribir claramente sobre las incertidumbres de su espíritu o alma, absolutamente imperturbado por preocupaciones librescas"¹⁷.

Otro punto que llama la atención es su confrontación de lo franciscano con lo dominico en el seno de la escolástica. Arendt presenta un Santo Tomás dominico que aporta con su obra maestra inacabada, la *Summa Theologica*¹⁸, el libro de texto central para las universidades medievales europeas. Es un tratado sistemático con pretensiones de abarcarlo todo, "todas las posibles cuestiones, todos los posibles argumentos", para luego "ofrecer respuestas concluyentes a cada uno de ellos"¹⁹. O sea que Tomás redacta una obra donde busca incluir todas las preguntas que puedan ser relevantes para los universitarios europeos, junto con las respuestas definitivas que cierren las dudas. Se trata, según Arendt, de un sistema filosófico sin rival como *suma* de conocimiento coherente.

Arendt entiende a Tomás de Aquino como un constructor. Por eso lo caracteriza como el arquitecto de un hogar repleto de numerosas mansiones, un hogar muy seguro porque está libre de contradicciones. "Todo aquel que quisiera hacer el considerable esfuerzo mental de penetrar en ese hogar era recompensado con la seguridad de que en sus diversas mansiones no se sentiría jamás perplejo o extrañado"²⁰. Para Arendt "leer a Santo Tomás es aprender cómo se construyen esos domicilios"²¹.

También destaca la atención y sutileza con que Arendt lee y valora a Duns Escoto. Si es proverbial su respeto reverencial por lo británico, en el caso de Escoto se añade una simpatía especial hacia el joven y malogrado filósofo al que asigna la calidad de gran pensador occidental. Un hombre cuya pasión por el pensamiento constructivo impregna toda su

obra. Escoto, no obstante, no tuvo tiempo para desarrollar su genialidad filosófica ya que "murió demasiado joven (...) para un filósofo"²².

Arendt considera a Escoto como un pensador franciscano, una orden menos limpia racial y religiosamente que la dominica. Escoto compone su obra sabiendo que su pensamiento no es central para las escuelas cristianas. La literatura franciscana, por ello, "es apologética"²³. Las polémicas de Escoto se dirigen, nos dice Arendt, "contra Enrique de Gante antes que sobre Santo Tomás"²⁴.

Para los españoles, este punto puede tener algo más de significación. Los franciscanos eran tenidos en España por una orden de advenedizos, de muchachos pobres. No tenían la conexión aristocrática que poseía la orden de Santo Domingo. A la altura del siglo XVI, ser franciscano equivalía a ser directamente sospechoso de no tener la sangre limpia, ya que esta orden estaba abierta a los jóvenes de talento procedentes de familias judeo-conversas. Su tradición teológica era muy distinta a la de los dominicos y su praxis religiosa también. Son dos órdenes enfrentadas como facciones en el seno del cristianismo español. Testimonios ilustrativos son el Cardenal Cisneros, franciscano y converso él mismo, y su reforma religiosa; o las oleadas de heterodoxia que rodearon siempre a la orden terciaria de San Francisco.

Arendt plantea esta controversia cristiana al tiempo que pretende indagar lo que más arriba hemos llamado el orden constitucional del imperio interno. A través de los sabios que recoge, nos presenta la acción de dos poderes internos: la voluntad y el intelecto²⁵. Siguiendo a Etienne Gilson, considera que el principio básico de todas las especulaciones medievales es el *fides quaerens intellectum*, le fe pide ayuda a la inteligencia. El desarrollo de la vida en la baja edad media así lo demanda. San Anselmo convierte a la filosofía en la *ancilla fidei*, la sirvienta de la fe. Con esto se armonizaba la fe con el crecimiento de la vida urbana, propensa al estudio y al progreso razonable del conocimiento. Se franqueaba la puerta a la actitud comparativa que surgía de la concurrencia mercantil en las urbes y ferias. La fe baja a los valles y se

desenvuelve entre comerciantes y artesanos acostumbrados a lo foráneo, dispuestos a sacar conclusiones mucho más cívicas y abiertas que en la cultura de guerra y fortificación.

Pero esta experiencia de armonía entre el nuevo florecimiento de los saberes, la confianza en el diálogo y el aprendizaje que propicia la vida urbana y mercantil, puede fácilmente acabar viendo al intelecto como *serva padrona* de su supuesta ama, la fe. Arendt menciona con propiedad que la protesta luterana no será sino una culminación de esta reversibilidad²⁶.

Resulta también muy expresivo que Arendt, que en todo momento reflexiona como una pensadora fiel a los cánones de las historias de las ideas anglosajonas, nos mencione que Platón y Aristóteles siempre tuvieron una gran limitación: no haber tenido acceso a la lectura de las primeras líneas del Génesis. Arendt está convencida de que "si lo hubiesen hecho podría haber sido diferente toda la historia de la filosofía". Esto, piensa ella, siguiendo otra vez aquí a Gilson, les impidió "penetrar en la verdad última"²⁷.

En su análisis de la política de ese imperio interno, nuestra autora reconoce que en el mundo medieval se percibe una confianza en la verdad que por sí misma compele. Confianza que en Santo Tomás, nos asegura, "es ilimitada"²⁸. Hay una necesidad intelectual que resulta absoluta y que sólo tiene las limitaciones del intercambio racional.

Santo Tomás distingue dos cualidades aprehensivas, digamos predadoras o captativas: el intelecto y la razón. Y éstas a su vez tienen sus facultades apetitivas.

El intelecto o razón universal es de naturaleza contemplativa y trata de la verdad matemática o evidente por sí misma. La razón particular es una facultad que se aplica a casos concretos y obtiene conocimientos para cuestiones específicas a partir de proposiciones universales. La metodología es la deducción con la herramienta de los silogismos. Mientras que la razón universal es contemplativa, la razón particular es

muy dinámica y va de una cosa a otra. Arendt asegura que al igual que el siglo dieciocho dio una Edad de la Razón, la Edad Media produjo la Era del Razonamiento²⁹.

La escolástica vista por Arendt es todo un gigantesco proceso de razonamiento argumentador, gracias a la fe de una criatura racional cuyo intelecto vuelve su rostro a Dios. No se trata de que la revelación imponga su fuerza, ya que la verdad promulgada desde fuera por la revelación se corresponde con la luz de la razón interior. Curiosamente aquí, y es posible que más allá de la intención de Santo Tomás, Arendt ve cierto parecido del dominico con la actitud de Moisés. Con su fe *ex auditu*, cuando Moisés escuchó la voz divina, notó despertar en él súbitamente una cuerda que vibró³⁰.

Visto así, el conocimiento llega antes que la voluntad de alcanzar algo. Arendt cree que los santos padres no están interesados en la estructura problemática de la voluntad como sí lo estuviera en su día San Agustín. Para éste último, los personajes internos son memoria, intelecto y voluntad. La memoria es la sede del alma y garantiza la relación con el pasado. Se trata de una facultad específicamente romana.

Si partimos de la escolástica, el ser es lo mismo que la bondad o lo bueno. El intelecto nos hace ver lo supremamente bueno, y eso nos atrae a sí y en su visión nos quedamos en paz y en deleite.

El deseo de tener algo bueno es inferior a la posesión del ser. El mal es privación, una interferencia o ilusión óptica que oblitera el ser, lo bueno. En la existencia conocemos el ser en las condiciones del aquí y ahora; pero, si trascendemos y lo contemplamos, se produciría la felicidad suma y la contemplación. El dinamismo del saber y el coraje cívico que lo busca son causados por ausencias y por el correspondiente *anhelo de lo ausente*³¹.

¿Cuál es en este edificio el papel de la Voluntad? ¿Es libre frente al intelecto? La discusión de los padres de la Iglesia al respecto revela planteamientos políticos muy diferentes. Para Santo Tomás el intelecto

contempla la verdad, y ésta atrae hacia ella. Pero también es verdad que el intelecto, a veces, como en el caso de algunos bienes particulares, aguarda la orden de la voluntad. La voluntad es libre ya que el intelecto posee una inclinación a perdurar, a existir por siempre, que mantiene bajo control a los apetitos³².

Arendt nos recuerda que en la Biblia está que la creación de las especies fue en plural, mientras que la creación del hombre lo fue en singular. Los hombres son el resultado de una multiplicación a partir de la unidad³³. Arendt afirma aquí que la diferencia entre San Agustín y Escoto por un lado, y Santo Tomás por otro, radica en que para aquéllos la voluntad es el órgano mental que hace real esta singularidad; es el *principium individuationis*³⁴.

LA LIBERTAD EN LA POLÍTICA

En su estilo, siempre basado en la libre asociación de ideas, como muy bien captó Isaiah Berlin, Arendt evoluciona. Es sobre todo a partir de sus cincuenta años cuando observa esa capacidad para no ser fiel a sí misma, para dejar que se expresen todos los barrios de su polis interna. Probablemente, Arendt es una pensadora tardía. De hecho ella parecía estar convencida, y seguramente por experiencia propia, de que la hondura de un pensador requería largos recorridos, itinerarios ricos y extensos; tiempo doble, para vivir y para meditar en soledad. Su encomio de Blaise Pascal y de Santo Tomás de Aquino, a pesar de ser sincero, denota que Arendt les considera en el fondo autores malogrados prematuramente.

En sus años de madurez también ella se desplaza de un estilo de trazo largo, de grandes líneas y franjas de color asignadas con buen gusto y lucidez, a otro de pequeños toques y formas más curvas, de puntos y sombras. Es la diferencia más apreciable entre el estilo de *Entre el pasado y el futuro* y la manera de escribir *The Life of the Mind*.

Resulta muy atractiva la forma en que Arendt presenta su

pensamiento en *Entre el pasado y el futuro*. Con decisión, como el que va a canjear por dinero las fichas que ha ganado en las mesas del Casino, Arendt nos explaya en esta obra sus hallazgos y sus muchas ideas limpias y atrevidas. Se trata de uno de sus textos más elegantes por su valentía y su ingenuidad. No hay miedo al error o al ridículo. Quizá por lo mucho que ha visto y por las experiencias complejas de las que se ha nutrido, se siente con autoridad para darse voz a sí misma. Arendt da la impresión de que ha logrado isegoría para sí; lo cual significa que ha logrado en su mundo interior una serie de pares que mutuamente se han otorgado el derecho a decir.

La libertad, nos asegura, solo puede existir en ese espacio en donde los hombres actúan en compañía de los demás. No tiene sentido ni en la soledad ni en el despotismo, bien sea de la necesidad, como en la tribu o en la familia, ni en una tiranía.

La libertad es por tanto algo que se consigue. Arendt recuerda que la existencia del espacio interior surge en lo que ella llama la Baja Antigüedad y que suena a Plotino, el último filósofo de la Antigüedad³⁵. Para evitar malentendidos fáciles, nos avisa que el espacio interior es distinto de lo que la cultura popular llama el corazón o la mente.

El concepto de libertad surge, para ella, prácticamente como un milagro. Esta concesión se puede entender como una cierta cristianización de su filosofía. La libertad tiene dos enemigos lógicos. Uno es la necesidad: quien vive sujeto a la necesidad no puede llamarse libre. Ahora bien, librarse de las necesidades no significa automáticamente la entrada en el reino o club de la libertad. Es condición necesaria para optar, pero no suficiente.

El otro enemigo es la motivación. Si en el mundo externo las cosas se explican por la existencia de causas que las producen, en el mundo interno del yo –así se expresa ella– lo que explica la realidad son las motivaciones. Los hechos de un hombre libre se explican aludiendo a las causas que les han determinado desde fuera o a las *motivaciones* que les han guiado desde dentro. El hombre está obligado a encontrar las causas

externas que explican la producción de los hechos externos; pero si se trata de actos que han llevado a cabo él u otros compañeros, estarán sujetos lógicamente a ser consecuencias de motivaciones.

La libertad no puede quedar sujeta a estas determinaciones, de ahí que Arendt considere la espontaneidad como una cualidad imprescindible de la libertad. A pesar de las causas y las motivaciones, existen acciones que no responden a ninguna explicación previsible, que se mueven en el reino de la indeterminación probabilística y que se pueden asimilar a un milagro más en un mundo milagroso como es el que soporta la existencia del cosmos, de la materia orgánica, del surgimiento del hombre en el universo y de la aparición de inteligencia.

Claro que esto suscita una objeción inmediata. Para argüir que algo suceda como suspensión contingente de esa determinación universal que penetra el cosmos, hay que admitir previamente que existe tal estructuración. Hay que partir de una constitución lógica del universo para poder luego expresar la creencia en el milagro de la política como suspensión maravillosa de ese pautaje. El cese inopinado de las leyes de la naturaleza permite que surja lo excepcional. Arendt cree que el maravilloso mundo de la polis y de la libertad que se nos abre surge contra las reglas del mundo y es un milagro. Es el mismo mundo, sólo que alterado; lo que es relevante, ya que Arendt no admitiría la existencia de dos mundos.

Una de las acepciones posibles de libertad sería el *hacer lo que uno quiere*. Pero Arendt no la acepta, porque significaría obrar en un mundo encerrado en el que no hay oposición. No hay otros y nuestro deseo queda abocado a convertirse en capricho. Arendt pone esta reflexión en boca de Epícteto, un filósofo al que trata con severidad, si bien en este caso debe reconocer un tanto inquietantemente que Epícteto ha tomado esta idea del gran Aristóteles. ¿Es libre aquel que vive como quiere? Ésta es una pregunta importante para Arendt.

Su respuesta es decididamente no. Y tarda poco en llegar a ella porque se le hace evidente que el mundo de ese espacio interior o refugio

implica la no existencia de otros, es decir, la absoluta soledad. La falta de los otros implica la inexistencia tanto de acciones como de limitaciones de cualquier tipo. La causalidad externa, con sus leyes y pautajes, y la existencia de otros ciudadanos con sus propios deseos, nos convierten en individuos que deben aceptar limitaciones. Sólo un déspota puede sacudirse cualquier limitación mediante el dominio de sus congéneres y el uso del dominio sobre otros para sobreponerse a sus propias necesidades.

Arendt coloca como trasfondo un criterio antiguo para el que la única manera que tiene el hombre de desprenderse de la necesidad es "a través del poder sobre otros hombres"³⁶. Ante la obvia dificultad de mantener eso en medio de la complejidad del mundo, Epícteto encontró la solución en las relaciones del yo consigo mismo.

Ese lugar en el que "el hombre lucha y se somete a sí mismo" es un espacio interior que le pertenece por completo. Un reducto protegido de interferencias externas con mayor seguridad que cualquier lugar en el mundo³⁷. Naturalmente Arendt insiste una y otra vez en que esa libertad interior no puede ser política, sencillamente no puede ser libertad.

Claro que, con su experiencia aún reciente con los totalitarismos, en este asunto le surgirán dudas. El totalitarismo es una realidad nueva que ella concreta en dos personajes emblemáticos, Josef Stalin y Adolf Hitler, y sus sistemas respectivos. Los totalitarios invaden los espacios interiores, el mundo de lo cotidiano, pretenden subordinar todo a la política y exterminan los derechos civiles de la población. En este contexto resulta muy difícil creer que política sea sinónimo de libertad. ¿No será más bien lo contrario? ¿No será más sensato aceptar el *dictum* liberal de que allí donde empieza la política acaba la libertad?³⁸.

¿LA LIBERTAD ES UN FENÓMENO DE LA VOLUNTAD?

Arendt se plantea la relación entre voluntad e intelecto. La voluntad actúa motivada por deseos. Pero no es automática. Antes de darse el acto de la volición, se interpone la información que el intelecto aporta sobre un

asunto. Y sobre ese conocimiento se produce el querer o no querer, el dar las órdenes oportunas desde el ejecutivo sobre si se han de hacer o no ciertos actos. Luego vendrán los impedimentos externos, las dificultades.

La relación entre voluntad y conocimiento se asemejan mucho a las relaciones en la república entre el gobierno y su parlamento. Arendt afirma que “quiero nunca se puede librar del yo, siempre permanece unido a él y, sin duda, bajo su dominio”³⁹. Con la tradición cristiana, la voluntad es derrotada por la conciencia moral que busca la victoria suprema recurriendo a ayudas colectivas o del más allá para que el conocimiento de lo bueno se imponga sobre la atracción de lo malo, la tentación⁴⁰. Existía no obstante la interpretación socrática de que lo bueno coincidía con lo intelectualmente valioso.

¿La libertad es posible en un mundo de soberanías? ¿Para ser libre se ha de ser soberano de uno mismo? Arendt piensa en este caso que no: “la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad –o sea, la soberanía– de todos los demás”⁴¹.

La soberanía es y ha sido siempre una ilusión que se basa en la violencia. Sólo se puede afirmar y mantener la soberanía de un individuo, grupo o comunidad “con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos”⁴². La libertad puede existir a partir de nuestra renuncia precisamente a la soberanía⁴³.

La violencia de la necesidad sobre el hombre o la violencia de los hombres entre sí son formas de convivencia prepolíticas. O, si se dan en el seno de una cultura política, fracasos de la política.

Sobre este particular cabe afirmar rotundamente que la política es extraña a la violencia, si bien no al mando o a la autoridad. Arendt sólo acepta “la coacción sin el uso de la fuerza”⁴⁴.

SALIRSE DEL CUADRO

Una y otra vez aparece en Arendt la idea de que, para vivir en plenitud, hay que salirse de un enrejado de leyes inspiradas a través del aire que premodela nuestro comportamiento. La cordura que nos incita a seguir los pasos debidos en el interior de un razonamiento, la ley que nos obliga como ciudadanos, los hábitos que nos arrastran sin saber bien por qué, las herramientas como el lenguaje que nos ofrecen cauces limitados de tránsito y otras muchas modulaciones, nos colocan a merced de toda una sincronización de reglas que nos prefiguran. Pero Arendt insiste en que la política es en el fondo el *gran milagro* que logra salirse de todo eso. Los héroes que fundaron la polis surgieron de la necesidad y originaron algo extrahistórico. Al igual que Jerusalén siempre será extra-histórica, lo fundacional no se erosiona ni se desvanece en el alud de los acontecimientos posteriores.

Si se ha generado la polis como milagro y ha surgido la creación espontánea de la libertad como un hecho impredecible, también la acción política ha de tener algo de eso. No se podrá nunca pautar ni orquestar: “el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los milagros. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia”⁴⁵.

El gobierno ha de ser siempre en parte impredecible, como un virtuoso. Eso no quiere decir caótico o anárquico. El virtuoso se enfrenta a una partitura y a unas reglas musicales, pero ejerce el talento para extraer lo inefable, lo que surge que nunca surgió antes exactamente igual y que volverá a mostrarse una y otra vez en su impredecible singularidad. Nada estará dicho de una vez por todas o por última vez.

Un punto a considerar en todo esto es la procedencia del concepto de esa ley que nosotros aceptamos que rige la vida cósmica. Al igual que se creía en la Atenas clásica, las leyes rigen los astros, las células, los minerales, los movimientos tectónicos de la tierra, las reacciones químicas, la gravedad, los movimientos sociales, el comportamiento sociológico, los

afectos. Esas leyes de hierro, que alguien ha llamado “el sueño del terrorista”, no dejan de postular que la creatividad de la polis es la que nos ha permitido reconocer tales pautajes en nuestro único cosmos. Bien porque las captamos o bien porque el cosmos está sometido a nuestro reglamento. Mediante la intermediación de un dios regulador o cualquier otro paso lógico, reconocemos una estructuración política en el cosmos que nos rodea; que seguramente tendemos a ver intuitivamente esférico no porque esta forma sea la más perfecta, sino porque es la única que nos evita la sospecha de pensar que algo se nos ha ido un poco de la mano, se nos ha descontrolado. No importa tanto la distancia a la que estén las cosas como que nada se descentre, se aparte más de nosotros, se nos descontrolen.

En este planteamiento omnipotente, lo político es esencial y yace en el cauce del río de la vida. La visión milagristica de la vida política no deja de ser un gesto estético, ya que ignora que, para ello, antes ha habido que someterse ante el telón de fondo de un mundo rígidamente pautado por la omnipotencia humana. La polis impregna con sus leyes la naturaleza, palabra esta última que Arendt consigue muchas veces evitar pero que más pronto o más tarde le surge inexorablemente, dado su planteamiento fuertemente cristiano de la vida.

¿ALTER EGO O LIBERTAD DE ASOCIACIÓN?

El estilo de Hannah Arendt es un componente fundamental de su obra. En realidad Arendt busca con sus recursos expresivos poder decir en el sentido retórico, no dialéctico. Tanto el uso de un *alter ego* para poder expresarse, como el *saltarse la estructuración lógica* de su formación académica, son dos maneras de intentar *salirse del cuadro*; lo que quizá sea una nota fundamental para entender algunas de sus mejores capacidades como creadora.

Por ejemplo, Hannah insiste en su madurez que ella no es una teórica política y no una filósofa. Ser teórica política, ¿qué aporta que no

tenga el ser filósofa?, se preguntan algunos de sus seguidores incondicionales. Si la maestra lo quiere así, así se le respeta; sus razones tendría, piensan ellos. Lo cierto es que en realidad Arendt debía ser consciente, al menos presentir, que su obra buscaba sustancia y aires más allá de la lógica filosófica que a ella la había nutrido como jovencita formada en la sociedad alemana. Su teoría política se expresa partiendo de una Atenas pagana y de su romanismo agustiniano, pero es más libre, asistemática; y los temas son tratados en ella con más cotidianidad, con más percepción de ese mundo lejano que es la judería y en el que se nutre su imaginación creadora como ser y no como *scholar*. Por eso su teoría política recurre constantemente a ejemplos, a reflexiones improvisadas, a esa libre asociación que no pasa por el control de su yo adulto de cara a la sociedad en la que se integra, sino que aporta también las melodías de su infancia familiar, el mundo de sus sensaciones y memorias *in foro interno*.

EL PENSAMIENTO COMO DIÁLOGO

Uno de las contribuciones importantes de Arendt es su distinción entre actividad mental y pensamiento⁴⁶. Ello implica salirse de la tradición moderna que lidera Descartes y que asume en el siglo veinte el conductismo americano. Para esta variante cultural, la cabeza humana esta siempre atravesada por una corriente de pensamiento, a *stream of thought*. Si Descartes asienta su filosofía en su *cogito ergo sum*, eso significa que vivir y pensar son inseparables. Como muy bien señaló Spinoza, tal afirmación solo significa una cosa: estoy pensando. Esta identificación del pensar con una actividad cuasi respiratoria degrada el pensamiento, al someterlo a la condición de actividad mental y como algo inherente a la vida.

Arendt no lo acepta así y tiene el mérito de aportar ese término de actividad mental con un significado que no permite automáticamente atribuirle el carácter de pensamiento. El pensar requiere un algo más de valor, de coraje cívico, y significa en sí una tarea honrosa.

Arendt no ahonda en esta cuestión. A pesar de lo cuidadosa que es en el tratamiento de los temas, lo insistente que es en su desarrollo y, por resumir, digamos que a pesar de su buena escuela de pensamiento, en este caso no avanza nada más sobre esta diferencia que introduce y que a algunos nos parece de gran sutileza. ¿Por qué es así?

Una de las razones por las que quizá Arendt no persiga este descubrimiento hasta sus últimas consecuencias se debe a su desconfianza en la vida interna⁴⁷, que ella ve como el mundo esquivo del psiquismo y en especial del psicoanálisis. Arendt desconfía de la tendenciosidad del psicoanálisis, que todo lo interpreta como sublimación o engaño.

Es evidente que Arendt identifica a priori lo público con lo externo. Cuando nos reivindica la acción del hombre en el ágora nos está expresando sus convicciones políticas superficiales y su valoración estética y visual de la política. Pero ella es una niña judía formada en una tradición personal y religiosa milenaria en la que se aprende de oído. El pensamiento como instrumento para pensar más allá de la opacidad de los hechos y de los fenómenos, para trascender la opacidad de la vida. Esa opacidad que ella detecta muy bien en el pensamiento de Kant. Lo que ella llama precisamente la opacidad del psiquismo en Kant⁴⁸.

Se puede decir que su glorificación de lo público como externo es en realidad un gesto, un gesto que con razón ha sido calificado por un psicoanalista como exhibicionista de la política.

EL EXCESO DE CONSCIENCIA

Arendt repite con frecuencia la idea de Sócrates de que el pensamiento es ese diálogo interno del *yo* con el *mi* que se pone en marcha siempre que nos retiramos de la acción e intentamos re-presentar lo ausente para elaborarlo.

El pensador es por definición un no actor. Es en cierto modo un ser invisible que tiende a replegarse a la oscuridad para recrear lo pasado o lo

lejano. Un poco como lo que ocurre en el juego de Hamlet con los cómicos, cuando la distancia de los espectadores respecto de la acción se traduce en desfase temporal. Cuando los reyes Claudius y Gertrude se dejan arrastrar por los cómicos y se identifican con lo que estos representan, se fían de su distancia. Piensan que están a salvo. Pero su identificación con los personajes les traiciona y les trae en el tiempo hechos ocultos del pasado. Cuando se percatan de ello es demasiado tarde y están atrapados.

En ese diálogo interior que supone el pensamiento, aparece en la filosofía cristiana la tentación de acudir al dictado de la razón. El gobierno de la razón en el reino del alma⁴⁹ es una voz articulada con orden y lógica que impone su sentido sobre cualquier otra alternativa.

Arendt se plantea la gran importancia de la vigilia, de esa franja del día en que podemos controlar el derrotero de nuestros pensamientos –otra cosa es que queramos o no hacerlo– y someter nuestros actos a la inspección de la razón. Nada debe escapar a esta inspección y a su posterior aprobación. Esa consciencia basada en el escrutinio moral y lógico es la que estructura nuestra identidad ciudadana y garantiza que nuestras acciones, nuestras vidas en la vigilia, no dañen a la comunidad. La letargia no es peligrosa, parece decirse. La letargia no controla la capacidad motora y nos deja fuera del escenario corpóreo de la vida. Esa letargia no tiene relevancia pública. Es un asunto meramente privado.

A pesar de ello nuestra autora se interesa por fenómenos que se resisten a encajarse en este planteamiento de la política. Una vida abocada a la acción en el foro y a la actividad del hombre como culminación necesaria para la aparición de su ser. Aparición ante los otros.

Arendt conecta en algún momento el sueño con la muerte⁵⁰. Su énfasis en la acción en el espacio público, que nos hace aparecer y ser al mismo tiempo, implica que la letargia quede excluida de la política; de ahí su distinción entre “el mundo corriente de la vigilia y el no-mundo privado de nuestros sueños”⁵¹. Todo ello no es más que una consecuencia automática de su planteamiento, tan orientado a la acción entre los demás.

Pero, otra vez aquí, la libre asociación de ideas la va a sacar de este callejón sin salida del dictado de la razón: *dictamen rationalis* medieval⁵².

El exceso de consciencia puede ser dictatorial. Un montaje demasiado rígido de la consciencia sobre la vida de acción puede significar su deterioro. En el mismo sentido que ella se lo aplica a sí misma, Arendt considera que el ser de un individuo debe salir al foro sin pasar por el control de la consciencia. Un exceso de consciencia sería probablemente un exceso de vigilia o de vigilancia, un mundo insomne. La parálisis del exceso de consciencia⁵³.

La ciencia y el pensamiento tienen algo de autodestructivo⁵⁴. Su necesidad de aislarse, de salirse de la vida para pensar recreándola, su necesidad de recurrir a la letargia, al ensoñamiento y a la *reverie*, a la inmovilidad del espectador, significa que ese pensamiento responde a una parálisis de la vida real; la que, con su juego y desarrollo de actuaciones que ruedan intereses, produce las emociones y la realidad del mundo. El mundo más la letargia componen la vida completa. Pero el mundo en el que nos mostramos y nos hacemos al mostrarnos con los otros, carece de contemplación, meditación y pensamiento. El pensador y el científico se dedican a una vida que les exige renunciar al mundo para poder trabajar y hacer su cometido, son como fantasmas siempre a punto de salirse del mundo, si es que no lo están ya. Personas que renuncian a ser protagonistas del mundo, y se dedican a interpretarlo en ausencia de las cosas.

Arendt no ignora los intentos de algunos filósofos por compaginar pensamiento y acción, teoría política y transformación del mundo. Marx es el ejemplo más conspicuo en este sentido. Y puede decirse que, por este punto, Marx se muestra ante ella como un gran teórico. No por su asunción del proceso histórico, ni su simplificación economista que ella desmonta y rechaza. Le admira por llamar a la acción en público como elemento indispensable para revelar lo que somos.

No hay cosa que represente mejor el centro de las obsesiones de Arendt que la idea de separarse del mundo. El convertirse en monje o

monja para poder tener acceso a la meditación es para ella sencillamente una aberración.

LA CIENCIA COMO REFINAMIENTO DEL SENTIDO COMÚN⁵⁵

Una tradición medieval consistía en lo que en Castilla se llamaban las *Responsa*. Se trataba de las respuestas que los rabinos daban a sus conciudadanos sobre todo tipo de cuestiones de la vida diaria y que incluía asuntos morales, económicos o familiares. Seguramente incluirían con frecuencia una mezcla de varias cosas. Pero lo interesante es en este caso ver como los responsables de la sabiduría de la comunidad partían de reflexiones sobre la vida diaria y sus asuntos para alcanzar otras cuestiones más generales.

En las *Responsa*, el saber no puede divorciarse de ninguna manera del sentido común, de esa lógica sencilla y honda que cuando articula una respuesta es entendida por cualquier persona. Este arraigo del saber a la comunidad, a la convivencia diaria de los miembros de la judería de casas pequeñas, calles retorcidas y en muchos casos sin ventanas, alcanza probablemente con su realismo convivencial a gran parte del pensamiento judío de dentro y fuera de Sefarad.

Arendt rechaza un exceso de abstracción que se olvide de ese sentido común que se cultiva en las plazas y los mercados. A través de toda su obra, y especialmente a partir de *Entre el pasado y el futuro*, se aprecia en su obra un rechazo de las ideas de gran trazado, al estilo de los bulevares de París. Un ejemplo es la idea de progreso de su admirado Kant que ella acaba por deplorar. Otro es la idea fija de que sólo con una metodología férrea que pase los requisitos de la más exigente filosofía de la ciencia, se puede construir un pensamiento valioso.

El razonamiento parece contar para Arendt, en la línea romántica alemana, como un dialogar en silencio con uno mismo. Para ello se hace imprescindible aislarse de los demás, desconectar el aparato locomotor que nos lleva imperiosamente a mostrarnos y a que los demás entren en

acción y diálogo con nosotros. Las condiciones para el pensamiento son primero el ensimismamiento, después ese diálogo de yo conmigo mismo. Es lo que ella retrotrae del mundo latino como el *tacite secum rationare*⁵⁶, razonar silenciosamente con uno mismo.

Es admirable cómo ella establece, con una exactitud que parece fruto de la evidencia, distinciones entre conceptos próximos o familiares que otros nunca llegamos a ver. Es el caso de la distinción entre mundo y vida, actividad mental y pensamiento, el pensamiento visual o auditivo y otras parejas de conceptos que se muestran por primera vez en sus manos como nítidamente distintas y ambas necesarias.

INVISIBILIDAD DE LA VERDAD

La idea de que la verdad es con frecuencia invisible está siempre presente en la filosofía de Arendt⁵⁷. Se trata de un punto esencial para su entendimiento del mundo y su lógica más profunda. Si la visión no basta como medio de alcanzar la verdad o el conocimiento, quiere decir que el ideal de la iluminación por la ciencia o el buscar las luces como pretende el siglo dieciocho es un trabajo de corto alcance o, incluso, engañoso⁵⁸.

Este rechazo de la visión como metáfora del conocer refuerza su desconfianza de la idea del progreso que ya hemos mencionado anteriormente.

El pensamiento prospera y se da con frecuencia sin imágenes, Arendt lo reconoce así. Si bien deja caer la duda sobre el peligro de autoritarismo existente siempre en el pensamiento entendido como actividad oral o basada en el oído. Probablemente se escondan aquí celos de la tradición que nos inunda en la infancia sin nuestra aceptación consciente.

Todo esto resalta en su tratamiento de la relación entre el ojo y el objeto⁵⁹ y en su insistencia en la idea del pensamiento sin imágenes⁶⁰. La metáfora es el mayor tesoro que tiene el lenguaje porque nos permite intentar acceder a aquello que es inefable⁶¹. Para los atenienses, nos

recuerda Arendt, la verdad es invisible, mientras que para la tradición hebrea la verdad es inefable. Leo Strauss aceptaba la existencia de ese ojo desarmado del teórico que le permitía en ocasiones ver lo no visible a primera vista. También Strauss insistía en que algunas verdades no están para ser dichas; en resumen que el conocimiento no se busca para transmitirlo, rentabilizarlo o concelebrarlo con los demás. Strauss llegaba a entender esta verdad de la tradición rabínica que le hizo aparecer como pensador esotérico y elitista. Arendt en realidad es más radical, aunque no lo parezca.

Nuestra autora fue dejando salir gradualmente el conocimiento como una actividad que escapa al control del pensamiento pilotado por nuestra conciencia científica, lo que en términos culturales llamamos la ciencia. Sólo dejando fluir el pensamiento, haciendo uso de ese principio democrático que es la *libertad de asociación*, si bien aplicado en este caso *in foro interno*, es posible hacer vía al trabajo de nuestra inteligencia más completa, sin mutilaciones; a un pensamiento producto del respeto a la libertad en este ámbito.

Arendt encuentra así que su pensamiento fluye evitando la tradición de la lógica y el silogismo de las escuelas occidentales basadas en el yo ilustrado o en el yo trascendental; por no mencionar el yo englobado que el hegelianismo y sus secuelas aportan como superación del subjetivismo. Arendt va marcando un camino que traspasa generosamente los límites de su mente, que escapa del control de sus inhibiciones y de sus limitaciones académicas. Por eso, en un arranque de honestidad no exenta de tintes enigmáticos, insistirá en que ella no es filósofa; no es simplemente una filósofa política, diríamos nosotros. En su autoproclamación como teórica política supera su ámbito de formación, el mundo académico alemán, para surgir como lo que era, una niña judía muy capaz, dotada de una formación filosófica cristiana de privilegio y exiliada en el boulevard parisino o en la parte alta de New York.

Arendt entiende que la verdad reclama estudio académico, nunca renegó de él, constancia, ética republicana, tenacidad, pero también

necesita de la inspiración de ese halo que ha de surgir de todo el ser de un autor y que emerge de todo lo que esa persona es y que, aunque quiera, no puede dejar de ser. En su caso, de esa tradición hebrea que con el paso del tiempo se afianza en su pensamiento. En esos momentos, incluso el lenguaje deja de tener la exclusiva de la expresividad del saber de una persona, de ahí que nos adelante que la verdad a veces surge *wenn die Sprache feiert*⁶².

LA MENTE Y EL CUERPO. INMOVILIDAD DEL CUERPO AL PENSAR⁶³

Ésta es una relación conflictiva para la libertad. En principio la mente parece que ordena al cuerpo y que éste opone resistencia casi siempre. El cuerpo se las ha de ver con las dificultades de las leyes externas, el tiempo y el espacio, los obstáculos, la gravedad, mientras que la mente no se topa con ellos directamente. El cuerpo está entre los deseos y las órdenes de una mente abstracta y acorpórea, y el escenario de la vida en el que el cuerpo existe y la vida transcurre.

Un punto de interés es el tratamiento que da Arendt al cuerpo y al pensamiento. Muy influida por Kant, recuerda con aceptación la idea clásica griega de que el pensamiento se produce siempre en ausencia de acción. Los espectadores en el teatro contemplan la acción, y eso les conmueve y les permite pensar. Hay que decir que, para ella, el pensamiento es todavía más radical y está reservado a una ausencia mayor de actividad, ya que el espectador del teatro en alguna medida resulta activado emocionalmente y traído y llevado por las luces, los vestidos, las músicas y la escenografía toda, con lo que su contemplación no es pura. El espectador presente en el teatro está activo por estas razones, y no puede decirse que se encuentre en la situación ideal para pensar. Su contemplación se halla contaminada de acción y conmoción.

Arendt participó durante mucho tiempo de esta idea de que el pensamiento surge de la contemplación, si bien siempre fue reticente a conceder al pensamiento la realidad del ser. El ser es algo más completo,

de otro orden incluso; y lo es porque la contemplación sólo es parte de la vida y no nos produce en nuestra integridad. Para ello el pensamiento debe complementarse con el mostrarnos en público, con el aparecer, actuar con los otros y aceptar las fuerzas y movimientos a los que nos vemos sometidos cuando asumimos nuestra vida pública. Nuestra conciencia se ve desbordada y aparecemos con todo nuestro *self*.

El cuerpo, por tanto, es importante en este planteamiento. Para empezar, se hace imprescindible para estar en el escenario corpóreo de la vida en donde el mundo tiene traslaciones y *tempo*. Se trata de un mundo de presencias en donde ese cuerpo se resiste a la volatilidad y a los ritmos del pensar. De ahí que el *bios theoreticos* no pueda ser identificado solamente como el resultado del pensar, sino que incluya una trascendencia psicosomática.

Arendt repara en la inmovilidad del cuerpo al pensar. El surgimiento de estas ideas tan sugerentes en Arendt no parecen ser producto de las pautas de su trabajo anterior. Más bien parecen promovidas por ese nuevo principio de trabajo un tanto permisivo que es la *libertad de asociación*. Por eso brota sin previo anuncio de la conciencia de la autora. No llega como esos generales del ejército que hacen anunciar su entrada a toque de trompeta; ni tampoco precedidos de esas ruedas de prensa que montan las empresas comerciales del pensamiento o el talento. En otras palabras, no son desarrolladas por las técnicas científicas o ensayísticas de su autora, que las produce pero no las reconoce.

LA PRESENTACIÓN DE UNO MISMO

La idea de que el individuo contribuye a la realización de su ser al actuar en público con los demás, al aparecer en público, introduce el concepto de aparición, *erschein*.

Arendt canta firmemente a la trascendencia metafísica del aparecer, a la acción en público como promotora del ser. Pero no deja de avisar de la inclinación occidental a confundir nuestra autorrepresentación

con el estar ahí de la existencia⁶⁴. Arendt cree que "la filosofía moderna, a partir de Hegel, ha sucumbido a la extraña ilusión de que el hombre, en contraste con el resto de las cosas, se ha creado a sí mismo"⁶⁵.

En cierto sentido Arendt está muy precavida frente a la magia del ilusionismo y la omnipotencia idealista: "el error y la ilusión son fenómenos íntimamente relacionados. Se corresponden mutuamente"⁶⁶. La conexión de los términos *Erschaining* (aparición) y *Schein* (ilusión) así lo evidencian⁶⁷.

La idea de presentarse como fenómeno que decanta o completa el desarrollo del ser enfatiza la importancia de la *doxa*, de las *doxais* u opiniones de los distintos individuos que cooperan. Dada la irreversibilidad de la acción de cada individuo, la *doxa* se da como algo irreplicable. En toda *doxa* se encuentra un ingrediente de fama y la búsqueda de prestigio ante los demás.

La pluralidad irreductible de las *doxais* es resultado de la riqueza de la vida. Están siempre enredadas en la acción que las desarrolló y las muestra a la vez que las hace públicas. Sorprendentemente Arendt, siguiendo siempre a Kant, da importancia aquí al mundo de los sueños. Ambos sospechan que las ideas durante el sueño "pueden resultar mucho más claras y amplias que las más brillantes en estado de vigilia"⁶⁸. Y es interesante la matización de Arendt acerca del hombre que sueña, al que considera que "no está completa y totalmente dormido", pues entremezcla los actos de su espíritu con las impresiones de los sentidos externos.

Las *doxais* sólo muestran un "me parece" y más bien obstaculizan el camino a la verdad. Al menos lo que ofrecen es muy fragmentario y por eso contribuyen a la opacidad de lo que no deja ver la verdad. El *bios theoreticos* griego requiere el apartamiento de la compañía de los hombres para meditar y separarse de las inciertas *doxais*.

Ahora bien, si el espectador al que se refiere Kant sólo existe en la dimensión plural, el pensamiento para Arendt se da cuando el protagonista se retira. Resulta incluso enigmático que para ella "el pensar no exige ni

presupone la existencia de oyentes"⁶⁹.

Los seres pensantes se muestran en el impulso de hablar. Al igual que los seres humanos necesitan mostrarse en un mundo de fenómenos, los seres pensantes se ven motivados a hablar⁷⁰.

¿Cómo ve Arendt la vida mental? Si se trata de actividades invisibles a los demás, ¿cómo pueden mostrarse en público si no son percibidas o contempladas por los otros? Arendt cree que la actividad mental tiene su registro particular en las cosas a las que esta actividad se dedica. Claro que, ¿y si esas cosas son también invisibles? Aquí es donde se hace imprescindible el lenguaje como registro de la aparición de tales cosas. La actividad mental hace su aparición en escena gracias al lenguaje. El lenguaje es mediador, pero además es señor de la actividad mental pues da existencia real o fenoménica a la actividad mental. Este señorío del lenguaje sobre toda la actividad mental, a la que incluso fundamenta existencialmente, expulsa *en masse* de la realidad todo aquello que, estando en la vida mental, no se exprese mediante el lenguaje.

Tal entendimiento del lenguaje procede de Kant y en realidad sintetiza la tradición romántica alemana. Arendt toma de Karl Jaspers la idea de que el logos en el sentido de lenguaje –otros dirán discurso– es el registro más elevado y rico del pensamiento. Pensamiento y actividad mental ya no necesitan diferenciarse al quedar proscrito de la existencia todo aquello que no se registre en el lenguaje⁷¹.

LA CONDICIÓN HUMANA⁷²

En 1958 Arendt publica una obra que para algunos de sus comentaristas es su obra fundamental. Se trata de *La condición humana*. En plena madurez, nuestra autora se expresa con nitidez y rotundidad; y desde su prólogo nos recuerda una distinción fundamental en su pensamiento, que una cosa es la Edad Moderna y otra el Mundo Moderno: “científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al

comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas"⁷³.

Llama la atención que un libro tan denso y expansivo, que está dedicado a "lo que hacemos"⁷⁴, deje fuera de su contenido a lo que su autora declara ser "la más elevada y quizá la más pura actividad de la que es capaz el hombre, la de pensar"⁷⁵. Y resalta también que el libro vea la luz poco después de aquel gran evento que en 1957 supuso "un objeto fabricado por el hombre (que) durante semanas circundó la Tierra"⁷⁶. El hecho no es intrascendente, ya que en esta obra Arendt parece tomar conciencia de que la Tierra es el vehículo astral en donde se sitúa la vida del hombre. Se trata de que, por primera vez en la historia, se pueda ver nuestro habitáculo global desde fuera y sentirlo en toda su soledad y aislamiento en el cosmos; lo que equivale a reconocerlo como la casa común de toda la especie humana. Esto implica una presión muy fuerte sobre los sentimientos de la especie y sobre la comprensión de su historia.

Hannah parece tomar conciencia muy seriamente de la amenaza que recae ahora sobre la madre naturaleza y sobre la tierra como soporte de la vida humana, un hecho único que marca una época nueva. Se siente pensadora de una nueva era. Es una pensadora consciente de que el hombre ha alcanzado con su progreso moderno la posibilidad de cerrar el tiempo histórico. Se da cuenta de "nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la Tierra"⁷⁷. Ante esta situación nueva y trascendental, Arendt recuerda que solo puede hallarse remedio adecuado en el cultivo del significado que logran los "que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos"⁷⁸.

Y de hecho dedica su libro "a las más elementales articulaciones de la condición humana, con esas actividades que tradicionalmente (...) se encuentran al alcance de todo ser humano"⁷⁹.

Su libro se dedica a presentarnos "tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción". Estas actividades componen el contenido de la expresión *vita activa*⁸⁰. Las tres muestran tres facetas de lo mismo: la actividad del proceso biológico, la actividad no natural de la exigencia del

hombre y la acción producto de la pluralidad humana y causa directa de la vida política.

Su atención a esta especie de infraestructura de la vida y de la política parece ser algo así como un primer paso para basamentar el pensamiento que por el momento no toca. No parece haber otra razón para dejar el pensamiento fuera de su obra cuando tanto le reconoce en otros lugares su excelencia y trascendencia.

Dentro de lo que es la complejidad de la obra, se nota su preocupación por el deterioro de lo materno. Las actividades humanas que tradicionalmente se habían asociado a lo masculino, y que en sus últimos libros parecen representar al ejecutivo del gobierno del individuo, aparecen aquí en toda su complejidad y denotan ingredientes enraizados en la maternidad. El respeto por lo materno, por la madre tierra "una Tierra, que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento"⁸¹, por la labor, son la muestra de su revalorización explícita de lo materno. Indican la importancia de cuidar lo que es soporte indispensable de la capacidad máxima de los humanos. Sin olvidar que, en último término, la natalidad "puede ser la categoría central del pensamiento político"⁸².

La distinción de Arendt entre labor y trabajo tiene un gran alcance. El laborar supone mantener el proceso de la vida y es indispensable para la existencia del mundo. Pero el trabajo implica la aportación del artificio, la intervención del talento y de la imaginación para invertir esa labor y darle una intención estética, estratégica o mercantil.

Arendt se desmarca claramente de la comprensión marxista de esta cuestión. Considera que Marx lleva al paroxismo un planteamiento moderno que iguala a todos los trabajos. Todos son resultados de la laboriosidad humana, algo que siempre implica algún grado de talento y que por tanto no requiere "distinción entre trabajo diestro y no diestro"⁸³.

El trabajo humano pertenece a todas las personas. Todo ser humano posee la misma cantidad, según Marx; y todo trabajo es hábil en algún grado. Es más: "el trabajo no hábil es una contradicción expresiva"⁸⁴.

Según esto, el poder de trabajar sólo acaba con la propia vida. Ello implica que vivir y laborar son identificables. El mercado es el encargado de intercambiar y asignar prestigios en forma de precios: "lo comprado y lo vendido en el mercado de trabajo no es habilidad manual, sino poder de la labor, del que todo ser humano posee aproximadamente el mismo"⁸⁵.

Arendt no acepta esta visión. Por eso, cuando retorna al mundo clásico de Atenas, interpreta y defiende la idea de que los maestros *rétoros* como Aristóteles veían la libertad de la polis como la esencia de lo alcanzado y creado por la política. Los esclavos eran considerados seres carentes de la virtud del ciudadano, pero no eran considerados seres humanos inferiores. Estaban aptos para la libertad como cualquier otro. Lo que ocurría era que una persona no liberada de las necesidades perentorias de la vida no podía aspirar a entrar en ese *bios politikos* que generaba la ciudad. De ahí que Aristóteles libere a sus esclavos en el lecho de muerte⁸⁶.

En este sentido Arendt recuerda que los dos teóricos modernos más importantes en este campo, y a los que ella indirectamente asocia, que son Adam Smith y Karl Marx, diferenciaban la labor de nuestro cuerpo de la labor de nuestras manos; inclinándose por el *homo faber* en lugar del *homo laborans*. Es decir, que el único trabajo con consecuencias públicas es el trabajo informado por un diseño racional introducido por el aprendizaje, el estudio, la reflexión, la invención o la asimilación consciente. Las manos son así los apéndices más directos y emblemáticos del poder ejecutivo de nuestro *self*. Las manos trabajan siempre a la vista, son miembros para la vigilia, armas estrictas de la vigilancia. Todo lo que suceda sin nuestro control, sin nuestra consciencia, queda relegado al campo de la labor de nuestro cuerpo; serán actividades cíclicas "interminablemente repetitivas", que no van a ninguna parte: "todas las actividades humanas que surgen de la necesidad de hacer frente (a los procesos biológicos y de decadencia del mundo) se encuentran sujetas a los repetidos ciclos de la naturaleza y carecen en sí mismas de principio y fin (...) a diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está

acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas"⁸⁷.

Como Arendt nos recuerda oportunamente "tanto Smith como Marx estaban de acuerdo con la opinión pública moderna al despreciar la labor improductiva como parásita, en realidad una perversión de la labor, como si nada que no fuera digno de este nombre enriqueciera al mundo"⁸⁸. Nos da citas literales para probar que Marx "compartió el desprecio de Smith por los 'sirvientes domésticos' que como "huéspedes perezosos (...) nada dejan tras de sí a cambio de su consumo". Claro que, como comenta un tanto irónicamente nuestra autora, "lo que dejaban tras de sí a cambio de su consumo no era ni más ni menos que la libertad de los dueños o, en lenguaje moderno, la potencial productividad de sus amos".

Arendt reivindica claramente que la vida como proceso consume muchos elementos: "la vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resultado de pequeños, singulares y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición"⁸⁹.

EL HOMO FABER DUEÑO DE SÍ MISMO Y DE SUS ACTOS

Arendt distingue antropológicamente entre el *homo laborans* y el *homo faber*. El que fabrica no está sujeto a la necesidad. No es el amo porque se haya impuesto sobre la naturaleza, sino porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Cosa que no puede decirse ni del *animal laborans*, que está sujeto a las necesidades de la vida, ni del hombre de acción, que depende de sus semejantes⁹⁰.

Esta visión del dominio y de la libertad vincula la política al control absoluto de uno mismo. Es más, el control sobre uno mismo es el factor decisivo, ya que es el único control que podemos llevar a cabo de manera absoluta. Esta seguridad, en el dominio de un hombre sobre sí, parece ser el único tipo de dominio que ofrece garantías de certeza. En realidad, no

deja de ser la reflexión cartesiana de que en el único poder sin resquicios y total al que puede aspirar el hombre es el que ejercerá sobre sí mismo; si bien Descartes era más preciso y se refería al poder sobre los poderes del intelecto.

El *homo faber* tiene imagen de futuro y eso le permite producir con libertad, no como el *homo laborans* o el hombre de acción, que van a remolque de las necesidades perentorias o de sus necesidades semejantes.

Arendt resulta un tanto confusa cuando quiere distinguir entre tantos conceptos para después aclararnos el cuadro. Su método chirría cuando alude tímidamente a la *ejecución* como parte del proceso de producción de vida. Arendt habla en este caso como no la hubiera podido entender Descartes, pero sí Quintiliano, un autor al que ella desconoce: "la reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano"⁹¹.

Los asuntos humanos, la trama del hacer o, como también los llamará, los productos humanos, son la trama de relaciones entre las personas que resultan de nuestra actuación con los demás.

Las capacidades humanas surgen liberándose y aportando al mundo "una apasionada intensidad que estaba prisionera del yo"⁹².

Este planteamiento del *yo como prisión y carcelero* de la originalidad nos habla de una comprensión del ciudadano en Arendt transgresora de la visión moderna.

Para Arendt son igualmente prepolíticas la situación del individuo que se encuentra sometido a las necesidades de la vida, el "esclavo de las pasiones"⁹³ de Hume, que las de quienes se hallan sometidos a urgencias lógicas: "el poder del cerebro y los apremiantes procesos lógicos que

genera no son capaces de erigir un mundo; son tan sin mundo como los apremiantes procesos de la vida, de la labor y del consumo"⁹⁴.

¿LEYES NATURALES?

Arendt señala tres acontecimientos como umbral de la época moderna: el descubrimiento de América con la exploración de la Tierra, la Reforma y la invención del telescopio permiten ver la naturaleza desde el punto de vista del universo⁹⁵.

Se ha descubierto la inmensidad del mundo pero, si cabe medirlo, ya nada permanece inmenso. Se ha reducido el globo, se ha conquistado el espacio, la amplitud de la Tierra ha sucumbido al asalto de la velocidad. Aún así resta un límite insuperable: "la inquebrantable frontera de la simultánea presencia de un cuerpo en dos lugares diferentes"⁹⁶. En una época en que "hemos traído el globo terráqueo a nuestro cuarto de estar para tocarlo con nuestras manos y hacerlo girar ante nuestros ojos"⁹⁷, Arendt sigue percibiendo esa limitación esencial.

Ella se da cuenta de que el giro cartesiano aporta una novedad indebida a la filosofía, "la exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general". Se trata de un intento de control del mundo, un control de *reducir todas las experiencias*⁹⁸.

En cierto modo es escandalosa su visión de Galileo como un nuevo Jesús que trae una buena nueva. El telescopio nos aporta abrirnos al universo y su contemplación con fruto intelectual⁹⁹. Arendt no reparará en la contradicción terminológica tan burda de hablar de leyes cósmicas. A ella, que le parece una contradicción flagrante el hablar de propiedad colectiva¹⁰⁰, le resbala esta incoherencia que sobresalta especialmente en el caso de la ley universal de la gravitación¹⁰¹. Le fascina la habilidad humana para usar las leyes cósmicas como principios guía. Sin reparar que, en un mundo secularizado, esas leyes ya son claramente construcciones incrustadas por la polis en el universo. Algo tan específicamente político como son las leyes se nos venden como

realidades halladas en el universo astrofísico. De paso se las inviste de autoridad cosmológica para que las respetemos como pautas *buenas*¹⁰².

El dictado de Belarmino a Galileo es impresionante: "probar que la hipótesis (...) salva las apariencias no es en modo alguno lo mismo que demostrar la realidad del movimiento de la Tierra"¹⁰³. Y también lo es la coincidencia de otro teólogo, en este caso el luterano Osiander, al afirmar que las hipótesis de Galileo "no son necesariamente verdaderas ni siquiera probables. Sólo una cosa importa. Han de llevar mediante cálculo a resultados que estén de acuerdo con los fenómenos observados"¹⁰⁴.

En este punto no deja de sorprender que, con la importancia que da Arendt a la introspección moderna¹⁰⁵ como aspecto distintivo y central de la modernidad, no se atreva a valorar la obra de Sigmund Freud que tanto dijo al respecto. A pesar de todo, Arendt se permite algunas dudas muy profundas. Veamos algunas de ellas.

Arendt piensa que los filósofos se han convertido en los epistemólogos que los científicos no necesitan¹⁰⁶. El hombre cree axiomáticamente que "los hechos y cosas que acaecen en lo infinitamente pequeño, en el átomo, siguen las mismas leyes y regularidades que se dan en lo infinitamente grande, en los sistemas planetarios"¹⁰⁷. Los mismos modos rigen al macrocosmos y al microcosmos. Arendt concluye por su parte que "el telescopio (...) obligó finalmente a la naturaleza, o más bien al universo, a entregar sus secretos"¹⁰⁸.

En este sentido le resulta revelador que Descartes estuviera a punto de quemar todos sus papeles, al enterarse de que a Galileo le habían hecho retractarse. El francés veía claro que "si el movimiento de la Tierra es falso, todas las bases de mi filosofía son también falsas"¹⁰⁹.

Ciertamente Arendt no se cuenta entre los cantores de lo moderno. Una época en la que dos dueños soberanos tienen el gobierno de la humanidad, "el dolor y el placer"¹¹⁰. La cosa más mortal, la vida, se ha elevado a condiciones de inmortalidad; un trastorno de valores desastroso para la estima y dignidad de la política. El proceso de pensamiento se ha

quedado en ser un proceso natural más, encaminado como todo a salvaguardar la vida humana como algo sagrado, elevado al máximo rango. "El propio pensamiento, cuando se convirtió en 'cálculo de las consecuencias', pasó a ser una función del cerebro, con el resultado de que los instrumentos electrónicos sirven mucho mejor para cumplir estas funciones"¹¹¹.

Con una lucidez sorprendente, en alguna ocasión Arendt resalta la terminología política que se usa en ámbitos tan dispares como el átomo, los astros, la conducta social o la meteorología. Un ejemplo: los científicos nos hablan de la vida en el átomo y nos dicen que toda partícula se comporta *por libre*. Parece como si hubiese en esos entornos el mismo tipo de vida que nosotros tenemos en la sociedad. Arendt lanza la idea, deja ver su perplejidad, pero no saca las últimas consecuencias¹¹².

Considera que las teorías científicas se están limitando a diseñar simplemente bucles de coherencias. Se basan en presupuestos y dan unos resultados que a su vez alimentarán o crearán un tipo de realidad que dará hospitalidad a esos presupuestos. Así lo dice al referirse al conductismo. Lo malo de esas teorías no es que sean erróneas, sino que podrán llegar a ser verdaderas, ya que en realidad son las mejores conceptualizaciones posibles de ciertas tendencias de la sociedad moderna. La conclusión es pesimista: "resulta fácilmente concebible que la época Moderna –que comenzó con una explosión de actividad tan prometedora y sin precedente– acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia"¹¹³.

Arendt nos comparte que algo va muy mal, "el carácter moderno está formado por el fariseísmo mezquino y fanático (y ha) producido el más reciente egotismo autoindulgente y fanático con su infinita variedad de fútiles miserias". A pesar de todo, es algo que empezó bien. Eso significa que el error de lo moderno no está en los planteamientos, sino en su ejecución.

Los trastornos profundos de la humanidad moderna arrancan en el cambio de su perspectiva de visión como especie, de mirar a las cosas no

desde la tierra sino a miraras desde el universo; es decir, como Galileo. También de verse en medio de una colección de especies evolucionando unas hasta convertirse en otras.

Arendt entiende que el proceso de acumulación de riqueza sólo es posible "si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre"¹¹⁴. Hay elementos de la vida humana que son cotidianos, repetidos y, aunque necesarios, no admiten la acumulación; no pueden acumularse en el transcurso de un día o amontonarse en un espacio, requieren ser atendidos y desplegados en el momento mismo de la acción de su cumplimiento y disfrute. Sobre todo, no pasan la noche. No pueden elaborarse sin dar entrada a otros componentes de la mente que participan en nuestra sensibilidad y nos dan nuestra capacidad para el buen juicio.

LA IMPOSIBILIDAD DE PREDECIR

Esta es otra gran intuición de nuestra autora. En el tejido de pactos y contratos en que se ha convertido de buena manera la tradición occidental, surge la no-predicción:

Surge simultáneamente de la "oscuridad del corazón humano", o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quienes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar¹¹⁵.

Sin proponérselo, y sin conocimiento de la sabiduría retórica que diferencia entre el hablar y el decir, Arendt señala este punto sensible. Para decir se precisa de otros que estén dispuestos a concedernos el derecho mutuo de isegoría, que estén dispuestos a escuchar¹¹⁶. Por eso no es posible *predecir* puesto que no tenemos todavía al otro con nosotros ni se ha abierto el momento en el que esta situación básica se produce. Es algo que no deja de estar implícito en el mandato del Talmud de no hablar mal de nadie que esté ausente. Arendt, a su modo y dejando la libertad de asociación de ideas a su *self*, llega a los aledaños de todo esto. Denuncia

el engaño de las promesas porque "la función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y, como tal, es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la esencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía"¹¹⁷.

Arendt ve en la acción una suerte de milagro, la única manera de salir de los carriles de lo preestablecido: "una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico"¹¹⁸. La acción, llega a decirnos, "es la única facultad humana de hacer milagros"; y la asocia con Jesús de Nazaret y la originalidad de Sócrates para trasmutar normas y valores¹¹⁹. Y ¿dónde se enraiza ontológicamente esta facultad de acción? Pues claramente en la natalidad¹²⁰.

Soberanía y libertad no pueden por tanto igualarse, algo que ha hecho indebidamente la edad moderna. De ser lo mismo ocurriría que ningún hombre sería libre ya que "la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad"¹²¹.

Coherente con lo anterior es su percepción de que la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por nuestra aparición ante otros; porque, en palabras aquí de Aristóteles, "lo que aparece a todos, lo llamamos Ser"; y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad"¹²². Arendt recurre a la autoridad de Heráclito y de Aristóteles para reafirmarse en su idea de que "el mundo es uno y común a quienes están despiertos y que quien está dormido se aleja de sí mismo".

Como ya hemos tratado, Arendt otorga una gran importancia a la natalidad humana. Ve en ella el origen de la fragilidad de las instituciones y de las leyes y, un tanto misteriosamente, la considera "independiente de esa fragilidad"¹²³. La condición de natalidad, el nacer como lo hace el hombre –porque desde luego Arendt no equipara este nacer al de los animales–, coloca al individuo en una situación de impotencia y omnipotencia simultáneas. No lo dice así ella, pero creo atribuible este

significado a otras palabras tuyas más veladas y escritas a tientas. Las limitaciones de la ley, las vallas de la propiedad privada, las fronteras territoriales, son "principios limitadores y protectores". ¿Y contra quién protegen? Pues contra el propio hombre. Por eso no pueden ser resultado de ninguna acción política. "Con todo y con eso, las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables"¹²⁴. La acción humana tiende siempre a la *ilimitación*. De ahí que Arendt resalte la virtud de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, como una de las virtudes políticas por excelencia. Y lo es porque existe una tentación perpetua por excelencia que es la *hubris*. Con buen sentido Arendt aprovecha para posicionarse en este momento y mantiene que esa *hubris*, la tentación perenne de omnipotencia/impotencia, es muy distinta de la voluntad de poder¹²⁵.

EL ACTOR Y EL NARRADOR

Con frecuencia insiste nuestra autora en distinguir al que hace una acción, de quien la contempla. Al respecto resultan especialmente interesantes sus reflexiones sobre el que cuenta lo que ha pasado. No necesariamente ha de ser el que lo ha visto. Puede ser, como Homero, un narrador ciego.

Arendt expresa en este punto la falta de conocimiento que tiene el actor. Este hombre no sabe lo que está pasando. Para empezar "el pleno significado (de la acción) sólo puede revelarse cuando ha terminado". Si la luz de la fabricación brilla al ver el producto, en la acción humana el sentido verdadero aparece sólo a su final, "frecuentemente cuando han muerto todos sus participantes"¹²⁶. La acción sólo se revela al narrador. Todas estas ideas aparecen de una manera u otra forma en la polémica de los historiadores sobre como recuperar el pasado, su posibilidad real y su sentido para el hombre. Pero en Arendt surge algo original, y es su afirmación rotunda de que lo que el narrador cuenta está "necesariamente oculto para el propio actor".

El yo que actúa es incapaz de conocerse a sí mismo. Es más, a través de la acción será como a posteriori pueda conocerse a sí mismo. Algo que nos recuerda el propio estilo de Arendt como escritora en el que, a partir de su madurez, decidirá no dar crédito a su yo actuante, su yo de filósofa oficial, y aceptará que la autoría verdadera se vea al final de su escritura. Es decir cuando el texto como acción haya salido y se pueda ver cómo el lector que estudie el texto en el futuro lo narra.

Es curioso que en ocasiones ni siquiera admita que el verdadero sentido de lo escrito pueda surgir al terminar de escribir o con la publicación, sino cuando pase mucho tiempo y la escritora haya muerto. Arendt retira el crédito a su yo consciente, del que no cree que sepa lo que esta tejiendo con su acción. La verdadera identidad del "actor y del orador", y del escritor que lo es en el sentido retórico, solo puede conocerse nos dice claramente, "después que haya terminado" de actuar o decir. Esta idea de un actor que no coincide con el narrador de lo que ya ha sido y es incambiable, nos deja una estela interesante, el destronamiento del yo *volente*. La identidad consciente y vigilante del ciudadano resulta incapaz de dar cuenta de los hechos que interpreta.

Si hay que esperar a que el narrador cuente lo que ha pasado, el actor vive en la inconsciencia parcial. Actúa movido por consideraciones parciales y siempre a ciegas. Es un elemento constitutivo de la realidad, pero no es dueño de su identidad. La soberanía del yo es tan sólo un delirio. Porque el ciudadano no sabe quién es de verdad. Hay una parte en sí, que Arendt no llamaría nunca inconsciente, que solo se puede ver desde fuera y después. La identidad del individuo está fuera del alcance del gobierno del mismo. Su polis interna le sobrepasa, su vida como ciudadano es el resultado de muchos componentes de la polis interna de los cuales el gobierno del yo sólo controla una parte, aunque en general la metonimia engañosa del mundo moderno haga pasar al yo por el ciudadano.

ROMANTICISMO Y DEMOCRACIA

Arendt percibió las limitaciones del postromanticismo, la escasa riqueza de su política anclada en una tradición no ya dialéctica, sino *anti-retórica*. El romanticismo afirma un mundo exclusivamente dialéctico, pero ¿por qué ha de ser negativo el acudir a lo que la dialéctica implica como forma de vivir la democracia?

Sobre este particular habría que decir que el problema del pensamiento postromántico no está en lo que se afirma, sino en la mutilación de otra parte igual de rica y sustancial, la retórica, la hermana gemela de la dialéctica, que queda postergada. Incluso los llamados aristotélicos, que son legión en el pensamiento occidental de todos los tiempos, se olvidan a veces de que su maestro escribió un libro extraordinario sobre la retórica y le daba a ésta una importancia fundamental. La tradición occidental mutila la ciudadanía, convirtiendo la política democrática en una democracia vigilante, en donde la letargia, y todo lo que ella implica, queda rechazada, arrojada a la basura, a las mazmorras o encerrada en el barco de los locos. Por eso la retórica es un impedimento de primer orden para estas manipulaciones y por eso la retórica, que es fortísima e indomable en sus fundamentos y en su profundidad, resulta literalmente enterrada en vida. Aristóteles es desvirtuado; Quintiliano nunca es traducido al español y pocas veces incluido en las historias de la teoría política; Machiavelli pasa a estar en una jaula del lenguaje popular que le identifica y condena con eslóganes calumniosos; Hobbes ve relegada parte de su obra a la censura progresista y, sólo a duras penas y con el benemérito trabajo de algún estudioso, se mantiene vivo como *rhétor*; y, para no cansar, Sigmund Freud, el más revolucionario de los teóricos políticos del siglo veinte, cae preso de murmuraciones, acusaciones morales y tergiversaciones. De hecho se explicará en las aulas a multitud de mediocres antes de dejar en libertad a estos grandes maestros que han cambiado nuestro mundo. Pero volvamos a Arendt.

Nuestra autora recuerda las dos pesadillas de Descartes, "dos pesadillas inter-relacionadas"¹²⁷; la primera es que todo es sueño y la

segunda que Dios pueda ser un mal espíritu que se burla del hombre (*un dieu trompeur*). De ahí que dudar de todo sea para Descartes la *salvación*, nos dice Arendt; hallazgo mental que conducirá al dogma del *ego cogitans* o ser perpetuamente pensante desde que nace hasta que expira. Ello equivale a *dubito ergo sum* (dudo, luego existo). Como nadie puede dudar de su duda sin dejar de dudar, el planteamiento garantiza la existencia del ser¹²⁸.

PENSADORA UNIVERSALISTA

Arendt recuerda que en el siglo XX se ha dado un avance excepcional: "sólo nosotros, y únicamente desde hace poco más de unas décadas, hemos llegado a vivir en un mundo determinado enteramente por (...) leyes cósmicas y universales"¹²⁹. Le sorprende el tiempo que se ha hecho necesario para sacar las conclusiones implícitas en lo que ella llama, de acuerdo con ese lenguaje que habla de leyes que rigen el mundo, "la revolución de Copérnico" y del descubrimiento del punto de Arquímedes¹³⁰.

Arendt entiende que este hecho de convertir al globo terrestre en un habitáculo común a todos los seres humanos, y de verlo como tal, es nuevo en la historia del hombre. Ya había reparado en la trascendencia de que sea la primera vez en la historia en que el hombre puede dañarlo con sus armas nucleares¹³¹. Su efecto dañino, sus agresiones al entorno, ya son de alcance planetario; el planeta Tierra se muestra al alcance de la voluntad humana, tanto para preservarlo como para estropearlo.

No es extraño que su interés pueda abarcar temas de alcance megapolítico, como el totalitarismo, el imperialismo o la revolución. Su cosmopolitismo, algo de esperar en una persona con su biografía de exilio, es quizá algo más. Arendt es muy sensible al nuevo alcance de la política como fenómeno mundial y a la transmutación del gobierno de lo humano, que ha pasado de estar entendido según leyes terrenas a estar entendido según leyes universales.

Al contrario de lo que sí acepta para el mundo externo, no ve bien la traslación que se produjo del punto de Arquímedes "al interior del propio hombre"¹³².

La reducción de la ciencia natural al resultado de experimentos condena al hombre a moverse sólo entre sus propios modelos mentales y le aherroja "en la cárcel de su propia mente"¹³³. La consecuencia de ello es la inversión producida en el mundo moderno en la relación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*. El pensamiento se convierte en sirviente de la acción; al contrario que en el pasado en que, para los medievales, la acción era *ancilla theologiae*, la sirvienta de la teología¹³⁴.

De todas formas cabría preguntarse hasta qué punto esta politización del universo, con leyes y revoluciones en los astros y las partículas, no está fundamentada en una percepción de la violencia como acto prepolítico que prepara el camino de la libertad. La necesidad de hacer violencia, de politizar el universo para convertirlo en mundo humano, delata una visión un tanto adoradora de la violencia: "la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo"¹³⁵.

Algo que ella menciona refiriéndose a los griegos, pero que asoma al escenario con una música claramente arendtiana.

LAS IDEOLOGÍAS

Arendt coincide con Voegelin en su análisis de las ideologías y ve en ellas algo muy peligroso para la paz mundial, ya que hay en ellas "elementos que las ha hecho (...) inquietantemente útiles para la dominación totalitaria"¹³⁶. También ve que en la palabra ideología se esconde la creencia de que "una idea puede convertirse en el objeto de una ciencia"¹³⁷, como si fueran animales, plantas o rocas. Arendt es muy clara en su análisis del asunto: "una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea: Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la "idea"; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que es, sino el despliegue de un proceso que

se halla en constante cambio (...) Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico (...) merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas"¹³⁸.

La ideología sirve a los totalitarismos para imperar a fondo, ya que "los habitantes de un país totalitario son arrojados y se ven cogidos en el proceso de la Naturaleza o de la Historia". Como tales, "pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente"¹³⁹.

En este sentido, la ideología se convierte en una pieza de potencial agresivo. Utilizada convenientemente por los movilizadores de la población, puede resultar útil para militarizar a la población, convirtiéndolos en partisanos o en militantes. Como remacha Arendt, "no se admite ni la neutralidad del ajedrez"¹⁴⁰.

Arendt se muestra muy valiente al denunciar el carácter instrumental y mecánico que pueden llegar a tener fácilmente las ideologías, su entidad *amoral*. Por eso se explica que Adolf Hitler y Ernst Röhm, el jefe de las SA, encontraran una gran similitud entre los comunistas de la izquierda y los militares y estudiantes más activos de la derecha¹⁴¹.

Un elemento adicional es la constitución conspiratoria de estos movimientos que sustentan la armazón totalitaria. Arendt recuerda que el contingente de estos partidos hiperideologizados eran proscritos y revolucionarios por un lado, y desgraciados, fracasados sociales y aventureros por el otro.

Dos ingredientes que llaman la atención en todos estos escaladores sociales violentos son el de estar armados y el de su inspiración romántica. Aunque ella no lo admite de este modo, parece detectarse que en estos embriones de cuadros revolucionarios victoriosos, de grupos que saben moverse, se halla el poso de un romanticismo virulento. Entre ellos mana como de una fuente la seguridad de que el tono exhortativo y la llamada a incrementar el control del *self* por la voluntad acaba por imponerse.

Están convencidos de que lo que se desea hasta el riesgo de la propia muerte ha de imperar metafísicamente en un mundo deshilachado por el nihilismo filosófico. Saben que la propaganda repetitiva y el entrenamiento son suficientes para imponerse con una autoridad que sólo está al alcance del que la desea con la máxima intensidad.

Claro que en todo ello el elemento capital son las armas. La grandeza de la voluntad de ser únicamente puede garantizarse con la fuerza, y ésta sólo se traduce en el espacio público como fuerza superior a la de todas las demás opiniones o *doxai*. La idea de fuerza como elemento decisivo implica la idea de carrera de armamento, de competir por ser un poco más fuerte que los demás. Como la fuerza humana es muy limitada, su incremento sólo puede pasar por el agarro un palo, cojo un cuchillo, tiro de pistola, me uno a una banda, disparo un cañón.

La afirmación de los totalitarismos se basa siempre en la *dictadura militar de los nuestros*. Por eso los idealistas de Hitler eran esos *bohemos armados*¹⁴² que Arendt menciona. Un camino hacia la verdad de facto y a la evitación de la frustración. Algo que se logra mediante la afirmación de la voluntad, la fuerza de imponerse a la naturaleza, a la necesidad y a la historia. Y, desde luego y como paso previo, al enemigo; que huelga decir es todo aquel que no piensa como el partisano o el militante totalitario.

En tal sentido, conviene recordar que la estrategia militar incluye no sólo armarse uno sino también desarmar al enemigo. De ahí la estrategia de Stalin de atomizar la sociedad y privarla de sus creencias religiosas y comunales para dejarla inerme¹⁴³, o la nazi de desproveer al individuo de cualquier interés propio. La igualdad de todos, la generosidad, el desinterés, el sacrificio y la lealtad son algunas de las virtudes morales que se manipulan en la instrucción política y el *modus operandi* de los totalitarios ideologizados¹⁴⁴.

LA TEORÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

“Los habitantes de un país totalitario son arrojados y se ven

cogidos en el proceso de la Naturaleza o de la Historia con objeto de acelerar su movimiento; como tales sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente”¹⁴⁵.

Arendt se inquieta ante la capacidad de las ideologías para “explicarlo todo” deduciéndolo de una sola premisa. Ve que estas herramientas movilizadoras, que son por una parte científicas y por otra filosóficas, “combinan el enfoque científico con resultados de relevancia filosófica y pretenden ser filosofía científica”¹⁴⁶.

Coincide con Eric Voegelin en desconfiar de una ciencia de las ideas, al igual que aquél desconfiaba de una historia de las ideas. Para cultivar estas disciplinas académicas hay que aceptar que la palabra idea pueda convertirse en objeto de una ciencia, lo mismo que “los animales son objeto de la zoología”¹⁴⁷.

Arendt encuentra inaceptable que una construcción mental pueda encontrarse en la realidad, en el mundo. Para ello, es necesario que primero se incruste en el entorno del hombre para hallarla allí después.

Esto enlaza una vez más con la idea ateniense de que las leyes de la polis son las que rigen el mundo, incluidos los dioses y la naturaleza. En la tradición rabínica, como ya hemos visto anteriormente, no se maneja este concepto de ley natural porque se considera una contradicción en los términos. Consecuentemente no existe el milagro, que viene a ser una suspensión temporal e inexplicable de la ley que rige el mundo.

Encontrar explicaciones provistas por una ideología resulta para Arendt un tanto sospechoso. Se trata de encontrar el saber sobre el mundo mediante la detección de regularidades artificiales incrustadas por el propio ser humano. Las ideologías vienen a ser la base no de conocimiento objetivo sino de “declaraciones científicas sobre el tema”. Es decir que, en gran medida, “una ideología sería (...) una seudociencia y una seudofilosofía, transgrediendo al mismo tiempo las limitaciones de la ciencia y las limitaciones de la filosofía”¹⁴⁸.

El desvalimiento del ciudadano en los totalitarismos, y en realidad

en cualquier tiranía, viene a asentarse pues en la afirmación de la existencia de una Historia o una Naturaleza previas en las que operan unas leyes artificiales que pasan por ser ingénitas, cuando son productos artificiales de la polis introducidos en la vida o en el mundo. Además la ideología llega demasiado lejos en su recorrido y “trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’”¹⁴⁹. Por ello Arendt concluye lacónicamente que la idea no es pues ni una esencia eterna ni un principio regulador de la razón, sino simplemente “un instrumento de explicación”¹⁵⁰.

Lo que es cierto es que ese ciudadano que vive en el mundo moderno, un espacio lleno de leyes que explican todo en un ámbito cerrado y de verdades inmanentes acorraladas, se halla a merced de lo que los intérpretes eclesiásticos de esas leyes le quieran dictaminar. Son leyes prescritas y de hierro ante cuyo gobierno inapelable sólo cabe la iniciativa de su activación y aceleración o retardamiento. La historia como desenvolvimiento del producto de la necesidad sólo le deja opción de intervenir en el *tempus* de su progreso. Dado que el tiempo es irreversible, esto naturalmente le niega de golpe la posibilidad de revertir la historia, de darle marcha atrás a lo sucedido o de invertir el sentido de lo transcurrido. Es ello lo que va implícito en el desarrollo de la historia como progreso: “las ideologías tienen tendencia a explicar no lo que es, sino lo que ha llegado a ser, lo que ha nacido y ha pasado”¹⁵¹. Por eso Arendt nos dirá que “las ideologías se hallan siempre orientadas hacia la Historia”¹⁵².

En el trasfondo de lo que la idea significa se halla siempre el concepto de *doxa* u opinión. Arendt siempre percibe con razón que la opinión de alguien no se limita a ser una verdad parcial o fragmentada del mundo, sino que incluye una pretensión de prestigio, de opinión que quiere arrastrarnos a que la asumamos y abandonemos la nuestra propia. Este ingrediente ateniense de las *doxai*, que también capta Voegelin, es imprescindible para no aguar falsamente la política. Significa que la *doxa*, y no digamos la ideología que se presenta como una red coherente y densamente tejida de preguntas y respuestas, son instrumentos de

movilización de miembros del *demos*.

La movilización de los ciudadanos, de todos los habitantes si se quiere, es imprescindible en política para poder afrontar tareas que nos exceden a cada individuo. Hay que movilizar a otros para hacer cosas que desean hacer, pero también para que hagan cosas que no les apetecen. Pagar impuestos, ir a la guerra para defender el país, mantener la higiene; o simplemente respetar el paisaje, poner límites a nuestra voracidad y ordenar nuestros horarios, son consecuencias que buscan los encargados de movilizarlos. Y no resulta sencillo. Se hacen precisos buenos instrumentos de movilización.

La ideología es por tanto una necesidad quizá del mundo moderno. Ahora bien, ¿en qué se basa? ¿Con qué cuenta o conecta en nosotros para arrastrarnos a la movilización? Arendt no duda en buscar tanto en las causas externas que nos condicionan como en ese foro interno en el que se asientan muchos miedos y necesidades que buscan satisfacción urgente. Por ejemplo, la necesidad de coherencia lógica; de tener respuestas para las dudas que nos fragmentan y amenazan con destruir nuestro yo integrador, con caer en la locura.

La lógica de los totalitarios se implanta imponiéndole a un sujeto que no puede decir A existe sin decir que existen B y C y etcétera que lo justifica; todo está interconectado y nuestras dudas sólo se satisfarán si aceptamos esta trama de conexiones que se sujetan y garantizan entre ellas. La tiranía de la lógica se nos impone como “un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos”¹⁵³.

Asimismo el terror, la impotencia y el aislamiento nos van ahondando cada vez más las dudas y haciendo más difícil la integración de nuestras funciones cognitivas. El resultado es la ansiedad ante una amenaza de locura, de disolución de nuestro yo como poder ejecutivo de nuestra polis interna. Tras ello, la aportación de respuestas para cancelar esas dudas se presenta como una salvación o una medicina de valor incalculable. Las entregas ideológicas de este tipo vendrán por eso en forma de preguntas y respuestas. Ejemplo típico son los catecismos, las

obras breves y sencillas para que tengan gran difusión; y en las que se anticipan todas las posibles dudas que asaltan a la población, junto con las correspondientes respuestas adecuadas que las pueden desactivar. Para la población iletrada quizá la solución venga colada de manuales más densos que se dirigen primero a los eclesiásticos, a los entendidos en la ideología; ellos serán los encargados de deglutir el contenido y dosificarlo a sus fieles adeptos, cada vez más impotentes y cada vez más en manos de fuerzas y personajes abocados más pronto o más tarde a una posición de omnipotencia.

NOTAS

1. ARENDT, Hannah: *Men in Dark Times*. San Diego, Harcourt Bruce & Company, 1968, p. 74.
2. "*Homo est naturaliter politicus, id est, socialis*" (El hombre es político por naturaleza, esto es, social). Ver ARENDT, Hannah: *La condición humana*, 1958, trad. Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 1993, p. 38.
3. BERSTEIN, Richard J.: "La responsabilidad, el juicio y el mal" en BERNSTEIN, Richard J. et al.: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid, Sequitur, 2001, p. 48.
4. ARENDT, Hannah: *Entre el pasado y el futuro*, 1954. Barcelona, Península, 1996, trad. Ana Poljak, p. 233.
5. QUINTILIANI, Marcus Fabii: *Institutionis Oratoriae*, doce libros, edición bilingüe y traducción de Alfonso Ortega Carmona, Salamanca, Universidad Pontificia, 1997, tomo I, libro tercero, cap. IV, p. 333-335. También caps. VII, VIII y IX. Todavía en el siglo dieciséis los humanistas tudor hablaban de *genus deliberativum, genus deliberativum y genus iudiciale*.
6. SKINNER, Quentin: *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 232.
7. Quintiliano utiliza escribe la palabra en griego. QUINTILIANI: *Institutionis Oratoriae*, I, Cap. X, 6; tomo I, p. 137.
8. SKINNER: *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, p. 301.

9. VILLA, Dana R.: "Arendt y Sócrates" en BERNSTEIN et al.: *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, p. 107-114. ARENDT: *La vida del espíritu*, trad. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 108.
10. ARISTÓTELES: *Retórica*, ed. bilingüe de Antonio Tovar. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, p. 4. Tovar traduce la palabra como *correlativa*.
11. ONG, Walter J.: *Oralidad y escritura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, cap. I y p. 159.
12. Cita de Adam Smith y Karl Marx.
13. "Thinking calls not only for intelligence and profundity but above all for courage", ARENDT, Hannah: *Men in Dark Times*. San Diego, Harcourt Bruce & Company, 1968, p. 8.
14. VECCHIARELLI SCOTT, Joanna; CHELIUS STARK, Judith: "The empire of the inner life" "Rediscovering Hannah Arendt", en ARENDT, Hannah: *Love and Saint Augustine* (1929), edición de Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark. Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 123.
15. Además es un precursor que que asistió al nacimiento de dos imperios, el imperio romano que renace en la iglesia católica y el imperio de la vida interna. Arendt propone una lectura a ala vez ortodoxa y herética del santo. Scott y Stark, "Rediscovering Hannah Arendt", p. 123.
16. ARENDT: *La Vida del Espíritu*, p. 378.
17. *Ibidem*.
18. *Ibid.*, p. 379.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*.
21. *Ibidem*.
22. *Ibid.*, p. 401.
23. *Ibid.*, p. 392.
24. *Ibid.*, p. 393.
25. *Ibid.*, p. 377ss.

26. *Ibid.*, p. 77.
27. *Ibid.*, p. 378-379.
28. *Ibid.*, p. 380.
29. *Ibid.*, p. 380.
30. *Ibid.*, p. 381.
31. *Ibid.*, p. 383.
32. *Ibid.*, p. 384.
33. *Ibid.*, p. 386.
34. *Ibidem.*
35. ARENDT: *Entre el pasado y el futuro*, p. 157.
36. *Ibid.*, p. 159.
37. *Ibid.*, p. 160.
38. *Ibid.*, p. 51.
39. *Ibid.*, p. 175.
40. *Ibid.*, p. 174.
41. *Ibid.*, p. 177.
42. *Ibidem.*
43. *Ibidem.*
44. *Ibid.*, 188.
45. *Ibid.*, 184.
46. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 93.
47. *Ibid.*, p. 49.
48. *Ibid.*, p. 55.
49. ARENDT: *Entre el pasado y el futuro*, p. 88.

50. ARENDT: *La vida del espíritu*, p. 65.
51. *Ibid.*, p. 65.
52. *Ibid.*, p. 78.
53. *Ibid.*, p. 97.
54. *Ibid.*, p. 73.
55. *Ibid.*, p. 77.
56. *Ibid.*, p. 120.
57. *Ibid.*, p. 143.
58. *Ibid.*, p. 122.
59. *Ibid.*, p. 126.
60. *Ibid.*, p. 124.
61. *Ibid.*, p. 133.
62. Se refiere a la idea de Ludwig Wittgenstein sobre la oportunidad del pensamiento cuando el lenguaje se va de vacaciones o hace fiesta. *Ibid.*, p. 138.
63. *Ibid.*, p. 46.
64. *Ibid.*, p. 52.
65. *Ibidem.*
66. *Ibid.*, p. 53.
67. *Ibid.*, p. 56.
68. *Ibid.*, p. 60.
69. *Ibid.*, p. 118.
70. *Ibidem.*
71. *Ibidem.*

72. *Vide supra* nota 2.
73. *Ibid.*, p. 18.
74. *Ibidem*.
75. *Ibid.*, p. 118.
76. *Ibid.*, Arendt parece referirse sin mencionarlo al Sputnik soviético.
77. *Ibid.*, p. 15.
78. *Ibid.*, p. 17.
79. *Ibid.*, p. 18.
80. *Ibid.*, p. 21.
81. *Ibid.*, p. 14.
82. *Ibid.*, p. 23.
83. *Ibid.*, p. 104.
84. *Ibidem*.
85. *Ibidem*.
86. *Ibid.*, p. 100.
87. *Ibid.*, p. 111.
88. *Ibid.*, p. 102.
89. *Ibid.*, p. 110; énfasis original.
90. *Ibid.*, p. 164.
91. *Ibid.*, p. 186.
92. *Ibidem*.
93. Así lo cita ella, *Ibid.*, p. 189.
94. *Ibidem*.
95. *Ibid.*, p. 277.

96. *Ibid.*, p. 279.
97. *Ibid.*, p. 281.
98. *Ibid.*, p. 282.
99. *Ibid.*, p. 286.
100. *Ibid.*, p. 285.
101. *Ibid.*, p. 186.
102. *Ibid.*, pp. 292ss.
103. *Ibid.*, pp. 288.
104. *Ibid.*, p. 351.
105. *Ibid.*, p. 325.
106. *Ibid.*, p. 320.
107. *Ibid.*, p. 312.
108. *Ibid.*, p. 315.
109. Cita textual extraída de una carta de Descartes a Mersenne, de noviembre de 1633. *Ibid.*, p. 300.
110. *Ibid.*, p. 336.
111. *Ibid.*, p. 346.
112. *Ibid.*, p. 347.
113. *Ibid.*, p. 346.
114. *Ibid.*, p. 284.
115. *Ibid.*, p. 263.
116. RAMÍREZ, José Luis: "La recuperación de la retórica", *Foro Interno*, n. 1, diciembre 2001.
117. *Ibidem*.

118. *Ibid.*, p. 266.
119. *Ibidem.*
120. *Ibidem.*
121. *Ibid.*, p. 254.
122. *Ibid.*, p. 222.
123. *Ibid.*, p. 214.
124. *Ibidem.*
125. *Ibidem.*
126. *Ibid.*, p. 215
127. *Ibid.*, p. 306
128. *Ibidem.*
129. *Ibid.*, p. 296.
130. *Ibidem.*
131. También Gadamer coincide en considerar la amenaza nuclear lo más decisivo de nuestro siglo en términos políticos: "este siglo ha inventado un arma mediante la cual la vida sobre este planeta puede aniquilarse a sí misma". A. GNOLI; VOLPI, F.: "Entrevista con Hans-Georg Gadamer", *El Cultural*, 11-abril-2001, p. 18.
132. *Ibid.*, p. 313.
133. *Ibidem.*
134. *Ibid.*, p. 317.
135. *Ibid.*, p. 44.
136. ARENDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Madrid, Taurus, 1998, trad. Guillermo Solana, p. 568.
137. *Ibid.*, p. 568.
138. *Ibid.*, p. 569.

139. *Ibid.*, p. 568.
140. *Ibid.*, p. 404.
141. *Ibid.*, p. 390.
142. *Ibid.*, p. 399.
143. *Ibid.*, p. 400.
144. *Ibid.*, p. 404.
145. *Ibid.*, p. 568.
146. *Ibid.*, p. 568.
147. *Ibidem.*
148. *Ibidem.*
149. *Ibid.*, p. 569.
150. *Ibidem.*
151. *Ibid.*, 570.
152. *Ibidem.*
153. *Ibid.*, p. 573.