

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**HANNAH ARENDT: CONDICIONES DE POSIBILIDAD
DE LA PARTICIPACIÓN PÚBLICA**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

Sissi Cano Cabildo

Bajo la dirección del Doctor:

Juan Manuel Navarro Cordón

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2539-2



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

PROGRAMA DE DOCTORADO

FILOSOFÍA PRÁCTICA

**Hannah Arendt:
condiciones de posibilidad de la participación pública**

Tesis presentada para la obtención del grado de doctor por la
Universidad Complutense de Madrid

2004

Director:

Dr. Juan Manuel Navarro Cerdón

Doctorando:

Sissi Cano Cabildo

AGRADECIMIENTOS

*In memoriam
de mi Padre (+)
y de tío Josafat (+)*

*A mi Madre,
A Manny y a Ramón,
por cuidarnos como familia
con amor y en libertad*

y

*A México
por apoyarnos como becarios
siendo un país con otras carencias
más urgentes*

PRESENTACIÓN

“La revolución social será moral o no será”
Peter Steinfeld

Después de tantas prescripciones éticas que han surgido de espíritus filantrópicos me siento comprometida a valorar cierto progreso en la historia pero sobre todo, en la historia de las ideas. En la práctica, aún queda mucho por hacer... Los sondeos estadísticos contemporáneos del índice de pobreza, adicciones, hambre, suicidio y violencia no nos dan mucho margen para suponer algún progreso moral, mas bien nos revelan la urgencia de proponer algún cambio. Pero ¿qué posibilidades de cambio nos ofrecen las élites? o ¿qué cambio podría esperarse de las pautas de vida que direccionan el neoliberalismo, los relativismos posmodernos, los fundamentalismos o cualquier otra ideología contemporánea?

Arendt decía que “los pesimistas son cobardes, pero los optimistas, estúpidos”¹. Y es que a estas alturas de la historia realmente no es fácil confiar en el progreso, pero como la imaginación tiene el poder de trascender la realidad fáctica y bien decía Baudelaire que la imaginación es la facultad filosófica por excelencia²; no me niego la oportunidad de vislumbrar mejores mundos posibles.

La única posibilidad que puedo vislumbrar para mejorar al mundo podría conseguirse mediante la participación pública. No será a las élites a quienes les interese cambiar el *statu quo* sino que será la conciencia moral y la organización de las mayorías lo que posibilite alguna alternativa de progreso, por cuyo propósito presentaré los criterios arendtianos enfocados a la participación voluntaria en lo público.

También enfocaré la lectura arendtiana de lo público para refractar un poco la banalidad de las perspectivas de vida humana que proponen las ideologías contemporáneas y para darle consistencia al primer suspiro ético-político: la añorada posibilidad de poder trascender el egoísmo natural e interesarse por la otredad. La recuperación arendtiana del sentido despectivo del *idion* (que sólo tiene intereses privados) puede ilustrarnos mucho al respecto. Me parece inaplazable reflexionar acerca de la viabilidad de la conmoción por la otredad; después de todo, este sería el primer gran escalón para intentar solucionar los problemas públicos más urgentes.

Ahora bien, quiero anticipar que dichos argumentos no pretenden algún alcance prescriptivo. Arendt criticaba a los sistemas que atentaran contra la

¹ YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt*, Valencia, edicions Alfons el magnanim, 1993, p. 185.

² Cf. PAZ Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, 3ª edic., México, FCE, 1999, p.240.

libertad y así es que las alternativas éticas que encuentro en Arendt de ninguna forma pretenden establecer algún “deber ser”, ni mucho menos pretenden imponerse y oponerse al diálogo, a la autonomía moral y a la libertad.

Y justamente por eso es que me parece perspicaz y pertinente reflexionar sobre la perspectiva arendtiana que hace posible la conjugación de la libertad individual con el interés público.

En un mundo como el de hoy donde los ideales comunitarios despiertan sospecha y donde abundan retóricas para legitimar moralmente otro tipo de intereses, pareciera utópico pretender vincular la ética con la política; Arendt lo logra, en mi opinión. No obstante, Arendt misma nunca presentó sus escritos como propuesta ético-política; nunca se atribuyó a sí misma la altura filosófica para direccionar la vida de los demás si ni siquiera se consideraba filósofa. En la entrevista que le hizo Günter Gaus en 1964³ y en la introducción a *La vida del espíritu* dijo explícitamente que no se consideraba filósofa, que lo que ella había escrito sólo era teoría política.

Además, en su texto de *Crisis de la República* Arendt deja ver la enorme dificultad de exhortar principios éticos; primero porque la ética es subjetiva, puede que no moleste a la conciencia de otro hombre aquello con lo que yo no puedo vivir y la segunda razón, quizá más importante, está en que los principios éticos se aceptan desinteresadamente y habría que ver la rareza de seres humanos que se satisfacen en empresas no lucrativas, sobre todo en la actualidad, donde predominan criterios estratégicos y pragmáticos⁴.

Así es que la vinculación ético-política que encuentro en la obra arendtiana es sólo una interpretación personal que desarrollaré en este trabajo, desde la cual presentaré las condiciones de posibilidad de la participación pública. Y para evitar que dichos argumentos se tergiversen como “fundamentos últimos” o como “racionalizaciones”, los expondré a la crítica mediante este trabajo.

Para empezar, la participación pública es develada por Arendt a partir del sentido aristotélico de la política, que subestima la estrechez espiritual del que sólo tiene intereses particulares (*idion*). En el primer capítulo de este trabajo dejaré ver cómo el interés por lo público -según el estagirita- aparece mediatizado por el desarrollo de las potencialidades ético-estéticas del ser humano, perspectiva que por utópica que parezca, parecer ganar en consistencia teórica a la sequedad espiritual de las ideologías dominantes y para argumentar tal supuesto, presentaré los argumentos que motivaban a la participación pública en Grecia: superar los objetivos de vida comunes a los

³ Cf. ARENDT, “Hannah Arendt: ¿qué queda? Queda la lengua materna” entrevista con Günter Gaus, en *Revista de Occidente*, no. 220, Madrid, Septiembre de 1999, p. 84.

⁴ Cf. ARENDT, *Crisis de la República*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1973, p. 72.

animales como la búsqueda de sobrevivencia y del placer, la búsqueda de fama inmortal y querer “mejorar” como ser humano. También señalaré las diferencias entre el sentido griego de la excelcitud humana (*areté*) y el sentido capitalista del éxito o de la calidad. Luego argumentaré la apertura espiritual del *zoon politikon* que se dejaba ver en su interés por lo público y en su disposición al diálogo y a la acción en concierto. Los argumentos aristotélicos al respecto pueden ilustrarnos mucho acerca de su “humanidad magnífica”, nada que ver con las perspectivas de vida que perfilan los fundamentalismos vigentes, algunos relativismos posmodernos o el individualismo neoliberal. Y por último, presentaré un breve recorrido histórico de cómo se ha ido perdiendo -según Arendt- el interés por lo público a lo largo de la historia occidental, hasta llegar a cierto individualismo indolente y a un sentido banal del derecho a la privacidad.

Para este capítulo me apoyaré básicamente en la obra arendtiana *La condición humana* y en las obras aristotélicas de la *Ética Nicomáquea* y de la *Política*; aunque retomaré también algunas ideas de otras obras de Arendt como *Filosofía y política*, *Heidegger y el existencialismo*, *¿Qué es la política?*, *De la historia a la acción*, *Tiempos presentes*, *Entre el pasado y el futuro* y algunas críticas y comentarios a estos temas por parte de Habermas, Richard Sennet, Simona Forti, Laura Boella, Roberto Esposito, Martín Jay, Alois Prinz y Flores D’ Arcais, entre otros.

Ya en el segundo capítulo presentaré las actividades espirituales que según Arendt, pueden llevar al interés por lo público: el pensamiento, la voluntad y el juicio del gusto. Capacidades que según la autora, poseen todos los seres humanos y que su ejercicio no depende del nivel informativo del Sujeto, ni de cualquier otro factor cultural, ni mucho menos de sus condiciones biológicas, sino básicamente de su libertad. Lo que deviene en mayor responsabilidad para el Sujeto pero también en una ráfaga esperanzadora para la apropiación de algún peldaño hacia el progreso.

La importancia de ejercer el pensamiento en el ámbito ético-político radica principalmente en su función preventiva, en cuanto que la autorreflexión nos previene de la “banalidad del mal” y con esto, de la ambigüedad del concepto de maldad que suponen algunas personas, que les hace manipulables a cualquier concepto superficial de lo bueno y de lo malo; banalidad que no minimiza la crueldad de sus efectos en lo privado y en lo público. Arendt no considera que el pensamiento nos pueda garantizar la máxima altura de algún ideal pero sí supone que el hombre puede caer en la estupidez por falta de pensamiento, lo que puede ser tanto o más peligroso que el sadismo declarado; tesis que Arendt sostuvo después de estudiar el caso Eichmann, uno de las principales cabezas de la burocracia nazi y que murió

con la idea de no haber actuado mal, muy por el contrario, siempre se mostró satisfecho y orgulloso de sí mismo.

La bibliografía en la que me apoyaré para este apartado es *Eichmann en Jerusalén*, la primera parte de *La vida del espíritu*, dos ensayos publicados en *De la historia a la acción*: “El pensar y las reflexiones morales” y “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”. Para este apartado retomaré algunas críticas y comentarios de Jaspers, Mary McCarthy, Gershom Scholem, Richard Bernstein y Norbert Bilbeny, principalmente.

Ya la aplicación del juicio del gusto kantiano al ámbito politológico es una posibilidad que Arendt vislumbra a partir de las condiciones que entran en juego: ampliar los márgenes de sensibilidad y de imaginación por la otredad, y tener la disposición desinteresada y abierta para participar en la creación de acuerdos intersubjetivos e imparciales. Para el enfoque arendtiano del juicio del gusto me apoyaré en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, en *¿Qué es la política?*, en el apéndice de *La vida del espíritu* y en el artículo “Comprensión y política” publicado en *De la historia a la acción*. También retomaré algunas reflexiones en torno al sentido kantiano del juicio de Ricoeur, Deleuze, Gadamer, y las críticas a la lectura arendtiana de Kant de Schürmann, Simona Forti, Benhabib, Beiner y Albrecht Wellmer.

Por último, la aplicación de la voluntad parte de una concepción contingente del Sujeto, donde se entiende que cada hombre puede cambiar cuando quiera porque en él existe el poder decisorio del “autocomienzo”, que Arendt conceptualiza como “natalidad” y que se ha de actualizar en el espacio público, deviniendo en libertad política. Respecto a este tema me basaré sobre todo en la segunda parte de *La vida del espíritu*, aunque también rescataré algunas reflexiones de *El concepto de amor en san Agustín*, *De la historia a la acción*, *Sobre la revolución*, *Entre el pasado y el futuro*, *¿Qué es la política?* y *La condición humana*.

Y ya a partir de esto, se comprenderá mejor la viabilidad de criterios ético-políticos como el perdón, la promesa, la *philía* y la solidaridad; conceptos que abordaré en el último capítulo de este trabajo y para los cuales me apoyaré principalmente en *El concepto de amor en San Agustín*, *Crisis de la República*, *Sobre la revolución*, *De la historia a la acción* y *La condición humana*.

Tal vez la lectura arendtiana de la política, de las capacidades y criterios humanos que conllevan a la participación pública puedan motivar a salir del ensimismamiento y a darle consistencia al interés por la “otredad”; de ser así, aunque sólo sea por ello, este sencillo trabajo tiene ya un espléndido pretexto.

CAP 1 Sentido arendtiano de lo público

*Si yo no velo por mí ¿quién lo hará?,
Pero si sólo velo por mí, entonces
¿qué soy yo?
Hillel*

En este primer capítulo argumentaré por qué los criterios arendtianos en torno a lo público pueden ser una alternativa interesante para refractar cierto sentido reduccionista del derecho a la privacidad en el hombre contemporáneo.

Para esto, retomaré la lectura arendtiana del sentido digno que tenía la política en Aristóteles, como organización y participación pública; nada que ver con el concepto autorreferencial de alguna forma de gobierno o con la denotación maquiavélica con la que se desvirtúa comunmente a la política.

Posteriormente actualizaré la lectura neoaristotélica de las motivaciones ético-políticas del *zoon politikon* como una alternativa al sentido economicista de la “superación personal” de la mercadotecnia capitalista. Si bien es verdad que el *zoon politikon* también buscaba la excelencia del ser, la *areté* correspondía a desarrollar la cualidad propia del ser, que devenía en una suerte de satisfacción autorreferencial de “mejorar” como ser humano pero no desde criterios esnobistas o estrechos, nada que ver con escalar algún status burocrático o económico. Para Aristóteles, un ser humano era “mejor” en cuanto que superaba los intereses de la especie animal, desarrollando potencialidades espirituales que devenían en beneficios públicos y hasta cósmicos.

Luego dejaré ver la amplitud espiritual del *zoon politikon* por su disposición a la intersubjetividad: su capacidad para interesarse por la otredad, de asumir las diferencias para crear espacios de diálogo, de organizarse desinteresadamente “con” los otros y crear consensos. Y aunque la apertura a las diferencias del *zoon politikon* no tenía nada que ver con la pluralidad intercultural que afronta la política contemporánea, me parece que la lectura arendtiana al respecto, logra actualizar el sentido aristotélico de la intersubjetividad a los problemas públicos contemporáneos. También subrayaré la importancia que le da Arendt a la creación de espacios de intersubjetividad porque nos ayuda a comprender que este tipo de espacios públicos son necesarios para garantizar el respeto, la autonomía y la libertad de los ciudadanos; previniéndonos de la sumisión a voluntades ajenas y del riesgo a caer en sistemas totalitarios que trasgredan la dignidad y hasta la vida misma de los individuos.

Posteriormente presentaré los argumentos neoaristotélicos que demeritaban a los que sólo tenían intereses particulares (*idion*) por su estrechez espiritual y los plantearé a manera de analogía con lo que Arendt llama “filisteísmo” contemporáneo por sus aparentes “virtudes” de rentabilidad, éxito, excelencia, calidad y eficacia.

Los griegos consideraban exclusivo de espíritus “nobles” el poder gozar de su tiempo existencial con autonomía y por el contrario, tener intereses individualistas y estratégicos era propio de espíritus mercenarios y de mal gusto; mientras que actualmente hay una tendencia a interpretar como propio de “mediocres” o “conformistas” el no tener “metas” o el no ser “productivo”.

Los intereses estratégicos corren el riesgo de ser fines que sólo se busquen como medios para alcanzar otros fines y que por lo tanto, no resultan satisfactorios en su realización misma, con lo cual, dicha insatisfacción del presente en gerundio puede llevar al vacío existencial; problema que parece acentuarse por los ideales de competitividad y rentabilidad de la mercadotecnia capitalista y que se deja ver en los altos índices de stress, anorexia, alcoholismo, farmacodependencia y/o suicidio en la civilización occidental. Tal vez reflexionar sobre estas cosas nos permita ganar un espectro más amplio y generoso de posibilidades de realización humana.

1.1. Sentido arendtiano de la política

Para comprender el sentido arendtiano de la política habría que volver a su sentido digno. Vaya reto. Bien sabemos que la política ha sido uno de los conceptos más desprestigiados por el sentido despectivo de lo “maquiavélico” con el que se le identifica comúnmente; más que por cualquier otra de sus connotaciones: ciencia del bien común, arte de gobernar, teoría del estado, etc.

Arendt logra dignificar la política volviendo a su sentido aristotélico. No es gratuito que en Alemania y en Italia frecuentemente se haya pedido a las categorías arendtianas su contribución a dignificar la política. Arendt que siempre vuelve a Aristóteles como bien lo distingue Habermas, recupera la idea de distinguir a la política a partir del discurso (*lexis*) y de la acción (*praxis*)⁵ al servicio de lo público.

Para Arendt, la política es básicamente organización y participación pública. Otra cosa son las construcciones teóricas que se hagan al respecto, siguiendo a Aristóteles: “el fin de la política no es el conocimiento sino la acción”⁶.

⁵ Cf. ARENDT, *La condición humana*, , trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993, p. 39.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, , trad. Julio Pallit Bonet, Madrid, Gredos, 1995, p. 132.

La filósofa de Königsberg también distingue la política del sentido contemporáneo de “ciudad-estado”, de alguna forma autorreferencial de gobierno, de lo social, de la organización jurídica y de cualquier administración burocrática. Veámoslo detenidamente.

Según Arendt, la *polis* no se refería a la ubicación física de cualquier ciudad-estado. La tan frecuente traducción de la idea griega *polis* como ciudad-estado resulta muy pobre para el sentido original del concepto. El término que más se acerca a nuestro concepto actual de ciudad es *asty*, que se opone tanto a la acrópolis o ciudadela, como al campo o zona rural.

Para Sennet la ciudad sería la civilidad institucionalizada, entendiendo por civilidad lo siguiente:

“es la actividad que protege a la gente entre sí y, sin embargo, les permite disfrutar de la compañía de los demás. Llevar una máscara constituye la esencia de la civilidad. Las máscaras permiten la sociabilidad pura, separadas de las circunstancias del poder, la enfermedad y el sentimiento privado de aquellos que las usan. La civilidad tiene como objetivo el proteger a los demás de ser cargados por uno mismo”⁷.

Así por ejemplo, se habla de individuos incivilizados al referirse a aquellos “amigos” que utilizan a los demás como oídos para volcar en ellos sus confesiones.

Arendt más bien distingue la ciudad de la política en cuanto que la *civitas* se organizaba jurídicamente, donde el ciudadano se adaptaba a vivir negativamente en sociedad, mientras que en la *polis* la condición de ciudadanía no dependía únicamente de sus funciones jurídicas, sino de su disposición a participar libremente en la organización pública. Claro que habría que puntualizar la referencia arendtiana de que había cierta presión legal a la participación pública: la ley ateniense no permitía permanecer neutral y castigaba con pérdida de la ciudadanía a quienes se negaban a tomar parte en la pugna de las distintas facciones⁸. Quiero decir que la ley ateniense no permitía la “neutralidad política” porque la interpretaban como indiferencia o apatía.

Por lo demás, el término *politeia* tuvo en Aristóteles dos significados: uno genérico, que suele traducirse –una vez más a falta de otro- por ‘constitución’, y otro específico, que se refiere a una forma concreta de ‘constitución’. Pero ya el sentido aristotélico de la *polis* misma se refería a algo más que a alguna forma de constitución. Las tareas legislativas no se contaban entre los derechos y deberes de un ciudadano griego; el acto de

⁷ SENNETT Richard, *El declive del hombre público*, trad. Gerardo di Masso, Barcelona, Península, 2002, p. 578.

⁸ Cf., ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 35.

establecer la ley se consideró prepolítico. Los griegos no contaban a la legislación entre las actividades propiamente políticas; el jurista era tratado como cualquier otro artesano o arquitecto, sin ganar por ello la condición de ciudadanía. Ya después los socráticos fueron quienes consideraron a la legislación y a la ejecución de las decisiones por medio del voto como las actividades políticas más legítimas, aunque en ellas todavía los hombres actuaran como artesanos, pues lo que hacen es una suerte de *poiesis* y no de *praxis*. Platón y Aristóteles también consideraron a la legislación como parte importante de la vida política; sólo que ya serán los romanos quienes propiamente erijan el status del Derecho.

Quiero decir, que la *polis* más que identificarse por su estructura jurídica, subrayaba la capacidad de organización y participación para atender intereses comunes.

La *polis* representaba la suprema forma de convivencia humana, autónoma e independientemente del mundo animal en donde la convivencia está determinada por las necesidades biológicas y en este sentido, es que el estagirita distinguía lo político de lo social. Aristóteles consideraba que lo natural y lo gregario se dan por necesidades de la vida biológica, como también se dan en los animales. Si bien es verdad que para Aristóteles la política nace “entre” los hombres y que solamente un individuo aislado sería a-político (individuo que ni siquiera sería considerado un ser humano en la semántica aristotélica),

“Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”⁹;

no por ello quería decir que cualquier relación social sea propiamente política, ni tampoco que en cualquier parte en que viviesen hombres, hubiese política.

En *La condición humana* Arendt deja ver que ha persistido la traducción errónea del griego al latín y su adaptación al pensamiento cristiano-romano, donde identifican las esferas de lo político y de lo social. Según la autora, la traducción del *zoon politikon* aristotélico por el *animal socialis* ya se encontraba en Séneca y persistió en Santo Tomás de Aquino: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (el hombre es político por naturaleza, esto

⁹ARISTÓTELES, *Política*, trad. Manuela, García Valdés, Madrid, Gredos, 1994, p. 52.

es, social)¹⁰. Es en este sentido en el que Habermas considera que Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una Filosofía de lo social¹¹.

Para Arendt, la traducción modelo del aristototélico *bios polítikos* se encuentra mas bien en San Agustín como *vita negotiosa* o *actuosa*, que aún refleja el sentido original de la vida dedicada a los intereses públicos. La excelencia humana, la *areté* para los griegos y la *virtus* para los romanos, correspondía a la esfera pública donde no sólo se requería actuar conforme a la “razón” sino también, la presencia de los otros; mientras que lo social, la capacidad de ser gregario pues, es común a otras especies animales.

La política es pública porque es el mundo común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Lo público indica un mundo en común entendido como comunidad de individuos a través de relaciones que no supongan la fusión. Este sentido arendtiano de lo público pareciera tener el mismo significado que en Habermas:

“Públicas llamamos a aquellas organizaciones que, en contraposición a sociedades cerradas, son accesibles a todos”¹².

Así hablamos de plazas públicas o de edificios públicos, etc. Sin embargo, a diferencia de Habermas, cuando Arendt aborda la esfera pública, no se detiene propiamente en el espacio de la comunicación, ni de la formación de la opinión, ni establece cuáles deban ser las reglas procedimentales de la acción comunicativa ; más bien se queda con la idea de lo público como espacio contingente e imperfecto de diálogo y acción para atender intereses comunes y en libertad.

En el Prefacio de *Historia y crítica de la opinión pública* de Habermas, Antonio Doménech y Rafael Grasa traducen *Öffentlichkeit* por publicidad; aunque señalan que con esta traducción se corre el riesgo de tergiversar su significado puesto que en castellano comúnmente se interpreta a la “publicidad” como actividad relacionada con la propaganda comercial, mientras que los traductores recuperan su referencia más arcaica de “vida social pública”, “opinión pública” o simplemente lo “público”. La traducción de la palabra “publicidad” como vida social pública permanece intacta en el alemán de nuestros días a diferencia de todos los idiomas latinos que han ido perdiendo este significado a lo largo del siglo XX. El término *Öffentlichkeit*

¹⁰ Cf. ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 38.

¹¹ Cf. HABERMAS, *Teoría y praxis*, trad. Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, 3ª edic., Madrid, Tecnos, 1997, p. 56.

¹² HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. Antonio Doménech y Rafael Gracia, 6ª edic., Barcelona, ediciones G. Gili, 1999, P. 41.

se formó en el alemán moderno incorporando primero el latinismo *Publizität* (trasladado del francés *publicité*) para luego germanizarlo.

Ya el concepto de lo “social” es de origen romano, incluso, carece de equivalente en el pensamiento griego. Solamente en un principio el uso latino de la palabra *societas* tuvo cierto significado político. Además de que, cuando los romanos absorbieron la cultura griega, su ciudad ya había sobrepasado la dimensión que admitía “vivir políticamente” según la escala griega y fue cuando los romanos emplearon como sinónimos las expresiones de “vivir” y “estar entre hombres” (*inter hominess esse*) o “morir” y “cesar de estar entre hombres” (*inter hominess esse descinere*).

Habermas distingue la *polis* de lo social en cuanto que la primera se apoyaba en la virtud de los ciudadanos mientras que la *Sozietät* sólo se refería a una federación entre Estados como a la ligazón social entre los ciudadanos¹³. Arendt también señala esta distinción pero en cuanto que los eventos sociales no se caracterizan por intentar resolver problemas comunes, normalmente son para comentar asuntos personales o simplemente para convivir; a diferencia de la política que corresponde propiamente a la capacidad de organización y de participación para resolver intereses públicos. En el texto *¿Qué es la política?* Arendt nos ofrece un ejemplo contemporáneo para distinguir lo político de lo social: el problema de una vivienda adecuada sería social pero la cuestión de si hubo integración o no para conseguir dicha vivienda sería sin duda político. Arendt refiere como la demanda de los ciudadanos de una solución a la cuestión social sólo se transforma en una acción política de los ciudadanos cuando éstos recuperan la iniciativa y su capacidad de organización, lo que les permite participar en la toma de decisiones y en la implementación de las propuestas que ellas contienen. Nada que ver con las asociaciones actuales que realmente son estamentos cerrados, autoritarios, que solamente se interesan en defender los intereses y privilegios de sus agremiados y simpatizantes, a cambio de su lealtad, es decir, de su renuncia a la crítica.

Ahora bien, esta distinción arendtiana entre lo político, lo jurídico y lo social fue severamente criticada por varios intelectuales. En un Congreso de 1972 sobre “La obra de Hannah Arendt” organizado por la “Sociedad para el estudio del pensamiento social y político”, bajo el patrocinio de la York University y del Canada Council, Macpherson le critica a Arendt la gran cantidad de palabras clave que define de un modo personal, único: lo social frente a lo político, fuerza frente a violencia, etc.¹⁴.

¹³ Cf. HABERMAS, *Teoría y praxis*, op. Cit., pp. 54-55.

¹⁴ Cf. ARENDT, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” en *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995, p. 156.

Otra de las críticas parte de Martín Jay, por lo que refiere Simona Forti en *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, donde critica a Arendt por dejarse arrastrar por una visión de la *politique pour la politique*, cayendo en una estetización de la política, desvinculando la política de cualquier consideración externa a ella, ya sea social, económica o incluso normativa¹⁵. En un tono semejante, Habermas critica la especificidad del contenido arendtiano de la política porque pareciera vaciar el contenido de la política misma, ¿qué se debe hacer en el escenario público sino es preocuparse por lo social? Para Habermas, la disociación arendtiana de la política respecto a sus implicaciones político-sociales le lleva a una utopía en el sentido despectivo del término.

“Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la *polis* griega y la lleva a construir rígidas dicotomías conceptuales entre lo público y lo privado, entre el Estado y la economía, entre la libertad y el bienestar, que no se ajustan ni a la moderna sociedad civil ni al Estado moderno (...) La perspectiva arendtiana de purificar la política de cuestiones sociales ya no es un camino practicable por ninguna sociedad moderna”¹⁶.

Al respecto, tal vez sea importante anteponer la premisa de que la distinción semántica entre lo político, lo económico y lo social, no lleva a Arendt a prescribir o mucho menos, a prohibir los compromisos jurídicos, económicos y sociales que también puedan tener los ciudadanos. Esto es, que las características que distinguen a la política no suponen la negación de otras ocupaciones y preocupaciones de la vida humana, ajenas a la participación pública. Además de que mezclar el ámbito jurídico, social y político no quita el problema propiamente político: saber cuáles son las alternativas de estructuración y de organización política mediante las cuales se han de resolver los problemas públicos; por lo que volvemos a la distinción conceptual inicial.

De cualquier forma, me parece que la principal preocupación politológica de Arendt no es la pureza semántica del concepto de la política sino su sentido: la libertad. Y desde este enfoque, de lo que se trata es de prevenir a cualquier organización política de cualquier objetivo exógeno porque habría que precisar el significado “concreto” de dicho objetivo a seguir: sea la justicia, el bien común, la libertad económica, la democracia, la igualdad social, votar por algún candidato o partido, etc. Y ¿quién podría tener la autoridad intelectual y espiritual para decidir por los demás?...

¹⁵ Cf. FORTI Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, trad. Irene Romera Pintor y Miguel Angel Vega Cernuda, Madrid, ediciones Cátedra, 2001, p. 37.

¹⁶ HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 214-215.

De esta reflexión quiero llegar justamente al punto en el que la lectura arendtiana de la política aristotélica requiere cierta matización, me refiero al objetivo del “bien común”. Cito de la *Ética Nicomáquea*:

“Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre”¹⁷.

Arendt no siguió el objetivo aristotélico de determinar el contenido normativo del “bien común” y de la “vida buena”, ni los reconoció como los fines legitimadores de la acción política; sino que más bien se propuso cuestionar toda la tradición del pensamiento político occidental de identificar la política con la relación de mando y obediencia.

Según Arendt, casi todas las filosofías se han propuesto abstractamente el objetivo de definir desde el exterior cuáles deben ser los fines últimos a los que la convivencia política debe tender; mientras que la auténtica política se ha de construir por los intereses de los ciudadanos en cuestión y no por alguna voluntad ajena que marque las pautas, por muy bien intencionadas que sean. Vaya si las supuestas buenas intenciones han devenido en entimemas totalitarios...

En su texto *¿Qué es la política?* deja ver claramente que el sentido de la política está en la libertad. Libertad y política se actualizan bicondicionalmente: si entendemos la política como participación pública, esto implica un ámbito de intersubjetividad horizontal, no de dominación vertical, lo que supone un respeto a la libertad de los demás deviniendo entonces en una suerte de libertad pública. Ahora que, la organización y participación colectiva resultante obviamente parte de decisiones humanas-demasiado-humanas por lo cual, no están exentas de peligros, debilidades o defectos. Y por eso Arendt advierte que la acción política no puede garantizar el establecimiento de un nuevo orden mundial, de un paraíso terrenal. La política está siempre amenazada por la “oscuridad del corazón humano”.

Lo más próximo a la *polis* se dio según Arendt, en los primeros momentos de las revoluciones burguesas y muy especialmente bajo la fórmula de los consejos revolucionarios. Sin embargo, esto no significa que hayan sido formas perfectas de organización humana.

En el Congreso anteriormente citado sobre “La obra de Hannah Arendt”, Hans Morganthau (profesor universitario de Ciencia Política en The New School for Social Research) le pregunta a Arendt por cuál es su posición política y ella responde:

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 131.

“No lo sé. Realmente no lo sé y no lo he sabido nunca. Supongo que nunca he tenido una posición de este tipo. Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arrojen luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo”¹⁸.

En este mismo congreso, Michael Gernstein (asesor de Servicios Sociales, Halifax, Nueva Escocia) le pregunta si por lo menos le puede dar algún tipo de orientación política y ella le responde que no, que sería una gran presunción hacerlo; que lo único que puede aconsejarle es que intercambie opiniones con sus compañeros para saber qué hacer, que la auténtica acción política es un acto de grupo. Pero entonces, Hans Jonas le plantea a Arendt la enorme dificultad que acarrea su postura: ¿cómo podría uno sentirse autorizado a embarcarse en asuntos que conciernen al hombre en general sin regirnos por algún valor último? De lo que Arendt contesta que si nuestro futuro dependiera de que lográramos un valor último entonces la cuestión sería ¿quién reconocería este valor absoluto?, ¿cuáles serían las reglas para reconocerlo? Lo que nos llevaría a una regresión infinita y finalmente exigiría la aparición de un nuevo Dios. Y si este fuera el caso, según Arendt, estaríamos perdidos.¹⁹

En este sentido, Kateb sostiene que Arendt estetiza los fenómenos políticos, en cuanto que subordina lo práctico y lo moral a una estética purgativa de la política.

“Claro está que aquellos que pretendemos mantener la vida política, incluso en sus formas ideales, bajo una constante vigilancia moral, no consideramos moralmente aceptable la posición de Arendt”²⁰.

Al respecto, lo que más bien ocurre es que Arendt intenta evitar la pretensión fascista de prescribir algún objetivo moral para la política, liberar a la política de las garras de alguna “verdad” u objetivo exógeno. La política depende de la intersubjetividad y no de voluntades ajenas a la colectividad en cuestión. Y si bien es verdad que esto no garantiza el mejor de los mundos posibles, por lo menos nos protege de ideales absolutos que trasgredan la autonomía de los individuos. Me parece que en Arendt es muy claro que ningún ideal ha de ser más importante que la vida y la libertad; que en la

¹⁸ ARENDT, “Arendt sobre Arendt. U debate sobre su pensamiento” en *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 167.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 149.

²⁰ KATEB George, “Arendt y el juicio” en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Sequitur, 2001, p. 11.

Historia se ha subestimado la vida de millones de personas en nombre de Dios, del “bien”, del “progreso”, o de cualquier otra “buena intención”.

Posteriormente han seguido las críticas a la falta de prescripción politológica de Arendt. Parekh y Kateb lamentan que Arendt no pueda dar alguna propuesta política concreta. Canovan y muchos otros objetan que Arendt se pierde en romanticismos abstractos e irrealizables, pues le faltan indicaciones concretas de cómo llevarlos a cabo para un auténtico proyecto político. De igual forma Simona Forti considera que Arendt no nos proporciona una “nueva ciencia política” que ayude a hacer proyectos y a poner orden en el mundo de los asuntos humanos.

Pero si Arendt hubiera propuesto algún proyecto o alguna forma de gobierno en concreto hubiera sido contradictorio con su propio discurso politológico porque la filósofa de Königsberg siempre abogó por la política como un espacio para la libertad y no como una forma estamentaria de prescripción de principios. Y si es verdad que el concepto arendtiano de la política no anticipa una forma de gobierno específica, tampoco significa que promueva la pasividad o indiferencia; por el contrario, supone crear espacios de acción en concierto. La política es participación pública.

Arendt insistirá en que sin la participación pública resulta ingenuo culpar al gobierno de cualquier problema social. La mayoría simplemente observadora es ya en realidad un aliado latente de la minoría. La libertad de la indiferencia es la libertad de no hacer nada. En el texto que no alcanzó a concluir dice que el prejuicio con respecto a la política señala el desesperado deseo de ser eximidos de la facultad de actuar, por eso la izquierda y la derecha clásicas persisten en el error de ver el poder político sólo en el poder del Estado. Así vemos como el gobierno se ha transformado en administración y las repúblicas en burocracias. La burocracia es una forma de gobierno en la que todos quedan privados de la participación política, del derecho a actuar, donde todos son igualmente impotentes y así queda un gobierno de nadie.

El proceso de enajenación y robotización ha ido incrementándose a la postre que la creatividad humana se restringe cada vez más a las habilidades del artista. La acción política se ha convertido además en una especie para pocos privilegiados y estos pocos que aún saben lo que significa actuar, tal vez sean menos que los artistas.

Generalmente las élites del gobierno occidental intentan hacer de la política un ámbito restringido a un tipo de racionalidad de carácter fundamentalmente técnico-procedimental. Para otros, lo político se ha convertido principalmente en un sistema autorreferencial (Luhmann) que demanda ser desligado de las cargas que le imponen otros sistemas de la sociedad. Mientras que el sentido arendtiano de la política corresponde a la

participación voluntaria para la creación de un mundo que decidan los participantes y no voluntades externas.

1.2. Motivaciones para la participación pública en Grecia

Macpherson sostiene en su texto *La democracia liberal y su época* que la viabilidad de todo sistema político depende en mucho de cómo se haya configurado a la gente como actores políticos, que se encuentra en la manera en que se configura la conciencia que tienen las personas de sí mismas²¹. Así por ejemplo, la participación política en Grecia fue altamente motivada por el supuesto de que se dignificaba la condición humana mediante la política. Mientras que desde la organización medieval no será la *praxis* lo que lleve a la virtud sino que será el camino de la oración y la obediencia, fundamentalmente. En la edad moderna aparece el “individuo” con el derecho a vivir su privacidad independientemente de los compromisos comunitarios. En el capitalismo prevalecerá el *homo economicus*, que fomenta el éxito, la competitividad y la productividad, pero no la participación pública.

¿Valdrá la pena replantearnos los incentivos de vida que promueven las ideologías dominantes de hoy? Veremos que las motivaciones existenciales de la Atenas clásica no tenían nada que ver con los cursos contemporáneos de superación personal, con los valores que promueve la mercadotecnia capitalista, ni mucho menos, con las supuestas “virtudes” de algunos fundamentalismos vigentes.

Los argumentos que motivaban al interés por lo público giraban en torno a tres búsquedas: superar los objetivos de vida comunes a los animales como la búsqueda de sobrevivencia y del placer, la búsqueda de fama inmortal y querer “mejorar” como ser humano pero desde el sentido griego de la excelencia humana (*areté*), claro. Para los griegos, “mejorar” como “ser humano” y buscar la “fama” tenían un sentido mucho más amplio que el sentido neoliberal del “éxito”, de la “excelencia” y de la “calidad”. Veamos ahora algunos argumentos de Arendt *ad hoc*.

En *La Condición humana* Arendt trae a la memoria la perspectiva aristotélica que consideraba a la actividad teórica como la actividad humana por excelencia, ocupando la actividad política un segundo nivel de importancia que no por eso dejaba de ser reconocida dignamente. Cualquier otra forma de vida era vista como inferior, sobre todo si sólo buscaban la satisfacción corporal y la sobrevivencia como los animales; de ahí que los esclavos ni siquiera fueran considerados seres humanos.

²¹ Cf. MACPHERSON, C., *La democracia liberal y su época*, trad. Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza, 1981, p. 14.

Arendt retoma la clasificación aristotélica de los tres modos de vida humana²²:
Bios apolaustikós: vida del goce de los placeres corporales
Bios politikós: dedicada a los asuntos de la *polis*
Bios theoretikós: vida teórica.

Esta última forma de vivir correspondía para Aristóteles a la más satisfactoria y excelente forma de vida humana:

“si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. (...) Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho”²³.

El verbo *theorein* significaba “actualizar el saber”, no tener un saber, sino dejarlo hacerse efectivo, era *energeia*, acción, actividad; a diferencia del saber que sólo era visto como una capacidad o potencialidad (*dynamis*) o de la contemplación absoluta y divina de la verdad (*noesis noeseos*).

La actividad teórica suponía esa disposición lúdica al aprendizaje, nada que ver con la rigidez escolástica o con la subordinación y solemnidad exigida por la gran mayoría de las instituciones medievales y hasta modernas. La *paideia* era libre y erótica, en el sentido griego del *eros* que ante todo era una necesidad. Si los hombres aman la sabiduría es porque no son sabios, pero necesitan serlo. Los “banquetes” platónicos fueron el mejor ejemplo de ello. La curiosidad de vida que tanto privilegiaron los griegos no partía de una disposición fría a recibir caudales fecundos de información; sino más bien, de una suerte de ánimo afectuoso a todo lo demás. “Porque amando la vida aman también el pensar y el conocer”²⁴.

Ya en un segundo nivel de importancia en la axiología aristotélica se encontraba el *bios politikós*. Ahora bien, Arendt, sin negar la altitud del *bios theoretikós*, más bien subrayará la importancia de actualizar el sentido del *bios politikós* por la satisfacción personal y pública que conlleva esta forma de vida, que obviamente dista mucho del sentido maquiavélico que comúnmente se le atribuye ahora a la política.

El *zoon politikon* era aquel individuo que era capaz de actuar en concierto para atender intereses públicos; nada que ver con algún status burocrático, con intereses de dominación o con la militancia en algún partido. Las virtudes del *zoon politikon* no dependían de si era carismático, ni de su retórica, ni del cargo de gobierno que asumiera, ni siquiera del nivel de

²² Cf. ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 26 y en ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 134.

²³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 395.

²⁴ *Ibid.*, p. 21.

información politológica que poseyera. Sus virtudes no se quedaban en el plano propiamente teórico, sino en su capacidad de llevar a cabo su interés por lo público. El *zoon politikon* no buscaba el eco ni la subordinación en los demás ciudadanos, sino la organización, creando espacios de participación óptima.

La actividad política para los griegos se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; un hombre que sólo viviera su vida privada, al igual que el esclavo o el bárbaro no era considerado plenamente humano. El *bios politikós* se desenvolvía en el *ágora*, misma que no estaba localmente delimitada. La esfera de la *polis* común al ciudadano libre (*koiné*) estaba estrictamente separada de la esfera del *oikos*, en la que cada uno ha de apropiarse aisladamente de lo suyo (*idia*). En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles distinguía a los cíclopes de Homero del ser humano justamente por su falta de intereses sociales y políticos. El peor de los hombres era el que estaba separado de la ley y de la justicia, aquel que no participaba de los compromisos públicos era considerado *idion* por perder su simbiosis con la *polis*²⁵.

La superioridad del *zoon politikon* (los que actúan para el bienestar público) respecto al *idiotés* (los que no se interesaban por lo público, sólo por lo particular) tenía que ver con la idea de que el desarrollo humano se dará si hay apertura espiritual para interesarse por los demás con todo y sus diferencias.

En este sentido, me parece urgente retomar la lectura que hace Arendt de la amplitud espiritual del *zoon politikon* pues rescata la consistencia argumentativa de la vinculación estética-ética-política al estilo griego que deja ver el desdén por aquellos que no trascendían la estrechez moral del individualismo.

“Procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo”²⁶.

Para Aristóteles hubiera sido impensable considerar ético el egoísmo, individualismo, relativismo o cualquier forma de nihilismo; hubiera sido como renunciar a nuestras potencialidades ético-estéticas el conformarse con nuestras apetencias naturales egoístas.

La tríada ética-estética-política aparecía interrelacionada necesariamente en la axiología aristotélica: sin cierta disposición estética hacia la vida no podrías interesarte en la ética, pero tampoco podrías ser ético sin

²⁵ Cf. ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 49.

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 131.

interesarte por lo público. Vaya con esto también la aclaración de que si los filósofos estaban eximidos de compromisos políticos, las preocupaciones por lo “universal” de la actividad teórica no implicaban por supuesto, un ensimismamiento individualista.

Quien entrara en la esfera política debía estar preparado incluso para arriesgar su propia vida, el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad y era considerado como una señal de servidumbre. En la *polis* la libertad tenía un contenido mayor que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento en cuanto que implicaba valor, atrevimiento y riesgo; sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar su propia vida. En este sentido, la valentía era la primera de todas las virtudes políticas. Según Arendt, la lengua griega tenía una palabra específica *philopychia* para referirse al excesivo amor a la vida atribuido a los sirvientes y esclavos como un rasgo denigrante que los diferenciaba de los libres²⁷.

Los griegos bien sabían que nada obnubila más al mundo que la excesiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en el dolor insoportable, por ejemplo. De estos supuestos se deduce que el hedonismo, que solo reconoce como reales las sensaciones del cuerpo, sea la forma más radical de vida no política.

Para Aristóteles sólo un *zoon politikon* puede experimentar un sentimiento tan particular como el miedo a ver el sufrimiento ajeno y a partir de este sentimiento, decidir transformar la propia vida en sus relaciones sociales. Así vemos que había ciudades griegas en las que se obligaba a los ciudadanos a compartir sus cosechas y a consumirlas en común, sin que alguno de ellos perdiera la propiedad de su tiempo y de su terreno.

Otro de los motivos que alimentaba la participación política en Grecia era la búsqueda de fama inmortal, uno de los motivos ancestrales de la sociedad helénica. En la Grecia prefilosófica el único estímulo digno del hombre era la persecución de la inmortalidad mediante la fama que da realizar hazañas para el pueblo o la patria. Homero, Herodoto y Tucídides fueron para Arendt ejemplos significativos de la valoración griega de la vida activa, antes de que se estableciera la primacía de la vida contemplativa. Así, en *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* de 1953 y en *Philosophy and Politics: The problems of action after the french revolution* de 1954, Hannah dejó ver que en la edad homérica la acción libre buscaba la fama inmortal mediante sus acciones públicas y todavía en la Atenas de Pericles el ciudadano siguió con la aspiración de distinguirse con sus actos.

²⁷ Cf. ARENDT, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1997, P. 73.

Recordemos el poema de Píndaro:

Hay quienes piden oro, y otros, tierras ilimitadas,
yo pido deleitar a mis conciudadanos
hasta que la tierra cubra mis huesos –un hombre
que alabó lo digno de elogio
y sembró la acusación contra los malvados.
Pero la excelencia humana crece como una vid
Nutrida del fresco rocío
Y alzada al húmedo cielo
Entre los hombres sabios y justos.
Necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quien amamos
Sobre todo en el infortunio, aunque también el gozo
Busca unos ojos en los que confiar.

La certeza de la muerte impulsó a los clásicos a buscar la fama inmortal en palabras y acción o sea, en la política. La *polis* fue para los griegos, al igual que la república para los romanos, su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esa futilidad y relativa permanencia, donde se garantizaba pues, la fama inmortal. Consideraban que sólo los mejores (*aristoi*) prefieren la fama inmortal a las cosas mortales; los hombres alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza “divina” por la capacidad de realizar actos que dejen huellas imborrables. Así, el desdén a los esclavos no sólo consistía en su falta de libertad y visibilidad sino también en el destino de los propios esclavos de vivir sin dejar huella de su existencia.

Mediante la acción política se superará la tragedia humana de sabernos mortales pues al construir contextos para que los individuos se eduquen en la virtud se logran beneficios históricos, con lo que la acción alcanza efectos trascendentes pese a nuestra finitud humana.

En Grecia se tenía por axioma que el mayor estímulo del hombre era la búsqueda de la fama inmortal, como Diotima señala a Sócrates:

“Pues, ¿crees tú –dijo- que Alcestis hubiera muerto por Admeto o que vuestro Codro se hubiera adelantado a morir por el reinado de sus hijos, si no hubiera creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su virtud? Ni mucho menos –dijo-, sino que más bien, creo yo, por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal. En consecuencia, dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes,

procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro”²⁸.

Claro que esto podría interpretarse como vanidad, podría ser poco valorado por una moral cristiana, con esto de que “no sepa la mano izquierda lo que hace la mano derecha”, tampoco sería considerado ético para el imperativo categórico de Kant, quien además, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* deja ver explícitamente que la inclinación a la honra no tiene valor moral, sólo el deber²⁹. Esta preocupación por la fama podría interpretarse incluso como una aspiración infantil, Hannah Pitkin ironiza un poco al respecto cuando presenta al ciudadano homérico-arendtiano:

“no distan mucho de parecerse a niños pequeños reclamando atención: ¡Mírame soy el mejor! ¡No, mírame a mí! Y queriéndose asegurar de que son valientes, valerosos y reales”³⁰.

Hannah reconoce el aspecto negativo de buscar la fama en cuanto que llevó a muchos ciudadanos de la *polis* al ansia de destacar para afirmarse sobre los otros, donde la vida llegaba a ser una tremenda contienda de todos contra todos, plagada de envidias y sospechas recíprocas. Pero ya en *La Condición Humana* no insiste tanto en estas motivaciones apocadas de los griegos, sino que subraya más la búsqueda de la *areté* para la participación política ateniense, como lo explicaré después.

La crítica arendtiana al afán de protagonismo la deja ver metafóricamente por medio de una historia talmúdica:

“Usted conocerá seguramente esa historia talmúdica de los 36 hombres justos gracias a los que Dios renunció a destruir el mundo. Nadie sabe quienes son, ni siquiera ellos. Cualquier forma de reconocimiento resultaría fatal. Así pues, cuando usted trate de reflexionar, no piense en sí mismo, ‘no se fíe usted del narrador, sino de la historia’”³¹.

Además de que, para alcanzar la fama de una u otra forma hay que estarse comparando continuamente con los demás y esto nunca fue bien visto por la filósofa judía, como lo dejó ver en una carta que le escribió el 23 de Julio de 1964 a su amiga Mary McCarthy:

²⁸ PLATÓN, *El Banquete*, trad. García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1986, p. 259.

²⁹ Cf. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y trad. José Bardomingo, Barcelona, Ariel, 1999, p. 127..

³⁰ SÁNCHEZ Cristina, “Paria o ciudadana del mundo”, *En torno a Hannah Arendt*, op. Cit., p. 28.

³¹ NORDMANN Ingeborg, “Hannah Arendt: las vías hacia la acción y el pensamiento políticos” en *Debats*, no. 37, trad. Elisa Renau, Edicions Alfons el Magnánim, Valencia, 1991, pp. 45.

“Este compararse constantemente es la quintaesencia de la vulgaridad. Si no incurres en ese hábito espantoso, inmediatamente te acusan de arrogante, como si al no compararte te estuvieras situando por encima de todos. Un malentendido fácil de comprender”³².

No obstante, ¿qué tan malo sería que el hombre buscara la fama mediante acciones que aportaran beneficios públicos? ¿no es mejor el interés clásico de la “fama” que el sentido neoliberal del “éxito” o de la “excelencia”? Después de todo, si la búsqueda de fama se traduce en algún bien público entonces esta búsqueda no sólo resultaría honorable sino digna, a mi parecer.

¿Qué pasaría si los intereses personales fueran compatibles con algún “bienestar” público? Pensaría en el caso de aquellos individuos preocupados por su imagen moral ante los demás, ante sí mismos o ante “Dios”. Y estoy pensando en estos casos sin temor a caer en extravagancias utópicas porque a lo largo de la historia sí que se han dado estas situaciones, aunque muy pocas veces; sea por vanidad, por prejuicios sociales o religiosos, por fe, por ignorancia o por lo que sea. Y que con esto sigue pendiente si los motivos inconscientes de las supuestas decisiones altruistas son finalmente por egoísmo: alcanzar la “fama”, salvar el alma, conseguir el honor, trascender en la historia, o algo parecido. Recordemos de Aristóteles una reflexión *ad hoc*:

“Pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores, (...) y un egoísta, en el más alto sentido, es el que ama y favorece esta parte. Así, en todas las acciones dignas de alabanza el hombre bueno, se apropia evidentemente una parte más noble, y en este sentido, debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres”³³.

Ahora bien, aún cuando el egoísmo fuera el motivo oculto de todas las acciones humanas, incluso de las aparentemente solidarias, entonces los individuos habrían de ceder en algo sólo porque supongan conveniente para sí mismos dicha concesión; si han de acatar alguna moral será porque también lo consideren conveniente para evitar mayores males a largo plazo. Kurt Baier por ejemplo, menciona que:

³² ARENDT Hannah y McCARTHY Mary, *ENTRE AMIGAS correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, trad. Ana María Becciu, 2ª edic., Barcelona, Lumen, 1999, p. 210.

³³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., pp. 367-369.

“la auténtica razón de ser de una moralidad es producir razones que se impongan a las razones del auto-interés en aquellos casos en que la adhesión de cada uno a su propio interés sea perjudicial para todos”³⁴.

Aplicando este razonamiento al intento de actualizar las motivaciones del *zoon politikon*, diría que el egoísmo escondido en dicho objetivo deberá ser motivado para contrarrestar la operatividad de otros intereses egoístas más perniciosos para todos. O sea que, incentivar la búsqueda de fama del *zoon politikon* vendría bien para la aplicabilidad de una moralidad en una sociedad de egoístas. Por si fuera cierto que “el hombre es un lobo para el propio hombre” (tema de investigación que distraería muy bien la hilaridad de este trabajo), persiste la viabilidad y la importancia de actualizar la búsqueda de fama en el sentido ateniense.

Por lo demás, en la *polis* todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás y demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor pero concebían lo “mejor” como aquello estrictamente humano, nada que ver con los intereses comunes a los animales como la satisfacción de los instintos. No es gratuito que Giovanni Sartori señale que para los autores medievales y renacentistas –que escribían tanto en latín como en italiano, francés o inglés- el sentido aristotélico de lo político correspondía a “ciudad óptima”³⁵.

Ahora que, el sentido del desarrollo humano en Aristóteles requiere cierta matización, si de este concepto excluía a los esclavos, artesanos, mujeres y bárbaros; aún cuando antes de morir liberó a sus esclavos ¿de qué humanismo hablaría?. En este aspecto, cabe aclarar que si bien es cierto que el criterio aristocrático de Aristóteles le llevó a justificar la jerarquización de funciones sociales, la esclavitud que permitió dista mucho de la crueldad de la esclavitud de la Modernidad, con la que generalmente se le interpreta. Lo que empero, no resuelve la crítica inicial.

Para Aristóteles, el status ontológico del ser humano dependía del contexto para actualizar sus potencialidades racionales; contexto que asimismo dependía de su ascendencia genética y social que le garantizara “libertad” para disponer de su tiempo con autonomía y poder desarrollar sus virtudes estrictamente humanas. Así que, no cualquiera podía llegar a ser considerado propiamente un ser humano, no cualquiera tenía el derecho a la *paideia* para limitar la ignorancia común a los animales. Y si esta concepción de lo humano es aristocrática, me parece cierto; sin embargo, esto no quita la

³⁴ BAIER Kurt, *The moral point of view: a rational basis of ethics*, Cornell University Press, 1958, p. 309.

³⁵ Cf. SARTORI Giovanni, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, trad. Marcos Lara, México, FCE, 1984, p. 206.

viabilidad de su actualización democrática, por lo menos si lo reinterpretemos desde la óptica arendtiana.

Según Arendt, el humanismo es de origen romano, el vocablo latino *humanitas* no tiene equivalente en griego³⁶. Habermas sostiene que fue hasta el siglo XVI que se introdujo en la lengua alemana el latinismo *hümanitat* para dar a la noción de humanidad (*Menschlichkeit*, en alemán) una cualificación de civilidad³⁷.

Para Arendt, el *zoon politikon* suponía una estimable amplitud espiritual en cuanto que desarrollaba las facultades que seguramente le hacían un mejor ser humano. Pero hay que aclarar que cuando los griegos buscaban “mejorar” esto no tenía alguna connotación económica ni burocrática; más bien pensaban en alcanzar la virtud (gr. *Areté*), como aquella realización de lo que es propio del ser y que le permite estar en buen estado. El sentido griego de la virtud tampoco correspondía a algún concepto de lo “bueno” y mucho menos a algún sentido de lo “bueno” que fuera contranaturalidad. Para los griegos era muy claro que nadie tenía el derecho a empobrecer nuestra naturaleza. En este sentido, el hombre virtuoso en Grecia no tenía nada que ver con una visión ascética, calvinista y/o masoquista de la virtud. Recordemos a Sócrates, por lo que refiere Jenofonte:

“¿Ignoras que a ningún hombre del mundo le concedería sobre mí el derecho a afirmar que ha vivido mejor ni más alegremente? Pues según mi parecer, viven óptimamente los que estudian para hallar el mejor modo de llegar a ser óptimos y viven muy felices los que tienen más viva la conciencia de su mejoramiento?”³⁸.

El hombre virtuoso era el mejor, tanto que su mismo desarrollo ético le garantizaba experiencias estéticas y más aún, beneficios públicos y hasta cósmicos. El desarrollo de las virtudes humanas era considerado por los griegos como algo racional³⁹ y como un subconjunto de la racionalidad del mundo; en otros términos, que el hombre podía entender y participar de la causalidad y de la armonía del mundo en el que vivía.

³⁶ La *humanitas* como la entendía Cicerón estaba estrechamente relacionada con la antigua virtud romana de la *clementia*. Para los romanos, lo que desembocaba en la humanidad era el estudio del arte y de la literatura, mas que el de la filosofía. Ya para los estoicos, la *humanitas* será un ámbito o ciudadanía común de todos los seres humanos. Cf. ARENDT H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *Entre el pasado y el futuro*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 236.

³⁷ HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, op. Cit., p. 85.

³⁸ MONDOLFO Rodolfo, “La Ética antigua y la noción de conciencia moral” en *Thesis*, no. 5, México, UNAM, 1980, p. 57.

³⁹ Razón proviene del término latino *ratio* derivado del verbo *reor*, *ratus sum*, que significa calcular y también raciocinar. La traducción latina posee un significado muy distinto, que se aproxima más al griego *logos* que al *nous*. Así Arendt señala que la sentencia de Cicerón *ratio et oratio* no tendría sentido en griego. Véase en *La vida del espíritu*, p. 128.

Claro que este sentido griego de lo ‘racional’ ha cambiado a lo largo de la historia; Adela Cortina refiere en su *Ética mínima* que la racionalidad absoluta no existe, ahora mismo conviven distintos modelos de racionalidad: razón analítica, razón formal, racionalidad marxista, racionalidad crítica, etc.⁴⁰

La Teoría de la decisión racional por ejemplo, concibe la acción racional como aquella que maximiza las utilidades del agente en cuestión. Desde esta semántica, consideran racionales al egoísmo y a la prudencia. Cito de Parfit:

“Desde un cierto punto de vista la elección a favor del beneficio propio es la racional. Este punto de vista carece de un nombre adecuado. Llamémoslo prudencia”⁴¹.

Pero si sólo las decisiones egoístas son racionales, ¿qué es lo propiamente racional?. Si para alguien es racional trabajar todos los días para poder consumir más y estar a la “moda”, si para otros es más racional dedicar horas de la semana a la lectura y a la reflexión o si para otros es más racional evitar el estrés para gozar de una vida más sana; si unos son “mejores” o racionales y otros “mediocres” o irracionales, habría que ver en qué sentido entendemos lo mejor y/o lo racional. No es gratuito que para la Teoría instrumental finalmente ningún objetivo sea irracional porque cualquier objetivo puede ofrecer razones para actuar.

Pero aún cuando nos quedemos con la idea de que la acción racional es aquella que maximiza la realización de los fines personales, esto no excluye la posibilidad de que estos fines aporten (sin querer) algún beneficio público y si fuera así, entonces ¿dejarían de ser racionales?.

Desde el politeísmo axiológico de Max Weber por ejemplo, se considera que las acciones dirigidas a fines pueden gozar de una racionalidad comprobable mientras que las acciones que se gobiernan por valores son difícilmente racionalizables porque los valores últimos se eligen por fe y en este sentido, son inconmensurables e incomparables.

De todas formas, si cada uno pasara por alto los intereses de los demás y luchara por alcanzar a cualquier precio sus propios deseos, seguramente la sociedad se convertiría en una guerra de todos contra todos, como ya lo explicara Hobbes en su *Leviatán*. Sobrarían ejemplos para dejar ver que la prudencia universal (en el sentido de Parfit, no en el sentido aristotélico de la *phrónesis*) como teoría de la racionalidad individual sería peor para todos y así es que no podría convertirse en un código colectivo. Claro que,

⁴⁰ Cf. CORTINA Adela, *Ética mínima*, 6ª edic., Madrid, Tecnos, 2000, p. 226.

⁴¹ PARFIT Derek, *Prudencia, moralidad y El dilema del prisionero*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1991, p. 19.

“sólo porque la prudencia de cada uno es peor para los demás. Esto no la priva de éxito. No es benevolencia. Pero como cada uno pierde aún más a causa de la prudencia de los demás, la prudencia aquí condena la situación”⁴².

Finalmente viene bien, si con el tiempo el egoísmo es contraproducente tal vez motive a medir o controlar el egoísmo de cada uno de los individuos que conformamos el mundo. No obstante, me parece más aguda la alternativa arendtiana en su preocupación por descubrir los criterios desinteresados y autorreferenciales que llevan al interés por la otredad para superar al *idion* contemporáneo, preocupaciones que le llevaron a Grecia una vez más. Los griegos aspiraban a un ideal de hombre que fuera superior, justamente porque sus intereses por el “bien público” trascendían a los intereses de la especie animal; alguien que supiera dialogar, respetar los derechos y las libertades del “otro”, sin dejarse llevar por las pasiones.

La antigua virtud de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, fue para Aristóteles una de las virtudes políticas por excelencia. Los griegos bien sabían que la gran tentación política era la *hybris* y no el ansia de dominio como se tiende a creer. El prototipo se podría poner de alguna manera en el mito de Prometeo, donde la *hybris* fue vista como una especie de insolencia o desmesura, no tanto de dimensiones morales, sino de dimensiones cósmicas; se trataba de una insolencia que atentaba contra el orden establecido. Esa desmesura, visión negativa de la capacidad humana de superación sin término, de aspiración a ser más, provocó en este mito –en el contexto griego de “nada en demasía” y del ideal de uniformidad igualitaria, al menos dentro de ciertos límites no establecidos según un “orden”- las iras destructivas de los dioses, obsesamente celosos de su posición única.

No niego el realismo de la idea de Hegel en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de que las pasiones, los fines particulares y la satisfacción del egoísmo sean el motor más efectivo de la acción. Ni es gratuito que algunos autores manejen que la pasión por la distinción, que puede apuntar como medio al poder, sean las virtudes y los vicios principales del hombre político. John Adams por ejemplo, decía que el fin principal del gobierno consiste en regular la pasión por la distinción...

Arendt refiere la investigación del biólogo y zoólogo Adolf Portmann que atestigua una tendencia innata a la “autoexhibición”; instinto no menos apremiante que el instinto de autoconservación, que incluso resulta totalmente superfluo para la preservación de la vida y para la atracción sexual. El término “autoexhibición” (*self-display*) como el alemán *selbst-darstellung* resulta equívoco: puede indicar una apariencia no auténtica. La autoexhibición de la

⁴² Ibid., p. 21.

que habla Portmann⁴³ es bastante notoria en las formas superiores de vida animal y que alcanza su culminación en la vida humana. De este instinto infiere el “valor de lo externo” es decir, el hecho de que la apariencia muestra un máximo poder de expresión en comparación con lo interno con lo que cuestiona los prejuicios metafísicos que creían que lo esencial se escondía tras la superficie porque aunque suene tautológico, la superficie es superficial.

En fin, sea que tengamos una tendencia innata a la autoexhibición; de cualquier forma, los recursos mediante los cuales queramos distinguirnos dependerán de lo que personalmente consideremos que es lo “mejor” y esto nos acerca a las peligrosas consecuencias de la irreflexiva semántica axiológica. ¡Cuidado con lo que deseamos!

“Hacemos lo malo a causa del placer y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación”⁴⁴.

En cualquier época histórica, la moral de una sociedad determinada establece algunos fines últimos que el individuo bien puede asumirlos irreflexivamente. Por ejemplo, la “lealtad” fue un valor muy apreciado por la cultura política medieval y si el pueblo hubiera reflexionado más acerca de este criterio, tal vez se habría dado cuenta de que la lealtad fomentaba la sumisión; planteamiento que revisará siglos más tarde Almond y Verba en sus estudios sobre cultura política, en los que subestima la lealtad en aras de la participación crítica y de la dignidad del ciudadano democrático⁴⁵. Otro ejemplo del recelo que debiera despertar la promoción de ciertos valores podría verse en el “honor”. No olvidemos que por el “honor” se ha matado y se ha humillado a la gente, por lo que valdría la pena replantear el sentido de dicho criterio; qué tanta arrogancia e intolerancia se esconde detrás del “honor” y qué tan gratuito es que este valor sea fomentado por culturas políticas monárquicas. Si bien es verdad que la vergüenza y el honor tradicionalmente se han considerado conceptos políticos pues de la opinión pública depende la aprobación o desaprobación de nuestros actos y en este sentido, los criterios que motivan la vergüenza y el honor revelan el tipo de cultura política de la sociedad en cuestión. Pero por eso mismo, quizá debiéramos replantearnos la urgencia de promover la dignidad, por la autonomía y la actitud crítica que conlleva.

⁴³ Cf. ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2002, p. 53.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 162.

⁴⁵ Cf. ALMOND, G. Y VERBA, S., *La cultura cívica*, trad. José Belloch Zimmerman, Euramérica, Madrid, 1970, pp. 36 y 40.

Actualmente lo que se promueve es el deseo de distinción y aunque ha sido uno de los motores más eficaces de la acción política, el problema es que en nuestros días se satisface recurriendo a la moda, a actitudes extravagantes o como se diría hoy, apelando a la cultura de lo efímero.

Bien nos vendría volver a la semántica aristotélica en la que “mejorar” como ser humano implicaba trascender los intereses egoístas y ampliar los intereses a la otredad. Como diría Laura Boella “lo más importante no es la preocupación por la propia alma sino la participación emocionada en el destino ajeno”⁴⁶.

El sentido despectivo del *idion* que Arendt tiene a bien recordarnos, vale para demeritar los objetivos existenciales de aquellos que únicamente velan por lo privado sin tener la amplitud moral para interesarse en los demás. Recuerdo la imagen de Hobbes para referirse al egoísmo natural del Sujeto como “hongos que surgen de la tierra, sin ningún tipo de compromiso mutuo”.

Arendt va más allá de cualquier visión iusnaturalista de lo humano, considera que los deseos humanos pueden trascender las necesidades primarias e individuales y mirar a un infinito mundo de posibilidades. Y de todo lo que el hombre pueda mirar, “¡qué hay más amable –y más feliz- que un alma abierta a todo lo que puede afectar a los seres humanos!”⁴⁷. De esta cita que Arendt retoma de una carta de Rahel Barnhagen a su amiga Regine Froberg, subrayo la apertura espiritual de quien se interese en la “otredad” y que de esto no se sigue esto que Hannah niegue el derecho natural que tenemos a luchar por la sobrevivencia y por un respeto a nuestra privacidad.

La privación implícita en la *privacy* consiste en la ausencia implícita de los otros. Kateb en *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* y O’Sullivan en *Politics, Totalitarianism and Freedom*, advierten que la distinción arendtiana entre lo privado y lo público no ha sido bien entendida en cuanto que Arendt no se limita a entender lo privado como esfera de la privación, sólo en su sentido despectivo, Arendt también dignifica el derecho a la privacidad. La crítica arendtiana al sentido moderno de lo social por ejemplo, estriba en que el ámbito social destruye no sólo lo público sino también lo privado, privando a los hombres de sus derechos a la dimensión personal de los intereses materiales y afectivos.

“Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”⁴⁸.

⁴⁶ BOELLA Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?” en *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 223.

⁴⁷ ARENDT, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000, p. 309.

⁴⁸ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p.71.

1.3. La política como espacio público de intersubjetividad

Me parece que uno de los aspectos más importantes de Arendt es su idea de la política como espacio público de intersubjetividad. En un momento histórico como el de ahora, en el que los “parias” del s. XXI: minorías raciales, emigrantes, homosexuales y discapacitados físicos entre otros, demandan reconocimiento de sus diferencias, vale la pena replantear la importancia del respeto categórico de lo “humano” para no descartar de antemano las expresiones polisémicas y poder escuchar a los semejantes pero sobre todo, tener la calidad moral de escuchar críticas para no volver a caer en formas de gobierno impositivas y cerradas.

Roberto Esposito ubica a Arendt como la pensadora más radical de la intersubjetividad⁴⁹. Y no es para menos porque si un discurso apuesta por crear espacios de participación concertada es porque concibe que cualquier opinión humana merece ser escuchada y esta disposición no puede mas que revelar un “yo plural”, un nivel de concientización de la dignidad de la condición humana, inaprehensible y compleja por su contingencia y natalidad. Sigamos los argumentos arendtianos al respecto.

Para Arendt la apertura a la pluralidad es la condición de toda vida política. En todas sus obras pero sobre todo en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt critica cualquier espacio que intente homogeneizar las formas de vida humana, que intente reprimir o controlar las expresiones de la infinita espiritualidad porque con ésto se frustra la condición humana y peor aún si se recurre al uso de la violencia. De hecho, una de las principales críticas que Arendt le hace al totalitarismo es justamente que frustra el desarrollo de la individualidad/pluralidad al presentar al mundo sólo desde UNA perspectiva, negando las diferencias.

“El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”⁵⁰.

Los crímenes contra los derechos humanos generalmente han sido justificados por el pretexto de que lo justo equivale a lo bueno o útil para el conjunto, desde un concepto de lo bueno o útil de alcance universal, claro. De ahí que Arendt vea al universalismo (que consume la abolición de las diferencias) como una gran amenaza para la civilización y que bien podría ser una advertencia de la civilización global de hoy...

⁴⁹ Cf. ESPOSITO Roberto, “¿Polis o comunitas?” en *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, op. Cit., p. 117.

⁵⁰ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 67.

Con una suerte de amplitud espiritual hay cabida para la existencia humana, harto grande si cada ser humano es infinito en posibilidades. Para Arendt, no existen esencias universales del hombre porque cada ser humano es libre, creativo e irrepetible; nadie es igual a otro que haya vivido o vivirá. Desde este perfil, Arendt considera que una nueva filosofía política ha de apropiarse como punto de partida de la noción de ‘mundo’ elaborada en el *Ser y el tiempo* por sus implicaciones del aspecto plural de la existencia. La condición humana se vive en continua interdependencia con los otros en el espacio de la “mundanidad”.

La consideración arendtiana de la relación individuo-espacio público presupone la crítica heideggeriana a la llamada metafísica de la subjetividad. Afirma que la identidad individual se forma a través de una serie de relaciones con los otros, deslegitimando toda pretensión metafísica de una indiscutida centralidad del sujeto, sea el *cogito* cartesiano o el yo trascendental de Kant.

Desde otra óptica, el enfoque arendtiano del Sujeto podría considerarse “representativo” desde la disyuntiva que propone Benhabib, quien sitúa al Sujeto de las éticas contemporáneas desde dos vertientes: uno representativo y otro tradicional. Este último juzga al Sujeto desde una instancia hipotética, asumiendo la construcción de una situación ideal de la que serían buenos ejemplos la perspectiva rawlsianas y habermasianas. Por el contrario, el pensar representativo introduce un punto de mira moral interactivo en el que necesariamente debemos tener presente a los demás, no como una humanidad idealizada, sino atendiendo a las circunstancias concretas de cada sujeto, a su narrativa y a sus necesidades, esto es, reformulando la universalidad en términos de una reversibilidad de perspectivas propia de ese pensar representativo⁵¹. En este sentido, efectivamente Arendt encajaría en el enfoque representativo porque no plantea la intersubjetividad de los sujetos parlantes en situaciones hipotéticas sino en contextos fácticos y públicos, con toda la complejidad y la imperfección que esto implica, pero de la que no podemos hacer caso omiso, siendo lo humano-demasiado-humano así.

Arendt concibe a la política como un espacio para armonizar las diferencias que nunca van a dejar de existir. Si todos fuéramos iguales entonces la política no tendría sentido ni importancia, pero la realidad es otra.

“La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”⁵².

⁵¹ BENHABIB, *Situating the self*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 32 y 53.

⁵² ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 22.

En el discurso arendtiano encontramos que la existencia humana excederá siempre a la esencia, lo que hace que los predicados del hombre como sujetos sean imposibles. Ya Kant había argumentado la imposibilidad de los juicios necesarios sobre el hombre. Si algún predicado le atribuiría Arendt al hombre como sujeto, sería que es libre en cuanto que es el único predicado donde la definición no es un límite: al decir que el hombre es libre se entiende que el hombre puede ser lo que quiera.

Además, mediante la participación pública el individuo descubre su potencial creativo que por mucho tiempo se consideró exclusivo de los artistas y de los intelectuales. La creatividad de la acción política es distinguida por Hannah como “natalidad” en los hombres y es que prefiere hablar de natalidad que de creatividad, justo porque considera que cada hombre no puede surgir de la nada pero sí puede cambiar cuando quiera, como si pudiera volver a nacer una y otra vez en el mundo.

Cuando los individuos participan políticamente, la voluntad de cada uno de ellos crea realidades históricas, de manera que su voluntad se hace presente; de otra forma, sería la voluntad de algún grupo o persona lo determinante, reduciendo a los ciudadanos a marionetas del gobierno, de algún dictador, de los medios de comunicación o de quien sea.

Habría que ver como la indiferencia también genera reacción en cadena..., el silencio es reticente, la apatía es permisiva: la historia sigue su camino, decidamos o no el camino que lleve. Mientras que la acción crea la condición para el recuerdo, esto es, para la Historia, como alguna vez lo mencionara Vico.

Mediante la participación política el individuo se considera creador de sí mismo, alcanzando el propio reconocimiento como “persona”, sin perder su dignidad y sin violar los derechos del “otro”.

La distinción romana entre individuo y ciudadano consistía en que éste último era reconocido como persona. El origen griego del vocablo “persona” correspondía a la máscara que utilizaban los antiguos actores en escena, de donde siguió la idea de ciudadano con una connotación de actor público, mientras que el individuo aparecía apartado de los intereses comunitarios. La “persona” tenía personalidad legal pues el Derecho le asignaba el papel que debería desempeñar en la esfera pública. El estatus de persona se adquiere así, cuando se tiene derecho a tener derechos.

Arendt que vivió como apátrida, esto es, careciendo de derechos políticos, casi dieciocho años, desde su huída de Alemania en 1933 hasta la obtención de la ciudadanía americana en 1951, sabía por experiencia propia de las terribles consecuencias de carecer de personalidad legal y de la

invisibilidad política: nulidad personal. ¿Qué tipo de existencia tiene aquel a quien no se le toma en cuenta en las decisiones del Estado?

Los griegos bien sabían que los hombres eran desiguales por naturaleza y que por eso se requería de una institución artificial que les hiciese iguales, la *polis*. Y Arendt, siguiendo esta línea, considera que la igualdad no es un derecho natural sino un derecho político, un derecho exclusivo del ciudadano. No creo que sea necesario profundizar en algo evidente: que cada uno de los seres humanos somos diferentes y a la postre, que la igualdad absoluta es, ha sido y será imposible; a lo que podemos aspirar es más bien a la igualdad política porque a partir de ello se gana el derecho y la responsabilidad, sin discriminación, a participar en la creación del mundo, que inconcusamente es una responsabilidad moral de todos los seres humanos del planeta, sin excepción. En este aspecto, Arendt sigue a Kant y a la tradición liberal en la idea de que tener derechos de ciudadanía es un derecho moral. En un tono semejante, Ricoeur sostiene que como ciudadanos es como llegamos a ser hombres⁵³.

Lamentablemente para Hannah, que el individuo predomine sobre el ciudadano ha llevado a un proceso que si bien determinó el s. XIX, determina también nuestro siglo, más que las propias revoluciones. Actualmente la independencia individual es la primera necesidad de los modernos, la mayoría de la gente se contenta con que le dejen más tiempo para sus intereses privados. De ahí la necesidad de un sistema representativo porque no todos pueden dedicarse de tiempo completo a la política.

En la *polis*, la igualdad existía sólo en la esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas. Ni la libertad ni la igualdad eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana sino que eran convencionales y artificiales, producto del esfuerzo humano.

La importancia de ser visto y oído por otros deriva del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente mientras que en la vida familiar sólo encontraremos una prolongación de la propia perspectiva. Justamente la *polis* se diferenciaba de la familia en que aquella solamente conocía iguales mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad horizontal, en el sentido de que se decían y sobre todo, se “escuchaban” las diferencias de opinión; había apertura a la heterogeneidad del pensamiento humano. En este sentido, la *polis* era el cuerpo político más individualista. La *polis* correspondía así a una forma libremente elegida de organización política

⁵³ Cf. RICOEUR, *Lo justo*, trad. Agustín Domingo Moratella, Madrid, Caparrós editores, 1995, p. 28.

y claro, fue posible gracias a que los griegos procuraron un número restringido de ciudadanos en la *polis*⁵⁴.

La apertura a la intersubjetividad del *zoon politikon* se evidenciaba en su disposición a escuchar las opiniones (*doxa*) de los demás por muy diferentes que pudieran ser y en su disposición a crear consensos y espacios de acción en concierto; sin intentar imponerse, oponerse o dominar sobre los demás.

La apertura a las diferencias supone pensar y sentir por los otros “respeto”, que deriva de *respicere*: mirar, capacidad de ver a una persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad única. El respeto no significa temor ni sumisa reverencia. La mirada del *zoon politikon* no es una mirada vertical, sino la extensión horizontal del pensamiento y de los sentidos, que bien podría constatar la historiografía como propio de espíritus privilegiados. Esta apertura a la “otredad”, que no la puede garantizar ninguna institución educativa porque no es propiamente una virtud intelectual sino que es también una virtud ético-estética; es una disposición propia de aquellos que gozan de curiosidad de vida o lo que siglos más tarde Ortega y Gasset llamará “razón vital”.

“Hay que ser vitalmente curioso de humanidad. (...) Tal curiosidad supone muchas otras cosas. Es ella un lujo vital que sólo pueden poseer organismos con alto nivel de vitalidad. El débil es incapaz de esa atención desinteresada. (...) Esta curiosidad es a la par, ansia de vida”⁵⁵.

Ahora bien, ¿hasta qué punto aún es posible crear este espacio de participación equitativa y plural en un mundo enfocado y reducido al *homo economicus*? Herbert Read por ejemplo, concibe el problema de la integración de las diferencias como uno de los grandes dramas de la sociedad contemporánea; así en el prólogo a la *Educación por el arte*, sostiene que la educación debe ser no sólo proceso de individuación sino también de integración, o sea de reconciliación de la singularidad individual con la unidad social.

¿Qué diría Arendt al respecto? Esta filósofa, que por ser judía tuvo que emigrar de la Alemania nazi, atravesar Praga, Génova y Ginebra, encontrar refugio en Francia, luego parar en el campo de reclutamiento de Gurs hasta que finalmente consiguió el asilo político de Estados Unidos. ¿Conoció el precio que hay que pagar por el autismo espiritual de algunos gobiernos?,

⁵⁴ Sin la población esclava de Atenas, veinte mil atenienses no hubieran podido ir a deliberar todos los días a la plaza pública. También encontramos referencias de Jenofonte sobre Esparta, donde un extranjero no contó más de sesenta ciudadanos entre 4000 personas reunidas en el mercado.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, 7ª edic., Barcelona, Óptima, 1997, pp.57-59.

¿qué le dejó esta experiencia? Una de tantas cosas, me parece que fue volver la mirada al *zoon politikon*. La melancolía arendtiana deviene en una suerte de voluntad revolucionaria e inteligente que no se queda en la resignación pasiva.

Arendt reivindica la idea aristotélica de que solamente dos actividades pueden considerarse políticas: el discurso (*lexis*) y la acción (*praxis*)⁵⁶.

En el texto de la *Política* Aristóteles menciona como en todas las especies animales, la voz ha servido para significar la pena y el placer, mientras que la palabra sirve para expresar lo conveniente y lo nocivo, lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Así es como el uso de la palabra distingue al hombre de los animales; ya serán los medievales los que distingan al hombre por el ejercicio de la razón. Además, los sentimientos éticos y las nociones morales carecerían de sentido fuera de la vida social. Los sentimientos mismos han sido resultado de una determinada convivencia y así es que tenemos una facultad para comunicarlos porque estamos hechos para la vida en sociedad.

La peculiaridad de la naturaleza simbólica de las relaciones humanas se plasma en el lenguaje y será la política el único espacio vivo de expresión de la pluralidad. Y esta pluralidad habrá de comunicarse solamente a través del diálogo pues de otra forma tendríamos apatía, subordinación o violencia, pero no comunicación. En este sentido, Benhabib sostiene que en Arendt hay una ética de corte dialógico e intersubjetivo.

Arendt estaría de acuerdo con Adela Cortina en una ética dialógica que cuida del ser autónomo y dialógico del hombre y que por ello exige un mínimo moral: que sólo se consideren normas justas y legítimas las que han sido queridas por los afectados tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría⁵⁷.

Arendt no habla de condiciones procedimentales para la comunicación pero en algún sentido supone cierta “intersubjetividad simétrica” en los espacios públicos, cuando supone que en el ágora del discurso los sujetos han de considerarse mutuamente como iguales, competentes y libres. Por supuesto que la realidad es otra, pero no queda más que anticipar esas condiciones de igualdad al hecho mismo del habla, serían como las condiciones para poder llegar a un consenso. El incompetente, desigual y menos libre sería como un presujeto del diálogo.

Desde la semántica arendtiana, ser político significa que todo se diga por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y con la violencia; mandar en vez de persuadir serían formas prepolíticas; ya serán otras

⁵⁶ Vid. Supra. p. 8.

⁵⁷ Cf. CORTINA Adela, *Ética mínima*, op. Cit., p. 12.

corrientes politológicas las que consideren que las guerras son necesarias y hasta justas.

La acción política depende de la constante participación de individuos que piensan diferente, es el espacio necesario para encontrar acuerdos comunes.

Según Arendt, la acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. Si los hombres fuéramos iguales en todo, no necesitaríamos el discurso ni la acción para entendernos; la palabra y la acción existen pues, para armonizar las diferencias. Lo público se constituye en la conversación (*lexis*) y en el hacer común (*praxis*). Si no decimos lo que pensamos y no actuamos conforme a ello, ¿cómo sabrán los demás lo que queremos del mundo?, ¿cuán operativa es la reticencia para el progreso social?... Es así que la esfera política surge de compartir palabras y actos donde se desarrollará la pluralidad de la condición humana.

En este aspecto, no sólo Aristóteles sino también Kant considerará que la política supone un espíritu plural que supere la estrechez tautológica del egoísmo y del *idion*. Cito de Kant:

“Al egoísmo sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo”⁵⁸.

1.4. La pérdida del sentido de lo “público” a lo largo de la historia occidental

En este apartado mostraré un resumen del seguimiento histórico que analiza Arendt en el que muestra cómo se ha ido perdiendo el interés por lo público a lo largo de la historia occidental.

Según la pensadora de Königsberg, en la *polis*, la labor y la fabricación eran vistas con cierto desprecio mientras que la acción gozaba de alta estima por varios motivos: por ser una actividad que distingue al hombre del animal, por la amplitud espiritual que se evidencia en su interés por lo público, por su capacidad de actuar desinteresadamente y por la disposición independiente y autónoma para actuar en concierto para el bien de todos.

⁵⁸ KANT, *Antropología*, Versión española de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991, p. 19.

Posteriormente, las cosas cambiaron con la influencia del catolicismo. El interés que se había tenido en la mundanidad y en lo público recayó en Dios y en la salvación del alma.

Más tarde, en la Modernidad, la fabricación y la labor ganaron importancia respecto a la política, en mucho porque confiaban en que el desarrollo científico garantizaba el progreso y que se dejaría ver en sus efectos tecnológicos, de manera que la fabricación empezó a mirarse con optimismo. Además, con la Declaración de los Derechos Humanos en la Modernidad, se empezó a defender el derecho a vivir libremente la individualidad, lo que incluso se llegó a racionalizar como un derecho a no participar en lo público.

El derecho a la privacidad se llevó al extremo en la sociedad capitalista, donde la fabricación y la labor adquieren un status inigualable y donde sus efectos positivos y negativos se dejan ver en la situación ecológica, psicológica y existencial del mundo humano actual.

Ahora bien, para comprender mejor este seguimiento histórico de cómo se ha ido perdiendo el interés por lo público, es menester partir de la esquematización arendtiana de las formas de vida activa. Procedo a dicha esquematización.

1.4.1. Formas de vida activa

Arendt distingue la vida activa de la vida teórica; la primera se manifiesta en actividades como la labor, la fabricación y la acción; mientras que la segunda se manifiesta en el pensamiento, el juicio y la voluntad.

Bien, pues el libro en el que estudia estas tres primeras formas de vida humana, Arendt inicialmente pretendía llamarlo *Amor Mundi*, luego quiso titularlo justamente “Vida activa”; sin embargo, por consejo del editor el texto salió publicado finalmente como *La Condición Humana*. Aunque el título de *La condición humana* es engañoso porque en realidad sólo trata de la mitad de la condición humana -la *vita activa*-, reservando la otra mitad de la condición humana -la *vita contemplativa*- para un trabajo posterior que finalmente salió publicado como *La vida del espíritu*, donde aborda el estudio de las formas de vida teórica, publicado después del fallecimiento de Arendt, a cargo de su amiga Mary McCarthy.

La decisión por la que el estudio de las formas de vida activa no haya salido publicado precisamente como “Vida activa” tal vez fue para evitar confusiones hermenéuticas ya que en algunos pasajes de la obra de Aristóteles, el sentido de la “vida activa” tiene una connotación más amplia; lo que complicaría la interpretación del discurso neoaristotélico de la filósofa de Königsberg. Me explico. En la *Política* el filósofo de Estagira ubica las formas

de vida teórica dentro de las formas de vida activa, considera que junto a la actividad *ad extra* –que todos admiten– hay una actividad *ad intra*, la especulación pura y el pensamiento, que son activos, aunque no sea algo muy evidente porque el pensamiento es su propio fin y en este sentido, su actividad es autorreferencial. Mientras que en Arendt, el sentido de la vida activa no se aplica a la vida del espíritu. Cito de Aristóteles:

“Pero la vida práctica no está necesariamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los pensamientos son exclusivamente prácticos, aquellos que formamos en orden a los resultados que surgen de la acción, sino que son mucho más las contemplaciones y las meditaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas, ya que la prosperidad es un fin y, en consecuencia, también una actividad”⁵⁹.

Pero en esto de la lectura neoaristotélica de Arendt, han habido muchas críticas. Ana Poljak por ejemplo, sostiene que Arendt tergiversa a Aristóteles, en su traducción a la obra arendtiana *Entre el pasado y el futuro* menciona que la mayoría de las interpretaciones de Hannah sobre Aristóteles, Platón o Kafka no concuerdan con la mayoría de traducciones al respecto. En sintonía, Martín Jay sostiene que *La Condición humana* no convence⁶⁰ y Margaret Canovan refiere más o menos lo mismo:

“el pensamiento político de Hannah Arendt resulta tan problemático como su erudición histórica. Su sistema está construido sobre unos fundamentos de definiciones arbitrarias e interpretaciones cuestionables, aunque intensamente imaginativas”⁶¹.

Pero también hay otras lecturas que no rechazan la hermenéutica arendtiana, más bien la ubican como una reelaboración de la interpretación heideggeriana de las categorías aristotélicas. Veámoslo detenidamente.

En *La condición humana* Arendt distingue tres formas de vida activa: labor, fabricación y acción.

a) Labor (gr, *ponein*, lat. *Animal laborans*)

Actividad ligada a las necesidades vitales del cuerpo humano, produce bienes de consumo y puede realizarse sin la presencia del otro.

Distinta de la fabricación, aunque comúnmente se les ha confundido. Arendt menciona como en todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, estas dos palabras han sido interpretadas como sinónimas pese a que no están

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Política*, op. Cit., p. 409.

⁶⁰ Cf. JAY Martín, “El existencialismo político de Hannah Arendt” en *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, op. Cit., p. 172.

⁶¹ *Ibid.*, p. 163.

relacionadas etimológicamente: el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travaillier* y *ouvrier*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En la mayoría de los casos, los equivalentes de labor tienen la connotación de experiencias corporales de fatiga y de incomodidad y se usa significativamente para indicar los dolores del parto; a excepción de las palabras *travailler* y *arbeiten* que casi han perdido el significado original de dolor y molestia. La palabra labor tiene la misma raíz etimológica que *labare* (tropezar bajo una carga), *ponos* y *arbeit* tienen la misma raíz que pobreza (*penia* en griego y *Armut* en alemán).

Hesíodo en la *Los trabajos y los días* distinguía entre labor y fabricación (*ponos* y *ergon*), donde sólo la fabricación se debía a Iris, diosa de la buena lucha, pero la labor como los demás males salieron de la caja de Pandora y eran considerados como un castigo divino de Prometeo; y en la *Teogonía* puso a la labor (*ponon alginoenta*) como el primero de los males que importunan al hombre.

Además, a la palabra labor la clasifican con el gerundio, nunca designa el producto acabado, el resultado de la labor; mientras que el propio producto deriva invariablemente de la palabra que indica fabricación.

b) Fabricación (gr. *ergazesthai*, lat. *Homo faber*)

Actividad que corresponde a lo no-natural del hombre y que produce cosas artificiales de uso.

Siguiendo a Jean Leclercq, Arendt menciona que este concepto de *homo faber* fue puesto en la circulación de ideas por Bergson⁶².

Según Enrique Serrano⁶³, la idea arendtiana de fabricación no debe traducirse como trabajo porque el término “trabajo” deriva de *tripallium*, una forma de tortura en la que se utilizaban tres palos, por lo que el concepto de trabajo en su origen etimológico se encuentra más cercano a la noción de labor.

La palabra latina *faber*, probablemente relacionada con *facere* (hacer algo, en el sentido de producción) designaba originariamente el fabricante y artista que trabajaba el material duro, tal como la piedra o la madera; también se empleó como traducción del griego *tekton* que tiene la misma connotación. La palabra *fabri* a menudo seguida de *tignarii* designa en especial a los trabajadores de la construcción y a carpinteros.

⁶² Cf. ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 192.

⁶³ SERRANO, Enrique, *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt, la definición de lo político*, México, Grupo editorial Interlínea, 1996, p. 94.

c) Acción (gr. *archein*: comenzar, conducir y finalmente gobernar)

Actividad política que desarrolla la condición humana. El sentido arendtiano de la acción corresponde a la actividad mediante la cual el hombre trasciende la naturaleza, donde quedan subrayados los rasgos exclusivamente humanos: pluralidad, lenguaje y natalidad.

A los verbos griegos *archein* (comenzar, guiar y finalmente gobernar) y *prattein* (atravesar, realizar, acabar) corresponden los verbos latinos *agere* (poner en movimiento, guiar) y *gerere* (cuyo significado original es llevar). De lo que podría interpretarse que cada acción está dividida en dos partes, el comienzo realizado por una sola persona y el final en el que se unen muchas para llevar y acabar la empresa aportando su ayuda. En el lenguaje político *prattein* y *gerere* pasaron a ser la palabra aceptada para la acción en general mientras que *archein* pasó a querer decir principalmente gobernar y guiar y *agere* significó guiar en vez de poner en movimiento.

1.4.2. Seguimiento histórico de las formas de vida activa

a) La participación pública en Grecia

En Grecia, la participación pública era considerada como una forma de vida muy superior a la labor y a la fabricación en cuanto supone amplitud espiritual para interesarse en los demás, superando así las necesidades estrictamente biológicas y los intereses estratégicos; ganando con ello la satisfacción de la autorrealización humana (en el sentido griego, claro).

Al inicio de la civilización griega, lo que admiraban era la posibilidad de vivir con “independencia”. En la mitología griega ya se dejaba ver como “cualidad distintiva” de aquella época el disponer con autonomía de la propia vida, independientemente de la opción de vida que se tenga, sea dedicada a la labor, al trabajo o a la acción.

En el mundo homérico por ejemplo, se consideraba que ningún trabajo es sórdido si confiere mayor independencia, la misma actividad pudiera ser un signo de esclavitud si no está en juego la independencia personal, sino la pura supervivencia. Nótese, Paris y Odiseo ayudan en la construcción de sus casas y la propia Nausica lava la ropa de sus hermanos, etc.; todo esto pertenece a la autosuficiencia del héroe homérico.

La primera costumbre política anterior al pleno desarrollo de la *polis* distinguía entre esclavos y trabajadores del pueblo. Los esclavos por haber sido enemigos vencidos (*domes o douloi*) eran llevados a la casa del vencedor con el resto del botín para atender a su amo en calidad de residentes (*oiketai* o familiares) y los trabajadores del pueblo (*demiourgoi*) eran los que se movían

libremente fuera de la esfera privada y dentro de la pública. Tiempo después cambió el nombre de estos artesanos a los que Solón aún describía como hijos de Atenea y Hefesto y los llamó *banausoi* o sea, hombres cuyo principal interés es el oficio y no el lugar del mercado.

Posteriormente, el concepto griego de *baunasía* correspondió a la actividad propia de los esclavos por ser una actividad común a la de los demás animales.

Sólo a partir del final del siglo V comenzó la *polis* a clasificar las ocupaciones según el esfuerzo requerido y así Aristóteles clasificó como las más bajas a esas ocupaciones en las que el cuerpo se deteriora.

La institución de la esclavitud en la Atenas clásica no respondía al interés de obtener trabajo barato, que fue propiamente el interés que se dió en la Modernidad, sino más bien el intento de excluir a la labor de las ocupaciones del hombre libre. Pasa que ni a la labor ni al trabajo le atribuían suficiente dignidad para constituir un *bios*, una auténtica y autónoma forma de vida humana puesto que sólo servían a lo necesario y útil. En la *polis* un hombre libre y pobre prefería la inseguridad del cambiante mercado de trabajo a una tarea mecánica y rutinaria que restringiera su libertad para hacer lo que quisiera a diario, pues lo consideraban servidumbre (*douleia*). Incluso la labor dura y penosa era preferible a la vida fácil de muchos esclavos domésticos. Sólo la actividad política gozaba de un gran reconocimiento, únicamente superado por la actividad teórica.

La fabricación también tenía una menor estima que la acción porque en la fabricación sólo hay intereses estratégicos mientras que en la acción hay un logro autorreferencial.

En la producción no hay un seguimiento teleológico (*telos*: fin que perfecciona) sino sólo el cumplimiento de fines prácticos. Heidegger subraya como en la *poiesis* –a la que corresponde la *techne*, el ‘saber hacer’- el *arché*, el ‘principio’ del ente que se ha producido se sitúa en el agente productor: corresponde al *eidos*, el modelo o tipo que persiste en la mente del artesano. Dicho *ergon*, resultado de un saber instrumental, se convierte a su vez en instrumento para otros objetivos, cayendo así en un círculo ininterrumpido de medios y fines. Lo que acaba comprometiendo la dignidad ontológica de la pareja *techne-poiesis*. Mientras que el *telos*, es decir, la obra en donde la actividad productora alcanza su propia plenitud, no reside en el sujeto artífice justamente porque se convierte en independiente de él.

Arendt, siguiendo la lectura heideggeriana de Aristóteles, insistirá en que el *telos* yace en la propia actividad de la acción y el discurso y por lo tanto, se convierte en *entelequia* y la acción no es lo que sigue y extingue el proceso sino que está metido en él; la realización de la acción es *entelequia*.

Los actos vivos y la palabra hablada son los mayores logros de los seres humanos, conceptualizados en la noción aristotélica de *energeia* (realidad) que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí sino que agotan su pleno significado en la actuación.

Ahora bien, como ya he venido mencionando en este trabajo, si bien en Grecia la acción política gozaba de un sentido privilegiado, también es verdad que era considerada inferior respecto a la actividad teórica. Una de las razones por las que el conocimiento teórico era considerado superior era porque las ideas universales y necesarias eran consideradas superiores a las ideas contingentes, particulares y prácticas.

Los que se dedicaban a la actividad teórica eran los únicos que tenían derecho a mantenerse al margen de los compromisos públicos, sin ser mal vistos o comparados con el *idion*. Claro que eran muy pocos quienes gozaban del status económico-social que pudiera garantizar esta ausencia de impedimentos y de prejuicios para dedicarse al pensamiento. Arendt menciona que en la *polis*, muy pocos tenían el derecho de liberarse de la actividad política (*skholé*), además de la libertad con respecto a las necesidades de la vida y a la coacción de los demás.

Según Arendt, la palabra griega *skholé* al igual que la palabra latina *otium* significan primordialmente libertad de actividad política y no sólo tiempo de ocio, si bien ambas palabras también indican libertad de labor y necesidades de la vida⁶⁴. La diversión y el juego que para nosotros son las actividades propias del ocio pertenecían a la *ascholia*, el estado de carencia de ocio, puesto que la diversión y el juego se necesitan para regenerar la fuerza laboral del ser humano encargada de velar por las necesidades vitales⁶⁵. Ahora bien, la *skholé* tampoco ha de confundirse con la pereza (*aergia*) aún cuando la pereza misma no tenía un significado propiamente despectivo en la *polis*. Por ejemplo, Jenofonte relata que Sócrates fue acusado de haber incitado a sus alumnos a un espíritu servil por citar el siguiente párrafo a Hesíodo: “El trabajo no es desgracia pero la pereza sí es desgracia”.

Pero las cosas cambiaron mucho con las severas críticas a la opinión (*doxa*) por parte de Parménides y de Platón, con la muerte de Sócrates, la decadencia de Atenas y el advenimiento del cristianismo; la participación pública poco a poco fue demeritándose.

⁶⁴ Cf. ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 35.

⁶⁵ Cf. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 115.

b) Debilitamiento del interés por lo público en el Medievo y en la Modernidad

Según Arendt, la forma en que se asimiló el catolicismo en la época medieval favoreció muy poco a la participación política, básicamente porque cambiaron las motivaciones de vida humana: la altitud que tenía lo “humano” en Grecia fue sustituido por el Dios católico, la importancia de la palabra y del conocimiento fue sustituido por la oración, la búsqueda de fama del *zoon politikon* fue considerado como vanidad; de hecho, cualquier interés mundano perdió importancia en aras de la salvación del alma y del mundo supraterráneo. Desde la estructura del pensamiento católico, la aspiración a la inmortalidad se equiparó a vanagloria pues creían que todas las almas humanas individuales, virtuosas o no, son inmortales. Se creía que de nada vale dedicar la vida entera a algo mundano pues ni la tierra, ni cualquier creación humana por hermosa que sea son eternos; lo único eterno son el alma y Dios.

En el medievo la Filosofía se puso al servicio de la Teología con lo que el pensar devino meditación y este tipo de vida individual y aislada dedicada a Dios y a la oración pasó a ocupar el puesto que en otro tiempo tuvo la vida del cuerpo político. Si se mantuvo algún sentido de lo público -según Habermas- fue para referirse a las cosas que son públicamente accesibles y de uso común, *loci communes, loci publici*; por ejemplo, la dula, el manantial o la plaza de mercado. Pero también *publicare* significaba para el señor feudal embargar y *publicus* era utilizado como sinónimo de lo “dominante” (*herrschaftlich*). Y en este contexto, en el marco de la constitución feudal lo particular se refería a lo excepcional, a lo que constituye la liberación respecto del núcleo de la feudalidad y de lo público y así, los particulares correspondían a aquellos distinguidos con derechos particulares, con inmunidades y privilegios⁶⁶.

Ya para mediados del siglo XVI la palabra *privat* era derivada de la latina *privatus* y con el mismo significado que por entonces habían adquirido *private* en inglés y *privé* en francés. *Privat* aludía a la exclusión de la esfera del aparato estatal pues “público” tenía que ver con el Estado formado con el absolutismo, que se objetivaba frente a la persona del dominador⁶⁷.

Auerbach ha documentado que hasta 1629 el principal uso de *public* era exclusivamente en relación al Estado, es decir, al bien común. En sintonía, Richard Sennet sostiene que los primeros usos registrados de la palabra “público” en inglés identificaron lo público con el bien común en sociedad pero después, a mediados del siglo XVI se le agregó un sentido de lo público a aquello que es manifiesto y abierto a la observación general. Así mismo, el uso renacentista del *le public* en francés fue empleado en función del bien

⁶⁶ Cf. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, op. Cit., pp. 45-46.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 50.

común y del cuerpo político pero paulatinamente *le publique* se transformó también en una región especial de la sociabilidad⁶⁸.

Por otra parte, con el proceso de secularización la duda cartesiana originó la moderna pérdida de fe que cuestionó la creencia en la inmortalidad, lo que lamentablemente no devino en interés altruista por los mortales y por la política.

La confianza en la Ciencia y en el progreso en la Modernidad, se afianzó con la enorme producción tecnológica y así es que se empezó a revalorar la inventiva de las manos, se empezó a considerar que el camino que nos lleva al progreso no es el de la contemplación sino el de la fabricación. Y desde entonces, se empezó a pensar que el hombre era sobre todo *homo faber*. Cito de Arendt:

“Entre las características sobresalientes de la Época Moderna desde su comienzo hasta nuestros días encontramos las actitudes típicas del *homo faber*: su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de medios y fines, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera como material lo dado y cree que la naturaleza es un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto; su ecuación de inteligencia con ingeniosidad, es decir, su desprecio por todo pensamiento que no se pueda considerar como ‘el primer paso... hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, y para variar su fabricación indefinidamente’, por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción”⁶⁹.

Uno de los datos que dejaba ver como el *homo faber* iba ganando terreno fue la alta estima del “genio” durante el Renacimiento. En la introducción de *El genio femenino* Julia Kristeva menciona que Arendt se burlaba alegremente del “genio” inventado -según Hannah- por los hombres del Renacimiento, que mientras se debilitaba la fe en Dios, desplazaban su trascendencia hacia los mejores individuos de su tiempo, transformando al creador en alguien inigualable. El “genio” se convirtió en una invención terapéutica que impedía morir de igualdad en un mundo sin “más allá”.

Para Arendt el fenómeno del genio sería una justificación del *homo faber* en cuanto que su apreciación depende de su obra, de lo que produzca, pues. Aspecto por el cual, la autora considera que la idolatría del genio equivale a la misma degradación de la persona humana, también recubierta por los grandes principios de la sociedad comercial por la vanidad que

⁶⁸ Cf. SENNET, op. Cit., pp. 46-47.

⁶⁹ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., pp. 330-331.

mediatiza la creencia de que las obras o las cosas tienen más importancia que las personas mismas. Arendt cita de *The dreamers* de Isak Dinesen:

“Dejemos que los médicos, reposteros y criados de las grandes casas sean juzgados por lo que han hecho o incluso por lo que han querido hacer; las grandes personas se juzgan por lo que son”,⁷⁰.

Plinio pregunta respecto a un nuevo teatro: ¿a quién habrá que admirar más, al constructor o al autor, al inventor o a la invención?

Parece triste reconocer que el hombre tienda a valorar más las obras que al mismo ser humano que las ha creado. Muy atrás han quedado las palabras de Antígona: “Hay muchas cosas asombrosas en el mundo pero nada es más asombroso que el hombre”. Si ya es un logro que el hombre se detenga a admirar las creaciones humanas pues más difícil aún sería pedir que admire la capacidad humana de admiración y de creación. Falta perspicacia al respecto. Falta la profunda agudeza espiritual kantiana para poder admirar las maravillosas potencialidades humanas.

Me parece que una de las razones que retrasó la falta de reconocimiento categórico de lo humano fue la patrimonialista asociación entre la supuesta virtud católica de la “humildad” y la subordinación protocolaria de las organizaciones monárquicas de la edad moderna. Que una persona exija respeto por el simple hecho de ser un ser humano, independientemente de lo productiva que sea su vida, independientemente del pedigríe o del status del que proceda y hacer valer la palabra del más “insignificante” individuo, fue considerado por mucho tiempo como desobediencia, pecado, insolencia, irreverencia.

Me parece que valorar a las personas por lo que son y no por lo que producen es un derecho natural más que un criterio humanista. Si a las mascotas se les puede llegar a querer desinteresadamente cuanto más al ser humano, supongo. Sin embargo, el valor de lo “humano” generalmente no ha sido reconocido; lo “humano” se ha subordinado a la Verdad, a Dios, a la Ciencia, al Progreso, al Poder, al dinero o a algún otro ideal. Aún cuando en la Modernidad existía el concepto de lo público, este concepto no tenía una connotación propiamente política.

Erich Auerbach sostiene que la definición moderna del “público” apareció por primera vez en Francia hacia la mitad del siglo XVII, refiriéndose al público que constituía la audiencia de las obras de teatro⁷¹. En sintonía, Habermas refiere que *le public* se llamaba en la Francia del siglo

⁷⁰ Ibid., pp. 233-234.

⁷¹ SENNET, op. Cit., p. 48.

XVII a los *lecteurs, spectateurs, auditeurs*, en su calidad de destinatarios, consumidores y críticos de arte y literatura; se entendía todavía por ello en primer lugar a la corte y luego también a la parte de la aristocracia urbana que junto a una capa superior de la burguesía tenían asiento en los palcos del teatro de París⁷². Ya en Inglaterra se empezó a hablar de *public* a mediados del siglo XVII cuando hasta ese momento se utilizaban los términos *world* y *mankind* y en Alemania se conceptuó con término procedente de Berlín: *Publikum* en el siglo XVIII.

Ahora que, aún cuando el concepto de lo público no tuviera alguna connotación política, no quiere decir que los filósofos de la modernidad no se preocuparan por el Estado. Las obras de Filosofía política de Spinoza, Locke, Rousseau y Montesquieu, entre otros, son ejemplos de la altura politológica de los filósofos de este período.

Veamos el caso de Hobbes, que pese a su visión no muy optimista del ser humano, no por ello deja de interesarse por lo público. El *homo homini lupus* le lleva a desconfiar de aquellos que presumen de interés categórico por los demás y de aquellos que buscan el reconocimiento de sí mismos y de sus obras, considerando “vanagloria” a la necesidad de admiración pública. Y justamente porque supone que el hombre es egoísta por naturaleza, Hobbes acaba justificando la urgencia de un Estado que controle el excesivo individualismo de los ciudadanos, con lo cual, el *Leviatán* da un giro en la jerarquía de *idion* y *koinon* en el sentido de que lo privado se convierte en fundamento y fin de lo público.

Quiero dejar ver que la secularización del pensamiento de Hobbes y del hombre moderno en general, no devino necesariamente en confianza por el altruismo, ni en la revaloración de la acción política. El hombre moderno no ganó este mundo cuando perdió el otro; ni tampoco estrictamente hablando, ganó la vida. Sus intereses fueron cada vez más privados, desligándose de la participación comunitaria. Aunque todavía el desprecio de los griegos hacia todas las actividades no políticas y hacia las actividades que sólo sirven para mantener la vida, *ad vitae sustentationem*, se sigue definiendo en el siglo XVIII como *opera servilia*.

La Revolución Francesa según Habermas, vino a ser el detonador de la pujante politización de una publicidad que había girado primeramente en torno a la literatura y la crítica artística en Francia y en Alemania pero a partir de Robespierre, se empezó a pugnar por una publicidad sostenida por el pueblo, con todo y su falta de instrucción. La politización de la vida social, el auge de la prensa de opinión, la lucha contra la censura y a favor de la libertad de

⁷² Cf. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, op. Cit., p. 64.

opinión caracterizan el cambio funcional de la red expansiva de comunicación pública hasta mediados del siglo XIX⁷³.

Aunque Arendt ubica como acontecimiento político más a la Revolución americana que a la Revolución francesa en cuanto que esta última fue un movimiento de liberación más que una revolución propiamente política. Las numerosas guerras que sucedieron en la Modernidad fueron para la liberación del hombre en pro de sus derechos humanos mínimos pero no fueron luchas por la libertad política como en la Revolución americana. Para la autora, la mayoría de los acontecimientos sociales de la Modernidad fueron motivados por necesidades humanas apremiantes, muy distante aún de la participación consciente e informada por lo público al estilo aristotélico. Sin quitarle importancia a la enorme aportación histórica de la Revolución Francesa y del Humanismo moderno, si por ello se alcanzó por lo menos discursivamente, la democratización de los derechos humanos fundamentales. De hecho, a partir de la formación del Estado Moderno, las categorías de lo privado y de lo público se empiezan a aplicar de forma técnico-jurídica, a partir de lo cual podemos gozar de dichas garantías.

El problema en torno a los Derechos Humanos de la Modernidad fue en el caso de la libertad por ejemplo, que se racionalizó como un derecho a hacer lo que sea con la propia vida, que devino en la no-participación en lo público; con lo cual, el *idion* siguió ganando terreno. Aunque en el siglo XVIII todavía hubo quienes distinguieron la “felicidad pública” como aquel goce del hombre que toma parte en la vida pública, puesto que se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que de alguna manera constituye una parte de la felicidad completa.

Habermas observa que en la Modernidad emergió una esfera pública autónoma, independiente al Estado. El instrumento del que se servirá esa naciente esfera pública enfrentada al Estado será el mercado de bienes culturales. La presencia de un creciente público literario apareció así como el factor determinante para la aparición de una opinión pública políticamente activa. El ámbito de la corte fue desplazado a favor de la vida burguesa en la ciudad, centrada en los cafés, en los clubs literarios, los salones y la prensa. Así mismo, Arendt hablaba en su obra *Rahel Varnhagen* de la importancia de los salones como un espacio público en el que tenía lugar la conversación pública y racional que demandaba la burguesía en sus nuevas aspiraciones políticas.

Según Habermas, a finales del XVIII se desarrolló en Alemania una publicidad pequeña pero que discutía críticamente. Apareció entonces un

⁷³ Ibid., pp. 3-4.

público lector generalizado, compuesto ante todo por ciudadanos y burgueses, que se extendía más allá del selecto grupo de eruditos, con lo que aumentó la producción de libros, periódicos y revistas y el número de editoriales y librerías, la fundación de bibliotecas con servicio de préstamo y los gabinetes de lectura. Las sociedades ilustradas, las asociaciones culturales, las logias secretas masónicas y las órdenes de iluminados fueron asociaciones integradas por miembros voluntarios que practicaron internamente formas de sociabilidad igualitarias, la libertad de discusión, las decisiones por mayoría, etc. A partir de lo cual, podríamos decir que se ensayaron las normas de igualdad política de una sociedad futura.

Además, el crecimiento de las ciudades y el desarrollo de sistemas de sociabilidad independientes del control real directo conllevó al crecimiento de aquellos lugares donde los extraños podían llegar a relacionarse en forma regular, con lo cual, lo “público” vino a significar una vida que transcurre fuera de la vida de la familia y de los amigos cercanos. Esta fue para Sennet, la era de la construcción de parques urbanos masivos, salones de café, luego las cafeterías y las posadas se transformaron en centros sociales en la que el teatro y la ópera se abrieron al gran público merced a la venta libre de entradas; en suma, fue la época en la que las diversiones urbanas se difundieron fuera de un pequeño círculo de minorías⁷⁴.

Desde este contexto, hacia el siglo XVIII el sustantivo se formó en alemán a partir del adjetivo más antiguo *Öffentlich* (público) en analogía con *publicité* y *publicity*, pero como la palabra resultaba tan inutilizable, apareció *Öffentlichkeit* (publicidad); la publicidad perteneció específicamente a la sociedad burguesa que por la misma época se asentó como ámbito del tráfico mercantil y del trabajo social según sus propias leyes. Así, Habermas sostiene que la “opinión pública” aparece con el asenso político de la burguesía, mediante instituciones como el parlamento, la prensa o los mismos clubs y cafés literarios y políticos. Lo que no quita que pueda hablarse de lo público y de lo privado desde mucho antes⁷⁵.

Ahora bien, lo que Arendt critica del sentido moderno de lo “público” es que ya no tiene el status axiológico que tuvo en la *polis*. Los ideales modernos de la subjetividad y de la individualidad lamentablemente fueron racionalizados por el pueblo para justificar la muy cómoda actitud de indiferencia al mundo. Llevar una vida cómoda aunque fuera rutinaria y poco creativa fue un objetivo de vida cada vez más valorado. Quiero decir que muchos de los objetivos de vida que aparecían legitimados en la modernidad, seguramente hubieran provocado desdén en los griegos.

⁷⁴ Cf. SENNET, op. Cit., pp. 49-50.

⁷⁵ Cf. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, op. Cit., p. 42.

Además, según Sennet, el mundo competitivo del capitalismo del siglo XIX llevó a aquellos que tenían los medios a tratar de protegerse y la familia fue uno de los principales refugios, con un valor moral más alto que el dominio público. Con lo cual, el sentido de lo público se fue desvirtuando, “perderse en lo público” decían en el lenguaje habitual de hace un siglo.

Por lo demás, la actividad económica que genera el capitalismo favorece muy poco a cualquier actividad que sea poco productiva como la política (en el sentido griego) o las artes; lo que poco a poco fue consolidando a la fabricación y a la labor como formas de vida características de la modernidad.

“Vivimos en una sociedad de laborantes debido a que sólo el laborar, con su inherente fertilidad, es posible que origine abundancia; y hemos cambiado la fabricación por el laborar”⁷⁶.

Agnes Heller sostiene en *A Philosophy of History in Fragments* que la teoría arendtiana sería el reverso de la hegeliana: la historia europea no nos mostraría el triunfo de la libertad, por el contrario, para Arendt la Modernidad se caracteriza por el triunfo de la labor sobre la acción y asimismo, sobre la libertad.

Según Arendt, uno de los motivos por los que fracasó el *homo faber* fue la rapidez con que el principio de utilidad se reemplazó por la virtuosa sencillez de buscar sólo la sobrevivencia, para lo cual, la labor es suficiente. Al principio, el utilitarismo devino en una suerte de hedonismo, donde lo que importaba era el placer experimentado en la producción o en el consumo de las cosas, pero como el principio del hedonismo no es propiamente el placer, sino la evitación del dolor -como ya lo mencionara Hume-, quien desea hacer del placer el fin último de la vida humana se ve obligado a admitir lo que en todos los sistemas hedonistas: la justificación del suicidio. Pero no, la moral occidental de la Época Moderna tiende a poner como bien incuestionable a la vida, sin más. Arendt explica que la vida se afirmara como fundamental punto de referencia en la Modernidad a partir de la influencia del cristianismo, que considera a la vida terrena como el principio de la vida eterna. Ya no cabía despreciar -como hizo Platón- al esclavo por someterse a un dueño en lugar de suicidarse, ya que conservar la vida era un deber sagrado y así mismo, el suicidio era considerado como pecado. Incluso en el catolicismo, el trabajo se convirtió en deber para quienes no tenían otros medios de subsistencia y dicho deber no consistía en laborar, sino en mantenerse vivo; si podía hacerlo

⁷⁶ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 135.

pidiendo limosna, mucho mejor. Quedó la labor con el fin de garantizar la continuidad de la existencia de uno y la vida de su familia.

La sociedad laboral exige de sus miembros abandonar su individualidad, una función puramente automática y conformarse con un tranquilizado tipo funcional de conducta. Schiller refiere de la Modernidad que:

“en lugar de elevarnos a una vida animal más perfeccionada, nos hemos rebajado a una mecánica vulgar y grosera. (...) ha dejado el puesto a un complicado e ingenioso aparato de relojería”⁷⁷.

En otros términos, la importancia que tuvo el *zoon politikon*, en la *polis*, poco a poco fue sustituido por el *homo faber* y por el *animal laborans*.

“Roma y la filosofía medieval definieron al hombre como *animal rationale*; en las etapas iniciales de la época moderna se pensó que el hombre era, sobre todo *homo faber* hasta que, en el siglo XIX, se interpretó que el hombre es *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana”⁷⁸.

Desde la semántica arendtiana, en la modernidad se dio la tendencia a referirse al *animal laborans* en términos mucho más adecuados al *homo faber*, tal vez porque el sentido común de la sociedad de aquella época no distinguía los conceptos labor y fabricación, aunque sí aplicaba este sentido al distinguir labor productiva de la improductiva.

Según Arendt, la distinción entre labor productiva e improductiva más bien se debe a los fisiócratas, puesto que su modelo de productividad se relacionaba con la creación de nuevos objetos y no con las necesidades y exigencias de los hombres. Más aún, tanto Smith como Marx estaban de acuerdo con la opinión pública al despreciar la labor improductiva como parásita.

Aunque viéndolo de otra forma, fueron quienes se dedicaron a la labor “improductiva” quienes posibilitaron el tiempo libre de los aristócratas, fueron estos sirvientes domésticos, *oiketai* o familiares, a quienes todas las épocas anteriores a la moderna tenían en mente cuando identificaban la condición laboral con la esclavitud, los que redituaron a sus dueños la libertad.

⁷⁷ SCHILLER J. CH. F., *Escritos sobre estética*, edición y estudio preliminar de Juan Manuel Navarro Cordón, trad. Manuel García Morente, María José Callejo Hernanz y Jesús González Fisac, Madrid, Tecnos, 1990, p. 114.

⁷⁸ ARENDT, “El concepto de historia antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 72.

El *homo faber* no dejó propiamente libertad pero sí plusvalía a la emergente burguesía. Y digo que no dejó libertad en la burguesía, no porque no le deje tiempo para ello sino porque su “tiempo libre” lo ocupan en otras cosas: consumir y/o invertir. Difícilmente la clase empresarial dispone de su libertad al estilo aristocrático de la *polis*: para el enriquecimiento espiritual.

c) Sentido privilegiado de la labor y de la fabricación en la sociedad capitalista

En este apartado intentaré argumentar como desde la organización capitalista se privilegia a la labor y a la fabricación, dejando muy poco espacio al interés por lo público. La mercadotecnia de los medios de comunicación parecen favorecer el consumismo y el sentido banal de la privacidad, que bien podría interpretarse como una ideología encaminada a consolidar el *idion* en la sociedad occidental.

Veremos también algunos datos que nos ayudarán a comprender por qué el tipo de vida que fomenta la sociedad capitalista dista mucho de lo que Aristóteles concebía como un estilo de vida dignamente humano.

Para empezar, la situación laboral de los obreros, de la burguesía misma, de la burocracia y del tipo de trabajo que entra en juego en el mundo capitalista difícilmente suponen creatividad y goce desinteresado en su realización, ni siquiera suponen autonomía y libertad. Claro que en la gran mayoría de casos esto no es porque así lo quieran sino por necesidad.

Arendt critica el supuesto progreso en la situación del trabajador cuando refiere por ejemplo, que en la Edad Media apenas se trabajaba más de la mitad de los días del año, los días festivos oficiales sumaban 141. La extensión del día laboral comenzó con la Revolución industrial, cuando los trabajadores tuvieron que competir con la introducción de nuevas máquinas. Antes de eso, el día de trabajo comprendía de once a doce horas en Inglaterra durante el siglo XV y diez en el siglo XVII⁷⁹.

Además, el obrero no cobra lo que corresponde a su tiempo de trabajo, de donde surge lo que los marxistas llaman plusvalía: la ganancia del burgués. Y aunado a esto, el obrero es víctima de medios cada vez más sofisticados de manipulación ideológica por los que consume lo que al burgués le interesa que se demande.

Si en otros tiempos se diferenciaba entre libertad y esclavitud, actualmente se podría distinguir entre abundancia y necesidad y lo peor es que las necesidades que promueve el capitalismo son ridículamente prolijas,

⁷⁹ Cf. Ibid., pp. 155-156.

pero no desde la exquisita superfluidad artística sino desde el banal consumismo de la mercadotecnia, donde las necesidades siguen produciéndose...

La élite empresarial y burocrática del mundo capitalista pareciera tener la posibilidad de realizar actividades más creativas y sin embargo, parecen quedarse con los placeres de comprar los productos que perfilan los medios de comunicación, que parecen ser interminables... El tiempo de ocio del *animal laborans* tiende a gastarse en el consumo y no en actividades culturales; muy distinto a la *skolé* de la antigüedad, que era un medio para alcanzar la satisfacción del enriquecimiento cultural.

Nuestro sistema económico se basa en la máxima producción y en la máxima demanda mientras que la economía del siglo XIX se basaba aún en la máxima economización de los recursos. Todavía en el siglo XIX era visto como vicio lo que ahora es visto como admirable: comprar algo para lo que aún no se tenía dinero.

El caso es que valdría la pena replantearse las ventajas de la proliferación del *homo faber* y del *animal laborans*; sin negar la importancia por supuesto, de la labor y de la fabricación para la construcción de la civilización misma. Tal vez el punto sea evitar reducir el ámbito humano a lo laboral y/o productivo e intentar discernir en los criterios y facultades que faltarían para desarrollar otras potencialidades humanas.

Me parece que desde la maquinaria burocrática se fomenta el egoísmo mediante la promoción de búsquedas para progresar sólo económicamente o para estar en mejores condiciones físicas, en lugar de promover búsquedas de lo que es bueno para uno mismo como ser humano y más aún, de lo que es bueno para “nosotros”.

De un estudio realizado a mediados del s. XX por Thielicke y Pentzlin, Arendt repara en el dato de que los trabajadores prefieren la labor repetida porque es mecánica y no exige atención, de manera que mientras la realizan pueden pensar en otra cosa. Dato que coincide con la referencia de Max Planck de que alrededor del noventa por ciento de los trabajadores prefieren tareas monótonas.

Estas referencias vendrían muy *ad hoc* con las recomendaciones de los primeros cristianos sobre los méritos de la labor manual, que al exigir menos atención, interfieren menos en la contemplación que otras actividades. Pero claro, ya en la sociedad contemporánea es irrisoriamente probable que las actividades mecánicas devengan en una suerte de contemplación mística o de meditación. Más bien, parece ser que muchas personas ahora prefieren dejarse llevar por la monotonía, por la rutina, evadiendo reflexiones profundas para soslayar el vacío existencial. La laboriosidad puede ser un medio para

defenderse de la realidad o puede ser un medio para encontrar si no la paz, por lo menos el cansancio.

Actualmente pareciera que mucha gente vive mecánicamente y defiende su derecho a querer seguir viviendo así; sea para evitar el compromiso de pensar, para evitar que se revelen posibles monstruos de la autorreflexión o simplemente por pereza. Sin embargo, las consecuencias de esta situación pueden llevar al ser humano a problemas como la depresión, las adicciones, obsesiones o hasta al suicidio. Cito de Fromm:

“Puede ocurrir que se satisfagan todas las necesidades fisiológicas y biológicas y que, pese a ello, el hombre no esté satisfecho y por lo tanto no se sienta en paz consigo mismo, sino que quizás se encuentre íntimamente muy enfermo, aunque disponga de todo lo que necesita”⁸⁰.

Pareciera que al ser humano no le basta tener cubiertas las necesidades biológicas, pareciera que siempre ha necesitado “algo” más; por lo menos, para no aburrirse.

Para Fromm, uno de los problemas del mundo occidental es el aburrimiento. Refiere cómo muchas de las personas que acuden a terapia normalmente se quejan de que su vida carece de sentido, se sienten insatisfechas; son personas que sienten que el mundo debería excitarlas, interesarlas, ponerlas activas y sin embargo, parecen estar muertas. Y es que el aburrimiento pudiera parecer una experiencia sin importancia y no obstante, revela la terrible impresión de que no se está “aprovechando” el tiempo existencial que discurre inevitablemente. Lo que no es un problema menor.

“Para imaginarme el infierno pensaría en un lugar donde uno está continuamente aburrido”⁸¹.

El talón de Aquiles para salir del aburrimiento como una constante en la vida está en descubrir o en crear “algo” que le de sentido a la vida personal pero como eso es algo estrictamente personal, no hay recetas o pastillas para ello; sólo queda la autorreflexión. Y ya teniendo claro el sentido existencial, los medios para lograrlo pasan a segundo plano. Nietzsche decía que “quien tiene un por qué para vivir encontrará casi siempre el cómo”.

Erich Fromm no aborda propiamente el problema de la falta de sentido existencial como Viktor E. Frankl pero sí deja ver en sus textos el problema

⁸⁰ FROMM, E., *El amor a la vida*, trad. Eduardo Prieto, México, Paidós, 1985, p. 34.

⁸¹ FROMM, E., *La condición humana*, trad. Gerardo Steenks, Paidós, Barcelona 1991, p. 93.

del tedio y del aburrimiento en la sociedad contemporánea, que a mi parecer, es la revelación de la falta de sentido existencial⁸².

Actualmente la mayoría de las personas buscan algún trabajo sólo por el sueldo, independientemente de que les guste o no. Claro que la necesidad de sobrevivencia justifica cualquier medio, sin embargo, en muchos casos son otro tipo de necesidades las que motivan la elección de algún empleo, me refiero a las necesidades consumistas.

Y si a esto le añadimos la referencia arendtiana de que las actuales doctrinas laborales tienden a definir la labor como contrario a diversión. Pues ya veremos qué tan lejano está el *pathos* y no digamos el *logos* en los patrones de vida actual.

Aunque si todos los seres humanos se dedicaran a actividades “improductivas” como el arte, la ciencia o la Filosofía; nos enfrentaríamos al grave problema de ¿quién iba a trabajar? Con lo cual, tal vez confirmemos la idea griega de que es necesaria la jerarquización de funciones para el orden del mundo. Idea que no implica necesariamente explotación y crueldad. Me parece que la jerarquización de funciones puede ser compatible con la pluralidad equitativa. Muy probablemente las condiciones de vida de la esclavitud griega hayan sido mucho mejores que las condiciones de vida de los barrios más pobres de las ciudades contemporáneas.

Por lo pronto, sólo me detengo en subrayar cómo el modelo de vida capitalista, hasta donde puedo ver, difícilmente conlleva satisfacción autorrefencial. La depresión, anorexia, adicciones y suicidio no son exclusivos de la clase baja; por lo que podemos inferir que se debe a problemas que no son económicos. No es causal que la juventud rebelde haya surgido en su mayor parte de las clases media y alta, que encarnan a la abundancia superflua.

Si se les preguntara a la mayoría de personas acerca del por qué trabajan, seguramente dirían que “para poder vivir” o “para ganar dinero”.

En una carta a Jaspers de 1953, Hannah le dice que:

“la sociedad en su conjunto ha acabado por convertirse en un sistema de soplones, en un conjunto de *job holders* (*tenedores de empleo*), es decir, personas para quienes lo más importante es la seguridad de sus puestos de trabajo”⁸³.

⁸² Para un análisis más detenido de la importancia del sentido existencial en la vida humana, revítese la extensa bibliografía de Viktor E. Frankl.

⁸³ PRINZ Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, trad. María Belén Ibarra de Diego, Barcelona, Herder, 2001, p. 161.

Recuerdo el cuento de Papini, que relata como un niño le pregunta a un pescador para qué trabaja y él contesta que para vivir, y el niño le vuelve a preguntar que para qué vive y le contesta que para trabajar...

¿Cuál es el riesgo de este círculo vicioso? Tal vez la insatisfacción que deja vivir mecánicamente y que muchas veces proyecta la falta de sentido existencial, que explica la búsqueda de situaciones-límite que hagan sentir “algo” o “alguien” a los individuos, por lo menos por los efectos de la adrenalina, del poder, del dinero, de las drogas, del alcohol o de algún tipo de perversión. Pero detenernos en estos temas sería desviar el tema central de esta investigación. Por el momento me quedo con la advertencia de Flores D’Arcais:

“Las ideas dotadas de mayor poder de penetración son aquellas que explican al hombre asignándole un lugar en un destino inmanente, en cuyo seno su angustia se disuelve”⁸⁴.

La desesperación del autómatas humano es un suelo fértil para los propósitos políticos del fascismo porque en estas personas hay una gran disposición a aceptar cualquier ideología o cualquier líder, siempre que prometan alguna excitación emocional y sean capaces de ofrecer algún significado y orden a la vida del individuo.

En los libros del *Origen del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén* Arendt explica gran parte del éxito del totalitarismo a partir de la capacidad de adoctrinar a la gente. Personas que probablemente pudieron protegerse de esta manipulación con un poco de reflexión y de claridad conceptual sobre el sentido de vida.

Ahora bien, además del proceso de enajenación que conlleva la dinámica de vida capitalista, otra de las consecuencias del capitalismo estriba en los problemas ecológicos que ocasiona. El material que se utiliza para la fabricación se saca de la naturaleza⁸⁵, sea interrumpiendo o matando algún proceso de vida como el caso del árbol para que nos de madera. Este elemento de violación o de violencia está presente en toda fabricación.

“La productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios”⁸⁶.

⁸⁴ FLORES, D'Arcais, P., *Hannah Arendt, Existencia y libertad*, trad. César Cansino, Madrid, Tecnos, 1996, p. 71.

⁸⁵ La derivemos de su raíz latina *nasci*, nacer, o la remontemos a su origen griego *physis* que procede de *phyein*, surgir de, aparecer por sí mismo.

⁸⁶ ARENDT, *La condición humana, op. Cit.*, p. 160.

Pero lo más preocupante en una sociedad productora en mi opinión, es que no juzga a los hombres como personas sino como productores, según la calidad de sus productos. Y resulta muy grave que el respeto y la “excelencia” dependan del nivel de productividad, si por esta aceptación dichos individuos se convierten en esclavos y prisioneros de sus propios productos. Y ser esclavo y prisionero de “algo” no es menos amargo y vergonzoso que ser el siervo de “alguien”.

Si el hombre puede sufrir por sus propios deseos y prejuicios quizá valga la pena replantearnos el sentido de los objetivos neoliberales del éxito y de la competitividad y el sentido relativista del derecho a la privacidad. Tal vez todos estos objetivos ubiquen al “otro” como enemigo o simplemente supongan una actitud apática hacia la “otredad”.

Sea ver al “otro” como enemigo o verlo con indiferencia, de cualquier forma, el sujeto en cuestión se convierte en una suerte de “extranjero” respecto a cualquier comunidad humana. Y si todo lo público es extraño a algún individuo, la soledad resultante deviene en una privación de las experiencias estéticas, eróticas y epistemológicas que proporciona la infinita pluralidad, creatividad y complejidad de los “otros”; que finalmente es lo que alimenta el interés y el placer de vivir.

Traigo a la memoria el sueño de Carazán en el *Bremer Magazin*:

“A medida que sus riquezas crecían, este rico avaro había cerrado su corazón a la piedad y al amor por sus semejantes. Con todo, según iba en él enfriándose la filantropía, aumentaba la diligencia de sus oraciones y de sus actos religiosos. Después de esta confesión continúa hablando de esta suerte: ‘Una noche que hacía mis cuentas a la luz de la lámpara y calculaba las ganancias, me dominó el sueño. En tal estado vi venir al ángel de la muerte, (...) y me habló de este modo: Carazán tu culto a Dios es rechazado. Cerraste tu corazón al amor humano y guardaste tus tesoros con manos de hierro. Has vivido sólo para ti mismo, y sólo has de vivir, por tanto, en adelante por toda la eternidad, substraído a todo contacto con la creación entera. En este momento fuí arrastrado por un poder invisible a través de las brillantes construcciones de la creación. (...) La angustia mortal de la desesperación crecía en mí a cada momento y a cada momento aumentaba también mi alejamiento del último mundo habitado. (...) En esta confusión tendí mis manos a la realidad con tal energía que me desperté. Ahora he aprendido a tener en mucho a los hombres: aún el más insignificante de aquellos que, en el orgullo de mi felicidad, había rechazado de mi puerta lo hubiese preferido en aquel espantoso desierto a todos los tesoros de Golconda’⁸⁷.”

Parece urgente analizar cuáles son los factores culturales que están favoreciendo al sentido pueril de la privacidad. Ahora más que nunca se

⁸⁷ KANT, *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua.*, trad. A. Sánchez Rivero y F. Rivera Pastor, 8ª edic., Madrid, Espasa Calpe, 1984, pp. 14-5.

cumpliría el elitismo aristotélico, en el sentido de que sólo unos cuantos actualizan las potencialidades estrictamente humanas. El hombre triunfador que tanto fomentan los medios de comunicación no es aquel que persigue algún ideal público, sino aquel que individualmente alcanza peldaños más altos.

“Los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la experiencia se multiplica innumerables veces”⁸⁸.

Lo privado se ha convertido en el único interés común que nos queda. Manuel Cruz señala en la introducción a *La Condición humana*:

“Lo que define a las masas es precisamente ese puro número, mera agregación de personas incapaces de integrarse en ninguna organización basada en el interés común”.

Aunque en *Tiempos Presentes* Hannah deja ver su simpatía por E.U., igual critica la amenazadora despolitización de la sociedad de masas, la transformación fáctica de una sociedad inicialmente de productores en una sociedad de consumidores que ha provocado en el terreno político un aumento excesivo de la manipulación de la opinión y una extralimitación de la mentira, y ha reducido a la política a *Image-making*.

“La definición de Bejamín Franklin del hombre como fabricante de útiles es tan característica de ‘Yanquilandia’, es decir, de la Época Moderna, como fue para la antigüedad la definición del hombre como animal político”⁸⁹.

Con el principio de intercambiabilidad de la sociedad comercial triunfó el valor de cambio sobre el valor de uso, con lo que se relativizaron las cosas y finalmente se devaluaron los valores mismos. Se perdió el *telos* de la naturaleza y de la historia, sin que esto suponga el respeto y desarrollo de la autonomía de los individuos. O sea que, con la pérdida de pautas comunitarias, tampoco se ha ganado apertura a la pluralidad.

Cuando Hannah escribió “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, llamó al resultado de la historia “egoísmo”; en otros textos le llamó “individualismo burgués”; y posteriormente, utilizó la expresión “alineación del mundo”. Y en mi opinión, esto podría interpretarse como una paulatina consolidación del *idion* en nuestra civilización.

⁸⁸ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 67.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 177.

1.5. Intereses estratégicos del *idion* y el filisteísmo contemporáneo

Uno de los aspectos más actuales por los que recupero la lectura arendtiana del sentido despectivo del *idion* consiste en la visión apocada de sus intereses estratégicos, que bien valdría revisar para cuestionar las supuestas virtudes neoliberales de la competitividad y rentabilidad, para criticar el individualismo relativista, y más aún para enfocar con perspicacia los fanatismos vigentes que subordinan lo humano a algún principio externo y dogmático. Volvamos a Aristóteles.

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles está consciente de la multiplicidad de fines que el ser humano puede tener en la vida pero finalmente considera que podemos clasificarlos en dos tipos: unos que se realizan con miras a otros fines y otros que se desarrollan por sí mismos, cuyo fin es su misma actividad.

“Puesto que parece que los fines son varios y algunos de estos los elegimos por otros (...) Al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa”⁹⁰.

De esta idea quiero subrayar que efectivamente los mejores “fines” serán aquellos que nos guste realizarlos por sí mismos, independientemente de la utilidad que nos proporcionen. Y es que si no disfrutamos lo que hacemos en el presente, seguro que el malestar cubrirá el tiempo que discurre ineluctablemente y en este sentido, estaremos “desaprovechando” la vida misma. Si hacemos las cosas sin disfrutarlas sólo por algún beneficio a futuro, cuando el futuro es incierto para todos, habría que ver hasta que punto ésto nos podría llevar posteriormente al arrepentimiento, amargura, resentimiento o frustración...

En la tesis doctoral de Arendt, que versa sobre *El concepto de amor de San Agustín* señala como el filósofo de Hipona coincide con Aristóteles en la mirada teleológica de considerar mejores a aquellos fines que se buscan por sí mismos, sólo que interpreta a ese tipo de anhelo como amor pues sostiene que hay en el amor un elemento de calma desinteresada que descansa en su propio fin y que nos remite a la idea kantiana del placer estético.

“Nada puede decirse ‘amado’ si es buscado por mor de algo distinto. (...) Su opuesto es el uso (*uti*) que se sirve de las cosas como medios para la obtención de algo distinto. La meta del amor es el bien cuya consecución marca el fin del amor como tal. El amor existe

⁹⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 139.

únicamente de cara a este disfrute y luego cesa. (...) El disfrute es el estado existencial que no dice relación a nada distinto de sí mismo”⁹¹.

Pero aún cuando San Agustín privilegia los fines desinteresados y con ello al amor, subordina cualquier amor terrenal a la eternidad y a Dios. Esta fue una de las razones por las que Arendt, preocupada por los problemas públicos y mundanos, no se quedó con la teleología cristiana y volvió a la *philía* y a la solidaridad griega, como ya lo abordaremos en el tercer capítulo de este trabajo.

Ficino también consideraba que el tope de los intereses teleológicos se daba en el encuentro con el amor:

“Se dice que amamos aquello que deseamos por nosotros mismos y amamos muy poco aquello que deseamos por otra cosa”⁹².

Desde otra óptica, ya muy distinta a la cristiana y a Ficino, pero en sintonía con la idea de que la altitud vital supone experiencias plenas y desinteresadas, Ortega y Gasset refiere de Simmel:

“La aptitud para interesarse en una cosa por lo que ella sea en sí misma y no en vista del provecho que nos rinda es el magnífico don de generosidad que florece sólo en la cimas de mayor altitud moral”⁹³.

Ahora bien, esta idea de hacer las cosas desinteresadamente también podría aplicarse a favor del egoísmo: pues el egoísta también hace las cosas por puro gusto, prescindiendo del daño que pueda ocasionar a terceros con sus decisiones. Faltaría tener cierto nivel informativo para mirar con cobertura las consecuencias históricas o ecológicas de nuestras acciones y tener, claro, conciencia moral al respecto. Vaya reto. Menos mal que podemos acercarnos a estas reflexiones con las lentes de Arendt, a partir de su análisis de la “banalidad del mal”, que abordaré en el tercer capítulo de esta investigación.

Por el momento, me quedo con el criterio aristotélico que privilegia la experiencia estética ante la vida, en mucho, por ser desinteresada e incondicional, nada menos que “noble”.

Según Arendt, los griegos en su período clásico declararon que todo el campo de las artes (a excepción de los grandes maestros de la escultura y

⁹¹ ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, ediciones Encuentro, 2001, p. 52-53.

⁹² FICINO Marsilio, *De amore, Comentarios a “El banquete de Platón”*, trad. Rocío de la Villa Ardura, 3ª edic., Madrid, Tecnos, 1994, p. 89.

⁹³ ORTEGA y GASSET, *Estudios sobre el amor*, op. Cit., p.58.

arquitectura griegas) y de los oficios, donde el hombre trabaja con instrumentos y hace algo no en su propio beneficio sino para producir algo más era *banáusico*, palabra cuya mejor traducción sea quizá la de filisteo⁹⁴, es decir, vulgaridad⁹⁵ de pensamiento y actuación de conveniencia.

“Ser un filisteo, un hombre adherido a la *banausía*, a la vulgaridad, indicaba entonces y ahora una mentalidad exclusivamente utilitaria, una incapacidad de pensar y juzgar las cosas como no sea por su función o utilidad”⁹⁶.

Desde la perspectiva griega se consideraba propio de espíritus mercenarios tener intereses estratégicos. Así fue que los sofistas tenían una imagen un tanto despectiva, en cuanto que cobraban por enseñar y se preocupaban más por aparentar tener grandes conocimientos que por el conocimiento mismo. Por el contrario, el hombre superior era libre, queriendo decir con esto, que no tenía obligaciones administrativas, ni de cualquier tipo económico, por lo que podía disfrutar del ocio con autonomía.

Para Aristóteles, la *energeia* correspondía a una actividad que tenía su fin en sí misma, no era un medio para alcanzar otro fin. En este sentido, consideraba que la acción y el discurso eran *energeia* puesto que no se realizaban estratégicamente. La política pues, se consideraba como una actividad desinteresada. En el libro IV de la *Ética a Nicómaco* se habla de la *praxis* como una actividad que no produce ninguna obra distinta del agente y que no tiene otro fin que la acción misma. “La buena actuación misma es un fin”, *eupraxia*.

Ni la labor, ni el trabajo eran considerados como auténticamente humanos puesto que servían a lo necesario y útil. La expresión “Economía Política” habría sido para el pensamiento griego una contradicción de términos, pues cualquier cosa en relación a la supervivencia de la especie no era política; se trataba de un asunto familiar, “administración doméstica colectiva”. Y como ya vimos en el primer apartado de este capítulo, la familia era para el estagirita el ámbito de lo privado mientras que sólo en lo público se desarrollaba lo político .

La jerarquización antigua de las actividades estimaba que las peores eran aquellas consideradas como las más útiles, por ejemplo, ser pescador, carnicero o pollero. Esta utilidad del puro vivir es lo que Cicerón llamaba *mediocris utilitas*. Y había otra categoría en la que se remuneraban el esfuerzo

⁹⁴ *Philistin*: persona de gusto vulgar, cerrada a las artes, a las letras y a las novedades (Cf. BORDIEU Pierre, *La distinción*, trad. Ma. Del Carmen Ruíz de Elvira, México, Taurus, 2002, p. 9).

⁹⁵ *Vulgare*: lo que en todas partes se encuentra y cuya posesión no constituye un mérito ni ventaja alguna Cf. BOURDIEU, op. Cit., p. 499.

⁹⁶ ARENDT, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p.227.

y la fatiga (las *operae* diferenciadas del *opus*, la mera actividad diferenciada del trabajo) donde el propio salario era señal de esclavitud.

Desde la concepción aristocrática de Aristóteles se consideraba que la altitud de lo humano no tenía que ver con intereses mercenarios pues suponen de una u otra forma, cierta dependencia hacia los que pagan, lo que le devenía en una especie de servilismo. Sólo aquellos que no están sometidos a la necesidad, pueden dedicarse al *kalon*, a lo que es bello frente a lo necesario y útil.

Ahora bien, por supuesto que mi intención de traer a la memoria estas ideas griegas no es para proponer la ingenua posibilidad de que el hombre contemporáneo pueda prescindir de las preocupaciones económicas; es obvio que esto sería imposible en nuestros días. Sin embargo, me parece primordial cuestionar los objetivos de vida del *homo economicus* para rescatar otro tipo de fines más lúdicos y cuestionar los prejuicios capitalistas de que los mejores fines sean aquellos “rentables”, como si los fines desinteresados fueran una “pérdida de tiempo”. Me parece que en el aristocratismo del desinterés se ha de encontrar la base de la vulgaridad de la sociedad de consumo.

La mentalidad estratégica del capitalismo tiende a olvidar o a ignorar que estar vivo significa estar plenamente implicado en el presente. Lamentablemente ahora se tiende a interpretar como algo poco serio a las actividades que no tengan alguna finalidad concreta llamándoles *hobbies*, que solo existen para matar el tiempo.

Hay otros criterios capitalistas como el “éxito”, la “excelencia” y la competitividad, que promueven mucho los medios de comunicación como objetivos de vida y que difícilmente garantizan el goce categórico del presente, por lo que considero oportuno replantearlos.

Y aunque a Arendt no le tocó vivir la magnitud del desarrollo capitalista de nuestras últimas décadas, ni escribió alguna crítica especializada al respecto, parecía que ya vislumbraba con preocupación la ideología que sustenta a esta estructura económica:

“(…) la burguesía tenía sus raíces en un estilo y en una filosofía de vida tan insistente y exclusivamente centrados en el éxito y el fracaso del individuo, en la implacable competencia que los deberes y responsabilidades de un ciudadano sólo podían considerarse como un innecesario drenaje de su tiempo y sus energías forzosamente limitados”⁹⁷.

⁹⁷ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. De Guillermo Solana, 3ª edic., Madrid, Taurus, 2001, p. 394.

A partir de esta cita de *Los orígenes del totalitarismo* quiero cuestionar el prejuicio neoliberal que subestima lo que no es útil, lo que no es estratégico o rentable, en aras del sospechoso concepto del “éxito”. Sobran razones para ello, tal vez la más importante sea rescatar la disposición estética del *zoon politikon* que era una apertura afectuosa a los “otros” que devenía en una suerte de disposición erótica al conocimiento y a la vida; nada que ver con el banal consumismo, con la búsqueda de estatus social o económico que más que garantizar el goce existencial del presente en gerundio, consigue aumentar las estadísticas de estrés, ansiedad o de adicciones. Arendt nos recuerda como:

“la gente que había estado viviendo en el eufórico estado de ánimo del ‘nada es tan exitoso como el éxito’ le cuesta trabajo aceptar la contrapartida lógica de esta frase, a saber, ‘nada es tan fracasado como el fracaso’”⁹⁸.

Me parece que el problema no es propiamente que el hombre busque el “éxito” o la “excelencia” sino el sentido que le da a estos conceptos. ¿Qué sentido de lo humano está detrás del concepto capitalista del éxito y de la excelencia? Supongo que en el mejor de los casos, detrás de la ideología capitalista se esconde la idea del *homo economicus*, maximizador de los beneficios al menor costo, pero ¿dónde quedan las potencialidades ético-estéticas del *homo economicus*? ¿qué posibilidades hay ahora de que se disfrute autónomamente y desinteresadamente de los sentidos, de la imaginación y de la otredad? Hasta disfrutar de la naturaleza, que debiera ser un derecho mínimo, ya parece un lujo por la dinámica de vida que conlleva el sistema capitalista. Según Erich Fromm:

“Consideramos nuestras cualidades personales y el resultado de nuestros esfuerzos como mercancías que pueden ser vendidas a cambio de dinero, prestigio y poder. De este modo, se concede importancia al valor del producto terminado en lugar de atribuírsela a la satisfacción inherente a la actividad creadora. Por ello el hombre malogra el único goce capaz de darle la felicidad verdadera –la experiencia de la actividad del momento presente– y persigue en cambio un fantasma que lo dejará defraudado apenas crea haberlo alcanzado: la felicidad ilusoria que llamamos éxito”⁹⁹.

Además, el capitalismo tiende a enfocar la educación sólo en su aspecto tecnocrático, que asocia la calidad con la rentabilidad y eficacia y fomenta la bicondicionalidad de la superación económica con la superación personal.

⁹⁸ ARENDT, “200 años de la revolución americana” en *Tiempos presentes*, trad. R: S: Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 163.

⁹⁹ FROMM Erich., *El miedo a la libertad*, trad. Gino Germani, México, Paidós, 1983, p. 251.

Nada que ver con el sentido altruista, desinteresado y contemplativo de la *paideia*.

Si el hombre puede sufrir por la insatisfacción de los deseos, valdría la pena cuestionar lo que deseamos, para evitar frustraciones y vituperio a la autoestima por el sentido “banal” y hasta pueril del éxito y del fracaso. La falta de reflexión en torno al sentido existencial es fundamental para evitar búsquedas tramposas, para evitar que el bumerán del consumismo rebele el vacío existencial. No es poca cosa.

Arendt relata:

“la diferencia que establece el escritor liberal Friedrich Buchholz entre tener y ser: a la pregunta ¿quién es tal? No hay respuesta más absurda que decir que es ministro, presidente... u otra cosa por el estilo. Esta respuesta sólo sería aceptable si habláramos del tener...”¹⁰⁰.

En el ensayo “La crisis en la cultura : su significado político y social” Arendt explica un poco el origen de los intereses estratégicos del capitalismo a partir del surgimiento de la burguesía. Allí refiere la posición socialmente inferior de las clases medias europeas, que tan pronto como tuvieron riqueza se enfrentaron con la aristocracia que despreciaba a aquellos que solamente sabían hacer dinero. Esto llevó a la emergente burguesía a querer aparentar cierto refinamiento humanista por lo que recurrieron a la cultura estratégicamente; empezaron por considerar a los libros y obras de arte como objeto de refinamiento social e individual, dando lugar al llamado *kitsch*¹⁰¹ del siglo XIX, cuya falta de estilo y forma tiene una conexión directa con el divorcio entre arte y realidad. Ante esta desintegración, la cultura acabó convirtiéndose en mercancía mediante la cual el filisteo compraba una más alta posición social o adquiría un mayor grado de autoestima (mayor que el que en su propia opinión se merecía por su índole o por su nacimiento). La cultura *kitsch* ve a la cultura como un “medio” o como un objeto de “uso” pero nunca desinteresadamente porque supone que lo desinteresado es inútil o poco rentable.

En este sentido, la filósofa de Königsberg considera que en Norteamérica, dentro de unos buenos vínculos con el filisteísmo bárbaro de los nuevos ricos, sostiene una relación aquiescente con el igualmente aburrido y educado filisteísmo cultural y social de Europa, donde la cultura adquirió un valor de esnobismo. Cito de Arendt:

¹⁰⁰ ARENDT, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, op. Cit., p. 62.

¹⁰¹ Cf. ARENDT, “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., pp. 209-215.

“Clemens von Brentano, escribió una sátira sobre el filisteísmo *bevor, in undnach der Geschichte* (antes, durante y después de la historia), el vocablo denotaba una mentalidad para la que todo se debía juzgar en términos de utilidad inmediata y de ‘valores materiales’ y que por consiguiente no respetaba demasiado a obras y a actividades tan inútiles como las que se dan en la cultura y el arte”¹⁰².

Pero si la amabilidad de la belleza artística no ha podido motivar sentimientos desinteresados en los espíritus empresariales, mucho menos lo lograrán otras cosas. Sin negar los alcances pedagógicos del arte mismo, ocurre que desde la mercadotecnia capitalista pareciera ignorarse el sentido griego de la estética; se confunde la arrogancia con la elegancia, se busca algún provecho más que la experiencia estética, se busca el entretenimiento y no propiamente el enriquecimiento espiritual, se busca el consumismo más que el erotismo, entre otras cosas. La sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento y lo que entretiene generalmente tiene que ver con la frescura y la novedad y así es que se tiende a confundir la vanguardia con la creatividad estética; como si bastara con ir a la vanguardia para ser artista...

Aunque seguramente en todas las épocas, no sólo con el advenimiento de la burguesía, han habido intentos vulgares por exhibir superioridad a partir de la riqueza económica. Hay referencias de Aristóteles que bien valdrían para la cultura *kitsch*:

“El que se excede y es vulgar, se excede por gastar más de lo debido, como hemos dicho. Pues gasta mucho en motivos pequeños y hace una ostentación desorbitada (...) Y todo esto lo hará no por nobleza, sino para exhibir su riqueza y por creer que se le admira por esto, gastando poco donde se debe gastar mucho y mucho donde se debe gastar poco”¹⁰³.

Arendt cree que el consumismo de una sociedad laborante es en cierto sentido una amenaza menor para la cultura que la que representa el filisteísmo de la “buena sociedad” porque su preocupación por el entretenimiento no vulnera tanto a la cultura como lo hace el filisteísmo. Frente a esto, Arendt apuesta por el humanismo que sabe como cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo.

Si se permite que los modelos empresariales rijan el mundo entonces el hombre terminará sirviéndose de todo y considerando todo como simple medio para él, como si las cosas sólo fueran *chrémata*, objetos de uso. Y esta visión mercenaria que Platón ya nos advertía al decir que de mirar todo como objeto de uso, ya no se entenderá al viento como fuerza natural sino que

¹⁰² Ibid., p. 213.

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 218.

exclusivamente se le considerará apropiado para calentar o refrescar, según las necesidades humanas.

A mi modo de ver, lo más grave del filisteísmo no deriva de lo que es incapaz de entender sino de lo que es incapaz de sentir: “interés categórico” por lo humano. Me parece que lo más preocupante de la ideología burguesa no es su afán insaciable por consumir, ni su visión mercantilista de la cultura, sino en generalizar la visión mercantilista a todo lo humano; quiero decir, en banalizar lo humano y reducirlo a objeto de uso, porque del reducir a “alguien” a “algo” se puede esperar cualquier barbarie.

El uso como criterio fundamental para mirar todo lo demás es un punto de vista que se muerde la cola... Al caso, en un mundo utilitarista Lessing se pregunta: ¿cuál es el uso del uso?.

“La perplejidad del utilitarismo radica en que este se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda justificar la categoría de medios y fin, esto es, de la propia utilidad”¹⁰⁴.

Aunque se podría pensar que la relatividad en la que cae el utilitarismo es inherente a cualquier concepto de valor, en cuanto que el propio concepto nace como relación, a saber como relación social, no como “cosa”. Y si una cosa sólo existe en relación con otras cosas entonces pierde valor intrínseco y más aún por las siempre mudables estimaciones de la oferta y la demanda, por lo que pareciera que cualquier valor es relativo.

Locke distinguía entre “valía” y “valor”, llamando a la primera *valor naturalis* y al segundo *pretium* y también valor. Y me parece que, en la sociedad moderna la primera categoría va desapareciendo a favor de la segunda.

Kant decía en la *Crítica del Juicio* que la mentalidad mercantilista se caracteriza por el vil egoísmo, la pusilanimidad, molicie y degrada la manera de pensar de un pueblo. Arendt parece afín a esta lectura, por lo que deja ver en una de las cartas que le escribió a Mary McCarthy el 28 de Mayo de 1971:

“El capitalismo, abandonado a sus mecanismos, tiende a arrasar todas las leyes que encuentra en el camino de su cruel progreso”¹⁰⁵.

Karl Jaspers observó que el hombre actual tiende a la actitud objetivista, que para superarla exigiría un poder de discernimiento muy alto. La actitud objetivista tiende a considerar todos los seres como objetos dominables,

¹⁰⁴ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 172.

¹⁰⁵ ARENDT, *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 168.

poseíbles y disfrutables; actitud que se ha convertido a lo largo de cuatro siglos en una especie de segunda naturaleza del hombre occidental.

Desde la lógica capitalista, se considera que la “excelencia” humana se alcanza mediante altos niveles de productividad y competitividad que posibilite el paradójico círculo vicioso del consumismo. Mientras que Arendt considera que fomentar la competitividad pone en riesgo el sentido solidario de la cooperación e individualiza a aquellos que participan en él exigiéndoles más lealtad que realización; lo que acaba deviniendo en un espacio agonista.

La aparición devastadora del *homo otiosus* del consumismo de nuestro tiempo es una obvia degradación del *luddens*. Me explico. Los medios de comunicación se han encargado de promover apetitos vehementes y superfluos en los espectadores. Que estos apetitos se hagan más adulterados, de modo que el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad sino que por el contrario se concentre principalmente en las cosas superfluas de la vida, no modifica el peligro de que la autoestima de los individuos de esta sociedad dependan de su poder adquisitivo. Y más aún ante la mercadotecnia, siempre a la vanguardia.

En este sistema económico es fácil sentirse “pobre” para quienes no logran seguir el ritmo y aprovechar la masa de bienes disponibles. De este modo se fortalece la envidia y la avidez y finalmente el sentimiento de debilidad íntima, de impotencia, de sumisión. Los desposeídos que no contentos con estar sometidos a la necesidad en todas sus formas, son también sospechosos de estar poseídos por el deseo de posesión y por consiguiente potencialmente poseídos por unas posesiones que no tienen o que no tienen todavía. Recordemos de la sabiduría griega, el mito del roble sagrado:

Según los hombres de antaño, cada árbol del bosque tenía que seguir firme pues de su floración dependía la vida de alguna dríada o ninfa del bosque. No obstante, Erisictón imprudentemente taló un enorme y venerado roble sagrado de Deméter. De la corteza salió un profundo gemido como si sintiese el golpe, hasta que al final el roble cayó con el eco del estruendo ahogado por la voz de la ninfa que allí vivía. La diosa no fue sorda a las plegarias de venganza para el destructor; y por eso envió a la ninfa Hambre para atormentar a Erisictón, quien cansado de su trabajoso día, estaba tumbado soñando con grandes banquetes, Hambre se cernió sobre él e infló sus partes vitales de una insaciable codicia. Se despertaba hambriento y cuanto más devoraba más hambriento se sentía, nunca podía tomar lo suficiente para calmar esa codicia que le atormentaba día y noche. El hombre rico no tardó en convertirse en pobre. Tuvo que vender sus tierras, sus bienes, su casa, y todavía la glotonería se apoderaba de él como un buitre. Llegó el día en que no tenía más que a su hija, que también la vendió como esclava para comprar comida con el dinero que dieran por ella. Y este recurso pudo prolongarlo gracias al favor de Poseidón, que le había otorgado el poder de transformarse en la figura que quisiera. Una vez en manos de un amo, ella podía escaparse en forma de cualquier animal y hacerla regresar a su hambriento padre para que

la vendiera y otra vez hacer el mismo truco con otro comprador. Pero al final sus trucos se agotaron, la historia no dice cómo; y el pobre hombre no tuvo otra cosa que devorarse a sí mismo, consumiéndose en menos tiempo del que le había llevado talar el roble sagrado¹⁰⁶.

Que la codicia es insaciable, no necesita más explicación y que sufre más quien más la padece, tampoco. Pero justamente por eso es que el derecho a la propiedad privada que tanto defendieron Locke y el liberalismo puede despertar suspicacias. Sobre todo porque la libertad de la propiedad privada que el liberalismo defendió teóricamente con tanto ardor, en la práctica devino en una búsqueda sin trabas de más apropiación.

Aristóteles aplicaba el concepto de “crematística” a esa especie de adquisición de la riqueza y de la propiedad. Consideraba que había dos especies de crematística: la innecesaria y la necesaria, considerada así a esta última porque tiene que ver con el alimento. El filósofo de Estagira veía al comercio en pequeña escala como legítimo y de derecho natural mientras se limitara a garantizar la subsistencia familiar; de manera que no reprochaba el comercio en general sino sólo aquellas prácticas comerciales que se orientan a la multiplicación del dinero por sí mismo, refiriéndose al arte de adquisición de las riquezas como una economía artificial y desordenada¹⁰⁷.

“La crematística tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza sino, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó (...) de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural”¹⁰⁸.

Desde hace alrededor de dos siglos sabemos que el capitalismo tiende al monopolio y por lo tanto, a eliminar la competencia. Lo cual, por otro lado, explica su prodigioso dinamismo, ya que no tiene freno alguno. El sentido de la libertad que el discurso neoliberal tiende a reivindicar es sobretodo de orden económico, que tiene por consecuencia la libertad de destruir todo lo que pueda obstaculizar o dificultar la acumulación del capital.

Pero como a estas alturas, sería muy difícil que se deba y pueda restringir el derecho a la propiedad privada, no queda más que enfocar la esperanza al cambio de mentalidad de las personas que conformamos el mercado mundial. Tal vez por eso gane importancia recordar lo que Einstein

¹⁰⁶ Cf. HOPE Moncrieff A. R., *Mitología clásica*, trad. Pilar Serrano, Madrid, EDIMAT Libros, 2000, pp. 203-205.

¹⁰⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, op. Cit., pp. 64-73.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 74.

decía: que no podremos resolver los problemas con la misma mentalidad que los creó.

Codicia, consumismo, intereses estratégicos, competitividad, falta de refinamiento estético y utilitarismo: todas son caras de la misma moneda del filisteísmo. Y todo ello redundaba en una pérdida de compromisos solidarios con lo público. Cito de *Los orígenes del totalitarismo*:

“El retiro del filisteísmo a la vida privada, su devoción sincera a las cuestiones de la familia y de su vida profesional, fueron el último y ya degenerado producto de la creencia de la burguesía en la primacía del interés particular. El filisteo es el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que es resultado de la ruptura de la misma clase burguesa”¹⁰⁹.

Aunque Arendt nunca sistematizó alguna crítica en torno a la burguesía, como ya lo mencioné anteriormente, muchos de sus argumentos pueden enfocarse al respecto en cuanto que pugnan por el interés público y en este sentido, son una alternativa a la mentalidad burguesa y a cualquier perspectiva ideológica que reduzca los intereses humanos a lo estrictamente privado.

“La sociedad competitiva y adquisitiva de la burguesía ha producido la apatía, incluso la hostilidad hacia la vida pública”¹¹⁰.

Finalmente, tal vez recordar los argumentos que demeritaban la estrechez espiritual del *idion* nos permita cuestionar las supuestas “virtudes” de la ideología competitiva y estratégica del neoliberalismo. Y mejor aún, si estos argumentos nos sugieren la apertura espiritual a la vida que supone una valoración de la ineluctabilidad del tiempo muy superior al filisteísmo contemporáneo.

Después de todo, nunca está de más revisar si los deseos que mueven nuestras vidas son realmente los “mejores”. Quizá los modelos de vida contemporáneos aún sean corregibles, como todos los modelos de vida en la historia.

¿Qué podemos esperar del capitalismo a nivel mundial en términos ecológicos y culturales? y/o ¿qué otra alternativa queda, el relativismo? Arendt advertía que desde el mar del relativismo y del liberalismo se justifica cualquier cosa... ¿La otra opción sería el fundamentalismo? ¿Hay alguna autoridad que decida al respecto? o ¿debemos crear espacios para debatir los problemas públicos y actuar en consecuencia? Me parece que Arendt propondría lo segundo.

¹⁰⁹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. Cit., p. 421.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 394.

El discurso arendtiano no propone algún modelo político que solucione los problemas del mundo de una vez y para siempre; pero tampoco promueve la resignación ni la sumisión; muy por el contrario, deja ver la trascendencia histórica de la organización y de la participación pública que implica por supuesto, tener conciencia política. Pero para ello haría falta actualizar las potencialidades espirituales del pensamiento, juicio del gusto y voluntad, y los criterios de solidaridad y *philia*, y el sentido cristiano de la promesa y del perdón. Temas que abordaré en los siguientes capítulos.

CAP. 2 Actividades espirituales que posibilitan la participación pública

En el capítulo anterior intenté dejar ver la recuperación arendtiana de los criterios aristotélicos enfocados al interés por lo público como una forma de refractar la frecuente interpretación reduccionista del derecho actual a la privacidad. Tal vez reflexionar sobre estas cosas nos revele que el sentido banal de algunas “virtudes” contemporáneas sea equiparable a muchas cualidades que demeritaban al *idion*.

Ahora bien, entender estos argumentos no es motivo suficiente para participar en lo público. Para ello sería necesario pensar en estas cosas y repensarlas por uno mismo para evitar el riesgo de que “otra” persona, partido político o medios de comunicación decida por nosotros acerca del tipo de mundo que queremos crear, tratar de ampliar nuestros márgenes de comprensión por la otredad para crear espacios de diálogo y acción concertada y tener por supuesto, la fuerza de la voluntad para llevarlo a cabo. Por lo menos, esta es la lectura arendtiana al considerar que las actividades mentales del pensamiento, del juicio y de la voluntad son las que han de ampliar el margen ético-estético-político. Idea que tal vez siguió de Catón, que sostenía en *De Senectude* de Cicerón, que las grandes acciones son producto del pensamiento, del juicio y del carácter, capacidades que con la edad no disminuyen sino al contrario.

Para Arendt la actualización del pensamiento, el juicio y la voluntad depende de uno mismo. Cada ser humano tiene la capacidad de pensar, de juzgar y de querer, pero que desarrolle o aplique cada una de estas capacidades ya depende de la voluntad del Sujeto en cuestión, salvo situaciones-límite en las que uno se ve imposibilitado como la enfermedad, la guerra o algo similar; pero el caso es que dichas potencialidades las tenemos todos los seres humanos, las actualicemos o no.

Al respecto anticipo que el enfoque arendtiano de estas capacidades es sólo filosófico, no pedagógico, por lo cual, en este trabajo no abordaré las estrategias didácticas para desarrollarlas. En este capítulo sólo presentaré los argumentos por los que Arendt detecta la existencia de dichas actividades y por qué coadyuvan a la participación pública.

Pero antes de analizar estas actividades espirituales puntualizaré el sentido arendtiano de “espíritu”.

El sentido arendtiano del espíritu corresponde a la actividad del pensamiento y del juicio que puede iniciarse o detenerse según la voluntad del sujeto, como lo deja ver en la primera parte de su obra de *La vida del espíritu*.

En cambio, su concepto de alma tiene una connotación más amplia, corresponde a la idea griega de *psyché*: principio de movimiento interno que potencializa la vida¹¹¹. Para Arendt el espíritu difiere por completo del alma en cuanto que la característica fundamental de la vida del espíritu es el estar solo y relacionarse con uno mismo mientras que el alma es donde emergen nuestras pasiones, sentimientos y emociones, que no se autogeneran sino que son suscitadas por acontecimientos externos. El alma es una mezcla más o menos caótica de hechos que no creamos sino que sufrimos (*pathein*), los sentimientos y las emociones afectan al alma y propician ciertas reacciones y que a veces pueden embargarnos como ocurre con el placer y con el dolor¹¹².

Y habiendo ya puntualizado el sentido arendtiano del espíritu, procedo ahora a analizar cada una de estas capacidades en este capítulo.

¹¹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez., Madrid, Gredos, 1994, p. 180.

¹¹² Cf. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 94.

2.1. Pensamiento

*Las dos fuentes del pensar que he tratado
son distintas hasta el grado de contradecirse.
Una es el asombro maravillado sobre el espectáculo
en medio del que hemos nacido (...)
y la otra es la extrema miseria del ser humano
de estar arrojado en un mundo cuya hostilidad es sobrecogedora
Hannah Arendt*

Desde la óptica arendtiana la importancia de ejercer la capacidad del pensamiento en el ámbito ético-político radica principalmente en su función preventiva, en cuanto que nos puede ayudar a prevenir injusticias o crueldad con uno mismo y con los demás.

Arendt no considera que el pensamiento nos pueda garantizar la máxima altura de algún ideal, sea la verdad absoluta, la felicidad perfecta, el bien público, la paz perpetua o algún otro. Más bien supone que por falta de pensamiento el hombre puede caer en la estupidez, que puede ser tanto o más peligrosa que el sadismo declarado, teoría que Arendt sostuvo después de estudiar el caso Eichmann.

Arendt que no pudo asistir a los juicios de Nuremberg, sólo al juicio de Eichmann, se encuentra con uno de los principales responsables del holocausto y que al respecto asumía una actitud irresponsable, sin algún sentimiento de culpa o de arrepentimiento. Eichmann no tenía el perfil psicológico de psicópata sino una personalidad aterradoramente “normal”. Lo que más bien le caracterizaba era su incapacidad para pensar, de lo que Arendt comenta que esta suerte de locura moral por falta de reflexión axiológica puede ser altamente peligrosa.

El sentido arendtiano de la “banalidad del mal” corresponde a la ambigüedad del concepto de maldad que suponen algunas personas, que les hace manipulables a cualquier concepto frívolo de lo bueno y de lo malo, banalidad que no minimiza la crueldad de sus efectos. No hace falta que ejemplifique las terribles consecuencias contemporáneas de conceptos fanáticos y/o fundamentalistas del bien, o la vaguedad soez de “libertad duradera”, “justicia infinita”...

En un mundo con tantos prejuicios sociales y religiosos, con tanta información tergiversada por los medios de comunicación y con tanta demagogia política, asumir la “duda socrática” nos puede alertar o prevenir de criterios perniciosos. Después de todo, ninguna reflexión está de más...

2.1.1. Caso Eichmann

En este apartado presentaré una breve sinopsis del relato del juicio de Eichmann que nos ofrece Arendt en su obra *Eichmann en Jerusalén*. El contenido de esta obra apareció por primera vez en Febrero y Marzo de 1963, luego fue ligeramente abreviado en el *New Yorker* que le pidió a Arendt un informe del curso del juicio de Eichmann celebrado en Jerusalén en el año 1961. Posteriormente se dio una edición corregida y aumentada del libro publicado en Mayo de 1963, que es ya la versión en la que me he apoyado para este capítulo.

Presento este relato no para dramatizar al genocidio de los nazis, ni para quedarnos con algún análisis historiográfico, sino como una invitación a la reflexión ética que nos permita comprender mejor el sentido arendtiano de la “banalidad del mal”. Después de todo y lamentablemente, Eichmann nos recordará muchos otros casos...

A mi modo de ver, lo más asombrosamente peligroso que refiere Arendt en el seguimiento del caso Eichmann, quien organizara el asesinato masivo de seis millones de judíos, fue la referencia de ser una personalidad aparentemente “normal”; de hecho, seis psiquiatras certificaron que era un hombre “normal”, incluso uno de ellos consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann hacia su familia y amigos eran no sólo normales, sino ejemplares. El religioso que le visitó frecuentemente en la prisión declaró que Eichmann era un hombre con “ideas muy positivas”.

Bien vale cierto recelo hermenéutico ante el juego maquiavélico de las apariencias, si fueron muchos los nazis que no aparentaron algún tipo de sadismo en sus vidas ordinarias: algunos de ellos llevaban flores a la novia, acostumbraban rezar por las noches, etc.

Eichmann tampoco dejaba ver un “anormal” odio hacia los judíos, ni era partidario de algún fanatismo, incluso se dice que tuvo algún romance en su juventud con alguna judía.

La lectura de la obra clásica sionista *Der Judenstaat* de Theodor Herzl convirtió a Eichmann al sionismo, doctrina de la que jamás se apartaría. Eichmann dijo haber quedado fascinado por el “idealismo” de los judíos. El más grande idealista que Eichmann dijo conocer fue Rudolf Kastner con quien negoció las deportaciones de judíos a Hungría y de quien dijo Eichmann que había sacrificado a sus hermanos de raza en aras de su “idea”, tal como debía ser¹¹³.

¹¹³ Cf. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta, 2ª edic., Barcelona Lumen, 1999, pp. 68-70.

Eichmann había empezado su carrera como colaborador activo en el rescate de judíos en Europa pero no por algún principio de solidaridad sino más bien porque él mismo decía estar harto de su profesión de viajante de comercio y asimismo, si después ingresó en el partido nazi no fue por íntimas convicciones, de hecho, ni siquiera conocía el programa del partido. Digamos que se inició en el nazismo por criterios acomodaticios.

El Doctor Franz Meyer, ex miembro del Ejecutivo de la Organización Sionista de Alemania confirmó la propia historia de Eichmann: en Berlín su comportamiento era “totalmente correcto” pero el problema comenzó al ser ascendido a un cargo con poderes ejecutivos, cuando su comportamiento cambió terriblemente, el trato a los judíos se convirtió en insolencia y grosería. Otro caso similar fue el del doctor Stahlecker quien en opinión de Eichmann era una excelente persona “libre de odios y de chovinismos de toda clase”, en Viena solía estrechar la mano a los representantes judíos pero año y medio más tarde cuando fue nombrado *Einsatzgruppen* se las ingenió para matar a tiros a doscientos cincuenta mil judíos.

¿Será que el poder corrompe? Arendt no aborda la posibilidad de que al subir la escalera del poder simultáneamente el hombre vaya pasando por alto el sufrimiento de quienes sostienen la escalera porque aun cuando supongamos que esto es cierto, ¿por qué entonces hay personas que no están dispuestas a cualquier cosa en aras del poder?

Arendt nos trae a la memoria la historia que cuenta Günter Weisenborn de dos campesinos que al ser llamados a filas por la SS se negaron a alistarse, por lo que fueron condenados a muerte y el día de su ejecución escribieron a sus familiares:

“Preferimos morir a llevar sobre nuestra conciencia crímenes tan horribles; sabemos muy bien cuáles son los deberes de las SS”¹¹⁴.

Ahora que no todos los alemanes eran condenados a muerte por negarse a participar en el partido nazi, el precio que tenían que pagar por no militar en el partido no siempre fue tan radical como pagar con la vida misma. O sea que realmente muchos tuvieron la posibilidad de no militar en el partido y sin embargo, lo hicieron.

Uno de los factores por los que muchos alemanes se adhirieron al nazismo fue desde el punto de mira psicológico, el cansancio y la resignación que traían la clase obrera por las derrotas que habían sufrido después de sus Victorias, durante la revolución de 1918. Pero con Hitler encontraron un

¹¹⁴ Ibid., p.158.

incentivo, el gobierno de Hitler se identificó con Alemania y asimismo, la oposición al nazismo no significaba otra cosa que la oposición a la patria.

En contraste con la resignación asumida por la clase obrera y la burguesía liberal y católica, las capas inferiores de la clase media acogieron con gran entusiasmo la ideología nazi –con su espíritu de obediencia ciega al líder, su odio a las minorías raciales y políticas, sus apetitos de conquista y su exaltación del pueblo alemán y de la raza nórdica-. En realidad, hay ciertos rasgos característicos de esta baja clase media: su amor al fuerte, su odio al débil, su mezquindad, su hostilidad, su avaricia, no sólo con respecto al dinero sino también a los sentimientos y sobre todo, su ascetismo.

Por otra parte, también la autoridad de la religión y de la moral tradicional se hallaba todavía firmemente arraigada. Lo que les faltaba en seguridad y agresividad a los individuos de esta clase, lo compensaron con el sometimiento a las autoridades fuertes.

Así que esta parte del pueblo se volvió fanática de la ideología nazi, aunque también hubo otra parte de la población que se inició en este régimen pero sin transformarse en admiradora de dicho régimen.

Pero si bien la época entre 1924 y 1928 fue de mejoramiento económico y aportó nuevas esperanzas para la baja clase media, todas las ganancias desaparecieron con la crisis posterior a 1929, lo que constituyó un golpe mortal contra la autoridad del Estado. Y como el Estado y el régimen monárquico habían constituido por decirlo así, la base psicológica de la pequeña burguesía, su fracaso y su derrota destruyeron el fundamento de su existencia misma. Además, la familia como el último baluarte de la clase media también se vio debilitado en la posguerra, la autoridad del padre perdió fuerza y con ello, las nuevas generaciones obraban a su antojo. De este modo, la vieja generación de la baja clase media se volvió más resentida mientras los jóvenes se veían impulsados hacia la acción. Con lo cual, el oportunismo radical del nazismo encontró buena acogida. Miles de pequeños burgueses que hubieran tenido muy pocas probabilidades de ganar dinero o prestigio, obtenían ahora en la burocracia nazi una considerable tajada del poder. La satisfacción emocional que les proporcionaba el poder del nazismo compensaba el empobrecimiento cultural y económico de sus vidas.

Todos estos factores psicosociales por supuesto que influyeron en la adhesión al nazismo, sin embargo, sigue latente la pregunta de por qué entonces hubo alemanes que se negaron a participar en el genocidio.

Arendt por ejemplo, refiere de cien mil individuos más o menos, de alto y bajo nivel educativo, que desde el principio del régimen de Hitler se opusieron a él. Algunos fueron conocidos como Karl Jaspers y Reck-Malleczewen pero hubo muchos otros casos anónimos como el que Arendt

cuenta de un artesano que prefirió pasar a trabajar de obrero de fábrica a ingresar en el partido Nazi, otros prefirieron renunciar a una carrera académica antes que jurar en nombre de Hitler, hubo otro grupo de obreros especialmente en Berlín y de intelectuales socialistas que ayudaron a muchos judíos. La filósofa de Königsberg explica el rechazo a militar en el partido nazi a partir del ejercicio de reflexión moral y de la apertura espiritual que permite interesarse en la otredad. En su conferencia “Responsabilidad moral bajo la dictadura” Arendt sostiene que los pocos que rechazaron ser cómplices del nazismo “fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos”. Por el contrario, la falta de pensamiento convierte a cualquier ser humano en presa fácil de la manipulación ideológica, por estúpida que sea. De hecho, Arendt sostiene que el nacionalsocialismo se mantuvo gracias a personas superficiales e irreflexivas.

Cuando el doctor Dieter Wechtenbruch -ayudante del doctor Servatius y discípulo de Carl Schmitt- estuvo presente durante las primeras semanas del juicio de Eichmann, parecía más impresionado por su falta de educación que por sus crímenes. El propio Servatius declaró que la personalidad de su cliente era la propia de un “vulgar cartero”¹¹⁵.

¿Qué podía esperarse de un hombre que primero declaró que una de las primeras cosas que había aprendido en su vida es que nunca se debía prestar juramento y que luego declaró que preferiría testificar bajo juramento? ¿Por qué Eichmann aseguró al tribunal que la peor cosa que pudiera hacer era intentar escapar a sus responsabilidades, suplicar clemencia y luego presentó un documento manuscrito que contenía su súplica de clemencia?. Cuando el joven policía encargado de su bienestar psicológico le entregó *Lolita* para que se distrajera leyendo, Eichmann lo devolvió visiblemente indignado diciendo: “es un libro malsano por completo”¹¹⁶.

El gusto de Eichmann por las palabras rimbombantes le hicieron un sujeto ideal para el empleo del “lenguaje en clave”. La reiterada afasia de Eichmann y los repetitivos clisé que decía, le llevaban a disculparse frecuentemente diciendo: “mi único lenguaje es el burocrático”¹¹⁷. Frases pegadizas a las que Eichmann llamaba “palabras aladas”, de las que repetía un eslogan constantemente: “estas son batallas que las futuras generaciones no tendrán que librar”.

Siempre que los jueces en el curso del interrogatorio intentaban apelar a su conciencia se sentían indignados y desconcertados al darse cuenta de que el

¹¹⁵ Ibid., p. 220.

¹¹⁶ Ibid., p. 79.

¹¹⁷ Ibid., p. 79.

acusado tenía a su disposición un clisé de “satisfacción” para cada período de su vida y para cada una de sus actividades.

Los jefes de las tropas de los *Einsatzgruppen* habían sido elegidos por Heydrich entre los mejores de las SS, todos ellos con título universitario. El miembro de la jerarquía nazi más dotado para la resolución de problemas de conciencia era Himmler. Himmler ideaba eslóganes como el famoso lema de las SS: “Mi honor es mi lealtad”¹¹⁸ o bien “sabemos muy bien que de lo que de vosotros esperamos es algo sobrehumano, esperamos que seáis sobrehumanamente inhumanos”¹¹⁹ y justamente por este tipo de ideas, la cualidad que los dirigentes del Tercer Reich tenían en la más alta estima era la “despiadada dureza”, criterio por el cual elegían a los “asesores en asuntos judíos”.

“De ahí que el problema radicara, no tanto en dormir su conciencia, como en eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico. El truco utilizado por Himmler (...) consistía en invertir la dirección de estos instintos, o sea, en dirigirlos hacia el propio sujeto activo. Por esto, los asesinos, en vez de decir: ‘¡Qué horrible es lo que hago a los demás!’, decían: ‘¡Qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber, cuan dura es mi misión!’”¹²⁰.

Lo que se grababa en la mente de aquellos asesinos era la simple idea de estar dedicados a una tarea histórica, grandiosa, única, “una gran misión que se realiza una sola vez en dos mil años”. La conciencia de Himmler era tan ridículamente superficial que pretendió enseñar a los hombres a ser criminales sin dejar de sentir decencia. De alguna forma los dirigentes nazis tenían que justificar las aberraciones cometidas y por este intento de demostrar sus “buenas intenciones”, los jefes sistemáticamente eliminaban de las organizaciones a aquellos que experimentaban un placer físico al cumplir con su misión.

Tal vez por eso fue que Eichmann creía injusta la acusación de asesinato porque según él, nunca mató a alguien ni dio órdenes de matar a un judío o a cualquier otra persona pero dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado. Una y otra vez repitió que tan sólo se le podía acusar de ayudar a la aniquilación de los judíos y de “tolerarla”, aniquilación que según declaró en Jerusalén fue “uno de los mayores crímenes cometidos en la historia de la humanidad”¹²¹.

¹¹⁸ Ibid., p. 159.

¹¹⁹ Ibid., p. 160.

¹²⁰ Ibid., p. 161.

¹²¹ Ibid., p. 41.

El mejor ejemplo de las “buenas intenciones” de las SS lo tenemos en las primeras cámaras de gas construidas en 1939 para cumplimentar el primer decreto de Hitler que decía: “debemos conceder a los enfermos incurables el derecho a una muerte sin dolor”, con lo cual, la palabra “asesinato” fue sustituida por “el derecho a una muerte sin dolor”.

Arendt refiere de Reck-Malleczewen, el caso de una dirigente nazi que acudió a Baviera en 1944 para elevarles la moral a los campesinos, diciéndoles:

“el Führer, en su gran bondad, tiene preparada para todo el pueblo alemán una muerte sin dolor, mediante gases, en caso de que la guerra no termine con nuestra Viktoria”¹²².

La autora rescata otra anécdota que cuenta el conde Hans von Lehnsdorff en su *Ostpreussisches Tagebuch*, cuando atendía como médico a los refugiados de Königsberg procedentes de las zonas que ya habían sido ocupadas por el ejército rojo, se le acercó una mujer para que le atendiera su problema de varices, él le explicó que era mucho más importante para ella salir de Königsberg y dejar el tratamiento de las varices para más adelante pero ella le contestó que: “los rusos nunca nos cogerán. El Führer no lo permitirá. Antes nos gaseará a todos”¹²³.

¿Los nazis, como cualquier ser humano, tuvieron la capacidad de cuestionar las “buenas intenciones” de Hitler, de sospechar la distinción entre dignidad y honor, entre “despiadada dureza” y valor y muchos otros valores? Por supuesto que sí, sólo que no lo hicieron, ¿pereza mental, enajenación, adoctrinamiento, autismo espiritual, indolencia?

En el curso del juicio, por lo que refiere Arendt, Eichmann dió inconfundibles muestras de indignación siempre que los testigos contaron atrocidades y crueldades cometidas por los hombres de las SS y aún así, no fue la acusación de haber enviado a millones de seres humanos a la muerte lo que verdaderamente le conmovió, sino la acusación según la cual Eichmann había matado a palos a un muchacho judío. Aunque Eichmann confesó haberse quedado anonadado cuando Heydrich le dijo: “El Führer ha ordenado el exterminio físico de los judíos”, dijo haber perdido la alegría por el trabajo, todo... Eichmann explicó que su única alternativa era el suicidio pero esto era mentira porque era sorprendentemente fácil para los miembros de los equipos de exterminio abandonar sus puestos, sin sufrir con ello, graves consecuencias. En los documentos de Nuremberg por ejemplo, no hay ni un

¹²² Ibid., p. 168.

¹²³ Ibid., p. 169.

solo caso en que se aplicara la pena de muerte a un miembro de las SS por negarse a participar en alguna ejecución. Eichmann finalmente reconoció que pudo haberse negado a cumplir sus funciones tal como otros habían hecho pero consideraba que eso no era “digno de admiración”, aseguraba con gran orgullo que siempre “había cumplido con su deber”.

De lo que Arendt postula la noción de “banalidad del mal”, que lejos de significar que el mal no tiene importancia, quiere decir que el mal empieza a tornarse banal cuando se considera que deriva de alguna “verdad”, como el caso de Eichmann que nunca cuestionó la ideología nazi y que se justificaba con las supuestas virtudes de lealtad y obediencia a su partido, que según él podría equipararse con el concepto kantiano del deber. Obviamente esto no puede ser más que una tergiversación soez de la filosofía moral de Kant que elimina por completo la obediencia ciega para dar paso a la capacidad humana de juzgar. Pero en fin, Eichmann decía haber leído la *Crítica de la razón práctica* e intentado seguir fielmente los criterios de este filósofo alemán. Aunque después explicó que recién llevó a cabo la Solución Final (el exterminio de los judíos) se dio cuenta de que había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos pero que se había consolado pensando que había dejado de ser “dueño de sus propios actos” y que él no podía “cambiar nada”.

El caso es que finalmente Eichmann no quiso mostrar arrepentimiento porque “el arrepentimiento es cosa de niños” (¡sic!)¹²⁴. Y bien sabido es que para arrepentirse primero hay que tener conciencia de haber actuado mal, haber meditado al respecto, pero éste no fue el caso de Eichmann. Alguna vez Eichmann dijo haber tenido sentimientos de culpa y cuando le preguntaron por qué, contestó porque de niño se había hecho dos veces la rabona. Si hubiera querido ser astuto, habría podido decir que tenía sentimientos de culpa por haber asesinado a tantos judíos pero lo que realmente le hacía sentir mal era transgredir el orden y por eso fue muy franco al decir con naturalidad lo que le hacía sentir culpable.

Bach-Zelewsky fue uno de los poquísimos que realmente padeció una crisis nerviosa tras las matanzas y fue el único entre todos los de su categoría que se acusó a sí mismo públicamente de haber cometido asesinatos en masa, aunque nunca le acusaron de ello¹²⁵. Por lo que relata Erich Fromm, Goering fue otro de los casos raros de quienes parecían sentirse culpables por la magnitud de los crímenes cometidos, Goering le rogaba al Dr. Gustave Gilbert -un psicólogo que entrevistó a varios líderes nazis prisioneros- que lo visitara todos los días y le decía:

¹²⁴ Ibid., p. 44.

¹²⁵ Cf. Ibid., p. 30.

“Mire, yo no soy tan malo como parece, no soy tan malo como Hitler; él mató mujeres y niños, yo no; por favor, créame”¹²⁶.

Mientras que Eichmann fue incapaz de sentirse culpable como si no tuviera conciencia. Aunque Eichmann no tenía ninguna necesidad de cerrar la voz de la conciencia, no porque no la tuviera, sino porque la conciencia de la sociedad que le rodeaba le hablaba con una voz respetable. Eichmann siempre procuraba actuar amparado por las órdenes recibidas. Claro que la defensa no alegó la concurrencia de “órdenes superiores” sino de “actos de Estado”, aquellos que consisten en el ejercicio del poder de soberanía y en consecuencia, se hallan fuera del ámbito del poder judicial.

Según Arendt el burócrata sólo conoce un pecado, la trasgresión al orden, el contravenir las reglas. La lógica burocrática dicta: si no lo hubiese hecho yo, cualquier otro colega habría hecho lo mismo. Eichmann era criminal estadístico como la gran mayoría de los nazis, con lo cual, el genocidio devino en una suerte de matanza administrativa. Desde un enfoque similar, Fromm relata la caracterización que hizo Carl J. Burckhardt de Himmler:

“es siniestro por su grado de subalternidad concentrada, por una especie de miope escrupulosidad, de inhumana metodicidad, con un elemento de autómeta”¹²⁷.

Ahora que, no sólo podemos hablar de genocidio autómeta o de burocratización del exterminio; sino que también estuvo en juego el sadismo sin más, Viktor E. Frankl por ejemplo, refiere de su propia experiencia en los campos de concentración, cómo entre los guardias de las SS siempre había alguien dispuesto a torturar sádicamente a cualquier prisionero¹²⁸.

La elite de la vieja y amada burocracia del partido nazi luchaban entre sí por el honor de destacar en aquel sangriento asunto. Muchos acusados por el holocausto dieron un lamentable espectáculo acusándose unos a otros, aunque nadie inculpó a Hitler. La situación era tan sencilla como desesperada: la abrumadora mayoría del pueblo alemán creía en Hitler, incluso después del ataque a Rusia y del establecimiento de los tan temidos dos frentes, incluso después de que los Estados Unidos entraran en la guerra, incluso después de

¹²⁶ FROMM, *La condición humana*, op. Cit., p. 83.

¹²⁷ FROMM, *El amor a la vida*, op. Cit., p. 100.

¹²⁸ Cf. FRANKL Viktor E., *El hombre en busca del sentido*, 17ª edic., Barcelona, Herder, 1995, p. 85.

Stalingrado, de la defección de Italia y de los desembarcos aliados en Francia¹²⁹.

La oposición al partido nazi quedó casi totalmente destruida por las SS en sus campos de concentración y en los sótanos de la Gestapo y lo que quedó de esta izquierda sólo ganó cierta importancia con la conspiración de los actos del 20 de Julio pero la mayoría de los conspiradores del mes de Julio eran en realidad antiguos nazis. Esta izquierda no concedía la menor importancia a los problemas morales y menos aún a la persecución de los judíos, lo que les situó en la oposición fue que Hitler estuviera preparando una guerra. Los interminables conflictos y crisis de conciencia que los atormentaban giraban todos, casi exclusivamente, en torno al problema de la alta traición y de su violación de juramento de fidelidad a Hitler. Estos hombres que lucharon contra Hitler no estuvieron inspirados por la indignación moral ni por lo que sabían del sufrimiento de las víctimas, sino por la inminente derrota y ruina de Alemania; a excepción de ciertos individuos y grupos como la Rosa Blanca¹³⁰ que actuaron por repugnancia al dictador. El jefe de “los conspiradores” Carl Friederich decía por ejemplo, que incluso un general debe comprender que “continuar una guerra que no puede terminar en la Viktoria es evidentemente un crimen”¹³¹.

Eichmann fue ahorcado, su cuerpo incinerado y sus cenizas arrojadas al Mediterráneo, fuera de las aguas jurisdiccionales israelitas. Sus últimas palabras fueron:

“Dentro de muy poco, caballeros, volveremos a encontrarnos. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva la Argentina! ¡Viva Austria! Nunca las olvidaré!”¹³².

2.1.2. El pensamiento y la participación pública

En la obra arendtiana, el pensamiento (*Denken*) es la actividad mental de la autorreflexión que busca el significado y su gran importancia en la vida privada y pública no radica en garantizar la altura óptima de algún ideal pero sí garantiza una actitud escéptica, que vale lo suficiente para cuestionar criterios banales de muchas ideologías y prejuicios que pueden llevar al egoísmo indolente, al ensimismamiento inerme o peor aún, a la crueldad. Asumir una actitud crítica ante la vida no es poca cosa si reparamos en la

¹²⁹ Cf. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, op. Cit., p. 150.

¹³⁰ Organización de estudiantes muniquenses, en la que destacan los hermanos Scholl, dedicada principalmente a la distribución de octavillas contra los nazis.

¹³¹ Ibid., p. 157.

¹³² Ibid., p. 382.

ambigüedad de muchos de los criterios por los que se puede atentar contra la vida y contra la dignidad.

“Si el pensar –el dos-en-uno del diálogo silencioso- actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar; el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento. (...) Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí”¹³³.

Arendt distingue el pensamiento de cualquier otra forma de conocimiento. El objetivo del conocimiento es la verdad y de tal búsqueda surgen las ciencias mientras que el pensamiento busca el “significado” en el sentido kantiano, según la autora. Arendt equipara el significado con los conceptos kantianos “fin” (*Zweck*) y “propósito” (*Absicht*). Y en este sentido, considera que el pensamiento no pregunta qué es algo o si existe, sino qué significa para sí misma que exista. El pensamiento decide qué merece la pena conocer y tal decisión no puede ser científica¹³⁴.

Pensar es especular con sentido. Y cómo el sentido de la vida o de tal experiencia es algo estrictamente personal y subjetivo, por eso mismo, cuando dicho sentido va más allá de cualquier interés privado y pretende algo más universal, sea la verdad, la belleza o algún otro ideal, pudiera interpretarse como revelación de cierta condición divina en lo humano, llámese *nous*, lo *a priori* o algo más. Arendt lo asocia al *eros*:

“Concluimos que sólo la gente inspirada por este *eros*, este amor deseoso de sabiduría, belleza y justicia, es capaz de pensamiento –esto es, nos quedamos con la naturaleza noble de Platón como un requisito para el pensamiento”¹³⁵.

Para la filósofa de Königsberg el pensamiento es autosuficiente, no depende de la opinión de los demás como el juicio. Si el pensamiento requiere algo, en todo caso será a la memoria para recordar y replantearse lo acontecido repetidas veces; y en este sentido, pensar es re-pensar y post-pensar. Y al replantearnos una y tantas veces algún problema o alguna idea, de una u otra forma, uno acaba reviviendo el pasado como si uno estuviera agradecido de haber vivido tal situación. Tal vez por eso Heidegger consideraba que *denken* (pensar) y *danken* (agradecer) esencialmente eran lo mismo.

El pensamiento se mueve entre universales y esencias invisibles, no produce resultados concretos; es fuente incesante de preguntas sin respuestas.

¹³³ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 215.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 78-90.

¹³⁵ ARENDT, “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 129.

Arendt compara el proceso de pensar con el perpetuo tejer y destejer de Penélope. Esta capacidad no descubrirá de una vez por todas lo que sea el bien y el mal ni proporciona algún mandato o proposición moral, no confirma más bien disuelve las reglas de conducta establecidas. Pero entonces ¿para qué sirve? que el pensamiento o los grandes pensadores no puedan dar respuestas absolutas a los principales cuestionamientos humanos pudiera desanimar cualquier búsqueda al respecto. Arendt desconfía que pueda existir alguna forma de conocimiento que alcance la verdad absoluta y más aún, considera pedantes y peligrosas a los pilares de la verdad (bien, civilización, progreso, honor, etc.) si muchos de ellos han legitimado injusticias, muertes y guerras. “Los errores más terribles han sustituido a las verdades más conocidas”¹³⁶.

Arendt no pretende prescribir valores sino subrayar la aptitud para interrogar todo valor, aptitud que constituye el carácter fundamental del pensamiento.

“No puedo decirles clara y explícitamente –y odiaría hacerlo- cuáles son las consecuencias para la política actual del modo de pensar que intento, no adoctrinar sino suscitar o despertar entre mis estudiantes. Pero esperaría que aquellas cosas extremas que son la consecuencia concreta de la falta de pensamiento no puedan aflorar”¹³⁷.

La aptitud para interrogar cualquier valor, pensar y repensar en estas cosas impide tener una actitud totalmente pasiva, sumisa u obediente hacia lo que digan los demás y permite a la vez, ejercer el derecho a la denuncia y a la crítica, que viene muy bien para la efectividad de los derechos humanos.

La conciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento pero sin ella el pensamiento no sería posible, pasa que el pensamiento es un diálogo interior con uno mismo que construye poco a poco una voluntad autolegisladora, lo que garantiza cierta autonomía. Autonomía que se construye mediante criterios hilvanados a uno mismo que derivan por suerte en “compromisos con uno mismo”. El ser más autónomo es el ser más comprometido. Por el contrario, la falta de pensamiento facilita la heteronomía, con lo cual, expone la propia vida a normas y preceptos externos, de la calidad que sean. ¿Qué podría esperarse de alguien que acepta cualquier idea, que cree cualquier cosa? sería como pactar con niños, Kant consideraba “minoría de edad” a la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro¹³⁸.

¹³⁶ ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, op. Cit., p.21.

¹³⁷ ARENDT, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” en *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 145.

¹³⁸ Cf. KANT, *¿Qué es Ilustración?*, trad. Agapito Maestre y José Romagosa, 3ª edic., Madrid. Tecnos, 1988, p. 17.

Según Arendt, a lo largo de la historia los menos inclinados al pensamiento fueron generalmente los más dispuestos a obedecer, los que abrazaron con más firmeza el viejo código fueron también los más ansiosos por asimilar el nuevo código, mientras que quienes parecían los elementos menos fiables del antiguo orden fueron los menos dóciles¹³⁹. De lo que podríamos inferir que pareciera más confiable aquel que ejerza su pensamiento con autonomía y habría que ver la rareza de tal condición. No es gratuito que Lutero dijera que “el hombre necesita de Dios porque necesita de alguien en quien confiar”. Mientras que Arendt se queda en el mundo humano contingente para encontrar a alguien en quien confiar, siempre que ese alguien sea, por supuesto, un ente pensante. De hecho, Arendt confía en el ser humano, desde el momento en que reivindica afectos y lazos entre los hombres, como la *philia*, la solidaridad, la promesa y el perdón; pero estos son temas que abordaré en el tercer capítulo.

Por lo pronto, sólo me interesaba dejar ver que las relaciones humanas personales y públicas son auténticas y confiables si y solo si las han creado entes con autonomía de pensamiento; de otra forma, tendríamos diplomacia, patrimonialismo o servilismo, pero no relaciones humanas dignas, ni auténtica participación política.

“La ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos, desde el punto de vista estadístico el más poderoso, y no sólo en la conducta de la mayoría, sino en la de todos”¹⁴⁰.

2.1.3. Banalidad del mal

Antes de abordar el concepto de “banalidad del mal” que sostiene Arendt en su obra *Eichmann en Jerusalén*, publicada por primera vez en 1963, es importante puntualizar su antecedente: el concepto de “mal radical” que Arendt dejó ver en la segunda edición de *Los orígenes del Totalitarismo* de 1958 y que persistirá en la tercera edición:

“Podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos”¹⁴¹.

Aunque Arendt misma señala que el concepto de “mal radical” ya había sido acuñado por Kant¹⁴², la autora le da un giro semántico al concepto. El

¹³⁹ Cf. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 200.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴¹ ARENDT, *Orígenes del Totalitarismo*, op. Cit., p. 557.

sentido arendtiano del “mal radical” básicamente se refiere a la consideración de los seres humanos como “superfluos”, consideración por la que se asumen decisiones radicales e indolentes respecto a los demás, como si los “otros” fueran cosas y ni siquiera cosas importantes, sino cosas de más.

Después del seguimiento histórico-político de totalitarismo que Arendt realiza en su obra, la autora sostiene que podemos hablar de “mal radical” cuando alguna persona o grupo se atreven a usar, traicionar y hasta matar a otros sin remordimientos, como si desde una insolente indolencia la existencia de los demás no les interesara, soslayando un principio ético mínimo: que cualquier ser humano merece respeto. Pero posteriormente, a partir del estudio del caso Eichmann, cambia su enfoque de la maldad para referirse a la “banalidad del mal” en el que la premisa central pasa a ser la falta de pensamiento, por la que los hombres pueden aceptar irreflexivamente cualquier criterio, por cruel que sea.

Richard J. Bernstein sostiene que el concepto arendtiano del ‘mal radical’ es compatible con su concepto posterior de la ‘banalidad del mal’ en cuanto que ambos se refieren a considerar superfluos a los seres humanos y a erradicar las condiciones para vivir la vida propiamente humana. Sin embargo, reconoce que hubo un cambio de enfoque al respecto, en cuanto que la noción central del ‘mal radical’ es lo superfluo mientras que después de presenciar el juicio de Eichmann desplaza su atención a la idea de irreflexividad¹⁴³. De cualquier forma, me parece que el concepto “banalidad del mal” también contiene el sentido de lo humano implícito en el concepto arendtiano del “mal radical” en cuanto que la trivialidad por la que se puede aceptar cualquier idea por absurda que sea supone también cierta indiferencia hacia quienes les afectan esas ideas, como si los seres humanos en cuestión no importaran, como si fueran superfluos.

Ahora bien, este concepto de la “banalidad del mal” y de todo el libro sobre Eichmann fue muy polémico e incluso hubo rechazos radicales por ejemplo, por parte de Golo Mann y de George Steiner. Quien más se ha tomado la tarea de señalar los errores punto por punto fue J. Robinson en *And the Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. Se organizaron actos públicos de denuncia de las tesis de Arendt, en alguno de los cuales tomó parte el propio fiscal del juicio para sugerir que no se publicara el juicio.

Otra de las censuras fue por parte de Greshom Scholem, que en una de sus cartas a Arendt le critica entre muchas cosas su concepto de “banalidad del

¹⁴² Cf. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 350.

¹⁴³ Cf. BERNSTEIN J. Richard, “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal” en *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 253.

mal” porque le parece un simple slogan, una tesis contradictoria respecto a lo que sostenía en su libro sobre el totalitarismo. De lo que Arendt responde que:

“Llevas razón: he cambiado de parecer y ya no hablo del mal radical. (...) (Lo que no me queda claro, dicho sea de paso, es por qué llamas *slogan* al giro ‘banalidad del mal’. Que yo sepa, nadie ha empleado hasta ahora esa expresión; pero da igual). Mi opinión es hoy, en efecto, que el mal nunca es ser ‘radical’, que es sólo extremo y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca ninguna. Puede proliferar y arrasar el mundo entero precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. ‘Desafía’ al pensamiento, según dije, porque el pensamiento trata de alcanzar alguna profundidad, de ir a la raíz, y en el momento en que se ocupa del mal se ve frustrado porque ahí no hay nada. Tal es su ‘banalidad’. Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical. (...) El modelo concreto de lo que tengo en mente, seguirá siendo sin duda Eichmann”¹⁴⁴.

Arendt parece olvidar que anteriormente la ‘banalidad’ ya había sido considerada un factor explicativo de la ‘maldad’. En 1946, quince años antes de *Eichmann en Jerusalén*, Jaspers le escribe una carta a Arendt diciéndole que:

“Usted dice que lo que hicieron los nazis no se puede entender como ‘crimen’. No me siento muy cómodo con ese punto de vista (...) Me parece que tenemos que entender esos fenómenos en su total banalidad, en su trivialidad prosaica, porque eso es lo que los caracteriza realmente. Las bacterias pueden causar epidemias que devasten naciones enteras, pero siguen siendo simples bacterias”¹⁴⁵.

La terrible veracidad de este comentario podría confirmarse una y mil veces en la historia: muchos criterios prosaicos han llevado al asesinato, a la violencia o sencillamente a la indolencia. Las ideas pueriles no dejan de ser peligrosas. ¿Cuántos de los “ismos” y de las “buenas intenciones” por los que se ha luchado en la historia política tienen altura espiritual o por lo menos consistencia racional, o ya mínimamente coherencia?

No es retórica evocar al pensamiento para prevenir catástrofes porque realmente nos prevee de una conciencia moral aceitada que acepte cualquier insensatez. A Eichmann por ejemplo, le caracterizaba su incapacidad para pensar; se abstenía de juzgar de manera responsable, un mal engendrado por la

¹⁴⁴ ARENDT Y SCHOLEM Gershom, “Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*” en *Raíces*, no. 36, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Sefarad editores, 1998, p. 19.

¹⁴⁵ ARENDT Y JASPERS Karl, *Hannah Arendt y Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, L. Kohler y H. Saner (compiladores), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pp. 54 y 62.

banalidad de sus objetivos de vida. Pero claro, el no tener la intención ni la deliberación profunda de hacer daño, no significa que no podamos hacer daño. De hecho, para Arendt a lo largo de la historia se ha hecho mucho daño sin tener la intención clara y explícita de ello. El extremo pecado como el mal voluntariamente deseado son tan raros, incluso más raros que las buenas acciones.

“Las leyes y todas las instituciones duraderas se arruinan no sólo por la embestida de la maldad elemental, sino también por el impacto de la inocencia absoluta”¹⁴⁶.

Por falta de reflexión es que el ser humano puede aceptar ideas cortas como ‘buenas’ y hasta enorgullecerse de ellas. Veamos algunos ejemplos. Shopenhauer presentó en el *Arte del buen vivir* a la sífilis y al mantenimiento de duelos por causas de honor –dos enormes atrasos si se piensa en la Ilustración- como síntomas del mal característico de su época. Otro ejemplo serían los carteles de las cocinas de Auschwitz que decían: “Hay un camino hacia la libertad. Sus hitos se llaman obediencia, laboriosidad, limpieza, honradez, sinceridad y amor a la patria”¹⁴⁷. ¿Qué significado tuvieron estos valores en el código nazi y qué nivel de análisis hizo posible la aceptación de estas ideas? Otro ejemplo de los peligros de la irreflexión se deja ver en la credibilidad popular de ciertos ‘ismos’ que no soportarían un análisis lógico y que sin embargo, han movilizadomasas. En los capítulos V y VI de *La guerra de Asia*, Chomsky refiere la declaración de William Calley, el oficial que dirigió la matanza del pueblo vietnamita de My Lai, en Marzo de 1968: que no había ido a la guerra para usar el sentido común sino para cumplir órdenes, ni había ido a matar seres humanos sino a matar la ideología representada por ellos; todo en nombre de su país, Estados Unidos de América. También tenemos el caso de Stalin, por lo que relata Norbert Bilbeny, quien en la Conferencia de Teherán, junto a Churchill y Roosevelt, brindó con enorme satisfacción por la liquidación inmediata de ‘por lo menos’ cincuenta mil prisioneros alemanes¹⁴⁸. Y podríamos seguir con más ejemplos lamentablemente, pero no más.

Ahora bien, si es cierto que Arendt señala los peligros de la irreflexión, no por ello sigue el optimismo socrático de que el conocimiento del bien garantice actuar bien, si ni siquiera confía en que se pueda alcanzar dicho

¹⁴⁶ ARENDT, *Sobre la Revolución*, op. Cit., p. 85.

¹⁴⁷ BILBENY Norbert, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 34.

¹⁴⁸ Ibid., p. 23.

conocimiento (como ya lo comenté en párrafos anteriores); tampoco sigue con la idea socrática de que el mal sea causado por la ignorancia. No es propiamente la ignorancia lo que causa la maldad en cuanto que la falta de información no implica necesariamente incapacidad de autorreflexión, que propiamente es lo que causa la “maldad”.

Según Arendt, la ausencia de pensamiento puede encontrarse tanto en personas ignorantes como en personas con alto nivel informativo y lamentablemente esto lo podríamos constatar en la cantidad de personas inteligentes que hay en la sociedad contemporánea y que sin embargo, no tienen claridad conceptual de los valores que rigen su propia vida ni del sentido de su propia existencia. Y es una pena que muchos de los males de nuestro siglo quizá pudieran solucionarse si se superara la apatía moral de tantas personas de alto nivel intelectual.

Arendt no sigue a Kant, al considerar que la incapacidad para pensar no es estupidez, que puede encontrarse en gente muy inteligente y que la maldad difícilmente es su causa.

“Ausencia de pensamiento no quiere decir estupidez; puede encontrarse en personas muy inteligentes, y no proviene de un mal corazón; probablemente sea a la inversa, que la maldad puede ser causada por la ausencia de pensamiento”¹⁴⁹.

¿Cómo explicar que la “solución final” fuera planeada por científicos de alto rango en la Conferencia de Wannsee, que eminentes médicos se ofrecieran para practicar la castración de 4000 individuos al día o que Hans Frank, de rango intelectual incomparablemente superior al de Eichmann, confesara ser quien dirigió el exterminio en Polonia ante el tribunal de Nuremberg, con la misma frialdad que Eichmann¹⁵⁰?

Para Arendt, la ignorancia no es la causa de la maldad, ni la maldad es la causa de la estupidez, más bien considera que la ausencia de pensamiento puede llevar a decisiones frívolas, indolentes y/o ambigüas, de lo que puede resultar la ‘banalidad del mal’. Me parece que el enfoque arendtiano de la banalidad del mal está presente en lo que Norbert Bilbeny refiere como una suerte de ‘idiotismo moral’ donde no hay algún tipo de discapacidad mental sino inaplicabilidad del juicio práctico¹⁵¹. Veamos el caso que relata Susan Sontag en su obra *Ante el dolor de los demás*, cuando a principios de 1994 el fotoperiodista inglés Paul Lowe presentó una exposición de fotografías de Sarajevo y de Somalia; los habitantes de Sarajevo, si bien estaban deseosos de

¹⁴⁹ ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 24.

¹⁵⁰ BILBENY N., op. Cit., pp. 23 y 85.

¹⁵¹ Cf. Ibid., p. 22.

ver nuevas fotos de la destrucción continuada de la ciudad, se ofendieron por la inclusión de las imágenes somalíes. ¿Qué premisas o qué estructura lógica operó en la mente los bosnios para subestimar a otras razas? Sin duda había un matiz racista en su indignación, la gente en Sarajevo nunca se cansó de señalar a sus amigos extranjeros que los bosnios son europeos¹⁵².

A principios del s. XIX Philippe Pinel clasificó como ‘manía sin delirio’ el insólito comportamiento irracional en personas con facultades de raciocinio intactas. Por ejemplo, Bilbeny refiere el caso de Mengele ‘el ángel de la muerte’ (como le llamaban en Auschwitz) quien ejerció una criminalidad celosa de medidas de corrección, al punto de ordenar que el parto fuera impecable, antes de enviar a una madre y a su recién nacido al crematorio¹⁵³. Pritchard le llamó a este tipo de comportamiento ‘locura moral’, Morel le llamó ‘locura de los degenerados’, Kurt Schneider los consideraba más bien ‘personalidades psicopáticas’, Scholz le llamó ‘anestesia moral’ y Tramer ‘cuadro hipoético’¹⁵⁴, entre otros. Claro que detenernos en cada uno de estos enfoques psiquiátricos exigiría todo un trabajo especializado. Por el momento, mi intención más bien era dejar ver que la Psiquiatría también ha detectado como altamente peligrosos a los efectos de la irreflexión en el ámbito moral: la frialdad de su carácter errático, incapacidad de sentir culpa o arrepentimiento, irresponsabilidad, incapacidad de escuchar críticas, necedad, intransigencia e irritabilidad ante las diferencias.

En alguna carta Blucher le escribió a Arendt: “cuando la estupidez se vuelve terquedad acaba convirtiéndose en maldad o en cualquier caso, no puede distinguirse de la maldad”¹⁵⁵. Lamentablemente sobran ejemplos de cómo muchos casos de egoísmo y de violencia han sido provocados por el argumento infantil: ‘porque lo digo yo’. La Psicología ha dado constancia de que cuándo no se quiere aceptar alguna idea o acontecimiento puede darse cierto bloqueo mental, sin que haya alguna lesión cerebral o algún tipo de demencia. Aún cuando una persona pueda procesar el *modus ponens* y silogismos más sofisticados, si no quiere aceptar “x” idea y sólo por el hecho de que no quiere aceptar “x” idea, seguramente de nada servirán mil y un argumentos al respecto para hacerle entender. Un dicho popular dicta que “no hay mejor ciego que el que no quiere ver”.

De ahí que la apertura de pensamiento y de la autocrítica sea de gran importancia no sólo para la investigación humanística sino que resulta

¹⁵² Cf. SONTAG Susan, *Ante el dolor de los demás*, trad. Aurelio Major, 2ª edic., Madrid, Alfaguara, 2003, pp. 130-131.

¹⁵³ Cf. BILBENY, op. Cit. p. 32.

¹⁵⁴ Ibid. , pp. 44 y 64.

¹⁵⁵ ETTINGER Elzbieta, op. cit., p. 119.

fundamental para garantizar cierto nivel de justicia en la convivencia con los demás. Pocos son los psiquiatras que no suscribirían que ‘si al menos hubiese reflexionado’, el índice de violencia física y psicológica disminuiría considerablemente. El pensar práctico está en el origen de la responsabilidad y sin embargo, no reparamos en el pensar práctico como un remedio contra la irresponsabilidad.

Probablemente desde Sócrates, el pensamiento se entendió como el diálogo interior con el que uno habla consigo (*eme emautó*) y aunque este diálogo carece de toda manifestación externa e incluso requiere un cese más o menos completo de las demás actividades, constituye por sí mismo un estado grandemente activo.

Pensar por uno mismo (*Selbstdenken*), dialogar con uno mismo supone cierto examen de conciencia que nos previene de aceptar algún sentido banal de la maldad y llevarlo a cabo sin remordimientos. ¿Cuántos crímenes se han cometido por el “deshonor”?, ¿”guerra contra el terrorismo”? Dostoievsky, por ejemplo, cuenta que en Siberia, entre docenas de asesinos, violadores y ladrones, nunca conoció a un solo hombre que admitiera haber obrado mal.

Arendt no cree que el pensamiento nos garantice distinguir de forma definitiva el bien del mal pero por lo menos, nos protegerá de asumir cualquier criterio pueril de los valores que rigen nuestras vidas. La introspección en uno mismo es el puente hacia la interiorización de los demás y si bien es cierto que no garantiza conocer al ser humano en su totalidad, por lo menos nos amplía el sentido crítico para prevenirnos de cualquier manipulación. En el proceso de Eichmann y en los Juicios de Nuremberg fue muy evidente que muchos de los nazis no fueron capaces de distinguir lo justo de lo injusto y mucho menos fueron capaces de valerse de su propio juicio.

Claro que nadie quiere sentirse mal, ¿quién desearía tener que convivir con un mentiroso o con un asesino? Pero no deja de ser impresionante los efectos del idiotismo moral porque pareciera anestesiar los sentimientos de quienes pueden hacer tanto daño sin sentirse afectados por ello. Richard Rorty relata cómo en Bosnia Petrovac, un musulmán fue obligado a cortarle el pene con los dientes a otro musulmán y lo explica a partir de que los asesinos y violadores serbios no creían estar violando los derechos humanos porque suponían que tales cosas no se las estaban haciendo a seres humanos como ellos sino a musulmanes; según ellos, nunca se comportaron de un modo inhumano sino sólo estaban diferenciando a los seres humanos verdaderos de

los falsos¹⁵⁶. En estos y muchos otros casos pareciera que algunas personas carecen de sensibilidad, imaginación y pensamiento; de lo que obviamente sería imposible esperar responsabilidad moral.

Los efectos de la falta de pensamiento se dejan ver no solamente en el ámbito intelectual sino en la vida práctica. El pensamiento nos puede prevenir de actuar mal, aunque no totalmente porque es posible actuar mal a sabiendas de ello; pero eso no quita la importancia del efecto preventivo del pensamiento. El examen de conciencia rechaza la idea de hacer el mal porque aunque parezca tautológico, uno se siente mal cuando actúa mal. El mal es execrable, siempre que el sentido de la maldad haya sido comprendido por reflexión propia, claro. Lamentablemente la maldad tiene otras tantas formas de manifestarse que pueden ser más sofisticadas de realizar y de comprender pero de cualquier forma sigue viable la posibilidad de que al dialogar con uno mismo, uno pueda valorar las propias acciones y sentirse mal por hacer lo que suponemos que está “mal”, aun cuando dicha suposición no corresponda a un alto concepto propiamente filosófico de la maldad. De hecho, todos lo hacemos consciente o inconscientemente. Sócrates ya había señalado que la vida humana nunca es moralmente neutra, siempre está sometida a examen.

Ahora que, lo deseable sería que los criterios axiológicos de cada uno de nosotros sean construidos a partir de la crítica y el diálogo, lo que Charles Taylor llama “fuerte evaluación”: las estimaciones más estables de la conciencia común que por su estructura binaria, distinguen cada una a su manera entre el bien y el mal¹⁵⁷. Distinción que en mi opinión, ha de estar presta siempre al debate público como una forma de prevenirnos del maniqueísmo fascista o de la severidad jacobina.

Por otra parte, la necesidad de estar en consonancia con uno mismo constituye para Arendt la fuente de lo que se llama conciencia. Conciencia significa “conocer conmigo y por mí mismo”, una suerte de conocimiento que se actualiza en cada proceso de pensamiento¹⁵⁸.

Según Sócrates, como debo convivir conmigo mismo y en realidad soy la única persona de quien jamás podré separarme y cuya compañía deberé soportar eternamente, no deseo convertirme en asesino, ni pasarme la vida acompañada de un asesino.

“Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes

¹⁵⁶ Cf. RORTY, “Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo” en *Batallas éticas*, Buenos Aires, ediciones Nueva Visión, 1995.

¹⁵⁷ TAYLOR Charles, *Fuentes del yo*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1989, p. 18.

¹⁵⁸ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 31.

de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga”¹⁵⁹.

Desde un enfoque similar, Aristóteles consideraba que la coherencia está implícita en la bondad y así mismo, es propio de las personas perversas estar en conflicto consigo mismas¹⁶⁰. Pero Arendt no cree en eso, decía que “la gente mala, diga lo que diga Aristóteles, no está llena de remordimientos”¹⁶¹; porque quien desconoce la relación silenciosa del yo consigo mismo no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo.

Eichmann y muchos otros nazis tampoco padecieron de arrepentimiento, nunca se sintieron mal por sus crímenes, al contrario, parecían orgullosos de cumplir con su misión.

“Todo lo que hay que hacer es no iniciar nunca este diálogo silencioso y solitario que llamamos pensar, no regresar nunca a casa y someter las cosas a examen. Esto no es una cuestión de maldad o de bondad, así como tampoco se trata de una cuestión de inteligencia o de estupidez. A quien desconoce la relación del yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente”¹⁶².

Por el contrario, Claude Eatherly, el piloto del avión que arrojó la bomba sobre Hisoshima y que fue capaz de sufrir la culpa atroz al respecto, por lo que refiere el exmarido de Arendt que realizaba idéntica tarea respecto de Claude, cuando Arendt encaraba la investigación de Eichmann. A Eatherly y a sus copilotos los recibieron como héroes, fueron condecorados porque con su misión sellaron la derrota del enemigo y lograron la Victoria total en la segunda guerra mundial. Pero Eatherly se volvió loco, literalmente loco por un sentimiento de culpa implacable. Nadie lo escuchaba, se desequilibraba porque su espanto era devuelto con felicitaciones, con lo que el horror se le volvía locura y lo diagnosticaron como síntoma de “fatiga de guerra”. Tuvo varias internaciones infructuosas, salía del hospital para asaltar un banco sin llevarse el dinero. Aparentemente lo que le interesaba era que lo acusasen de algún delito porque lo otro, el megadelito del megacrímen era festejado como un triunfo. Vivió en hospitales psiquiátricos por más de diez años.

¹⁵⁹ PLATÓN, “Gorgias” en los *Diálogos*, trad. J.- Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 1992, p. 79.

¹⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., p. 361.

¹⁶¹ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 91.

¹⁶² ARENDT, “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 135.

En *Burning Conscience*, Günther Anders, militante de grupos pacifistas que bregaban por el desarme nuclear, dijo que Eatherly fue el primer culpable-inocente de los inicios de una tercera guerra mundial y le agradece su sufrimiento porque su pesadilla es una esperanza para el futuro. Encontrar a alguien como Eatherly, que fue capaz de sufrir por el dolor que había provocado en los demás, dignifica la condición humana que parecía ya muy devaluada después de la segunda guerra mundial¹⁶³.

¿Por qué Eatherly no fue tan indolente como Eichmann? Siguiendo a Arendt, diríamos que Eatherly se atrevió a hacer examen de conciencia y sufrió la condena del autodesprecio y de la aversión interior. Mientras que Eichmann parecía que nunca se atrevió a pensar por sí mismo, por lo que nunca se cuestionó si estuvo bien o mal lo que hizo, con lo cual, nunca padeció de remordimientos de conciencia.

Durkheim decía en el capítulo I de *El suicidio*, que en los países donde hay menos locos son donde hay más suicidios¹⁶⁴. Pasa que, a veces la conciencia y la autoconciencia pueden rebelar monstruos interiores y eso puede resultar tan insoportable que puede llevar al suicidio o a la evasión de la realidad, llámese locura, como le ocurrió a Eatherly; pero este tipo de experiencias no siempre tienen un final trágico, de la terrible experiencia de sentirse mal por actuar mal, también puede derivar el interés por mejorar moralmente. Y esto es más esperanzador que la idiotez moral de Eichmann.

“únicamente la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como ‘banalidad’, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad”¹⁶⁵.

Pero si aceptamos la incapacidad de pensar en Eichmann, prácticamente estaríamos diciendo que Eichmann es un discapacitado o peor aún, que ni siquiera es un ser humano. Recordemos la idea aristotélica según la cual, una de las cualidades que le faltan a los esclavos para poder ser considerados seres humanos era la facultad de elegir deliberadamente.

En una carta que Mary McCarthy le escribe a Hannah el 9 de Junio de 1971, le dice que:

“lo que estás diciendo es que Eichmann carece de una cualidad humana intrínseca, la capacidad de pensar, de tomar conciencia: la conciencia. Pero, entonces, ¿no es

¹⁶³ Cf. ABRAHAM Thomas, *Situaciones postales*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 209.

¹⁶⁴ Cf. DURKHEIM Emile, *El suicidio*, trad. Lorenzo Díaz Sánchez, 5ª edic., Madrid, Akal, 1998, p. 41.

¹⁶⁵ ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 2º edic., 1999, p. 434.

sencillamente un monstruo? Si admites que es malvado de corazón, le estás dejando cierta libertad, y eso nos permite condenarlo”¹⁶⁶.

Al respecto, me parece que habría que recordar que para Arendt todos los seres humanos tenemos la capacidad del pensamiento pero que la ejerzamos o no ya depende de la voluntad de cada quien. En *La vida del espíritu* Arendt menciona explícitamente que las actividades espirituales se llevan a cabo o no según la voluntad del sujeto¹⁶⁷. ¿Quién nos puede prohibir pensar por sí mismo? Supongo que nadie. Aunque ya lo difícil sería llevar a cabo lo que pensamos, sobre todo en situaciones-límite donde es imposible que los individuos sean congruentes, pero parece ser que éste no fue el caso de Eichmann.

Por supuesto que Arendt siempre reconoció que Eichmann era un ser humano y que por eso mismo tenía la capacidad de pensar, por lo que pudo actuar de forma responsable, esto es, con la posibilidad de prever los efectos del propio comportamiento y corregir el comportamiento mismo a partir de tal previsión, pero si participó irreflexivamente en el genocidio fue porque así lo quiso (sea por pereza, por conveniencia o por la razón que sea). Así que, la “irresponsabilidad” de Eichmann no le resta imputabilidad.

Rorty pareciera ser más condescendiente que Arendt al sostener que las “malas” personas son así porque no fueron tan afortunadas en las circunstancias de su crianza¹⁶⁸. Mientras que Arendt siempre defendió el sentido ético de la libertad individual (tema que abordaré en el tercer apartado de este capítulo), por lo que consideró que Eichmann, como cualquier ser humano que no está en situaciones-límite, tuvo la libertad de decir NO y hacer otra cosa con su vida. Recordemos que una acción es censurable si el agente pudo abstenerse de realizar dicha acción; y parece ser que Eichmann pudo abstenerse pero no lo hizo, y por eso es que fue condenado.

Eichmann fue un claro ejemplo de cómo por falta de pensamiento alguien puede participar en la burocratización de la maldad, donde las maquinarias administrativas parecen obnubilar la responsabilidad individual, donde los subalternos desde la jerarquización de funciones tramitan la responsabilidad final a las élites.

¿Habría muchos Eichmann en potencia durmiendo dentro de los “ganadores” de la sociedad hipertecnificada? Arendt rechazaba la idea de que

¹⁶⁶ ARENDT Hannah y McCARTHY Mary, *ENTRE AMIGAS correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, op. Cit., p. 351.

¹⁶⁷ Cf. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 94.

¹⁶⁸ Cf. RORTY, “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, op. Cit., p. 74.

hay un Eichmann en cada uno de nosotros”. Bernstein cuenta que cuando alguien quiso atribuírsela, Arendt respondió:

“Siempre he odiado esta idea de un ‘Eichmann en cada uno de nosotros’. Es simplemente falsa. Tan falsa como la afirmación contraria, que Eichmann no está en nadie”¹⁶⁹.

Para Arendt todos los seres humanos somos libres. Ningún ser humano es efecto necesario de algún fatalismo histórico y/o biológico, de manera que ni Eichmann ni nadie representan el paradigma fatal de la conciencia humana.

Lo que sí ocurre es que todos tenemos la libertad de actualizar o no las potencialidades espirituales y en este sentido, podemos ejercer o no el pensamiento. Pero el problema es que actualizar o no nuestras posibilidades humanas siempre repercute en los demás, lo queramos o no, y es prudente darse cuenta de ello. La autonomía de nuestras capacidades no se traduce en independencia de sus efectos; veamos que por falta de pensamiento, de juicio o de voluntad, podemos atentar contra los demás. Es así que debemos y podemos ser juzgados de responsables o irresponsables.

Uno de los grandes problemas planteados en el proceso de Eichmann, común a todos los modernos ordenamientos jurídicos, fue que para la comisión de un delito es imprescindible que concorra el ánimo de causar daño y cuando dicho ánimo no concurre por las razones que sean, incluso las de la locura moral, que el sujeto no pueda distinguir entre el bien y el mal, consideramos que no puede haber delito. Desde este enfoque Eichmann pudiera interpretarse como inocente porque parecía no haber actuado con alevosía pero Arendt considera que también deben ser condenados los actos cometidos por estupidez. En este aspecto, Bernstein sostiene que el juicio de Arendt sobre Eichmann llevó a una reelaboración del concepto de responsabilidad moral al afirmar que la responsabilidad ya no estaba intrínsecamente ligada a la intención criminal. El proceso obligó a poner en duda la idea de que un delito es reconocido como tal si lo cometieron con la intención de causar daño; sobre todo en los regímenes totalitarios donde la responsabilidad moral ya no puede limitarse a los iniciadores del mal sino que también hay que tener en cuenta a los agentes y a los coadyuvantes del mal. Para Arendt Eichmann es moral y legalmente culpable

¹⁶⁹ BERNSTEIN Richard, “La responsabilidad, el juicio y el mal” en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Sequitur, 2001, p. 38.

de los crímenes que cometió aunque no hubiera matado con sus propias manos por lo que finalmente se mostró a favor de la pena de muerte para Eichmann.

2.2. Juicio del gusto

El sentido del gusto es con el que amamos al mundo

En el apartado anterior intenté explicar por qué el desarrollo del pensamiento en los individuos repercute de forma preventiva en el ámbito público, previniéndonos de aceptar criterios banales que puedan ser nocivos para los demás. Sin embargo, según Arendt el pensamiento por sí sólo no garantiza la participación pública solidaria, así han habido casos de grandes pensadores apáticos a la política o con filiaciones políticas acomodaticias, faltaría la capacidad de interesarse por los “otros” y la fortaleza espiritual para traducir este interés en acción; en términos arendtianos estaríamos hablando del juicio del gusto y de la voluntad como actividades espirituales que mediatizan la participación pública. En este apartado abordaré el juicio del gusto.

Arendt considera que para la participación pública es menester ampliar los márgenes de sensibilidad y de imaginación por la otredad, y tener la disposición desinteresada y abierta para participar en la creación de acuerdos intersubjetivos e imparciales, lo que correspondería a aplicar el juicio del gusto de Kant al ámbito público.

Al respecto, debo aclarar que aunque Kant también analiza a la sensibilidad y a la imaginación en la *Antropología* y en la *Estética Trascendental* de la *Crítica de la Razón Pura*, en este trabajo no me apoyaré en estas obras, en parte porque esto exigiría todo un trabajo especializado que desviaría el tema central de esta investigación y en parte también porque la misma Arendt centró su hermenéutica politológica en la obra kantiana de la *Crítica del Juicio*¹⁷⁰, donde no se aborda a la sensibilidad y a la imaginación como elementos *a priori* que posibilitan el conocimiento, sino que los aborda como elementos que posibilitan la comunicación de los sentimientos. Las observaciones kantianas en torno al juicio también se encuentran en el ensayo “Teoría y práctica” y en el tratado *Sobre Pedagogía*, también hay todo un tratamiento especial en torno al gusto social y un estudio de la razón, del entendimiento y del juicio en la *Antropología*, pero Arendt sólo se apoya en la *Crítica del Juicio* por lo que en este trabajo circunscribo mi análisis a esta obra.

Ahora bien, aunque Kant jamás escribió alguna obra específica sobre Filosofía Política, sus pequeños trabajos al respecto y las contenidas

¹⁷⁰ Aunque en este trabajo me apoyaré en la traducción de la *Crítica del Juicio* de García Morente, quien distingue entre Juicio con mayúscula (J) para referirse a la facultad de juzgar y juicio con minúscula (j) como operación particular; en este trabajo no seguiré esta distinción porque según Carmen del Corral (la traductora de *La vida del espíritu* y de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*) Hannah siempre omitió la distinción entre facultad y función del juicio. Véase la nota a pie de página de la p. 91 en *La vida del espíritu* y la nota a pie de página de la p. 15 en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

referencias en sus grandes obras atestiguan según Jaspers que “Kant fue, en efecto, un pensador político del más alto rango”¹⁷¹. Por un lado, en su aspiración a una sociedad de ciudadanos del mundo y por otro lado, en su reclamo de la dignidad para que en la organización de la comunidad humana, los individuos conserven su libertad.

Este enfoque politológico del juicio estético kantiano no quiere decir que para Arendt el arte implique compromiso político o que el arte moralice a las personas, sólo quiere decir que la actividad espiritual que aplicamos en la experiencia estética es la misma que posibilita la participación pública.

No es el pensamiento, ni el intelecto¹⁷², ni la razón práctica lo que propiamente actualizaría al *zoon politikon*, sino el juicio estético porque supone la libertad de juzgar, apertura a la otredad para participar en la creación de acuerdos intersubjetivos e imparciales; aspectos fundamentales para reconstruir el horizonte político. Que la capacidad para juzgar sea política se deja ver sobre todo en la pluralidad que exige el hecho mismo de juzgar porque si el juzgar se diera en soledad no tendría sentido, sería sólo un monólogo o un ejercicio de autorreflexión. El ejercicio del juicio implica la existencia de personas con puntos de mira diferentes y presupone un diálogo libre y por tanto libertad, que es defendida en la práctica por la política. La diferencia y la pluralidad son inherentes al ámbito público, que es el lugar de lo político. Además, Arendt considera que los fenómenos políticos se acercan a los estéticos porque ambos son la expresión de una capacidad específicamente humana: hacer algo nuevo, libre y que se puede compartir con los demás. Voy a los argumentos.

2.2.1. El Juicio y la participación pública

Arendt distingue el juicio del pensamiento en cuanto que el pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes y tiende a generalizar, mientras que el juicio siempre se ocupa de particulares y contingentes; pero ambas están interconectadas en cuanto que el juicio es el subproducto del efecto liberador del pensamiento¹⁷³. Pero esto no

¹⁷¹ JASPERS Karl, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, trad. Pablo Simón, Madrid, Tecnos, 1995, p. 326.

¹⁷² Arendt traduce *Verstand* como *intellect* (intelecto) y no como *understanding* (entendimiento), modo habitual de verter el término. Aunque Mary McCarthy le decía que debería traducirse como entendimiento, Arendt nunca aceptó porque consideraba que si bien *Verstand* es el sustantivo de *verstehen*, del “entendimiento” en las traducciones habituales, carece de las connotaciones propias del *das Verstehen* alemán. Véase al respecto, la referencia de Mary McCarthy en el prefacio de *La vida del espíritu*.

¹⁷³ Cf. ARENDT, *La Vida del espíritu*, op. Cit., p. 215.

significa que para la autora el juicio sea resultado de la inferencia lógica del pensamiento, sólo quiere decir que el juicio y el pensamiento están relacionados de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Esta idea la ejemplifica con el hecho de juzgar que la rosa sea bella: no se juzga como tal porque se disponga de una regla universal de belleza, más bien ocurre que la rosa en particular genera en el sujeto el predicado de belleza. Así, la materia del juicio estético es juzgar esta rosa y sólo por extensión podemos ampliarlo a un juicio sobre todas las rosas¹⁷⁴.

Según Kant, saber como aplicar lo general a lo particular es una disposición natural adicional, cuya carencia es lo que generalmente se llama estupidez y no puede ser suplida por educación alguna. Pero como Arendt considera que el juicio tiene mucho más que ver con la capacidad de diferenciar que con la capacidad para subsumir y ordenar, no atribuye a la estupidez el desinterés por juzgar.

Para la autora, la capacidad de discernir, de ejercer la moralidad del pensamiento que consiste en la distinción entre el bien y el mal, es independiente de la instrucción, la clase social y la inteligencia; considera que la línea que separa a los que juzgan de los que no lo hacen cruzan todas las diferencias sociales, culturales o educativas.

En los escritos posteriores a la controversia desencadenada por la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt se aproximaría más a una concepción del juicio como categoría moral en cuanto que es la falta de pensamiento crítico, la resistencia a juzgar en términos de responsabilidad personal lo que provoca el comportamiento de personajes como Eichmann. La moral sólo es posible por la elección totalmente subjetiva de quien acostumbrado a explorarse a sí mismo no puede vivir con un sí mismo incoherente, de aquel que por dignidad no acepta vivir con el reproche constante de su conciencia. Y en este aspecto, Benhabib considera que el juicio moral del que habla Arendt es ineficaz en la medida en que es prisionero de una concepción aún platónica de la conciencia moral, guiada por el principio de la armonía y de la unidad del alma consigo misma. Aunque en mi opinión, el sentido moral del juicio en Arendt no implica la creencia en la perfecta armonía del alma, más bien me parece que la idea arendtiana apunta al reconocimiento de que el ser humano tiene la capacidad de sentirse mal al tomar conciencia de que ha hecho algún mal, que no somos necesariamente indiferentes al daño que podamos causar a los demás; y de esto no se sigue que el resto de las actividades del alma operen en perfecta armonía, lo que sí

¹⁷⁴ Cf. ARENDT, *Conferencias Sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., p. 207.

puede seguirse es que al pensar y repensar uno pueda tomar conciencia de algunos criterios para juzgar de forma imparcial y desinteresada, ganando posiciones definidas y fuertes ante los vientos manipuladores.

Ricoeur decía que en un sentido débil juzgar es opinar y una opinión es expresada en relación con cualquier cosa. En un sentido un poco más fuerte, juzgar es estimar; se introduce así un elemento jerárquico que expresa preferencia, aprobación, apreciación. Un tercer grado de fuerza de la palabra juzgar significa no sólo opinar sino además, adoptar una posición¹⁷⁵. Ahora bien, este último sentido del juzgar exige un alta calidad moral porque defender la propia posición no es fácil en un mundo donde a las élites siempre les ha convenido mantener al pueblo sojuzgado; la referencialidad histórica de lo que Popper llama sociedades cerradas es más que común.

Ricoeur habla de lo trágico de la acción cuando entran en conflicto el respeto debido a la norma universal y el respeto a las personas concretas. La sabiduría del juicio consiste en elaborar compromisos frágiles donde se trata de zanjar perspectivas rígidamente maniqueístas. El moralista de cara a lo trágico de la acción dice lo mejor o lo menos malo y en este sentido, tiene por objetivo lo mejor aparente en la circunstancia y si además este mejor aparente nace de la argumentación e interpretación, merecerá ser llamada sabia cuanto que habrá salido de una célula de consejo y entonces merece llamarse convicción. Convicción es el nombre que Ricoeur da a la adhesión fuerte después de haber atravesado el rigor, la intransigencia y la imparcialidad de la moral abstracta, y haber afrontado lo trágico de la acción¹⁷⁶.

Arendt no habla de convicciones pero sí confía en la importancia de tener un criterio personal y una actitud crítica en el ámbito público para que se equilibran las decisiones de Estado. Sófocles llamaba *to phronein* al acto de “juzgar sabiamente”. Los griegos en general llamaron *phronesis* a la capacidad de juicio y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo. El enfoque aristotélico de la *phrónesis* fue traducida por los latinos como *prudentia* y que se puede traducir por sabiduría práctica o mejor todavía por sabiduría del juicio.

Para la filósofa de Königsberg, el juicio nos ayuda a articular soluciones temporales y variables para nuestros problemas y en este sentido, nos protege de la siempre acechante arbitrariedad. A excepción de formas de gobierno como el totalitarismo, donde el espionaje y el control policial prácticamente impiden ejercer el derecho a la crítica; hay otras formas de gobierno que más

¹⁷⁵ Cf. RICOEUR, “El acto de juzgar” en *Lo justo*, op. Cit., p. 177.

¹⁷⁶ Ibid., pp. 206-207.

bien fomentan cierto tipo de cultura política parroquial o de súbdito¹⁷⁷ que promueven ideas, valores y decisiones sumisas para inhibir la denuncia y la participación, por ejemplo, se tiende a racionalizar supuestas virtudes de “obediencia” y “lealtad” para protegerse de la subversión de las personas que sostienen la escalera del poder. En este tipo de sociedades cerradas se necesita mucho valor para ejercer la crítica y digo valor en el sentido de valentía porque “enjuiciar” puede ser censurado como pecado, como irreverencia, falta de respeto, soberbia o arrogancia. Recuerdo un comentario que Arendt le hizo a su amiga Mary McCarthy en una carta del 2 de Febrero de 1964, a propósito de un ensayo que escribió titulado “El escándalo”, donde, según Arendt, Mary ilustra muy bien

“la actitud de esas personas inocentes que estigmatizan como arrogante la tentativa de ejercer un juicio moral”¹⁷⁸.

A diferencia de lo que sostiene S. Ranulf en *Moral Indignation and Middle Class Psychology* que la indignación moral es un rasgo típico de la clase media, especialmente en sus estratos inferiores, que racionalizan su resentimiento y envidia hacia las clases socialmente superiores; me parece que la indignación moral no es exclusiva de alguna clase social, es más un derecho humano y hasta una obligación moral.

La actitud crítica implícita en la indignación moral es necesaria para la formación no sólo filosófica, sino humana. “Hay hombre cuando hay capacidad de juzgar entre el bien y el mal” cita Tomás Domingo de Ricoeur en la introducción de *Amor y Justicia*. ¿Qué pasaría si el ser humano aceptara todo, cualquier cosa?, Nietzsche decía que:

“Masticar y digerir todo -¡esa es realmente cosa propia de cerdos! Decir siempre sí – ¡esto lo ha aprendido únicamente el asno y quien tiene su mismo espíritu!”¹⁷⁹.

¿Quiénes aceptan todo necesariamente proyectan la fortaleza y el amor del estoicismo y del eterno retorno nietzscheano? Sospecho que no. Por lo menos, Arendt desconfía de la pasividad y de la resignación porque le parece que son racionalizaciones del egoísmo, de la pereza, de la mollicie y/o de la falta de reflexión. “Ningún hombre tiene que tener que” dijo el judío Natán al derviche.

Aunque para ejercer la crítica en el ámbito público también hacen falta

¹⁷⁷ Cf. ALMOND, G. Y VERBA, S., *La cultura cívica*, op. Cit., pp. 34-36.

¹⁷⁸ ARENDT y McCARTHY, op. Cit., p. 203.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, veintidós ediciones, Madrid, Alianza, 1997, p. 275.

condiciones institucionales para que se de el terreno fértil del que pueda emanar el buen juicio como lo señalan Arendt, Kant, Albrecht Wellmer y Beiner, entre otros¹⁸⁰. Cuando la esfera pública y el acceso a la misma fueron atacados por los nazis, Arendt se vió obligada a reconocer que el juzgar depende de la libertad, que ésta pertenece al dominio público y es por tanto política.

Y ¿qué condiciones institucionales tiene la ciudadanía de hoy para ejercer el juicio? Arendt considera que uno de los peligros de las sociedades contemporáneas es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces de pensamiento crítico y menos inclinados a asumir responsabilidades. Pasa que la autonomía en el pensamiento, en los derechos y en las obligaciones puede ser peligroso para las élites. La autonomía moral deviene en dignidad y esto puede ser subversivo. La autonomía cívica de los ciudadanos hace un buen contrapeso a los intereses de clase e inevitablemente porfía los pasos hacia la democracia. Por esto y más, a lo que quiero llegar es a sugerir que para alcanzar formas de gobierno más justas, es fundamental adjudicarse el derecho de juzgar y denunciar lo que pasa en el mundo público.

Hay situaciones-límite que el ser humano debe evitar y denunciar: la guerra, la violación, la corrupción, el terrorismo, etc. Son problemas públicos que no deben ser aceptados con resignación. ¿A qué ha llevado la resignación de los hombres que creyeron que los problemas del mundo ocurrían por alguna voluntad externa e inapelable (Dioses, Destino, Fortuna, etc.)?

Arendt confía en la importancia de la participación pública y en la responsabilidad que tenemos todos los seres humanos para crear un mundo mejor, que por supuesto implica el derecho a ejercer la crítica, atreverse a pensar por uno mismo. En este mundo donde la posibilidad de actuar políticamente está casi extinguida, el juicio se convierte en un modo de recuperar nuestra ciudadanía. Al juzgar actuamos como ciudadanos, nos reconocemos como iguales y a su vez, esos iguales nuestros también juzgan nuestras acciones. Juzgar sería de esta manera una de las capacidades fundamentales de toda ciudadanía democrática que podría protegernos de cualquier suerte de autoritarismo. Pensar críticamente y juzgar son, como cita Forti de Lyotard, las únicas libertades auténticas que quedan entre las ruinas

¹⁸⁰ Cf. WELLMER Albrecht, "Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón" en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, op. Cit., p. 276.

de la ética y el progresivo retirarse del espacio público: “la libertad de decir sí o no a la abyección”¹⁸¹.

2.2.2. El gusto como sentido de orientación política

Para comprender mejor la viabilidad politológica del juicio hay que detenernos un poco en el sentido del gusto del Sujeto que juzga porque de ahí dependerá la orientación política y no propiamente de su nivel de pensamiento o de inteligencia. Me explico.

Sospecho que después de la militancia de Heidegger en el nazismo, Arendt pudo desconfiar de que el desarrollo intelectual garantice una participación solidaria. Heidegger, una personalidad filosófica angular, a quien Arendt le dedicara en *Las sombras* su "indeclinable devoción a un solo ser" y que no obstante, más tarde se distanciaron por veinte años. En ese largo período Heidegger se adhiere al nazismo y Arendt emigra a Estados Unidos. De esta relación amable, se podrá comprender mejor por qué algunos datos biográficos de Heidegger repercutieron tanto en Arendt. Por ejemplo, el racismo de Heidegger, que según Elisabeth Young-Bruehl, dejaba ver en su comportamiento frecuentemente ofensivo con la esposa judía de Jaspers. Heidegger nunca mostró alguna inconformidad de que su amigo Jaspers fuera excluído en 1933 de toda participación en la gestión académica por el hecho de estar casado con una judía, de que en 1937 perdiera la cátedra y de que incluso, dejaran de publicarse sus obras en Alemania¹⁸². En alguna ocasión, Jaspers diría de la filosofía heideggeriana que era un discurso altamente intelectual y abstracto pero "sin amor y, en consecuencia, carente de un estilo amable"¹⁸³. En 1933 el rector de la Universidad de Friburgo se negó a dar curso a la notificación que prohibía dar clases a los judíos. Notificación que Heidegger sí se atrevió a llevar a cabo sin algún reparo y que por el contrario, lo hizo con un desairado "nacionalismo", a partir de lo cual asumió el puesto de rector¹⁸⁴. Posteriormente a Arendt le llegaron noticias de que Heidegger había expulsado a Husserl de la Universidad de Friburgo y que discriminaba a sus alumnos judíos. No obstante, pese a sus diferencias políticas, Hannah y Heidegger reanudan su relación en 1950 y para 1969 en la celebración del octogésimo aniversario y el cincuentenario de la dedicación pública del Maestro, dijo lo siguiente:

¹⁸¹ FORTI Simoni, op. Cit., p. 431.

¹⁸² ETTINGER Elzbieta, *Hannah Arendt y Martín Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996, p.75.

¹⁸³ Cf. YOUNG-BRUEHL, op. Cit., p. 114.

¹⁸⁴ Ibid., p.153.

“(…) Nos cuesta no considerar sorprendente y quizá enojoso que tanto Platón como Heidegger se acogieran a la protección de tiranos y *Führer* cuando desembarcaron en asuntos humanos. Esto quizá no se deba a las circunstancias de cada época y menos a un carácter preformado, sino más bien a aquello que los franceses denominan *déformation professionnelle*. Porque la tendencia a la tiranía puede demostrarse teóricamente en casi todos los grandes pensadores (Kant es la gran excepción). (...) Y al fin y al cabo, a estos pocos les es indiferente a donde los arrojan las tempestades de su siglo (...)”¹⁸⁵.

Hannah y Heidegger continúan siendo amigos hasta la muerte de Hannah en 1975, a la que siguió unos meses después la de Heidegger.

Ahora bien, en este trabajo no pretendo detenerme en la pregunta concretísima de por qué un gran pensador como Heidegger fue capaz de militar en el nazismo. Sólo pretendo sugerir que no es el pensamiento, ni el intelecto ni la razón por sí mismos, lo que garantiza una participación pública solidaria.

“La ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad. La ‘objetividad y ecuanimidad’ ante la tragedia inaguantable pueden ser aterradoras (...) lo contrario de lo emocional no es lo ‘racional’, signifique lo que signifique, sino la incapacidad de dejarse conmover, que suele ser un fenómeno patológico, o bien el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento”¹⁸⁶.

A nuestra filósofa y a algunos otros nos seduce más la invitación de Novalis, de que "el mundo tiene que ser romantizado". Hay que acabar con los criterios estrechos que reducen las virtudes humanas al desarrollo privado del intelecto, del pensamiento o de alguna otra facultad humana, sin alguna repercusión solidaria que deje ver un auténtico desarrollo espiritual. Traigo así a la memoria la advertencia de Schiller de que:

“educar la facultad sensible es la más urgente necesidad de nuestro tiempo, no sólo porque es un medio de hacer eficaces en la vida los progresos del saber, sino porque contribuye a la mejora del conocimiento mismo”¹⁸⁷.

Arendt afirma que la intelectualidad fría y aristocrática no se halla en el principio de la comprensión. Hay que disponerse a dejarse afectar por la felicidad o por la desgracia representadas en las generaciones venideras.

¹⁸⁵ ARENDT Y HEIDEGGER, *Hannah Arendt correspondencia Martín Heidegger 1925-1975*, trad. De Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000, pp. 179-180.

¹⁸⁶ ARENDT, *Sobre la violencia*, trad. Miguel González, México, edit. Joaquín Mortiz, 1970, pp. 57-58.

¹⁸⁷ SCHILLER J. CH. F., *Escritos sobre estética*, op. Cit., p. 124.

Después de todo, el tipo de ánimo es un efecto de la fuerza moral. Un *ánima* abierta a los demás pudiera proyectar una calidad moral superior a los intereses egoístas del *idion*.

La disposición estética (*aisthesis*: sensibilidad) deja ver a qué cosas eres sensible. Arendt bien refiere que:

“todos sabemos bien que las personas se reconocen con gran rapidez, y que de manera inequívoca pueden sentir que están hechas la una para la otra, cuando descubren una concordancia en lo que les agrada y desagrada”¹⁸⁸.

El gusto deja ver lo sensible que eres a determinado tipo de cosas, ideas o situaciones y así mismo, es una proyección del tipo de personalidad que tenemos.

“El gusto, en el fondo, es una facultad de juzgar la sensibilización de ideas morales”¹⁸⁹.

Pero esta cita de Kant no quiere decir que en su filosofía persista la vinculación clásica de la ética con la estética, el filósofo hablará más bien del compromiso categórico con el deber-ser, al margen de cualquier condición estética.

El concepto del gusto tuvo un origen moral más que estético. La ética griega –la ética de la medida de los pitagóricos y de Platón, la ética de la mesotés creada por Aristóteles- es en su sentido más amplio una ética del buen gusto. Y este enfoque del gusto persistió hasta el s. XVIII como lo deja ver Gadamer en *Verdad y método* cuando refiere a Baltasar Gracián, para quien el gusto era una primera “espiritualización de la animalidad” porque consideraba que el discernimiento sensible del gusto no es en realidad mero instinto, el gusto sensorial contiene ya el germen de la distinción que se realiza en el enjuiciamiento espiritual de las cosas; y en este sentido, consideraba que la cultura (*Bildung*) no sólo se debe al ingenio (*Geist*) sino también al gusto (*Geschmack*)¹⁹⁰.

Según Gadamer, la historia del concepto del gusto sigue a la historia del absolutismo en España, Francia e Inglaterra en cuanto que bajo el signo del ideal del buen gusto se planteó lo que desde entonces recibirá el nombre de “buena sociedad”, que ya no se reconoce ni legitima por nacimiento y rango sino por la comunidad de sus juicios.

¹⁸⁸ ARENDT, “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 235.

¹⁸⁹ KANT, *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, 9ª edic., Colección Austral, 2001, p. 323.

¹⁹⁰ Cf. GADAMER Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 66-67.

Ya será Kant quien limpie a la ética de todos sus momentos estéticos y en este aspecto, el filósofo de Königsberg representa la ruptura con la tradición pero también la introducción con un nuevo desarrollo: restringe el concepto del gusto al ámbito de validez autónoma e independiente del juicio y restringe a la inversa el ámbito del conocimiento al uso teórico y práctico de la razón.

Posteriormente, el desarrollo de la pluralidad de enfoques humanísticos parecieran volver a vincular al gusto con otro tipo de motivos conscientes, subconscientes e inconscientes; sobre todo el psicoanálisis que dió constancia de cómo los gustos pueden proyectar la personalidad auténtica de uno mismo, revelando ideas y valores de orden estético, religioso, sexual, etc. Desde este enfoque, la razón y las ideas conscientes pueden engañar y se puede comprobar mediante el mecanismo psicológico del autoengaño, llámese racionalización, deshonestidad, hipocresía o como sea. Los discursos conscientes sobre la vida pueden ser mentira mientras que los gustos siempre revelan la auténtica personalidad de uno mismo y de los demás, nos guste o no lo que nos gusta; el sentimiento es infalible, por lo que resulta tan revelador el sentido del gusto.

El “gusto” al escoger es discriminante, dice si algo agrada o desagrada. En materia de gustos más que en cualquier otra materia, toda determinación es negación; al preferir algo, de una u otra forma negamos todo lo demás. En este sentido, toda especie de gusto une y separa ya que el gusto es el criterio de lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican. Y al comunicar los sentimientos, los placeres y goces desinteresados se expresan las preferencias y se eligen las compañías. Así funciona “el gusto como principio de organización”¹⁹¹. El gusto funciona como una especie de sentido de la orientación social.

Para Arendt, el gusto sería la *cultura animi* que posibilita que las personas sean confiables para cuidar de un mundo de apariencias. Lessing se refería al genio como un hombre de gusto afortunado:

“Aquello que lo conmueve, conmueve. Lo que le agrada, agrada. Su gusto afortunado es el gusto del mundo”¹⁹².

Más allá del pedante que entiende sin sentir y del mundano que disfruta sin entender; el hombre con “gusto” afortunado, sabe reconciliar el entendimiento con la sensibilidad. Siguiendo a Kant, el gusto es la concordancia formal de la imaginación libre y el entendimiento ampliado.

¹⁹¹ ARENDT y McCARTHY, op. Cit., p. 123.

¹⁹² ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 14.

2.2.3. Enfoque politológico del juicio del gusto

Para comprender el enfoque politológico del juicio del gusto, primero veremos lo que entendía Kant por juicio del gusto y luego por qué Arendt lo enfoca al ámbito político.

Como lo expliqué al inicio de este apartado, el estudio del juicio de este trabajo no parte del análisis de los juicios sintéticos y juicios analíticos de la *Crítica de la Razón Pura* sino solamente de la *Crítica del Juicio*, de donde rescato la siguiente cita para iniciar el tema de este apartado:

“El Juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general) es determinante. Pero si sólo lo particular es dado sobre el cual él debe encontrar lo universal entonces el juicio es solamente reflexionante¹⁹³ .

Al respecto, Ricoeur considera que la lectura kantiana del juicio revoluciona toda la tradición filosófica pues antes de Kant reposaba sobre la definición lógica del juicio como acto predicativo (referir un predicado a un sujeto). La inversión fundamental operada por Kant fue sustituir la idea de atribución por la de subsunción, es decir, de un acto por el cual un caso es ‘puesto bajo’ una regla. No obstante, la *Crítica del Juicio* adopta la hipótesis de un funcionamiento inverso al de la subsunción, donde se habla más bien de juicio reflexivo¹⁹⁴ .

Arendt considera que es relativamente fácil explicar el proceso de subsunción del juicio determinante pero la dificultad aumenta para explicar lo general en el juicio reflexionante pues la pauta no se puede tomar de la experiencia y no puede tener su origen en el exterior. De ahí que para Kant, el juicio reflexionante necesite de un principio que no se puede sacar de la experiencia porque es el principio que ha de fundar la unidad de todos los principios empíricos y la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros. El juicio reflexionante sólo puede darse a sí mismo como ley, un principio semejante, trascendental. Un principio trascendental es aquel por el cual se representa la condición universal *a priori* bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general.

Ahora bien, el juicio reflexivo hace posible el paso de la facultad de conocer a la de desear –del interés especulativo al práctico- y prepara la

¹⁹³ KANT, *Crítica del Juicio*, op. Cit., p. 105.

¹⁹⁴ Cf. RICOEUR, “Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt” en *Lo justo*, trad. Agustín Domingo Moratella, Madrid, Caparrós editores, 1995, p. 140.

subordinación del primero al segundo. Entendiendo por facultad lo siguiente: según Deleuze, las facultades se definen según las relaciones de la representación en general (conocer, desear, sentir) y en segundo lugar, como fuentes de las representaciones (imaginación, entendimiento y razón); pero el juicio reflexivo expresará un acuerdo libre y determinado entre todas las facultades y en este sentido, el juicio reflexivo es una facultad (don o arte específico)¹⁹⁵.

La concordancia espontánea en el juego de las facultades del conocimiento encierra el fundamento de su placer, enlaza la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de la libertad, en cuanto favorece al mismo tiempo la receptividad del alma para el sentimiento moral. Pero la capacidad de sentir un placer nacido de la reflexión sobre la forma de las cosas (de la naturaleza tanto como del arte) expresa también una finalidad del sujeto con relación a los objetos. La finalidad es una idea que regula las reflexiones en los juicios reflexionantes.

Todo objeto en tanto que particular, requiere y contiene en sí mismo el fundamento de su realidad, posee un propósito, a diferencia de los objetos estéticos y de los hombres que parecen carecer de él; de ahí el sentido de los juicios reflexionantes: la finalidad. Pero la finalidad de los juicios reflexionantes se enfrenta a una disyuntiva; el juicio reflexivo puede ser teleológico o estético. Sobre esto se funda la división kantiana del juicio en teleológico y estético, comprendiendo en el primero la facultad de juzgar la finalidad de la naturaleza mediante el entendimiento y la razón y en el segundo la facultad de juzgar la finalidad formal (también llamada subjetiva) mediante el sentimiento de placer o dolor.

En el juicio estético es donde Arendt encuentra el modelo para el juicio político. El juicio estético surge del placer meramente contemplativo, no expresa un modo de ser de las cosas sino un modo de sentir las cosas. Al sentimiento de este último tipo de placer Kant lo llama “gusto” y todavía en 1787 se refería a la *Crítica del Juicio* como “Crítica del gusto”.

Arendt sigue a Kant al considerar que los juicios estéticos no se refieren al objeto, sino al sujeto totalmente y al sentimiento que esa representación provoca en el sujeto, sin relacionarse con concepto o con conocimiento alguno.

“El juicio del gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquel cuya base determinante no puede ser mas que subjetiva”¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Cf. DELEUZE, op. Cit., pp. 106 y 119.

¹⁹⁶ KANT, *Crítica del Juicio*, op. Cit., pp. 131-132.

El juicio del gusto toma su objeto simplemente como motivo de un libre movimiento de complacencia. El predicado del juicio del gusto no es un concepto sino el sentimiento de placer y desplacer. No cabe fundarlo en algo, hay que ensayarlo como cosa propia. Decía Arendt que, cuando pretendían demostrarle por qué le gustaba tal poesía o escultura, “se tapaba los oídos”. Kant decía que:

“Lo subjetivo, empero, en una representación, lo que no puede de ningún modo llegar a ser un elemento de conocimiento, es el placer o dolor que con ella va unido, pues por medio de él no conozco nada del objeto de la representación, aunque él pueda ser el efecto de algún conocimiento”¹⁹⁷.

Ahora bien, lo curioso es que sin recurrir al concepto, el gusto comunica “algo” de forma universal, como si todos los seres humanos tuviéramos el mismo programa para procesar la información proveniente de las sensaciones. Kant le llama a ese algo “sentido común” y lo explica como resultado del armónico y libre juego de todas las fuerzas cognoscitivas, de la imaginación y del entendimiento. Si el juicio del gusto ha de ser válido para todos es porque ha de haber algo común en todos los hombres que posibilita la coincidencia de criterios en torno a lo bello. De ahí que para Kant los juicios del gusto sean sintéticos *a priori* por la universalidad subjetiva que se cumple en el sentir de los sujetos. Cito de la *Crítica del Juicio*:

“El gusto, pues, es la facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos con una representación dada (sin intervención de un concepto)”¹⁹⁸.

La belleza es representada como objeto de complacencia general y es experimentada como valedera para todo el mundo, sin que pueda empero, indicarse la regla general de la que él sería un ejemplo. La subjetividad del juicio estético se remedia por el hecho de que el mismo objeto también aparece ante otros, aunque los otros sean distintos física y culturalmente, lo que convence a los hombres de que pertenecemos a la misma especie y que es posible la intersubjetividad del mundo.

Y con esto he llegado a uno de los aspectos que vincula al juicio estético con el juicio político: la comunicabilidad de los sentimientos. Los

¹⁹⁷ Ibid., p. 118.

¹⁹⁸ Ibid., p. 248.

juicios del gusto se caracterizan por la comunicabilidad. El gusto es la percepción más íntima de todas y es sin embargo, compartible.

Kant decía que:

“La cultura de las facultades del espíritu, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*, probablemente porque humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, por otra parte, la facultad de poderse comunicar universal e interiormente, propiedades ambas que, unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue del aislamiento de los animales”¹⁹⁹.

Si la “humanidad” implica la capacidad de comunicarnos universalmente y la existencia de sentimientos afines, será entonces en el juicio estético donde mejor se proyecte nuestra calidad humana.

Arendt encuentra en este enfoque del juicio del gusto algunas características aplicables al mundo político: imparcialidad, intersubjetividad y placer desinteresado.

2.2.3.1. Imparcialidad

Uno de los aspectos del juicio del gusto que le permite a Arendt enfocarlo al ámbito político es la imparcialidad. Actualmente, entre espectadores y críticos de arte, escuchar al otro con imparcialidad sin subestimar a alguien, aún cuando su perspectiva no coincida y hasta se oponga a la propia es una disposición espiritual muy valorada. De hecho, lo contrario pareciera retrógrado y de mal gusto. Quien pueda demostrar apertura espiritual en el ámbito artístico pareciera que estar “*in*”, a la vanguardia. Situación que acaba favoreciendo la creatividad artística y el enriquecimiento humano. Pero esta apertura a las diferencias y a las críticas pareciera mucho más difícil de encontrar y de reconocer en el ámbito político.

“La imparcialidad se obtiene considerando los puntos de vista de los demás; no es el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándose por completo por encima de ella”²⁰⁰.

Aunque en una primera instancia, pareciera que en cuestiones del gusto, la imparcialidad es imposible. Arendt decía que:

¹⁹⁹ Ibid., p. 322.

²⁰⁰ Ibid., p. 83.

“En cuestiones de gusto no hay disputa. Ningún argumento podrá persuadirme para que me gusten las ostras si resulta que no me gustan”²⁰¹.

Sin embargo, más adelante sostiene siguiendo a Kant, “en el gusto se supera el egoísmo”²⁰² porque en los juicios del gusto se toma en cuenta los posibles juicios de los demás. Aunque los juicios del gusto sean personales, no permanecen encapsulados, muy por el contrario, es posible compartirlos voluntariamente, sin imposición alguna. Así, el “buen gusto” supone la capacidad de distanciarse de las preferencias privadas, incluso puede oponerse a las inclinaciones del individuo en cuestión en aras de la generalidad. El gusto no es una mera cualidad privada, ya que siempre intenta ser “buen gusto”.

El gusto se comparte, no es una imposición. ¿Hasta qué punto se debe obligar al otro a estar de acuerdo con los propios juicios acerca de lo bello? Sólo se puede cortejar o solicitar el acuerdo de los otros, lo que los griegos llamaban persuasión (*peithein*). Y en esta actividad persuasiva se está recurriendo realmente al sentido comunitario.

“El juicio del gusto exige la aprobación de cada cual (...). Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos”²⁰³.

La persona que juzga sólo puede “galantear en busca del consentimiento del otro” con la esperanza de llegar, por último, a un acuerdo con él. Kant era consciente de la cualidad pública de la belleza y por esa importancia pública insistió en que los juicios del gusto están abiertos a discusión. El gusto es el resultado de un continuo proceso de formación de fuentes plurales.

El me agrada o me desagradara pareciera ser un sentimiento tan privado e incomunicable y sin embargo, está enraizado en el sentido comunitario y por tanto, abierto a la comunicación una vez transformado por la reflexión que toma en cuenta a los demás y sus sentimientos.

²⁰¹ Ibid., p. 124.

²⁰² Ibid., p. 125 y Cf. En KANT, *Crítica del juicio*, op. Cit., p. 226.

²⁰³ KANT, *Crítica del juicio*, op. Cit., pp. 174-175.

“El gusto recurre al sentido común, es la antítesis misma de los ‘sentimientos privados’ (...), no hay en él una implicación de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo”²⁰⁴.

El sentido común dice que cada cual estará conforme con nuestro juicio sin recurrir a la imposición y sin perder imparcialidad. Esto no presupone algún tipo de extensa empatía ni un dejarse hechizar por la mente de los otros, sino el compromiso de pensar por sí mismo. “Sentir en común y juzgar por sí mismo”.

En este sentido, las opiniones políticas son como los juicios del gusto, persuasivos, se caracterizan por la esperanza de llegar a algún acuerdo con el otro, a diferencia del argumento científico que mediante la comprobación obliga de una u otra forma al acuerdo mediante un proceso de pruebas irrefutables. La verdad es un valor de coacción. Pero en el arte y en la política no hay verdades, a lo que podemos aspirar es a la creación de espacios públicos de participación donde la palabra de todos sea escuchada.

A diferencia de la lógica que sólo depende de la presencia del yo, el juicio depende de la presencia del otro. Los juicios nunca tienen un carácter concluyente, jamás obligan al asentimiento por medio de una conclusión lógicamente irrefutable, no imponen validez universal, más bien juzgan de manera personal y contingente, de donde surgen consensos pero no verdades últimas. Arendt considera que el juicio está dotado de cierta validez específica que jamás es universal porque el juicio kantiano es válido sólo para los que juzgan en el ámbito público en el que aparecen los objetos del juicio²⁰⁵ y en este sentido es que para Arendt, el juicio nunca es válido para todos, no es universal²⁰⁶.

Pero que la validez del juicio sea general y no universal pareciera contradecir a la idea kantiana de que “lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción universal”²⁰⁷. Sin embargo, para Arendt la comunicabilidad universal de la belleza no quita que el juicio al respecto sea sólo general porque si ha sido establecido después de un debate

²⁰⁴ ARENDT, “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 234.

²⁰⁵ Cf. Ibid., p. 233.

²⁰⁶ Por eso traduce el término kantiano *Allgemein* como “general” aunque las traducciones habituales lo traduzcan como “universal”, cf. en ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., p. 80.

²⁰⁷ KANT, *Crítica del Juicio*, op. Cit., p. 141.

público entonces no fue creado por todos sino únicamente por quienes participaron en dicho juicio. La autora sostiene que a la posibilidad de compartir el sentido del gusto le sigue la reflexión al respecto de donde surge el juicio estético como tal. El gusto es discriminante porque al decir si algo agrada o desagrada está escogiendo, pero esta elección depende de otra: se puede aprobar o desaprobar el hecho mismo del goce y todas estas aprobaciones o desaprobaciones son pensamientos *a posteriori*, de donde resulta propiamente el juicio estético²⁰⁸.

Para Kant, lo que simplemente place en la percepción es agradable pero no bello. Lo bello place pero ya en la representación; sólo cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata puede ser juzgado como bello. Es en la operación de la reflexión cuando se habla de juicio y ya no sólo de gusto, porque, aunque todavía “gusta”, se ha establecido cierta distancia para asumir el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor; con lo que se establecen las condiciones para la imparcialidad. Kant denominó “operación de la reflexión” no a la percepción directa del objeto sino a la reflexión de la representación. Y esta representación es la que nos suscitará agrado o desagrado. Así el juicio del gusto es reflexionante. El placer en el que se basa el juicio estético es un placer mediado, no es una gratificación inmediata. Y esta reflexión que mediatiza al juicio del gusto siempre se verá enriquecida por el debate público.

Arendt refiere de una de las cartas que Kant escribió a Marcus Herz:

“Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba”²⁰⁹.

El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad, no hay en él intereses exclusivamente personales del yo y en este sentido su interés es desinteresado.

²⁰⁸ Cf. ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., pp. 127-128.

²⁰⁹ Ibid., p. 83.

“Los factores privados nos condicionan, la imaginación y la reflexión nos permiten liberarnos y conseguir aquella imparcialidad relativa que es la virtud propia del juicio. (...) La imparcialidad en Kant recibe el nombre de ‘desinterés’ el placer desinteresado en lo bello”²¹⁰.

Para los juicios del gusto lo primordial es la intersubjetividad, no el individuo en su privaticidad. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible; la referencia al “otro” es fundamental en el juicio del gusto. No debe olvidarse que Kant originariamente proyectó escribir una “Crítica del gusto moral”.

Además, cuanto mayor sea el alcance del contexto en el que el hombre sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, su pensamiento será más general y esta “perspectiva general” corresponde a la “imparcialidad”, desde la cual se ha de mirar, juzgar y reflexionar sobre los asuntos humanos. Y digo que de esta amplitud de pensamiento y de su consecuente imparcialidad se ha de mirar los asuntos humanos no tanto por sus efectos epistémicos sino para poder ser “justos” en nuestros juicios; porque por estrechez mental se puede tergiversar alguna situación, por prejuicios o por ignorancia se puede juzgar equivocadamente o hasta cruelmente a los demás.

Aunque pretender una mirada totalmente imparcial supongo que sería imposible y pretencioso, pero de cualquier forma, persiste la importancia de intentar limitar la ignorancia y de atreverse a exponer públicamente nuestros juicios para ampliar el margen de posibilidad de que nuestros criterios sean equitativos y correctos. El mejor nivel de imparcialidad habrá de conseguirlo en todo caso, el espectador. Arendt siguiendo a Kant, sostiene que los espectadores están más capacitados para juzgar que los actores en acción, que no pueden librarse de sus intereses y por tanto, son parciales en su juicio. De ahí su importancia para el equilibrio de los intereses públicos. Cita por ejemplo, que:

“lo importante en la Revolución francesa, aquello que la convirtió en un acontecimiento de la historia del mundo, un fenómeno inolvidable, no fueron las acciones gloriosas o los errores de los actores, sino las opiniones y el aplauso entusiasta de los espectadores, de las personas que no estaban implicadas en el acontecimiento”²¹¹.

Arendt considera que las acciones del actor necesitan el juicio del espectador como cualquier otro intérprete; para el actor es primordial la opinión o *doxa*, “el modo en que aparece a los otros”. De manera que no es el actor sino el espectador quien posee la clave del significado de los asuntos

²¹⁰ Ibid., pp. 134-135.

²¹¹ Ibid., p. 122.

humanos. El ciudadano cosmopolita kantiano era de hecho un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo. El juicio político y el juicio estético están reservados al espectador y tienen en común la universalidad y el desinterés.

La importancia de los espectadores viene de Pitágoras, quien consideraba que el actor sólo se atiene a la interpretación de su papel mientras que los espectadores son más imparciales ya que no les está asignado ningún papel, sólo ven el conjunto de la escena. Los espectadores constituyen el dominio público: siempre son plurales, no pueden ensimismarse o encerrarse al “sentido privado” (llamado también “egoísmo lógico”). Además de que sin ellos, los objetos hermosos no podrían aparecer: los crea el juicio de los espectadores y de los críticos.

En suma, enfocar la apertura crítica del espectador de arte al ámbito político coadyuvará a la actualización de la imparcialidad en los juicios en torno al mundo, que vendría muy *ad hoc* para contrarrestar el nivel de apatía y la irresponsabilidad política.

2.2.3.2. Intersubjetividad

Según Arendt, otro de los aspectos del juicio del gusto que permite aplicársele a la política es su “modo de pensar extensivo” que nos permite aproximarnos a la comprensión del “otro”. No es poca cosa. Si uno de los principales retos de la vinculación ético-política es justamente aprender a salir de ensimismamiento y/o egoísmo para querer y/o poder interesarse en los demás. El juicio estético viene muy *ad hoc* porque coadyuva a la amplitud espiritual del Sujeto.

El punto no es que el juicio estético deje ver que los seres humanos somos sensibles y vulnerables sino que somos capaces de sensibilizarnos por los demás. El juicio del gusto es posible si y solo si somos capaces de salir del egocentrismo afectivo.

Para empezar, el juicio estético y el juicio político comparten el requisito fundamental de la apariencia pública, presuponen un mundo en común. Lo que conecta al arte y a la política es que ambas son fenómenos del mundo público. Ni el arte ni la política son realidades solipsistas. El juicio del gusto se ejerce en la sociabilidad, presupone la presencia de los otros y asimismo es intersubjetivo en cuanto que nace de los sentimientos que los sujetos tienen en común, de lo que pueden comunicarse entre ellos, nace en el ‘mundo’. No es gratuito que Habermas por ejemplo, que había asistido a algunas de las conferencias de

Arendt sobre Kant, le reconociera lo mucho que le debía su teoría de la interacción comunicativa.

Mediante la actividad del juicio se produce ese compartir-el-mundo-con-los-demás. En este sentido, Ronald Beiner sostiene que:

“el análisis kantiano del gusto se basa en un concepto de ‘intersubjetividad’ (...). Está de más decir que Kant no utilizó el término ‘intersubjetividad’; habla de ‘pluralismo’ que definió en su *Antropología* como aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo”²¹².

Y uno es un ciudadano del mundo por el simple hecho de ser hombre, tal es la “existencia cosmopolita”²¹³. El espíritu cosmopolita que le hace decir a Dante: “mi patria es todo el mundo”.

Cuando se juzga en el ámbito público uno debe orientarse según la idea de que se es ciudadano del mundo y así, un *Welbetrachter*, un espectador del mundo. Esto lo podemos constatar en cuanto que la validez de los criterios de los espectadores de alguna obra artística o de la política dependen de la publicidad. Veamos. Así como la aprobación o desaprobación de alguna obra estética finalmente depende de lo que pueda hacer sentir a los espectadores, de lo que pueda comunicar públicamente, así también

“Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad”²¹⁴.

De ahí que en la filosofía moral de Kant la publicidad sea un criterio moral de rectitud. La moralidad es aquí la coincidencia de lo privado con lo público.

²¹² Ibid., p. 209.

²¹³ Un cosmopolita, según el uso francés registrado en el año 1738, es un hombre que se mueve cómodamente en la diversidad, se encuentra cómodo en situaciones que no tienen ningún vínculo o paralelo con aquello que le es familiar. El mismo sentido de la palabra apareció en el idioma inglés antes que en francés, pero no fue muy empleado hasta el siglo XVIII. En vista de los nuevos términos empleados para referirse al hecho de estar en público, el cosmopolita se constituyó en el hombre político perfecto. Cf. En SENNET, op. Cit., p. 49.

²¹⁴ KANT, *La paz perpetua*, op. Cit., p. 151.

Para Kant, las máximas privadas deben someterse a un examen gracias al cual descubro si puedo hacerlas públicas. De lo contrario, la insistencia en el carácter privado de la máxima y por consiguiente, la retirada del ámbito público sería una característica del mal: no se siente demasiada ansia por expresar alegría ante la muerte del padre, en cambio, no se tendrá escrúpulo alguno al expresar públicamente que se ama el trabajo filosófico. El criterio es la comunicabilidad y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común, donde juzgar por sí mismo pareciera coincidir con el juzgar en voz alta.

La validez pública del juicio del gusto deja ver que los seres humanos tenemos “algo en común” por lo que podemos comunicarnos y por lo que podemos aproximarnos espiritualmente al “otro” y que se deja ver en la coincidencia de la inteligible unidad de la conciencia trascendental con la unificación de todas las conciencias empíricas producida en la publicidad.

Aunque en este aspecto, habría que puntualizar que cuando Kant piensa en el “público” se refiere a un público cultivado y lo que cuenta es el peso de su opinión y no el de sus votos electorales. Mientras que el sentido arendtiano de lo público pretende un espectro de intersubjetividad más amplio, donde nadie quede excluido.

El juicio arendtiano exige ampliar los márgenes de imaginación, sensibilidad y sentido común para poder participar de forma compasiva en la experiencia de los “otros” y querer crear acuerdos imparciales. Voy a los argumentos.

a) Imaginación

Una de las cualidades humanas que nos permite actuar como seres políticos es que podemos situarnos en los potenciales puntos de vista de los otros para juzgar imparcialmente aquello que tenemos en común. En este aspecto, la capacidad de juicio en su sentido kantiano puede ser fundamental para el hombre como ser político pues supone la capacidad de ver cosas no sólo desde el punto de mira personal sino también según la perspectiva de los “otros”. Sin embargo, lo asombroso fue que Kant descubriera este fenómeno en toda su grandeza en el mismo momento en que examinaba el fenómeno del gusto, ajeno al campo político y también al uso de la razón.

En la *Crítica del Juicio* Kant considera que no es suficiente estar de acuerdo con el propio yo, sino que faltaría ser capaz de “pensar poniéndose en el lugar de los demás” y que por tanto llamó “modo de pensar extensivo”. Para Kant, alguien posee un modo de pensar extensivo cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio y se atreve a reflexionar sobre

su propio juicio desde un punto de vista universal, que sólo se logra poniéndose en el lugar de los demás.

“Un hombre amplio en el modo de pensar puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados , y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar mas que poniéndose en el punto de vista de los demás)”²¹⁵.

Recordemos la antigua plegaria a Dios del rey Salomón para que le fuera concedido un corazón comprensivo como el mejor de los dones que el hombre puede recibir y desear porque sabía que ni la pura reflexión, ni el simple sentimiento, sino sólo un corazón comprensivo nos hace soportable el vivir en un mundo común con otros que siempre son extraños y nos hace así mismo, soportables para ellos.

Ahora bien, para Arendt el don de un corazón comprensivo es la imaginación. Sólo mediante la imaginación podemos acercarnos al "otro" (siempre único y distinto) emocional y epistemológicamente, comunicarnos pues, de tal forma que podamos verlo y comprenderlo imparcialmente. La imaginación como dijo Wordsworth no es sino otro nombre para la amplitud del espíritu.

"Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión"²¹⁶.

La imaginación es una facultad que permite comparar nuestros juicios con otros juicios posibles y ponerlos en el lugar de cualquier otro. “La imaginación, a saber, la facultad de hacer presente aquello que está ausente”²¹⁷. Mediante la imaginación podemos hacer presentes a los otros y así es que se mueve en un espacio potencialmente público, adoptando la postura del ciudadano cosmopolita kantiano.

La imaginación es la que permite esa proximidad de la comprensión pero también establece la distancia necesaria para el juicio. El “pensar poniéndose en el lugar de los demás” implica “un acuerdo potencial con los demás”, logrando finalmente algún acuerdo. Sin embargo, según Arendt:

²¹⁵ KANT, *Crítica del juicio*, op. Cit., p. 247.

²¹⁶ ARENDT, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 46.

²¹⁷ ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., p. 124.

“el ardid del pensamiento crítico no es una empatía desmesuradamente amplia gracias a la cual se puede saber qué acontece realmente en la mente de los otros. Pensar, según la concepción que Kant tenía de la Ilustración significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo, que es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama prejuicio, y la Ilustración es ante todo liberación del prejuicio”²¹⁸.

La Ilustración confiaba en que la razón podía liberarnos del prejuicio y el punto de dicha confianza lo podríamos notar en el prejuicio característico de la Ilustración contra todo prejuicio. Pero esta depreciación del prejuicio, será cuestionada por el romanticismo y por algunas corrientes hermenéuticas. Gadamer por ejemplo, considera que es necesario llevar a cabo una rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Para el autor, prejuicio no quiere decir juicio falso, más bien lo define como:

“un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”²¹⁹.

Justamente las palabras para prejuicio *Vourteil* (en alemán) y *préjuge* (en francés) se restringieron desde la Ilustración al significado de “juicio no fundamentado”.

Gadamer presenta una disyuntiva en cuanto al seguimiento ilustrado de los prejuicios, distingue los prejuicios por precipitación de los prejuicios por respeto humano. Este primer enfoque de los prejuicios explica su fuente de equivocación a partir de la precipitación, perspectiva defendida por Descartes y Schleiermacher entre otros, para quienes el uso metódico y disciplinado de la razón nos protegen de cualquier error. Mientras que el segundo enfoque explica a los prejuicios a partir del respeto a alguna “autoridad”, en la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es entonces culpable de que no se llegue a emplear la propia razón.

Sin embargo, Gadamer considera que la esencia de la autoridad no es esto. La autoridad de personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: si el otro tiene una perspectiva más acertada entonces su juicio es preferente al propio. Esta concepción de los prejuicios fue abordada por el romanticismo, como teoría que buscaba liberarse de los extremismos de la Ilustración. La tradición fue una forma de autoridad que el romanticismo defendió con énfasis; suponía a la tradición y al pasado como una suerte de

²¹⁸ Ibid., pp. 84-85.

²¹⁹ GADAMER, op. Cit., p. 337.

autoridad anónima que tiene poder sobre nuestra personalidad y nuestra cultura²²⁰.

En sintonía, Gadamer considera que la condición histórica del ser humano impide miradas inocentes; de una u otra forma, cada quien carga con el peso de una cultura que le pre-determina la lectura de la vida.

“Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”²²¹.

Por lo que, el punto al que se debería aspirar no es al de la eliminación de prejuicios sino a intentar tomar conciencia de ellos. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio pueden manipular de forma perniciosa en lo individual y en lo público. Sólo la distancia en el tiempo puede aclarar la cuestión crítica de la hermenéutica: distinguir los prejuicios verdaderos bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos.

Arendt no se detiene propiamente en la rehabilitación hermenéutica del prejuicio, pero sí subraya la importancia de la actitud crítica al respecto para evitar posturas maniqueístas: acabar totalmente con los prejuicios o asumirlos con reverencia. Aceptar miméticamente lo que sucede en la mente de los otros correspondería a intercambiar sus prejuicios por los correspondientes a mi propia perspectiva. Pero por otra parte, acabar totalmente con los prejuicios es imposible, por lo menos desde el sentido arendtiano de “prejuicio”.

Los prejuicios apelan a un “se dice”, “se opina”, sin que dicha apelación deba ser constatada y cuentan fácilmente con el asentimiento de los demás, sin que haya que tomarles el esfuerzo de persuadirles; pero no son idiosincrasias personales en cuanto que lo idiosincrásico sólo tiene validez en lo privado e íntimo, donde apenas puede imponerse en el espacio público.

En el capítulo sobre “Los prejuicios” en *¿Qué es la política?* Arendt dice explícitamente que el hombre no puede vivir sin prejuicios. Los prejuicios son arrastrados sin el menor reparo ni revisión a través de los tiempos y justamente por eso son peligrosos porque están muy anclados en el pasado.

“La razón puede liberar al hombre de los prejuicios del pasado y señalarle el camino hacia el futuro, pero, por desgracia, salta a la vista que eso no es suficiente (...). El individuo así liberado sigue tropezando con un mundo y con una sociedad cuyo pasado aún

²²⁰ Ibid., pp. 338-349.

²²¹ Ibid., p. 344.

tiene poder en forma de ‘prejuicios’ y donde se le demuestra que la realidad pasada también es realidad”²²².

Arendt finalmente reivindicará la importancia de la comprensión, que ni acaba con los prejuicios, ni garantiza una empatía total; sólo permite aproximarnos a la vivencia del “otro”. “El resultado de la comprensión es el sentido”²²³. Quiero decir, que la autora no pugna por la neutralidad axiológica del investigador ni por la recuperación mimética de algunos valores; sólo reivindica la capacidad crítica y la amplitud espiritual para comprender a los “otros” con todo y sus prejuicios. Y por supuesto que este enfoque hermenéutico de la comprensión exige una gran apertura no sólo epistemológica sino espiritual porque la apertura a las diferencias puede ser difícil, molesta o dolorosa.

“La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso (...). La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de esta, sea lo que fuere”²²⁴.

Además, el ejercicio de ponerse en el lugar del otro requiere la condición moral previa basada en el respeto mutuo para evitar que la hermenéutica resultante pueda tergiversarse de forma injusta. La reversibilidad y la simetría que se esperan del pensar representativo tienen como condición necesaria el respeto mutuo. Y aunque el discurso interpretativo siempre está mediatizado por prejuicios, mínimamente se puede y se debe evitar los prejuicios que de forma incuestionable subestimen a alguien o a algún grupo humano.

Ahora bien, según George Kateb, si para Arendt en el juicio del gusto uno puede formarse una opinión teniendo presente en mi mente las perspectivas de los que están ausentes, es decir, representándoles, esto vale para juzgar obras de arte pero no para la política, salvo si los individuos se encuentran aislados precisamente porque la política se ha cerrado y se ha tornado no-pública²²⁵. Al respecto, tal vez habría que distinguir entre representación y sustitución porque sospecho que Arendt subraya la importancia de la imaginación para poder comprender a los “otros” pero sin sustituirles. Además de que, dado el número de ciudadanos que componen

²²² ARENDT, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, op. Cit. p. 29.

²²³ ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., p. 166.

²²⁴ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, op. Cit., p. 12.

²²⁵ KATEB George, “Arendt y el juicio” en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Sequitur, 2001, p. 24.

cualquier Estado contemporáneo, tal vez sería imposible la operatividad de alguna institución política sin jerarquizaciones representativas.

De cualquier forma, cuantos más puntos de mira tengamos presentes y más seamos capaces de imaginarnos lo que sentirían y pensarían los “otros”, tanto más fuerte sería la capacidad de pensamiento representativo y la opinión. El juicio únicamente se adquiere en el ámbito de la humanidad, es decir, en aquel espacio público donde se puede llevar a cabo la ampliación de la forma de pensar como resultado de cotejar el propio juicio con los juicios posibles de los demás, poniéndose en el lugar de los otros, constituyendo así a mi modo de ver, la principal referencia del sistema democrático.

b) Sentido común

Según Arendt, si los hombres pueden llegar a algún acuerdo respecto al arte mediante la persuasión, pese a la diferencia de criterios culturales de los sujetos que juzgan, entonces podría suponerse que subsisten condiciones hermenéuticas comunes en todos los seres humanos; por lo que podríamos hablar de “sentido común”. Y dichas condiciones que posibilitan el “sentido común” tal vez también podrían valer para el espacio político. Por el contrario, de suponer la imposibilidad de lo común, de la comunicación o alguna suerte de relativismo radical, tendríamos que aceptar cualquier arbitrariedad como ‘vanguardia artística’, ‘objetivo político’ o ‘bien público’.

Además, mediante el sentido común se revela la compatibilidad de la libertad individual con la libertad de los demás porque sin ceder en los gustos se puede coincidir voluntariamente con el gusto de los demás, lo que finalmente permite la comunicación en el arte y en la política. El sentido común no aparece como un dato psicológico sino como la condición subjetiva de toda comunicabilidad. El enfoque arendtiano del sentido común no se refiere a algún consenso empírico, ni a alguna dimensión sociológica; más bien se refiere a nuestro sentido del mundo y de la intersubjetividad, una cualidad producida en común. Los franceses tienen la muy sugestiva denominación de *le bon sens* para desvelar la naturaleza de un mundo en común.

El carácter decisivo del juicio del gusto incluye su pretensión de validez y en este sentido, el gusto es un fenómeno social de primer rango. Pero el gusto no es un sentido comunitario en cuanto que dependa de una generalidad empírica, no dice que cualquier otra persona vaya a coincidir con nuestro

propio juicio, sino únicamente que no deberá estar en desacuerdo con él. Se sigue de ello que el gusto conoce realmente algo aunque no pueda reconducirse a reglas y conceptos.

“Tanto el gusto como la capacidad del juicio son maneras de juzgar lo individual por referencia a un todo, de examinar si concuerda con todo lo demás, esto es, si es ‘adecuado’. Y para esto hay que tener un cierto ‘sentido’: pues lo que no se puede es demostrarlo”²²⁶.

El enfoque arendtiano del sentido común no tiene una connotación empirista, no es un sentido particular, ni un sentimiento o una intuición; tiene más bien un sentido kantiano. Deleuze refiere del sentido común de Kant:

“El sentido común estético no representa un acuerdo objetivo de las facultades (es decir, una sumisión de objetos a una facultad dominante que determinaría al mismo tiempo el papel de las otras facultades en relación con esos objetos), sino una pura armonía subjetiva en que la imaginación y el entendimiento se ejercen espontáneamente, cada uno por su cuenta. Entonces, el sentido común estético no completa las otras dos, sino que las funda o las hace posibles”²²⁷.

Este enfoque del sentido común es el que ha de posibilitar el consenso político, según Arendt; a diferencia de otros enfoques del *sensus communis* más vinculados a la moral que a la estética.

Para Vico por ejemplo, el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres. En sintonía, Shaftesbury refiere a la *sympathy* como aquella virtud intelectual y moral que fundamenta a la moral y a la metafísica estética. Sus seguidores, sobre todo Hutcheson (quien ilustra el *sensus communis* justamente con la *sympathy*) y Hume desarrollaron sus sugerencias para una teoría del *moral sense*.

El motivo moral que contiene el concepto del *common sense* o el *bons sens* se ha mantenido en Francia y en *Verdad y método* lo ejemplifica citando el discurso de Bergson en la Sorbona en 1895, en el que explica cómo el *bons sens* es fuente común de pensamiento y voluntad, es un *sens social* que evita tanto las deficiencias del dogmático científico que busca leyes sociales como del utopista metafísico²²⁸. Pero este sentido francés del *bons sens* fue menos decisivo en las ciencias del espíritu del siglo XIX que la filosofía alemana de la época de Kant y de Goethe.

En Alemania se despolitizó al sentido común; bajo el sentido común se entendía meramente una capacidad teórica, la de juzgar, que aparecía al lado

²²⁶ GADAMER, op. Cit., p. 70.

²²⁷ DELEUZE, op. Cit., p. 89.

²²⁸ Cf. GADAMER, op. Cit., p. 56.

de la conciencia moral (*Gewissen*) y del gusto estético. Kant por ejemplo, excluye el concepto del *sensus communis* de la filosofía moral, para el filósofo de Königsberg el verdadero sentido común es el *gusto*. Existe sin embargo una excepción: el pietismo. El pietista suave Oetinger por ejemplo, se apoya en la apología del sentido común de Shaftesbury y habla del *sensus communis* como ‘corazón’; considera que para el ‘conocimiento vivo’ no es suficiente la nitidez de los conceptos, hacen falta también los sentimientos²²⁹.

La sana razón, el *common sens* aparece sobre todo en los juicios sobre justo e injusto, correcto e incorrecto. El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de mira generales, sino que sabe también lo que realmente importa, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de mira correctos, justos y sanos. Y desde este enfoque, el sentido común no es tan común realmente; la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Este sentido comunitario es el que ha de posibilitar la solidaridad y todas las virtudes morales y cívicas. Según Gadamer, en Inglaterra y en los países románicos el *sensus communis* sigue designando en nuestros días una cualidad general del ciudadano.

Arendt se queda con algunos aspectos del enfoque tomista y del enfoque kantiano del sentido común para aplicarla al ámbito político. Veamos por qué.

Arendt entiende el sentido común a partir del *sensus communis* de Santo Tomás de Aquino, que según la autora, es una especie de sexto sentido que se necesita para aunar los otros cinco y garantizar que se trata del mismo objeto que veo, toco, degusto, huelo y oigo; es “una sola potencia que se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos”²³⁰. De ahí que en *La vida del espíritu* derive la sensación de realidad de este ‘sexto sentido’. En la escolástica, la raíz común de los sentidos externos o también la capacidad de combinarlos es una capacidad que ha sido dada a todos los hombres.

Pero esta idea arendtiana del sentido común de fundamento tomista también se sustenta en Kant en cuanto que refiere autoreflexión, comprensión y coherencia:

“Las máximas del *sensus communis* son: pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en lugar del otro (la máxima del pensamiento amplio) y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo (*mit sich selbst Einstimmung denken*)”²³¹.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 58.

²³⁰ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 74.

²³¹ ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., p. 131. Cf. KANT, *Crítica del juicio*, p. 246.

Pensar por uno mismo como primera máxima del sentido común es fundamental porque sin ella el sentido común no garantizaría el reconocimiento del “otro”. Pasa que lamentablemente el sentido común por sí solo podría despertar suspicacias, si pensamos que lo “común” es la opinión manipulada y con prejuicios anclados al inconsciente colectivo.

No es arbitrario que el juez estético, el crítico o el espectador deban caracterizarse por el desinterés, la autoreflexión y la libertad. Idea por la que Ronald Beiner considera que: “Arendt asocia la facultad de juzgar con el sentido de la dignidad humana”²³², en cuanto que el juicio debe ser libre y voluntario, lo que deviene en dignidad.

Hasta donde puedo imaginar, ningún sentido de la dignidad sería posible en alguien que no tuviera el valor de pensar por sí mismo, en alguien que se exige en los demás (sean los padres, el maestro, el gobierno, el destino o algo similar). ¿Qué calidad moral podríamos atribuirle a alguien que no ha pensado ni juzgado por sí mismo?, ¿es posible la dignidad sin autonomía? Kant diría que no.

“Dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra respeto proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella. La autonomía es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”²³³.

De pasar por alto la dignidad y el sentido común del espectador, ¿qué queda de dicho sujeto y de sus opiniones? Lo mismo que tantas personas bienintencionadas en los asuntos públicos: un loco idealista. Y el peligro de la arbitrariedad ético-política no es menor.

Kant subraya en su *Antropología* cómo la locura es la pérdida del sentido común, su opuesto es un *sensus privatus*, un sentido privado, que llama también *Eigensinn* lógico. Éste supone que nuestra capacidad lógica, aquella que nos permite derivar conclusiones desde premisas, podría funcionar efectivamente sin la comunicación; sólo que si la locura ha ocasionado la pérdida del sentido común, entonces conduciría a resultados insanos porque se ha separado de la experiencia confirmada por la presencia de los otros²³⁴.

²³² ARENDT, *Ibid.*, p. 176.

²³³ KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. Cit., p. 203.

²³⁴ Cf. KANT, *Antropología*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1991, pp. 140-141.

“La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros, mientras que la lógica y toda la evidencia de la que el razonamiento lógico procede, puede pretender una seguridad independiente del mundo y de la existencia de los demás”²³⁵.

Según Gadamer, el “sano sentido común” llamado también “entendimiento común” se caracteriza por la capacidad de juzgar. Lo que constituye la diferencia entre el idiota y el discreto es que aquel carece de capacidad de juicio, esto es, no está en condiciones de subsumir correctamente ni en consecuencia de aplicar correctamente lo que ha aprendido y lo que sabe. La introducción del término “capacidad de juicio” (*Urteilkraft*) en el XVIII intenta reproducir el concepto del *judicium* que debe considerarse como una virtud espiritual fundamental. En este mismo sentido destacan los filósofos moralistas ingleses que los juicios morales y estéticos no obedecen a la *reason* sino que tienen el carácter del *sentiment* (o también *taste*) y de forma análoga uno de los representantes de la Ilustración alemana, Tetens, ve en el sentido común un “*judicium* sin reflexión”.

Paul Valery hablará de la bancarrota del sentido común en el mundo moderno, aunque habría que ver si realmente los períodos anteriores se han caracterizado por el “sentido común”; me parece que a lo largo de la historia ha sido más que común la falta de este sexto sentido por lo que se han subyugado a las ideologías dominantes. En la modernidad por ejemplo, las hipótesis científicas de la supervivencia del más fuerte en biología o la supervivencia de la clase más progresista en la historia dieron sustento a las ideologías para aplicarlas a todo el curso de los acontecimientos; pervirtiéndolas al proponerlas como enunciados autoevidentes a partir de los cuales, todo lo demás puede deducirse con implacable coherencia lógica. Aquí la “verdad” deviene en lo que algunos lógicos y pragmáticos interpretan como “coherencia”, que rompe sus lazos con la realidad y con la experiencia sin el poder revelador de los que suponen a la verdad como “revelación”.

Aunque finalmente, pese a cualquier sentido de la “verdad” que se sostenga me parece que subsiste la existencia humana siempre vulnerable que debe ser tomada en cuenta por el sentido común, independientemente de la posición epistemológica que se asuma en torno a la “verdad”. “Parecer”, el “me parece”, “*dokei moi*” es el modo, quizás el único posible, como se reconoce y se percibe un mundo que aparece.

²³⁵ ARENDT, “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 40.

2.2.3.3. Placer desinteresado

Arendt rescata la actitud “desinteresada” que tiene el hombre respecto al arte (según Kant) para aplicarla a lo humano. Kant sostenía que lo bello nos enseña a amar sin interés propio y que en general, las obras de arte no son para “usarlas”. El placer puro es desinteresado, place sin concepto, sin intención objetiva y sin pretensión de verdad. De ahí que para Kant, el placer estético sea superior.

Pero ¿en qué sentido la facultad de sentir ha de ser superior? Desde la interpretación de Deleuze, el sentido kantiano del placer superior no debería estar ligado a ninguna atracción sensible, ni a ninguna inclinación intelectual. La facultad de sentir sólo puede ser superior si es desinteresada en su principio. Esto equivale a decir que un placer superior es la expresión sensible de un juicio puro, de una operación de juzgar. Esta operación se presenta ante todo en el juicio estético del tipo “esto es bello”²³⁶. Para Kant, una facultad tiene una forma superior cuando encuentra en sí misma la ley de su propio ejercicio y cuando se aprehende la facultad de sentir en su forma superior, lo que legisla en ella es el juicio. Y en este sentido, el juicio es “heautónomo”²³⁷.

El desinterés del juicio estético corresponde al hecho de estar libre de los propios intereses privados y me parece que esto debería tener analogía con el trato respecto al hombre que no debe ser mediatizado por el “uso” o por algún interés.

La posibilidad que tenemos de sensibilizarnos desinteresadamente por el arte deja ver que las operaciones psicoafectivas no son sólo estratégicas. Y si podemos tener intereses autorreferenciales respecto al arte pues cuanto más respecto a los seres humanos, supongo.

Esta analogía entre la experiencia estética y el interés categórico por lo humano ya ha sido enfocada por otras vertientes. En una Conferencia sobre políticas culturales por ejemplo, se refirió un texto de la UNESCO que afirma que la calidad de vida dependerán en gran medida del modo en que se inculque a los jóvenes la creatividad y la capacidad de disfrute estético.

“La práctica del desinterés estético promueve en el espíritu humano el respeto a las realidades de su entorno. Respetar significa conceder libertad a cada realidad para ser lo que es y lo que está llamada a dar de sí”²³⁸.

²³⁶ Cf. DELEUZE, op. Cit., p. 84.

²³⁷ Según la traducción de García Morente, Kant niega el empleo de la palabra “autonomía” (legislación propia) en lo referente a la facultad de sentir en su forma superior, el juicio no puede ser sino “heautónomo” es decir, legislación dada por el sujeto a sí mismo. Véase la nota a pie de página de la p. 113 en la *Crítica del juicio*. Véase también la p. 86 de *La filosofía crítica de Kant* de Deleuze.

²³⁸ LÓPEZ Quintás, Alfonso, *La experiencia estética y su poder formativo*, Navarra, editorial Verbo Divino, 1991, p. 18.

No obstante, pudiera ocurrir que se respete más a las obras de arte que a la vida humana como tal. Tomás Abraham cuenta que en Italia cuando las Brigadas Rojas realizaban actos de terrorismo, la amenaza de destruir el patrimonio cultural en el suelo italiano decidió a las autoridades a tomar definitivamente en serio las exigencias de los terroristas²³⁹. Aunque en este aspecto, tal vez habría que preguntarnos si quienes protegen algún patrimonio cultural realmente suponen un interés estético por la belleza. Pero independientemente de este planteamiento hipotético, a lo que quiero llegar es a tratar de equiparar la disposición desinteresada que se puede tener respecto a la belleza pero aplicada también a cualquier ser humano. Después de todo, la admiración y el respeto a la vida no creo que deba exigir altos silogismos para su aceptación, supongo que debería ser un principio casi axiomático.

Arendt no aborda las estrategias didácticas para aprender a ser “desinteresado”, comprensivo e imparcial en nuestros juicios; en parte porque su enfoque no es pedagógico sólo filosófico y en parte también porque Arendt misma reafirma la idea kantiana de que el talento peculiar del juicio no se puede enseñar, sólo ejercitar²⁴⁰. Ojalá existiera alguna forma de enseñar y/o aprender a superar el autismo espiritual de quienes parecieran discapacitados morales, incapaces de interesarse categóricamente en los otros. Pero lamentablemente nadie puede enseñar a ser comprensivos, a sentir lo que siente otra persona, en el mejor de los casos se puede enseñar ideas pero no sentimientos, los sentimientos no se aprenden por silogismos sino por la vivencia.

De cualquier forma, me parece que la estética kantiana consentirá a Arendt formular una teoría del juicio democrática sobre la base de criterios de imparcialidad, equidad y respeto que el elitismo aristocrático de Aristóteles no le había podido suministrar. Tal y como lo mencionara Seyla Benhabib, la intersección hermenéutica que hace Arendt al aplicar el juicio del gusto de Kant al sentido democrático de la *polis* consigue una integración no conflictiva entre Kant y Aristóteles.

²³⁹ Cf. ABRAHAM Tomás, *Situaciones postales*, op. Cit., p. 158.

²⁴⁰ Cf. ARENDT, *Conferencias Sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., p. 17.

2.3. Voluntad

El carácter es el destino del hombre

En este apartado presentaré los argumentos por los que Arendt considera que la actualización política del pensamiento y del juicio de gusto no serían posibles sin la Voluntad. Sin la fortaleza espiritual del “querer” participar en lo público, lo que pudiéramos pensar y discernir del mundo no se traduciría en acción.

“La finalidad de la acción varía y depende de las circunstancias cambiantes del mundo; reconocer la finalidad no es cuestión de libertad, sino de juicio erróneo o acertado. La voluntad, vista como una facultad humana diversa y separada, se pliega al juicio, es decir, al conocimiento de la buena finalidad, y entonces ordena su ejecución. El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza”²⁴¹.

Este concepto arendtiano de la voluntad tiene además, un fuerte alcance redentor porque es reconocida como una facultad libre que no está determinada ni biológica, ni culturalmente. Y si la voluntad no depende de la herencia biológica, ni del contexto histórico, es porque básicamente depende de uno mismo; lo que puede resultar esperanzador, siempre que sea mejor confiar en uno mismo que en los demás.

El reconocimiento de la libertad en la voluntad corresponde a una concepción contingente del Sujeto porque si en el ser humano existe el poder decisorio del “autocomienzo” entonces cada hombre puede cambiar cuando quiera, con lo cual, la contingencia es posible. Y desde este enfoque, Arendt critica el determinismo histórico y el iusnaturalismo. Para la autora, el pasado no determina el presente, ni el futuro; el pasado mismo no es una historia ortodoxa sino sujeta a infinitas interpretaciones por lo que finalmente, la interpretación de la vida depende en mucho de la voluntad con la que se interprete.

Ahora que, del infinito poder hermenéutico que tiene la voluntad, no ha de seguirse que la voluntad sea omnipotente ni que se pueda autorealizarse de forma solipsista. Arendt no niega la influencia causal del contexto natural y cultural en la vida de cualquier ser humano, sólo que añade a esto una causa extra, que es la facultad de la voluntad, que puede iniciar por sí misma una serie causal. Para ilustrar mejor esta idea, traigo a la memoria uno de los aforismos titulado “Él” de Kafka, que Arendt rescata en *La vida del espíritu*:

²⁴¹ ARENDT, “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 164.

“Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto sólo teóricamente es así. Pues ahí no están sólo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura-, pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro”²⁴².

Aquí Kafka describe cómo la inserción del hombre produce una ruptura en el fluir unidimensional del tiempo.

Idealmente, la acción de las dos fuerzas que forman el paralelogramo de fuerzas debería tener como resultado una tercera fuerza, la diagonal, cuyo origen estaría en el punto en el que dichas fuerzas chocan. Las dos fuerzas antagónicas son ilimitadas en cuanto a su origen, una viene de un infinito pasado y otra de un infinito futuro; mientras que la fuerza diagonal por el contrario, tendría un origen muy preciso en el punto de colisión de las otras dos fuerzas pero sería infinita con respecto a su fin. De ésto pudiera ocurrir que “él” sea incapaz de crear la diagonal que lo conduciría al espacio idealmente constituido y se rinda bajo la presión de la constante lucha pero también pudiera ocurrir lo contrario, depende de la voluntad.

“La volición es la capacidad interior mediante la que los hombres deciden ‘quiénes’ van a ser, en qué forma quieren mostrarse en el mundo de las apariencias. La voluntad que se ocupa de proyectos y no de objetos, es la que, en cierto sentido, crea la persona que es susceptible de ser alabada o reprobada y, en cualquier caso, que se tiene por responsable no ya sólo de sus actos, sino de su ‘Ser’ completo, de su carácter”²⁴³.

Séneca decía que ‘Un espíritu valeroso en lucha con la adversidad es un espectáculo atractivo incluso para los dioses’. Y es que a veces, la fortaleza que ha de tener un ser humano para no ser totalmente pasivo a los efectos del pasado, a la presión del presente y poder perfilar el futuro según la propia voluntad, puede ser realmente heroico.

Churchill cierta vez definió el ‘valor’ como la primera de las cualidades humanas porque es la que garantiza todas las demás. Ni del contexto cultural, ni de la ascendencia genética depende la calidad de vida, ni mucho menos la calidad moral. La disposición romántica de atreverse a crear la propia vida como si fuera una obra de arte y más aún, la disposición de actuar en concierto para crear una sinfonía solidaria no dependen únicamente del nivel intelectual,

²⁴² ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 222.

²⁴³ *Ibid.*, p. 234.

ni de la facultad del pensamiento, ni de la facultad del juicio del gusto, por sí mismos; sino de la fortaleza de las querencias para animar el principio de la acción.

La frase bíblica “Echa tu pan al agua porque después de muchos días lo encontrarás”. Cómo y cuándo lo volveremos a encontrar depende seguramente de las aguas pero también de la calidad del pan que hemos echado... Quiero decir, que del ánimo del alma y de la voluntad de vivir depende cómo se afronte la vida. Si analizáramos la historia de “alguien” percibiríamos en seguida que esta historia coincidiría con la historia de su voluntad.

Ahora que, supongo que un enfoque redentor de la voluntad, a estas alturas del siglo XXI podría tergiversarse como un oasis de la desesperación; por lo que mostraré los argumentos filosóficos de dicha concepción para intentar soslayar cualquier suspicacia.

2.3.1. Contingencia de la Voluntad

A lo largo de la historia, la función del Sujeto en la investigación filosófico-política parte de una disyuntiva: si forma parte de una concepción contingente o necesaria. Desde una concepción necesaria (“lo que es y no puede ser de otra forma”) se considera que cada Sujeto es X o Y ineluctablemente porque se le considera resultado del condicionamiento contextual desarrollado por un pasado irreversible, mientras que desde una concepción contingente (“lo que es y puede no ser”) se concibe al Sujeto como alguien que puede cambiar cuando quiera porque es un ente libre que sólo lo determina su voluntad. De lo que finalmente se podría seguir que “lo contrario a la necesidad no es la contingencia, ni el accidente, sino la libertad”²⁴⁴.

Ahora bien, en *La vida del espíritu* Arendt sigue un análisis histórico-conceptual de la voluntad con la siguiente reserva metodológica:

“He mencionado ya mis dudas acerca de la legitimidad de una historia de las ideas, una *Geistesgeschichte* que descansa en el supuesto de que las ideas se siguen y se generan una tras otra según una sucesión temporal. Este supuesto tiene sentido sólo en el sistema de la dialéctica hegeliana. Pero más allá de cualquier teoría, existe un registro de pensamientos de los grandes pensadores cuyo lugar en la historia fáctica es indudable y cuyos testimonios, ya nieguen o afirmen la voluntad, hemos abordado aquí de pasada”²⁴⁵.

²⁴⁴ Ibid., p. 79.

²⁴⁵ Ibid., p. 381.

En dicho seguimiento, Arendt analiza algunas de las principales corrientes filosóficas que sostienen una concepción necesaria del Sujeto: la cosmovisión griega, el racionalismo de Spinoza, el iusnaturalismo natural de Hobbes y el estoicismo de Nietzsche. Y asimismo, analiza las principales propuestas filosóficas de la contingencia del Sujeto: la filosofía Cristiana y Kant y Schelling, entre otras. Pero como detenerme en cada una de estas concepciones desviaría justificadamente el tema central de este apartado, en adelante me centraré sólo en los argumentos que llevaron a Arendt a asumir una concepción contingente de la voluntad.

Para empezar, la contingencia de la voluntad en la obra arendtiana se deja ver en su rechazo al determinismo histórico y al iusnaturalismo.

El antideterminismo histórico en Arendt es radical. Dice que la historia no está embarazada, que los fenómenos humanos no son silogismos ni tríadas dialécticas. La indagación histórica nace de la pregunta ¿por qué es así siendo que lo otro también es posible?

Según Hegel, si el espíritu del hombre estuviera equipado sólo para pensar, para reflexionar sobre lo dado, sobre lo que es tal como es y no puede ser de otra manera, en tal caso, el hombre viviría en un eterno presente. Pero si se puede vivir el futuro que aún no llega es, según Arendt, porque tenemos voluntad. La voluntad no se ocupa de objetos sino de proyectos, con lo que se evidencia que el futuro de uno mismo no está predeterminado. La voluntad transforma el deseo en una intención, a partir de la cual se toman las riendas de la propia vida.

La voluntad es nuestro órgano mental del futuro, de la misma forma que el pensamiento lo es de un presente inmóvil y la memoria lo es del pasado. El mismo pasado puede ser producido por el futuro ya que el pensamiento que contempla el pasado es el resultado de la voluntad. Ciertamente el pasado no lo podemos cambiar pero sí la manera de interpretar el pasado, por lo que el pasado pareciera depender en gran parte de la voluntad.

La voluntad, sintonizada en el futuro, en lo que aún no es, inaugura el poder de la negación, de decir no a lo que es o a lo que ha sido. Y justamente este poder de la negación del presente y del pasado, es lo que permite que haya infinitas posibilidades de ser “otro”. Heidegger decía “más alta que la realidad efectiva está la posibilidad”²⁴⁶.

Si el hombre tiene una voluntad, siempre se verá como si tuviera dos voluntades, en cuanto a la terrible posibilidad de querer y en parte no querer lo

²⁴⁶ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, 4ª edic., México, FCE, 1968, p. 49. (Traducción modificada).

que su momento histórico le ofrece. Pero de las alternativas de vida que el Sujeto llegue a rechazar, a no-querer, queda lo que se quiere y que puede ser infinito... Pero justamente por este abanico de alternativas de existencia que puede imaginar el ser humano, es que el humor normal del yo volente es la impaciencia, el desasosiego y la preocupación; y la reacción ante el futuro normalmente es de temor o esperanza. Si asumir la libertad no es cualquier cosa, es decidir el tipo de vida que queramos vivir.

Según Arendt, la voluntad tiene una libertad infinitamente mayor que el pensamiento en cuanto que la libertad del pensamiento tiene límites como por ejemplo, el principio de no-contradicción.

La voluntad es su propia causa o no es una voluntad. La voluntad es un hecho, el cual en su consumada facticidad contingente no puede ser explicado en términos de causalidad; la libre voluntad resulta incompatible con la ley de la causalidad.

“O bien la voluntad es un órgano de la espontaneidad libre que interrumpe todas las cadenas causales de motivación que la pudieran vincular, o no es nada más que una ilusión”²⁴⁷.

Así, Arendt comparte la idea que ya había sido planteada por Hume, de que la relación causa-efecto descansa en la creencia engendrada a través del hábito y la asociación y no en el conocimiento.

“La causalidad, es decir, el factor determinante de un proceso de acontecimientos, en que siempre un acontecimiento causa y puede ser explicado por otro, probablemente es una categoría extraña y falsificadora en el plano de las ciencias históricas y políticas”²⁴⁸.

En el texto *De la historia a la acción*, sostiene que la historia sin acontecimientos negaría su propio concepto pues correspondería a una muerte monotonía de la mismidad desplegada en el tiempo.

“Quienquiera que, en las ciencias históricas, crea en la causalidad, niega de hecho el propio objeto de su ciencia”²⁴⁹.

Pasa que el objeto de la historia es el Sujeto que se autodetermina y que por lo tanto es impredecible, del que no se podría decir de una vez por todas

²⁴⁷ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 233.

²⁴⁸ ARENDT, *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 42.

²⁴⁹ Ibid.

algún predicado necesario. En su texto *¿Qué es la política?* menciona cómo a la pregunta ¿quién eres? seguramente siempre ha de responderse con una historia.

Además de que la Historia nace de las acciones de un gran número de personas que actúan proyectándose unas sobre otras, contrariándose y/o eludiéndose mutuamente; por lo que es más que asombroso que de este embrollo resulte un acontecer inteligible. Aunque ha sido común según Arendt, que los filósofos se dirijan a la historia como totalidad para tratar de eliminar el carácter contingente y con ello, acaban por anular toda singularidad en el proceso. Incluso algunos han atribuido algún significado último a cualquier acontecimiento y con esto, según la autora, terminan por vaciar la historia de su contenido concreto: la individualidad humana.

Arendt sostiene que en el pensamiento moderno, el concepto de la historia ha reemplazado al de la política, diluyendo la libertad y la pluralidad de los hombres en un individuo humano al que denominan humanidad.

Y desde este enfoque es que la autora también refuta toda forma de iusnaturalismo, considera que cada necesidad humana se presenta como cultura, nunca como naturaleza. Para Arendt, la existencia humana no está predeterminada por su condición biológica, por el contrario, será más auténtica cuanto más despojada esté del ciclo natural o instrumental.

Cada existencia humana es única e irrepetible. Si alguna esencia tiene la existencia humana es no tener esencia. Y si no hay esencias universales en el hombre, se complica la posibilidad de definir al hombre. Ya Kant había argumentado la imposibilidad de los juicios necesarios sobre el hombre. Si algún predicado le atribuiría Arendt al hombre como Sujeto sería que es libre porque éste es el único predicado donde la definición no es un límite, al decir que el hombre es libre, se entiende que el hombre puede ser lo que quiera.

En suma, una concepción contingente de la voluntad supone el reconocimiento de la libertad pues el individuo ha de poder cambiar cuando quiera si y solo si en él existe la autodeterminación, si lo que marca el cauce de su vida no es el pasado ni el contexto sino su libertad.

La piedra de toque de un acto libre es siempre nuestro apercebimiento de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos. Que la historia humana se ha creado por decisiones contingentes y libres y no por alguna suerte de predeterminación natural y cultural.

Pero como la libertad es un concepto infinitamente abierto, corre el riesgo de perderse en ambigüedades abstractas o de parecer imposible su aprehensión filosófica.

Arendt profundiza en la libertad; de hecho, fue uno de los temas centrales en su bibliografía y hasta en su biografía. Lo abordaré en los siguientes apartados.

2.3.2. Sentido filosófico y político de la libertad

El enfoque arendtiano de la libertad, en mi opinión, presenta dos niveles, como potencia y como acto. Potencialmente, la libertad es propia de la facultad de la Voluntad y en cuanto se actualiza, la libertad deviene en acción.

“La libertad de la espontaneidad es todavía prepolítica; únicamente depende de las formas de organización de la convivencia en la medida en que también ella, al fin y al cabo, sólo puede darse en un mundo. Pero puesto que emana de los individuos, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables incluso del alcance de, por ejemplo, una tiranía; en la productividad del artista así como en general de todos los que producen cualquier cosa mundana aislados de los demás, se presenta también la espontaneidad (...). Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política, aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político”²⁵⁰.

Y aunque la libertad política es la actualización de la libertad de la voluntad; de cualquier forma, Arendt las distingue para su estudio, tal y como lo hiciera Montesquieu²⁵¹.

La libertad de la voluntad permite un nivel de reflexión filosófica mientras que la libertad de acción es objeto de investigación politológica. La libertad de la voluntad supone la fortaleza espiritual para afirmar o negar, es una cualidad del “yo-quiero”; mientras que la libertad política exige espacios públicos para su realización y es una cualidad del “yo-puedo”.

Ahora bien, la siguiente referencia arendtiana: “la libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad”²⁵² pareciera contradecir la idea que acabo de sostener, acerca de la bicondicionalidad entre libertad filosófica y libertad política. Por ejemplo, Canovan considera que:

²⁵⁰ ARENDT, *¿Qué es la política?*, op. Cit., pp. 78-79.

²⁵¹ Cf. ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., pp. 432-434 y véase en MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 1985, p. 129.

²⁵² ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 163.

“La libertad para la autora, no es ni puede ser identificada con un acto de la voluntad; no es por tanto un acto de autodeterminación. Por lo demás, no pertenece ni a un sujeto singular ni a un sujeto colectivo, sino más bien es lo que aparece en la relación plural entre los hombres cuando juntos participan en la vida pública”²⁵³.

Al respecto, vuelvo al planteamiento inicial: en Arendt, la libertad de la voluntad es pre-política pero no a-política, ni antipolítica. Sin la voluntad como principio de acción no sería posible la libertad política y así mismo, sólo en los espacios públicos se actualiza el sentido más auténtico de la libertad. Sin actualizar la facultad de la voluntad pasaría lo mismo que con otras facultades que quedan en el nivel de potencia pero sin actualizar.

“La libertad se puede confundir tan fácilmente con un fenómeno no político por su esencia; (...) pero que, no obstante, se desarrolla por completo sólo cuando la acción se ha creado su propio espacio mundano, en el que puede salir de su escondite, por decirlo así y hacer su aparición”²⁵⁴.

Aunque la libertad también puede buscar otros espacios de aparición como en el arte, la filosofía, la ciencia o en alguna otra área²⁵⁵; sólo en los espacios públicos puede realizarse plenamente, desde el sentido arendtiano de la libertad y de la “realización humana”, claro. Arendt sigue a Aristóteles al considerar que no podemos hablar de auténtica libertad en alguien que no actualiza la voluntad en el espacio público.

“Los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa”²⁵⁶.

Si bien el principio de la voluntad se da en la subjetividad más íntima, su actualización es siempre en el ámbito público, lo que se entiende propiamente por libertad política. La acción jamás puede tener lugar en el aislamiento, ya que aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consiga que otros le ayuden. En este sentido toda acción es una acción en concierto. Pero incluso éste es sólo un estadio de la acción misma, si bien el más importante políticamente. A este estadio le precede el comienzo, el *archein*.

Si la voluntad humana no fuera apta para salir de la esfera de la privado entonces la actualización o realización de la voluntad individual no podría

²⁵³ CANOVAN Margaret, *Hannah Arendt; A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, p. 213.

²⁵⁴ ARENDT, “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 182.

²⁵⁵ Cf. ARENDT, *¿Qué es la política?*, op. Cit., pp. 78-79.

²⁵⁶ ARENDT, “¿Qué es la libertad?”, *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 165.

darse en y con los otros, lo que sólo podría darse en los robinsones rousseauneanos.

“Que la facultad de la voluntad y de la fuerza de voluntad en y por sí misma, sin conexión con otras facultades, es una capacidad esencialmente no política e incluso antipolítica, está quizá más manifiesto que en ninguna otra parte en los absurdos en los que se vio llevado Rousseau y en la extraña jovialidad con que los llevó”²⁵⁷.

Si bien es verdad que la libertad de los hombres de acción va más allá de las perplejidades causadas en el espíritu humano por la reflexión filosófica del repliegue sobre sí mismo del yo volente, también es verdad que sin una voluntad libre, la libertad política sería imposible.

Ahora bien, el paso “potencia-acto” de la libertad de la voluntad al ámbito político, no ha de interpretarse de una forma mecanicista o como parte de una concepción necesaria del Sujeto, según la cual una potencialidad debe anteceder a todo lo real como una de sus causas, negando implícitamente al futuro la cualidad de tiempo auténtico: el futuro se entiende como una mera consecuencia del pasado. Desde este enfoque, cualquier idea de la voluntad como órgano del futuro resultaría totalmente superflua. No, en el caso de Arendt la actualización de la libertad auténtica ha de ser desde la contingencia del Sujeto o sea que, puede ser o no ser, depende de la voluntad de cada quien y del espacio público en el que se ha de realizar.

Ricoeur también sustenta la bicondicionalidad de la libertad filosófica y la libertad política. Cito de *Política, sociedad e historicidad*:

“A mi entender, esta relación recíproca entre la libertad y la institución es el corazón de la filosofía política y la condición que torna inseparables el sentido filosófico de la libertad y su sentido político y social”²⁵⁸.

Para Ricoeur, el sentido filosófico de la libertad es el momento solipsista de la libertad porque opera en mí y por mí solo, que no pasa por el largo rodeo de lo político y lo social, sino que se produce en el cortocircuito

²⁵⁷ ARENDT, “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 176.

²⁵⁸ RICOEUR Paul, , *Política, sociedad e historicidad*, trad. Néstor A. Corona, Ricardo M. García, Mauricio M. Prelooker, Buenos Aires, editorial Docencia, 1986, p. 174.

del retorno sobre sí mismo; por el que dispongo del terrible poder de decir sí o no, de afirmar o negar.

La crítica que hace Ricoeur a la filosofía solipsista de la libertad no consiste en decir que sea falsa, sino que es abstracta. El sentido filosófico de la libertad es abstracta en cuanto se la retira de las circunstancias, lo que la convierte en demasiado trascendental para ser empírica, demasiado intemporal para ser histórica, algo así como el “yo pienso” del cual Kant dice que debe acompañar todas mis representaciones. Para el autor, el sentido filosófico de la libertad sería falso si hiciera falta sustituirlo por su contrario, el determinismo.

Según Ricoeur, lo que vincula la libertad “metafísica” con las libertades políticas, económicas y sociales es la institución propiamente política, el Estado. “El sentido del Estado, si tiene uno, es asegurar la coincidencia entre el querer común y la libertad subjetiva”²⁵⁹. Y aún cuando no cree que exista en alguna parte del mundo un Estado que realice plenamente este sentido, considera que todo Estado moderno sólo existe para ejecutar esta idea.

Lévinas considera que la obra suprema de la libertad es garantizar la libertad, y esto depende del Estado.

“(…) libre es el poder de prever la propia degradación y precaverse contra ella. La libertad consiste en instituir fuera de uno mismo un orden racional; en confiar lo razonable a la escritura, en recurrir a una institución. La libertad, en su temor a la tiranía desemboca en la institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad; en un Estado”²⁶⁰.

Para Arendt, la libertad deviene en política porque si el Sujeto no aplicara su libertad en los espacios públicos, el Sujeto en cuestión acabaría siendo permisivo, con lo cual, su relación con el mundo respondería a estructuras de organización predeterminadas, por lo que acabaría poniéndose en cuestión su libertad.

Sin el ejercicio de la libertad política, prácticamente se estaría anulando la espontaneidad del “neonato”, su derecho a empezar algo nuevo, con lo cual, el mundo seguiría el curso determinado por la voluntad de “otros”, confiables o no. Y la historia del mundo seguramente seguiría su camino según las pautas de los que se han decidido a participar.

²⁵⁹ Ibid., p. 184.

²⁶⁰ LÉVINAS, op. cit., p. 102.

2.3.3. Sentido filosófico de la libertad y natalidad

El sentido filosófico de la libertad corresponde al más estricto sentido de la libertad y me parece que podría identificarse como aquella cualidad metafísica de la autodeterminación. Y es que la libertad “pura” ha de ser incompatible con el determinismo, sea biológico o cultural, pues no sería lógico hablar de “libertad-determinada” o de “libertad-limitada”; de haber determinaciones o límites no habría libertad. De ahí que este sentido de la libertad sólo podría ser de orden meta-físico pues no sería congruente hablar de una libertad determinada por el mundo fenoménico-material. En este sentido, la libertad es contingente y la contingencia es ininteligible por cuanto entraña una total indeterminación.

Lévinas decía que “Nos apropiamos de la cosa a partir de su concepto”²⁶¹. Nietzsche ya había advertido algo al respecto, al mencionar que los filósofos al conceptualizar, legislan; su conocer es dominar, su voluntad de verdad es voluntad de poder. Pero independientemente de que estemos o no de acuerdo con la idea de que conceptualizar sea una forma de dominio, a lo que quiero llegar con este tipo de reflexiones es a sostener que conceptualizar al ser humano sería aprehenderlo y determinarlo y en este sentido, lo más prudente que podríamos decir del ser humano es que es libre. La libertad supone un número infinito de predicados, no circunscribe lo humano a algo específico pues esto sería determinarlo y si existe la libertad ha de ser ilimitada para no caer en una gran incongruencia semántica.

En todo caso, recordemos la disyuntiva básica que presenta Sartre de las definiciones de lo “humano” que se han dado a lo largo de la historia: por una parte, la teoría que toma al hombre como el fin superior, donde se da un valor al hombre de acuerdo con los criterios más altos de ciertos intelectuales y que por eso mismo conduce a perspectivas cerradas y hasta totalitarias; pero hay otro enfoque según Sartre, que niega la posibilidad de definiciones universales de lo humano y que sólo reconoce la “condición humana” como creación libre e histórica²⁶².

Hannah Arendt consideraba que en la Filosofía ha persistido la supremacía asignada a la necesidad, a la universalidad y al intelecto al buscar esencias universales que de una u otra manera, bloquean la diversidad y con esto, la riqueza humana. Considera que los filósofos no han alcanzado a descubrir la libertad y el potencial humano para crear vida, vida que se deja ver en la pluralidad contingente e impredecible de la existencia humana.

²⁶¹ LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós editores, 2ª edic., 1998, p. 106.

²⁶² SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, ediciones Peña hermanos, México, 1998, p. 40.

Kant fue uno de los primeros pensadores alemanes que profundizó en la libertad y en la dificultad de explicarla. La libertad no puede ser demostrada empíricamente, ni conceptualmente; cito de *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

“Pero la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede ser mostrada de ningún modo según leyes de la naturaleza, y por tanto tampoco en ninguna experiencia posible; así pues, dado que no se le puede adscribir nunca un ejemplo según alguna analogía, la libertad no puede ser nunca concebida, ni aún sólo comprendida. Vale sólo como necesaria presuposición de la razón en un ser que cree ser consciente de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear”²⁶³.

También en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* el filósofo de Königsberg deja ver la imposibilidad de demostrar racionalmente la libertad.

Hans Jonas es otro de los filósofos que comparte la imposibilidad de aprehender la libertad, tanto que la devela como “misterio”:

“El secreto de los comienzos permanece oculto para nosotros. (...) ya la transición de la sustancia sin vida a la dotada de ella, la primera autoorganización de la materia hacia la vida (...) sobre el que se levanta el edificio de la libertad (...). El concepto de libertad es aplicable aquí desde el principio y se necesita para la descripción ontológica del más elemental dinamismo vital”²⁶⁴.

Pero si la libertad no se puede demostrar racionalmente, no implica necesariamente que no exista. Para Lévinas la libertad y muchas otras cosas de la existencia humana se dan en una oscuridad infinita. Lo humano es in-finito, su comprensión no tiene fin. Decir al Otro, es dejarle hablar, sin someterle a esquemas o sistemas... o a cualquier tipo de apropiación o reducción y por eso llega a considerar propio de espíritus simples y prematuros denunciar como ignorancia y opresión cualquier respeto por el “misterio humano”.

Arendt no habla de la libertad como misterio pero sí como milagro:

“El propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. (...) Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio -y no en ningún otro- donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable

²⁶³ KANT, *Fundament...* p. 249.

²⁶⁴ JONAS Hans, *El principio vida*, trad. José Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000, p. 16.

e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no”²⁶⁵.

La acción contingente, impredecible, imprevisible e improbable no puede ser más que milagrosa. Si la acción pudo ser distinta de lo que es sin explicación causal alguna entonces habría que suponer en el Sujeto un principio in-determinado, que Arendt explica a partir de la fe. Pero para tener fe habría que aceptar creencias en sí, aunque no hayan razones para ello. Fe y esperanza, dos posturas ante la vida que la antigüedad griega minimizó por completo, considerando incluso a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Mientras que para Arendt, la esperanza en el futuro como motivo de acción es primordial y es posible si y solo si creemos en el carácter milagroso de la libertad humana; de lo contrario, tendríamos que esperar a que pudiera explicarse racionalmente a la libertad para poder ejercer este principio, lo que podría paralizarnos de por vida... Si creemos en la autodeterminación entonces podremos confiar en que el “mañana” depende en mucho de uno mismo, que la vida personal y pública no está predeterminada por nada ni por nadie. Si pensamos que el individuo no está determinado por el contexto ni por su historia, entonces es más fácil aspirar a un mejor futuro porque el poder decisional de la voluntad tiene autonomía. Aún cuando el mundo humano acelere un proceso de autodestrucción, los individuos pueden confortarse y esperar algo mejor... Cita Arendt de Char: “a nuestra herencia no la precede ningún testamento”²⁶⁶. De otra manera, habría que esperar a que mejoren la contextualización causal o el pasado para poder considerar la posibilidad de un progreso; sin poder hacer mucho al respecto.

Ahora que, este enfoque no cae en la ingenuidad de mirar al hombre como alguien omnipotente. De hecho, Arendt nunca niega la influencia del contexto

²⁶⁵ ARENDT, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1997, pp. 65-66.

²⁶⁶ ARENDT, “La brecha entre el pasado y el futuro” en *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 75.

natural y cultural en cada ser humano y mucho menos, si ese contexto es terrible: guerra, enfermedad, exilio, etc. Y no es para menos, siendo judía coetánea y coterránea de los nazis, difícilmente podría haber sido indolente con la presión del pasado y del presente. En la *Crisis de la República* refiere que no veía en la historia alternativas ni evolución alguna de la humanidad y que lo mejor que cabía esperar del futuro era que se nos presentara como inesperado. No obstante, considera que mientras sigan existiendo seres humanos seguirá latente la posibilidad de iniciar algo nuevo y con esto, las posibilidades de la historia seguirán siendo infinitas.

En Arendt comprobaríamos lo que Viktor E. Frankl vivió más crudamente en los campos de concentración:

“El hombre puede conservar un vestigio de la libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión psíquica y física (...). Es esta libertad espiritual, que no se nos puede arrebatar, lo que hace que la vida tenga sentido y propósito”²⁶⁷.

Arendt reconoce la influencia del contexto causal en cada uno de nosotros, sólo que añade una causa extra que tiene el poder del autocomienzo: la libertad. El ambiente influye en el individuo pero será en gran parte, a la manera que él quiera o permita. Idea que ya se encontraba en Kant, quien sostenía la compatibilidad de la libertad con la causalidad en el mundo. Hartmann refería de la libertad kantiana:

“la voluntad en sentido ético es pues, aquella voluntad que, además de los momentos causales sin número que resultan operantes en ella, encierra una predeterminante propia de otra índole, una predeterminante que no procede del complejo causal del mundo. Así pues, no la caracteriza la anulación de toda predeterminación, sino justamente un plus de predeterminación”²⁶⁸.

Si el mundo funciona es porque la libertad se convierte en causa de otros efectos que condicionan el mundo porque la voluntad del mundo no marcha ciegamente. Dewey traduce esta misma idea a los términos del pragmatismo:

“se considera a veces que si se puede demostrar que la deliberación determina la elección y además, está determinada por el carácter y por las condiciones, no hay libertad. Esto es como decir que una flor no puede llevar fruto porque resulta de la raíz y del tallo. La cuestión no concierne a los antecedentes de la liberación en la elección, sino a sus consecuencias, ¿qué

²⁶⁷ FRANKL V., *El hombre en busca del sentido*, op. Cit., pp. 69-70..

²⁶⁸ HARTMANN Nicolai, *Ontología*, FCE, México, 1964, p.367.

es lo que éstas tienen de propio?, pues que nos dan el control de las posibilidades futuras que se nos abren. Este control es el núcleo de nuestra libertad”²⁶⁹.

Pero podríamos objetar si la libertad como “causa extra” que posibilita los actos humanos, independientemente de los condicionamientos contextuales, no es más bien el carácter mediante el cual tomamos decisiones voluntarias, carácter que siempre ha de estar determinado por la genética y por el contexto histórico.

Fromm ofrece otra alternativa hermenéutica del carácter, dice que:

“Las condiciones sociales ejercen influencias sobre los fenómenos ideológicos a través del carácter; éste, por su parte, no es el resultado de una adaptación pasiva a las condiciones sociales sino una adaptación dinámica que se realiza sobre la base de elementos biológicamente inherentes a la naturaleza humana o adquiridos como resultados de la evolución histórica”²⁷⁰.

Para Arendt, efectivamente el carácter y el temperamento no están determinados necesariamente por el contexto. El carácter caracteriza el temple de la voluntad pero esto mismo está en función de la imaginación que es libre. La libertad se enfoca respecto al pasado mediante la autonomía hermenéutica, respecto al presente como “autocomienzo” y respecto al futuro mediante la imaginación que nos alza de lo efectivamente real a lo posible.

“En el estado de ánimo reside la ‘terrible omnipotencia de la imaginación’ (Schlegel), para la que ninguna frontera es sagrada, pues es, en sí misma, ilimitada”²⁷¹.

²⁶⁹ DEWEY John, *Naturaleza humana y conducta: introducción a la Psicología social*, 2ª. Edic., FCE, México, 1966, p.47.

²⁷⁰ FROMM, *El miedo a la libertad*, op. Cit., 282.

²⁷¹ ARENDT, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, op. Cit., p. 44.

La voluntad y el carácter no están determinados por el pasado, sino por la imaginación porque es la que nos permitirá vislumbrar mejores mundos posibles, a partir de los cuales el Sujeto en cuestión se verá motivado a ejercer el autocomienzo de su voluntad. Cito de Schiller una idea *ad hoc*:

“Sabemos que la sensibilidad del ánimo depende, en su grado, de la vivacidad, en cuanto a su extensión de la riqueza de su imaginación”²⁷².

La contingencia del Sujeto sería imposible si no pudiera eliminarse mentalmente de donde se halla físicamente e imaginar que las cosas pueden ser también diferentes. Por la imaginación el hombre puede abandonar el presente, en el que se encierra la animalidad y se lanza a la conquista de un infinito futuro.

Por estas razones, Arendt sostiene que es la imaginación la que posibilita la deliberada negación de la verdad fáctica para encontrar opciones de cambio. Los hebreos y los griegos enseñaron ambos que el empeño del hombre y la historia humana comenzaron con un acto de desobediencia, de poder decir NO. Y Arendt en sintonía, sostiene que la posibilidad de cambio está garantizada básicamente por la capacidad humana de decir NO a lo que venga dado de afuera, posibilidad que por supuesto no se da en los demás animales que tienen formas de vida predeterminadas según sea su especie, mientras que el hombre es el único que supone la grandeza metafísica de poder decir NO a lo que sea. Sin importar la necesidad y la compulsión se puede decir SI o NO a lo que venga dado de hecho y esta facultad puede determinar lo que hay que hacer, si la voluntad no tuviese la elección de decir NO ya no sería voluntad. Las decisiones voluntarias pues, no están determinadas por lo que el mundo te ha hecho desear porque en el individuo está siempre presente la posibilidad de decir NO.

²⁷² SCHILLER, op. Cit., p. 116.

“...la deliberada negación de la verdad fáctica –la capacidad de mentir- y la capacidad de cambiar los hechos –la capacidad de actuar- se hallan interconectadas”. Deben su existencia a la misma fuente: la imaginación”²⁷³.

Y la acción humana se convertirá seguramente en una reacción en cadena indefinida a partir de la imaginación y de la voluntad. Por eso Kant se refería a la desoladora contingencia del hombre al revelar que cualquiera que empiece a actuar ha de saber que ha empezado algo cuyo fin no puede nunca predecir, aunque sólo sea porque su propia acción ya lo ha cambiado todo y lo ha convertido en más impredecible.

Desde este enfoque Arendt sostiene:

“Nadie es autor o productor de su propia vida. (...) Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor”²⁷⁴.

Lo que lleva a Roberto Esposito a interpretar de Arendt:

“Una desconstrucción de la categoría humanística de la subjetividad que se confirma por la circunstancia de que en la esfera de la apariencia todo sujeto que mira es al mismo tiempo objeto de la mirada y, por tanto, no sólo y no totalmente sujeto”²⁷⁵.

Pero en mi opinión, es insostenible la desconstrucción del Sujeto en la perspectiva arendtiana en cuanto que nunca niega al Sujeto como unidad originaria de sus predicados y de sus acciones. Para la filósofa de Königsberg existe la facultad del “autocomienzo” en el hombre. Y si bien es verdad que las acciones que genere el individuo se darán “en” el mundo y asimismo, se entretrejarán con otros factores según el contexto natural y cultural del Sujeto

²⁷³ ARENDT, *Crisis de la República*, op. Cit., p. 13.

²⁷⁴ ARENDT, *La Condición Humana*, op. Cit., p. 208.

²⁷⁵ ESPOSITO Roberto, “¿Polis o Comunitas?” en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, op. Cit., pp. 118-119.

en cuestión; no por ello el Sujeto pierde autonomía ni identidad epistémica y axiológica.

Lévinas también sostiene la existencia de la libertad “en” el Yo que existe en el mundo. El sujeto libre es una modalidad de una “unidad lógica” de la apercepción trascendental pero señala el límite de la apercepción trascendental por la experiencia como fuente de sentido que provoca el fin de la sincronía y de sus términos reversibles, se trata de la no-prioridad del Mismo, como si lo intempestivo viniera a perturbar la concordancia de la re-presentación. El yo sintético no puede paralizar su apertura ante la riqueza y libertad del Otro y del Mismo y así es que Lévinas habla de inversión de la síntesis en paciencia para el prójimo. La quiebra en la unidad de la apercepción trascendental significa un orden o un desorden más allá del Ser.

Para Arendt, el Yo siempre existe en el mundo por lo que siempre está presto a la contextualización causal y motivacional del Ser pero no por ello el Yo pierde la capacidad de iniciar otra serie de acontecimientos en lo (s) demás y en uno mismo, capacidad de inicio que la autora conceptualiza como “natalidad”.

Así como los griegos identificaban a los hombres como “mortales”, Arendt prefiere el adjetivo de “natales” no porque niegue la finitud de nuestra condición humana sino porque considera más relevante el hecho de que en cada nacimiento humano nace también una nueva forma de vivir. El hombre puede cambiar en cualquier momento como si pudiera volver a nacer cuando quiera. Los animales por el contrario, están determinados a vivir según su especie. El poder cambiar, el ser contingente, el ser libre, la posibilidad de ser “otro” supone bien la idea que también comparte Fromm: “la vida consiste en volver a nacer continuamente”²⁷⁶. El Yo está obligado como en Fichte, a ser su propio origen. Levinas decía que: “la libertad del Yo es el comienzo mismo”²⁷⁷.

Para Lévinas, comenzar es ignorar o suspender el espesor indefinido del pasado. El comienzo rompe con cualquier ayer y con cualquier determinación. Además de que todos somos en cierta medida ignorantes del pasado que pudiera explicar con exactitud la significación de alguna decisión. El comienzo en la interioridad existe anárquicamente a pesar del Ser.

La natalidad que Arendt interpreta con la categoría agustiniana del inicio, distinto del principio, es espontaneidad absoluta, un *novum* que no tiene nada que ver con la creación de algo a partir de la nada (el modelo de la creación divina del mundo).

²⁷⁶ FROMM, *El amor a la vida*, op. Cit., p. 11.

²⁷⁷ LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós editores, 2ª edic., 1998, p. 71.

“Crear” en un sentido estricto corresponde a “hacer de la nada”, es pues, una categoría causal *ex nihilo*. Cito de Abbagnano:

“la noción de creación fue elaborada por vez primera por Filón de Alejandría, afirmando que Dios, al crear todas las cosas, no sólo las trajo a luz, sino más bien, creó lo que antes no era, por lo tanto, no es simplemente constructor, sino verdadero fundador”²⁷⁸.

La idea de un principio absoluto retrotrae hasta la doctrina bíblica de la creación en el Génesis; diferenciándola de las teorías orientales de la emanación, según la cual, las fuerzas que existían con anterioridad se desarrollaron y desplegaron en un mundo y diferenciándola también de la cosmovisión griega, donde persistió la racionalidad parmenídica: el ser sólo no puede surgir del no-ser; así por ejemplo, la acción formadora del Demiurgo en Platón estaba limitada por las ideas que eran modelos de su obra, el motor inmóvil del mundo para Aristóteles era causa del movimiento del mundo pero no de su ser sustancial.

Agustín distingue el *principium* para la creación de los cielos y de la tierra, del *initium* para la creación del hombre. Arendt sigue con esta idea agustiniana del *initium* en su concepto de “natalidad” que no implica creatividad:

“La capacidad misma de comenzar se enraiza en la natalidad, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento”²⁷⁹.

Los hombres nuevos aparecen una y otra vez en el mundo como si pudieran volver a nacer y esto se deja ver en la acción. De hecho, la palabra griega *arché* significa tanto comienzo como gobierno. A través de la recuperación de la raíz etimológica del actuar, Arendt quiere mostrar sobre todo la estrecha conexión entre acción y novedad, entre acción e inicio; sólo que incorpora la idea agustiniana del *initium* a la idea del *arché*. Asimismo, incorpora la idea griega de la *polis* con la idea moderna de la libertad en su concepto de libertad política que abordaré en el siguiente apartado.

Cito de *Los orígenes del totalitarismo*:

“El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre, políticamente se identifica con la libertad del hombre. Este comienzo es garantizado por cada nacimiento humano; este comienzo es, desde luego, cada

²⁷⁸ ABBAGNANO Nicolai, *Diccionario de Filosofía*, 2ª. Edic., FCE, México, 1985, p.257.

²⁷⁹ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 450.

hombre”²⁸⁰.

2.3.4. Libertad política y liberación

El concepto arendtiano de libertad política es resultado del ejercicio ecléctico entre el sentido moderno de la libertad como “autocomienzo” y el sentido aristotélico de la política²⁸¹.

“Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad, que desde Kant se basa en que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie. Que la libertad de acción signifique lo mismo que sentar un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archein* se refiera tanto a comenzar como a dominar”²⁸².

La libertad política es básicamente participación voluntaria en lo público.

La consideración de la libertad como fenómeno político fue contemporánea del nacimiento de las ciudades estado griegas. Constant ha señalado que:

“la libertad para los antiguos significó la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria”²⁸³.

Claro que, si era posible que todos los hombres libres participaran del poder colectivo era porque las repúblicas antiguas eran muy pequeñas, comparadas en extensión al más pequeño de los estados modernos. Por la razón que sea, “lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política”²⁸⁴. Ser libre y actuar era lo mismo.

Posteriormente, en la edad media, el sentido político de la libertad fue perdiendo importancia y cediendo su poder al dominio eclesiástico. Pese a la propuesta cristiana de la libertad filosófica, lo que realmente se llevó a cabo fueron las libertades de los privilegios heredados junto con el título y la tierra. En este mismo tenor, desde el siglo XVII al XIX la función de las leyes fue

²⁸⁰ ARENDT, *Orígenes del totalitarismo*, t.3., Alianza, Madrid, 1987., p.580.

²⁸¹ Vid. Supra. Cap. 1.1.

²⁸² ARENDT, *¿Qué es la política?*, op. Cit., pp. 76-77.

²⁸³ CONSTANT, B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, trad. M. Magdalena Truyol Wintrich y Marcial Antonio López, Madrid, Tecnos, 1988, p. 75.

²⁸⁴ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 43.

básicamente proteger a la propiedad, pues era la propiedad y no la ley lo que garantizaba la libertad.

Fue con la Ilustración y la Revolución Americana donde según Arendt, hubo una reivindicación de la libertad política. Fue en estos dos acontecimientos históricos cuando los hombres empezaron a luchar no sólo para derrocar a algún grupo sino para cambiar las estructuras del mundo futuro y así fue que se reivindicó la libertad como un derecho de los hombres a dirigir y a controlar sus vidas públicas y privadas para fines determinados por ellos mismos.

La libertad política se refiere al “poder” actuar en el ámbito público y este “poder” depende de tu ubicación “entre” los hombres. Para la antigüedad precristiana y para Montesquieu, las palabras “poder” y “libertad” eran prácticamente sinónimas; un agente ya no podía ser llamado libre cuando le faltaba la capacidad de hacer lo que quisiese hacer, debido a circunstancias externas o internas. Y Arendt sigue esta línea en cuanto que reconoce los muchos motivos y causas que pueden impedirle a cualquier persona hacer lo que sabe y quiere, pero “sólo cuando el quiero y puedo coinciden se concreta la libertad”²⁸⁵ Y este “poder” básicamente depende de la organización y de la participación de los ciudadanos. Pavel Kohout, un escritor checo, describía al ciudadano libre como el ciudadano co-dirigente.

Arendt considera que la capacidad de acción política solamente se hace posible si los hombres actúan juntos y asimismo desaparece en el momento en que se dispersan. Independientemente de la pobreza e ignorancia de las mayorías, que generalmente inhiben su participación pública desconfiando de su capacidad de incidir en algún campo político. La fuente y origen del poder legítimo reside en el pueblo.

²⁸⁵ ARENDT, “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 172.

Locke decía que el origen de todo gobierno legítimo en el mundo, lo que constituye realmente una sociedad política no es otra cosa que el consentimiento de cierto número de hombres libres que detentan la mayoría para unirse e incorporarse en tal sociedad.

Cuando los dirigentes revolucionarios se hacen con el poder que está en la calle, cuando una población decidida a la resistencia pasiva hace frente a los tanques extranjeros sólo con sus manos, cuando minorías convencidas cuestionan la legitimidad de las leyes vigentes y organizan la desobediencia civil, o cuando se dan movimientos estudiantiles sólo por solidaridad, parece confirmarse que el poder surge cuando los hombres actúan juntos.

Por el contrario, tal y como Tocqueville sostenía, cuando una asociación ya no tiene la capacidad o la voluntad de unir en un canal los esfuerzos de las mentes divergentes, ha perdido su aptitud para la acción. No es gratuito que a lo largo de la historia, países pequeños y pobres aventajen a grandes naciones. Es la unión entre los ciudadanos lo que fortifica a las naciones y a la inversa, es el egoísmo o las diversas formas de tiranía lo que acaba debilitando a una nación.

En el texto de *El nuevo proyecto histórico* Heinz Dieterich menciona que el único sendero viable, legítimo y democrático consiste en “convencer a las mayorías”. Esta idea la encuentra en la divulgación que hace Lutero de su propuesta o en el hecho de que se multiplicaran los círculos de lectura y debate antes del movimiento de 1968. Marx decía que la teoría se convierte en fuerza material cuando arraiga en las mayorías. Para Jefferson es necesario crear espacios públicos para que los ciudadanos se acostumbren a la participación, minando con esto, la idea ordinaria de que la participación política se reduce al día de las elecciones.

Ahora que, el poder legítimo ha de ser una expresión de estructuras de comunicación no distorsionadas; nada que ver con la opinión manipulada. Lamentablemente la fuerza de la opinión muchas veces no depende de sus argumentos sino del número de aquellos con los que está asociada: el acuerdo unánime de que “x es malo” añade crédito a la opinión de que esto realmente es así, aunque sea mentira.

La participación en espacios públicos no deberá responder a intereses de clase o a ideologías. La participación pública que sea resultado del adoctrinamiento o de la enajenación tiende a ser más que peligrosa, basta con revisar los efectos de las ideologías, fanatismos y fundamentalismos a lo largo de la historia política.

La participación pública que refiere Arendt ha de ser una participación consciente, voluntaria y mediatizada por los intereses de los demás; pero para esto, la acción ha de estar libre de su presunta finalidad como efecto predecible. Lo que llevaría a una paradoja, según Bhikhu Parekh:

“Actuar es ejercer la libertad y perderla al mismo tiempo, afirmarse a uno mismo y colocarse a merced de los otros, cuyas respuestas pueden alterar por completo el carácter de la acción y producir consecuencias opuestas a las que se perseguían”²⁸⁶.

Y efectivamente me parece que la libertad política no es autorreferencial sino que se realiza en función de la libertad de los demás. Sólo que cuestionaría que esto suponga perder la libertad. Imaginemos la libertad del violinista en una interpretación sinfónica: él y todos los músicos tendrán que participar en concierto, acoplarse a los demás músicos e intentar sintonizar “entre” ellos, pero no por eso habrán de perder libertad. Tal vez la anarquía exija menos imaginación, creatividad y libertad que la participación sinfónica.

Por otra parte, si la voluntad de los participantes y de la organización consecuente estuviera predeterminada por algún criterio u objetivo; ¿cuál sería ese objetivo o quién tendría la autoridad para elegirlo? Supongo que nadie. No hay alguien o algo que deba decidir por los demás; lo único legítimo que queda es el consenso. El “sentido de la política es la libertad”²⁸⁷.

Ahora bien, para los griegos, sólo los que gozaran de libertades negativas podían ejercer la libertad política. Entendiendo por libertades negativas, (desde la semántica de Berlin) el conjunto de derechos que tiene alguien para realizar sus deseos individuales, sin coerción alguna²⁸⁸. Y viéndolo así, en la *polis* sólo los hombres “libres” podían participar en lo público; categoría que excluía a los esclavos, los artesanos y las mujeres.

Mientras que Arendt no sigue criterios aristocráticos para adjudicar el derecho a participar políticamente, por lo que tal vez se ganó el calificativo de demócrata. Habermas por ejemplo, la considera una demócrata radical. Pero en fin, independientemente de que la ubiquemos en alguna corriente politológica en particular -cosa que le tenía sin cuidado a Arendt misma²⁸⁹-, lo que más bien reivindica es la libertad de la voluntad como factor determinante en la actividad política; aún cuando también considere que luchar por un

²⁸⁶ CORRAL Carmen, et. Al., *En torno a Hannah Arendt*, op. Cit., p. 225.

²⁸⁷ ARENDT, *¿Qué es la política?*, op. Cit., p. 66.

²⁸⁸ Cf. BERLIN Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, p.40.

²⁸⁹ Cf. Cap. 1.1.

amplio margen de libertad negativa, a lo que llama “liberación”, facilite alcanzar la libertad política.

En su obra *Sobre la Revolución* menciona que:

“la liberación, cuyos frutos son las libertades negativas: ausencia de coerción, la posesión del poder de locomoción, el derecho de reunión, de petición, y ser libres del miedo y de la pobreza; no constituyen el contenido real de la libertad, la cual consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública”²⁹⁰.

Con esta cita quiero explicar por qué para Arendt la lucha por la liberación o por amplios márgenes de libertad negativa no conduce necesariamente al ejercicio de la libertad política y así es como hemos visto a lo largo de la historia altos niveles de participación pública en medio de restricciones severas y a la inversa, poco ejercicio de la libertad política en personas que gozan de altos márgenes de libertades jurídicas y sociales.

“Para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pueda insertarse de palabra y obra”²⁹¹.

Desde esta lógica, nuestra autora desconfía de los movimientos que se propongan liberar a los hombres sin plantear paralelamente la necesidad de generar un espacio público que permita el ejercicio de la libertad pues fácilmente pueden llevar a los individuos de una dependencia para conducirlos a otra, quizá más férrea que la anterior.

Sin embargo, de esta idea no se debe inferir que Arendt esté en contra de la búsqueda de liberación. No, lo que Arendt defiende a mi parecer, es que la liberación no resuelve por sí misma los problemas públicos, faltarían espacios públicos para el diálogo y el consenso, organizarse y participar al respecto. En suma, que a partir de la libertad como participación pública podríamos aspirar a un mundo mejor y no quedarse cruzado de brazos, responsabilizando al gobierno, a la historia o a quien más...

²⁹⁰ ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p.33.

²⁹¹ ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, op. Cit., p. 160.

CAP. 3 Principales criterios ético-políticos

La humanitas nunca se alcanza en soledad
Hannah Arendt

Después de analizar las actividades espirituales que posibilitan la participación pública, faltaría analizar qué tipo de sentimientos o de afectos pueden motivarnos a actualizar dichas capacidades. Al respecto, Arendt considera que el perdón, la promesa, la *philia* y la solidaridad han de ser los principales criterios que podrán conducirnos a la acción. Ahora que todos estos criterios dependen de la posibilidad de superar el egoísmo natural, ensimismamiento o privatismo para querer-poder interesarnos en los demás y esto es justamente a mi modo de ver, el primer reto ético-político. Reto que tal vez despertaría sospechas para algunas altas concepciones como la de Hobbes, Nietzsche, Sade o Schopenhauer o que simplemente podría parecer poco rentable para el *homo economicus*. Arendt, por el contrario, considera que es posible sentirse afectado e interesado por los demás. Si hubiera pensado que el interés por lo público es sólo utopía o racionalización de la desesperanza entonces no habría recuperado el sentido neoaristotélico de la política, que suponía la noble compatibilidad de lo privado con lo público; ni hubiera mostrado las actividades espirituales enfocadas a la participación pública. Arendt señala en su texto *Crisis de la República* cómo:

“en la Historia de las revoluciones, nunca fueron los oprimidos y los degradados quienes mostraron el camino, sino quienes no estaban oprimidos ni degradados pero no podían soportar que otros lo estuvieran”²⁹².

Pareciera que a lo largo de la historia han existido personas -aunque en raras ocasiones- capaces de interesarse en lo público. Y si dicho interés fue motivado por la fama, por ganarse la salvación del alma, por masoquismo o por lo que sea, de cualquier forma subyace la posibilidad de que los motivos existenciales del individuo sean compatibles con algún “bienestar público”. En el caso de Arendt, la autora considera que el interés por la política puede ser categórico, pero para esto primero habría que salir del privatismo. Los argumentos de esta posibilidad los presentaré en seguida.

²⁹² ARENDT Hannah, *Crisis de la República*, op. Cit., p.206.

3.1. Crítica al privatismo

“Sólo temo una cosa: no ser digno de mis sufrimientos”
Dostoyevski

Desde cualquier concepto de lo “humano” que se tenga, sea bueno o malo, optimista o pesimista, etc. subsiste el reconocimiento de nuestra condición estética (*aisthesis*: sensibilidad). Nadie puede negar que cualquier ser humano es sensible, sólo que cambia en cada quien el motivo y la reacción a dicha sensibilidad.

Independientemente del origen de nuestras cualidades estéticas: si son supuestos metafísicos o reacciones bioquímicas del organismo, de cualquier forma sigue cierto que sentimos, que somos afectados por lo que nos rodea, consciente o inconscientemente, constructiva o destructivamente.

Que todos los seres humanos somos sensibles no se presta a la menor duda pero que seamos sensibles a los demás, sobre todo respecto a aquellos distantes y ajenos a uno mismo, es ya otra cuestión. ¿Qué tipo de afectos, emociones o sentimientos podemos tener hacia aquellos que no son parte del círculo afectivo privado (pareja, familia y amigos)? ¿Pueden interesarnos? Arendt respondería con un sí contingente, como todas las afirmaciones humanas.

Pero aun cuando podamos interesarnos en los “otros” habría que plantearse si realmente podemos comprenderlos, si efectivamente podemos comunicarnos, si podemos acceder a la intersubjetividad. Problemas harto complicados. Sin embargo, justamente por reconocer la imposibilidad de saber con certeza lo que siente o necesita el “otro” no queda más que darle la oportunidad para que diga lo que piensa o necesita y para tal efecto, hay que crear espacios de diálogo para que todos tengan la oportunidad de expresar su opinión y de participar en la creación del mundo. De lo contrario, podríamos caer en el atrevimiento de decidir por los demás, como si los otros no tuvieran la capacidad de decidir por sí mismos o simplemente no importaran. Y el desinterés por los demás acaba permitiendo la barbarie.

En este apartado presentaré por qué para Arendt el desinterés por lo público, el interés autorreferencial que vela sólo por lo privado, llámese egoísmo, ensimismamiento, ignorancia, soledad o como sea, no es un problema menor y sin importancia; muy probablemente lleve a la peor forma de complicidad con el mal. El mal también puede nacer del dejar hacer, del dejar ser y sólo la sensibilidad por los demás rompe con el silencio o con la indiferencia hacia las decisiones perniciosas para los “otros”. El autismo indolente de personajes como Eichmann dieron paso a una serie de reflexiones en torno a lo terriblemente peligroso que puede ser el *idion* para los demás.

Aunque parezca increíble, Eichmann parecía no sufrir mucho por el daño multitudinario que él mismo provocó, parece ser que nunca fue capaz de sufrir la culpa o el arrepentimiento. Y temo que a lo largo de la historia política sobran ejemplos de cómo el ser humano puede ser indolente ante la desgracia ajena.

Con lo cual, dejo ver la discrepancia del enfoque arendtiano respecto a la idea tomista de que la desdicha sea un síntoma de egoísmo, que el malo sea infeliz y que por el contrario la felicidad sea más solidaria. Para Arendt, el malo también puede ser feliz, tanto o más que quienes se preocupan por ser buenos.

El interés por los “otros” no garantiza necesariamente la felicidad ni tampoco la tristeza, lo único que sí puede garantizar es encontrar un objetivo de vida en el otro o en lo otro, que le de sentido a la existencia propia. Ahora que dicho interés puede ser peligroso si lo que vincula a las personas son sentimientos como la envidia, la venganza o el odio; sentimientos que no por ser perniciosos dejan de ser tanto o más fuertes que el propio amor. Los terapeutas pueden dar constancia de cómo la venganza, la envidia o cualquier otro sentimiento “negativo” pueden motivar la vida de alguien, aunque sea con miras destructivas. Pero abordar todo esto nos distraería mucho del ámbito central de esta investigación, que es propiamente lo político.

Por lo que relata Elisabeth Young-Bruehl en la biografía que escribió de la filósofa de Königsberg, pareciera que el interés arendtiano por lo público tuvo mucho que ver con haber visto de cerca cómo el egoísmo o el ensimismamiento puede conducir a fines perniciosos para uno mismo o para los demás.

Aunque Arendt misma reconocía que en su juventud se había encerrado en una constante introspección. Recuerda haber tenido una infancia feliz, hasta que a eso de los seis o siete años muere su padre Paul Arendt, con lo que siguieron años difíciles que le llevaron a un punto casi patológico de vulnerabilidad.

No lloréis de suave tristeza
Cuando la mirada de quien no tiene hogar
Os solicita aún con timidez.
Percibid como la historia más cristalina
Todavía lo oculta todo.
Sentid el más tierno impulso
De gratitud y lealtad y sabréis:
Siempre será dado un renovado amor²⁹³.

²⁹³ YOUNG-BRUEHL, op. Cit., pp. 90-91.

El miedo de saberse desprotegida se transformó como mecanismo de defensa en radicalismo o extrañamiento. Con esta actitud entró a la Universidad. Ni el ejemplo dado por Jaspers de compromiso con la razón práctica le llevaron a interesarse en las cuestiones políticas. Lo que le interesaba era la Teología, sobre todo desde la perspectiva de Kierkegaard. Más tarde, hacia 1932 el pensamiento de Arendt ya empezó a tener matices políticos, tarde o temprano hizo peso el hecho de haber sido hija de una mujer social-demócrata y el haberse casado con un hombre de izquierda, Günther Stern.

Uno de los datos biográficos que llevaron a Hannah a reflexionar en los efectos autodestructivos del bumerang motivacional del egoísmo, de la depresión y del ensimismamiento fue el suicidio de su hermanastra Clara Beerwald en 1932. Clara había padecido fuertes depresiones después de la muerte de uno de sus pretendientes en el quirófano, luego por la muerte de otro y esto se agudizó cuando creyó enamorarse del psiquiatra que le había diagnosticado esquizofrenia.

Las consecuencias de no querer y/o poder interesarse en los demás pueden llevar a la preocupación obsesiva por uno mismo hasta límites patológicos. Y de llegar a convertirse en un caso clínico, el enfoque filosófico de Arendt tendría muy poco que decir al respecto. Sin embargo, independientemente de la pluralidad de enfoques psicológicos para abordar terapéuticamente estos problemas, subyace la idea de que interesarse categóricamente en los demás supone encontrar anclas de diversas colores y estilos para aferrarse a la vida y encontrarle sentido.

Una de las obras que deja ver esta perspectiva es la biografía que Arendt escribe de Rahel Varnhagen. De ella dijo años más tarde mientras concluía el manuscrito, “mi amiga más íntima, aunque hacía unos cien años que había muerto”²⁹⁴. En esta obra, narra la enorme influencia de esta judía en el romanticismo alemán. Sin ser rica, ni hermosa, fue dotada sin embargo, de inteligencia y de la capacidad de vivir su vida apasionadamente como si se tratara de una obra de arte. Su modesta “buhardilla” en Berlín fue lugar de encuentro para los escritores e intelectuales más destacados del momento, entre los que figuraban Friedrich Schlegel, los hermanos Humboldt, Brentano, Chamizo y el Príncipe Luis Fernando de Prusia y Goethe, con el que mantuvo una apasionada amistad. En la biografía de Varnhagen, Hannah nos revela la tormentosa vida de esta mujer, en parte por lo difícil que fue para ella misma aceptarse y que la aceptaran como judía, en parte por sus complicadas e intensas relaciones amorosas, y en mucho también por su constante ensimismamiento que la desvinculaba del resto del mundo obnubilando la

²⁹⁴ Ibid., p. 91.

infinita riqueza de posibilidades de vida humana que bien pueden mantener el interés por vivir en cualquier persona. Hannah deja ver la fina sensibilidad e inteligencia de esta judía pero igualmente critica la excesiva introspección de esta mujer que le impedía interesarse por lo público, deviniendo en una soledad y frustración invernal.

El ensimismamiento obviamente nos impide interesarnos por los “otros”, por lo público, y esto será para nuestra autora un gesto de estrechez espiritual. En general, Arendt criticaba a aquellos que no se interesaban por los demás, como lo refiere Elizabeth Young-Bruehl:

“Con la urgencia tensa de los que tienen en su mente la historia del mundo, dejaba de lado a quienes sólo pensaban en sí mismos”²⁹⁵.

Ahora bien, ¿realmente el ser humano puede omitir el interés propio y preocuparse por los demás? Sade diría que no; en sus obras reveló la insignificancia del otro, el ser humano prefiere todo cuanto le afecta felizmente aún cuando de esta preferencia pueda resultar algo perjudicial para el otro, el mayor dolor de los demás siempre cuenta menos que mi placer. E incluso, fue más allá al referir que es posible gozar del sufrimiento de los demás, matando o torturando, arruinando a una familia, a un país o simplemente robando. Sade considera que si el hombre se gasta para los demás es porque cree tener necesidad de apoyarse en ellos pero el hombre verdadero sabe que está solo y lo acepta. Según Maurice Blanchot, la moral de Sade se funda en el hecho primario de la soledad absoluta²⁹⁶.

En cambio, para Arendt la soledad no es una condición necesaria del “estar ahí” del hombre. La soledad empieza con el desinterés por la “otredad”, sería el precio más caro de la estrechez espiritual del *idion*.

Para la filósofa de Königsberg, la soledad aparece cuando uno está solo sin poder separar el dos-en-uno mismo, cuando como solía decir Jaspers “me faltó a mí mismo” (*ich bleibe mir aus*) o por expresarlo de otro modo, cuando soy uno sin compañía. Y que esto bien puede ser resultado de la falta de autorreflexión, de la actividad mental que permite la dualidad de la conciencia de sí, de la falta del diálogo silencioso del yo consigo mismo que permite la compañía de un silente yo plural. Hay personas que pueden aburrirse consigo mismas como si no tuvieran la predisposición natural a la curiosidad y a la sensibilidad por los “otros”; con lo que se podría evitar la soledad o por lo menos, el aburrimiento.

²⁹⁵ Ibid., p. 11.

²⁹⁶ Cf. BATAILLE, George, *El erotismo*, trad. De Antonio Vicens y Marie Paule Serazin, 3a. Edic., Barcelona, Tusquets, 2002, p. 174.

Arendt distingue la soledad de la solitud:

“Al estado existencial en el que uno se hace compañía a sí mismo lo llamo ‘solitud’ (*solitude*) para distinguirlo de la ‘soledad’ (*loneliness*), donde uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y también de la propia compañía”²⁹⁷.

Ahora bien, podría pensarse que la soledad tiene que ver sobre todo con los demás en cuanto que se sufre por la falta de compañía, de afecto o por la falta de lo común en la comunicación; pero al respecto, supongo que Arendt diría que detrás del grito victimario del que escupe soledad muy probablemente se esconda algún egoísta que no haya querido actualizar su capacidad de crear espacios de diálogo y de creatividad.

El interés epistémico por la otredad y mejor aún si el interés es amoroso nos salvará de la soledad. Scheler decía:

“El amor había sido considerado siempre el acto primigenio, mediante el cual un ente –sin dejar de ser el ente limitado que es– se abandona a sí mismo, para formar parte y participar en otro ser como *ens intentionale*, sin que se convierta cada uno en una parte real del otro”²⁹⁸.

Sin embargo, tal vez sea pedir mucho pretender el máximo de vida llamado “amor” para aliviar la soledad; quizá bastaría con pretender el mínimo de sensibilizarnos por los demás para no sentirnos solos. El egoísmo paga un precio muy caro porque generalmente deviene en soledad, luego en vacío y después probablemente, en esas patologías de las que hablan los psicólogos.

En la obra de Camus, uno de los autores preferidos de Hannah, el protagonista de *Calígula* tras haber roto violentamente los lazos que le unían a sus semejantes, exclama:

“¿Soledad? ¿Pero cuál? Ah, tú no sabes que nunca se está solo. Y que a todas partes nos acompaña la misma y pesada carga de porvenir y de pasado. Los seres que hemos matado están con nosotros (...). ¡Solo! ¡Ah, si por lo menos, en lugar de esta soledad envenenada de presencias que es la mía, pudiera saborear la verdadera, el silencio y el temblor de un árbol”²⁹⁹.

Para Merleau-Ponty “no estamos verdaderamente solos más que a condición de no saberlo, esta misma ignorancia es nuestra soledad”. El mundo

²⁹⁷ ARENDT, *La vida del espíritu*, op. Cit., p. 96.

²⁹⁸ SCHELER, *Gramática de los sentimientos*, trad. Daniel Gamper, Barcelona, Crítica, 2003, p. 76.

²⁹⁹ CAMUS Albert, *Calígula*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza, 1981, p. 61.

humano tiene tantas carencias, tanta variedad, es tan complejo, que sólo ignorando la riqueza histórica podríamos suponer la soledad.

El hombre no puede sustraerse a un solipsismo feliz, a menos que se refugie en una locura inimaginable. Fromm identificaba como situación patológica de tipo esquizoide a aquella indiferencia que provoca la falta de simpatía o la incapacidad de compartir sentimientos³⁰⁰. No obstante, en situaciones “normales” somos sensibles a lo demás, nos guste o no. Bien se aplica invariablemente el adagio tomasino: *quid quid recipitur ad modum recipientis recipitur*: somos un modo invencible de recibir. Si algo nos caracteriza a los seres vivos es nuestra sensibilidad y su consabido precio de poder ser dañados. Cito a Levinas:

“El yo (*moi*) de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad”³⁰¹.

Para este filósofo judío, nuestra condición estética no puede encapsularse en una isla desierta. Pero si de pronto alguien intenta encapsularse existencialmente, por egoísmo o por estrechez mental, la experiencia tiende a traducirse a veces en debilidad del ánimo, en desánimo, sea soledad, depresión, tristeza o algo parecido; aunque a veces también puede traducirse en cierta alegría frívola que garantiza la indolencia, como el caso de Eichmann que parecía satisfecho consigo mismo.

Sea que anime o desanime el egoísmo, de cualquier forma Arendt defiende la apertura a los demás para enriquecer las potencialidades espirituales en el ámbito epistémico, axiológico y por supuesto, político.

Hannah atribuía su interés por lo público en gran parte, a las enseñanzas de la filosofía política no escrita de Heinrich Blücher, su segundo esposo; antiguo esparquista y comunista berlinés, todo un *zoon politikon*, a quien Hannah le dedicara *Los orígenes del totalitarismo*.

Y por supuesto que otro de los factores cruciales que le llevaron a interesarse en la política fue el nazismo que le tocó sufrir como judía y que le llevó a emigrar en 1933 a Francia, luego la detuvieron y estuvo en el campo de mujeres de Gurs en los Pirineos. Gurs no era un campo de concentración pero las terribles condiciones higiénicas de las 20 000 internas que sobrevivieron a las ratas y piojos de las barracas le llevaron a Arendt a pensar en el suicidio, aunque luego confesó haberse reído de esta idea³⁰². Después se fue a Estados

³⁰⁰ Cf. FROMM, *El amor a la vida*, op. Cit., p. 235.

³⁰¹ LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, trad. Graciano González R. Arnaiz, Madrid, Caparrós editores, 2ª edic., 1998, p. 88.

³⁰² Cf. PRINZ Alois, op. Cit., p. 100.

Unidos convirtiéndose en apátrida, luego en una “refugiada judía”, hasta obtener la ciudadanía americana en 1951.

Bien sabe la historia que muy pocos judíos lograron salvarse, Walter Benjamin se suicidó como muchos otros amigos de Arendt y otros murieron en cámaras de gas, pero no por ello Hannah se quedó rasguñando el alma doliente, sino que optó por cosechar del dolor elementos comprensivos que permitan sembrar mejores frutos.

Hannah y Jaspers dieron sus mejores disertaciones politológicas después de la hecatombe del nazismo y de las dos guerras mundiales. Cuando ella regresaba de visita a Europa, ambos habían alcanzado entonces una concepción nueva y compartida de la filosofía, como se dejaría ver en una carta que Jaspers le envió en 1946:

“La filosofía debe convertirse en concreta y práctica, sin perder por ello de vista, ni un solo momento, su origen”³⁰³.

Y ya con ese “pensamiento extensivo” con el que Kant caracterizaba a la mentalidad política *par excellence*, la filósofa de Königsberg dedica su vida a intentar comprender el ‘mundo’ que cuajó en escritos de teoría política que destellan reflexiones esperanzadoras para los espacios públicos y para la libertad y que también llevaron a Arendt cuando no pudo evitarlo, a la acción.

“Básicamente estoy interesada en comprender (...) Esta necesidad de comprender es mucho más fuerte en mí de lo que, por supuesto, es habitual entre los teóricos de la política. (...) He actuado pocas veces en mi vida y cuando no pude evitarlo. Pero no constituye mi impulso principal”³⁰⁴.

Mencionaré sólo algunas de sus actividades más importantes: en París, donde Arendt había huido después de una detención, trabajó –hasta su internamiento– en una organización de socorro judía encargada de llevar niños a Palestina para procurarles allí una nueva patria. Posteriormente, siguió trabajando para organizaciones sionistas, fue secretaria ejecutiva del Aliyah de la Juventud, escribió para el periódico judío-alemán de N.Y. Aufbau, participó en la campaña de Judah Magnes en pro de un Estado binacional en Palestina, cubrió el proceso de Eichmann para el New Yorker y participó en una emisión de televisión donde polemiza la política del Vaticano hacia el Tercer Reich. En 1943 Arendt llevó a cabo una intensa actividad entre las organizaciones sionistas a fin de recoger dinero para financiar un ejército judío cuya

³⁰³ YOUNG-BRUEHL, op. Cit., p. 33.

³⁰⁴ ARENDT, *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 40.

incorporación a los aliados ayudaría a ganar la guerra contra el nazismo. Además de múltiples cursos y conferencias que impartió en varias de las mejores universidades. En sus clases, Arendt siempre inducía a sus alumnos a preocuparse por lo “público”, mostrándose en contra del enfermizo ensimismamiento. Decía que nada contribuye más eficazmente a cambiar el mundo que conformar la mente de los jóvenes en un sentido revolucionario, pero pensando en una revolución auténtica por supuesto, donde el medio no es la violencia sino el diálogo y la acción, y el fin no es más que el desarrollo digno de la condición humana: la libertad.

A partir del sentido arendtiano de la libertad como “autocomienzo”, el Sujeto ético-político gana un punto central respecto al tiempo: puede tener cierta independencia respecto al pasado mediante el perdón y respecto al futuro mediante la promesa; lo que conlleva cierto alcance esperanzador si por ello, el pasado puede redimirse, el futuro puede preverse y el presente puede compartirse mediante el amor, la *philía* y la solidaridad.

3.2. Perdón

*“La verdadera medida de la vida es el recuerdo”
Kafka*

El enfoque arendtiano de la libertad respecto al pasado se deja ver en su concepto del perdón. Hay otras alternativas hermenéuticas en torno al pasado como el rencor, el olvido o la indiferencia; pero estas otras opciones no parecen ser muy sanas en el ámbito privado y en el ámbito público.

Veamos cómo el resentimiento puede afectar el ámbito político en el caso de Salomón Morel. Fue un judío que vio como los nazis obligaron a su madre a contemplar cómo mataban a su marido y a uno de sus tres hijos, antes de asesinarla a ella también. Posteriormente ejecutaron a su hermano y a Salomón lo enviaron a Auschwitz, en donde permaneció tres años sufriendo horrores indescriptibles. En total, durante el Holocausto murieron treinta personas de su familia pero él se salvó. Y cuando quedó libre, Salomón se las ingenió para ser nombrado comandante de otro campo de concentración, el campo comunista de Katowice, compuesto por presos alemanes. Durante diez meses, de Febrero a Noviembre de 1945, Morel se dedicó a vengarse, torturando cruelmente a sus prisioneros de las más variadas maneras, por inanición, por maltrato, por ausencia de cuidados médicos elementales, métodos todos aprendidos en Auschwitz y que le hicieron responsable del fallecimiento de 1538 personas³⁰⁵.

Muchos sobrevivientes a un pasado trágico como Morel, quedaron anclados al pasado por el rencor, mordiendo el resentimiento y ansiando la venganza; pero no todos reaccionan igual, Viktor E. Frankl por ejemplo, relata de su propia experiencia en los campos de concentración como algunos de sus compañeros reclutas se obsesionaban por el pasado para olvidar el presente y todos sus horrores, haciéndolo menos real.

“El hombre que se dejaba vencer porque no podía ver ninguna meta futura, se ocupaba en pensamientos retrospectivos. (...) Tales personas olvidaban que muchas veces es precisamente una situación externa excepcionalmente difícil lo que da al hombre la oportunidad de crecer espiritualmente más allá de sí mismo. En vez de aceptar las dificultades del campo como una manera de probar su fuerza interior, no toman su vida en serio y la desdeñan como algo inconsecuente. Prefieren cerrar los ojos y vivir en el pasado. Para estas personas la vida no tiene sentido”³⁰⁶.

³⁰⁵ Cf. MONTERO Rosa, “La víctima que eligió ser verdugo” en *El País*, suplemento dominical, 30-Nov-2003, Madrid, edita Diario El País, 2003, p. 126.

³⁰⁶ FRANKL Viktor E., *El hombre en busca de sentido*, op. Cit., p. 74.

Supongo que cuando el presente mismo es tan insoportable como el que tuvieron que soportar en Auschwitz, cualquier recurso era válido para no desfallecer. Frankl mismo reconocía haberse aferrado al recuerdo –*recordare*: volver a pasar por el corazón- de su mujer, durante las difíciles jornadas de trabajo en el campo, decía que la imagen de su amada era lo único que le mantenía en pie y el caso es que finalmente sobrevivió al internamiento³⁰⁷.

Ya cuando los liberaron empezó a revelarse la auténtica personalidad de cada quien. Frankl optó por aprender del dolor para crecer y poder ayudar, como lo deja ver su extensa bibliografía en torno a la logoterapia. También hubo otros sobrevivientes al holocausto que no eligieron ser verdugos: el lingüista Viktor Klemperer, el filósofo Lévinas o el neopsicoanalista Erich Fromm que optaron por la libertad insumisa, dejando ver que un pasado doloroso no predetermina miradas resentidas, que las hermenéuticas subsecuentes pueden ser por el contrario, más comprensivas y solidarias.

Al respecto, también viene al caso la poetisa rusa Ana Ajmátova, que siendo víctima del salvajismo bolchevique, después de la ejecución de su marido, del encarcelamiento de su hijo y condenada al ostracismo, tuvo la fortaleza ontológica para decir NO a la resignación pasiva y crear espacios poéticos para realizar su autonomía.

“Toda la poesía y el arte, dijo, son una forma de nostalgia (...) de lo que había sido transmutado en arte y pensamiento: la naturaleza, el amor, la muerte, la desesperación y el martirio...”³⁰⁸.

Después de escuchar la cruda experiencia de Ajmátova en una conversación que duró hasta al amanecer, Berlin menciona en el *Fuste torcido de la humanidad* que:

“la gloria y la dignidad del hombre se basan en el hecho de que es él el que elige y no eligen por él, de que puede ser su propio amo (aunque a veces esto le llene de temor y de una sensación de soledad), de que no está obligado a comprar seguridad y tranquilidad al precio de dejarse encerrar en un limpio casillero de una estructura totalitaria que pretende arrebatar la responsabilidad, la libertad y el respeto a uno mismo y a los demás, de un solo golpe³⁰⁹.

Para Arendt el resentimiento es la forma más terrible de no ser libre y por el contrario, la capacidad de perdonar es la mejor forma de ejercer la libertad humana que permite decirle “no” a un pasado tormentoso o al

³⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 45.

³⁰⁸ IGNATIEFF Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*, Taurus, Madrid, 1998, p.221.

³⁰⁹ BERLIN Isaiah, *Fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1992, p.190.

presente represor. A través del perdón podemos protegernos del resentimiento, de una memoria pesada por la amargura y la sed de venganza, que tanto ha afectado a la historia política. Pasa que como nadie puede cambiar el pasado, ni provocarse amnesia total para evitar los malos recuerdos y “decorar” el inconsciente que ya fue construido por un pasado irreversible, lo único que podemos hacer es dejar de roer el rencor para poder concentrarnos en proyectos de vida más sanos.

Nietzsche enfoca el resentimiento con más crudeza, deriva todos los males humanos de la supuesta impotencia de no-poder querer hacia atrás: castigamos porque no podemos deshacer lo hecho y queda la sed de dominar a otros, de ahí el resentimiento y la sed de venganza...

“Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás –por ello el querer mismo y toda vida debían- ¡ser castigo!”³¹⁰.

Pero después dejará ver que es posible superar la sed de venganza mediante una suerte de generosidad estoica.

“Todo ‘fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar –hasta que la voluntad creadora añada: ‘pero yo lo quise así’ hasta que la voluntad creadora añada: ‘¡pero yo lo quiero así! ¡yo lo querré así!’”³¹¹.

La más grande redención con lo humano estaría en aquellos que pudieran decir que por este presente valió la pena cualquier ayer. Nietzsche diría que aceptando la vida tal y como se viene dando, más allá de lo bueno y de lo malo podríamos querer lo humano-demasiado-humano: mérito harto grande para corresponder a la voluntad de poder. La libertad para querer lo que ha sido y está siendo en un dicente SI al baile vital.

“Redimir a los que han pasado y transformar todo ‘fue’ en un ‘así lo quise’ –¡sólo eso sería para mí redención!-. (...) La voluntad no puede querer hacia atrás. Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. ‘Lo que fue, fue’ –así se llama la piedra que ella no puede remover”³¹².

Ahora bien, esta alegría trágica de querer lo inevitable, pareciera concederle más poder a la *Moira* que a la voluntad, de manera que esta libertad nietzscheana podría interpretarse como una racionalización de la impotencia

³¹⁰ NIETZSCHE, *Así Habló Zaratustra*, op. Cit., p. 210.

³¹¹ Ibid., p. 211.

³¹² Ibid., p. 209.

humana. Decirle sí a todo ¿no sería reducir la voluntad a funciones reactivas? ¿Dónde quedaría la creatividad y la libertad? Como decía el propio Nietzsche:

“Omnicontentamiento que sabe sacarle gusto a todo: ¿no es éste el mejor gusto! Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir ‘yo’ y ‘sí’ y ‘no’.”³¹³.

Arendt parece encontrar la grandeza ontológica del hombre en la libertad heroica para decir “no” a un pasado doloroso; siempre que este “no” pueda liberarse del resentimiento y esto es posible si y solo si somos capaces de perdonar.

Nietzsche no habla del perdón sino del “olvido” para alcanzar la libertad pero reconoce que no todos tienen la fortaleza para poder olvidar.

“Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”³¹⁴.

Venga el olvido, y sin embargo, ¿cómo?, ¿basta con querer olvidar para poder conseguirlo? ¿se puede? Hasta donde puedo imaginar, sólo con algún tipo de bloqueo mental o en un estado de amnesia total podríamos olvidar los malos recuerdos y "callar" al inconsciente. Pero parece ser que en San Agustín y en Nietzsche el olvido es posible mediante el amor. Según Nietzsche, la conjunción de los tiempos se da en un presente en gerundio y si se ama la vida intensa y auténticamente entonces el presente se vive de alguna forma como eternidad deviniendo en una suerte de olvido de cualquier ayer. De ser correcta esta interpretación de la temporalidad en el querer de la voluntad nietzscheana entonces tendríamos en San Agustín un antecedente a este enfoque. Cito de la tesis doctoral de Arendt:

“Que el amante se olvide de sí en beneficio de lo amado es el ‘tránsito’ (*transitus*) que caracteriza todo anhelo. (...) En este proceso el hombre no sólo se olvida de sí, sino que en cierto sentido deja de ser él mismo, es decir, una persona singular que ocupa un lugar singular en el espacio y el tiempo. (...) Como el amante se olvida de sí en gracia del amado, así también, el hombre mortal, temporal, puede olvidar su existencia en gracia de la eternidad. El tránsito es el olvido”³¹⁵.

³¹³ Ibid., p. 275.

³¹⁴ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, op. Cit., p. 55.

³¹⁵ ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, op. Cit., pp. 48-49.

En contraste con nuestra concepción lineal del tiempo, San Agustín logra darle expresión conceptual de la comprensión romana del tiempo, donde el tiempo no empieza en el pasado sino en el futuro. El futuro sólo existe como expectativa y el pasado como memoria, ambas finalmente se dan en el presente. Ahora bien, el sentido arendtiano del amor no tiene que ver con el olvido sino con el perdón y la memoria, que libera el peso del pasado y que resuelve el conflicto de la voluntad. Hay en el amor un elemento de calma desinteresada, “la calma de un acto que descansa en su propio fin” que remite directamente a la idea kantiana del placer estético. Como lo podría sugerir el cuadro del siglo XVII de Simon Vonet “El tiempo vencido por el amor, la esperanza y la belleza”.

Si un pasado doliente puede ser vencido por el amor será porque el perdón libera la tensión del resentimiento pero al respecto hay dos grandes problemas: que la capacidad de perdonar depende de la capacidad de amar y que el perdón sólo lo puede ejercer la víctima. El perdón no se autorealiza por sí mismo, ni depende solamente del individuo en cuestión; sólo lo puede ejercer la víctima, como bien lo señala Ricoeur:

“En este sentido, el perdón es debido; sólo puede ser pedido, pero la petición puede ser legítimamente rechazada. (...) Su proyecto no es el de borrar la memoria; no es el olvido; por el contrario, su proyecto, que es cancelar la deuda, es incompatible con el de cancelar el olvido. El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado del peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria”³¹⁶.

Arendt reivindica la memoria y el juicio para evitar mentiras que nos impidan ser honestos con uno mismo y con los demás. Para la autora, sólo nos reconciliaremos con el pasado si empezamos a juzgar y a ser francos respecto a él. La memoria guía sabiamente al corazón humano para andar sus pasos.

Y aunque también reconoce la imposibilidad de tener un conocimiento plenamente confiable de los motivos que expliquen lo acontecido, de cualquier forma considera más peligrosa a la omisión de nuestro pasado porque puede llevar a tergiversaciones injustas con uno mismo y con los demás. El olvido deviene en un “autoconcepto incompleto”, lo que nos expone con gratuidad a las prótesis de alguien más, que bien pueden venir de lo que ofertan las élites mediante los medios de comunicación y/o la propaganda.

Uno de los principales motivos del miedo generalizado a tomar conciencia del pasado y del presente es que la fuerza del proceso de la propia acción crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias hasta que la humanidad se acabe. De esta manera, quien actúa puede verse necesariamente

³¹⁶ RICOEUR, “Sanción, rehabilitación y perdón” en *Lo justo*, op. Cit., p. 195.

como "culpable" de las consecuencias, sobre todo porque para deshacer dichas consecuencias habría que cambiar el pasado, lo que sería imposible.

Pero el significado más imparcial del proceso no ha de ser captado por el agente sino por la posterior mirada del historiador que no actúa. Así que, ¿para qué atormentarse por lo que ya fue, por lo que no sabemos a ciencia cierta por qué fue y por los efectos que aún no sabemos que resultarán?

Arendt diría que sólo a través del perdón podemos protegernos del sinsabor de la memoria aceda y de la venganza.

"La posible redención del predicamento de irreversibilidad es la facultad de perdonar (...), sin ser perdonados seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias"³¹⁷.

La libertad contenida en el perdón y su opuesto el castigo, tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente.

El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. Los romanos ya practicaban el principio de ahorrar la vida del vencido (*parcere subiectis*) -criterio absolutamente desconocido por los griegos- o el derecho a conmutar la pena de muerte, probablemente también de origen romano, prerrogativa de casi todos los jefes de Estado occidentales. Aunque hay que aclarar que los romanos perdonaban la vida de los vencidos, no por compasión, sino para que las ciudades crecieran.

En el discurso arendtiano, a partir del perdón se confía en la libertad humana porque se confía en que el hombre puede cambiar de opinión y comenzar otra vez. Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres; sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de iniciar algo nuevo.

“El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido)”³¹⁸.

Ahora bien, esta reivindicación arendtiana del perdón no implica que Arendt esté en contra de las sanciones jurídicas y del derecho penal, decía que “el perdón no es en ningún caso una prerrogativa del sistema judicial”³¹⁹; así por

³¹⁷ ARENDT, *La condición humana*, op. cit., p. 256-7.

³¹⁸ ARENDT, *De la historia a la acción*, op. Cit., p. 29.

³¹⁹ ARENDT y SCHOLEM, “Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt” con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén”, en *Raíces*, no. 36, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Sefarad editores, 1998, p. 18.

ejemplo, se mostró a favor de la pena de muerte de Eichmann. Pero ¿es coherente reivindicar el perdón y estar a favor de la pena de muerte a la vez? Tal vez este sea uno de los aspectos más débiles del pensamiento arendtiano o tal vez sólo seguía el precepto del Talmud: “quien es piadoso con los crueles acaba por ser cruel con los piadosos”...

El caso es que consideró política y jurídicamente “correcta” a la pena de muerte para Eichmann mientras que Jaspers hubiese preferido que entregaran a Eichmann a Naciones Unidas. La filósofa de Königsberg considera, por lo que escribió en su libro, que si los juzgadores se hubieran atrevido a dirigirse a Eichmann, le hubieran dicho lo siguiente:

“(…) El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios: en materia de política la obediencia y el apoyo son una misma cosa. Y del mismo modo que tú apoyaste y cumplimentaste una política de unos hombres que no deseaban compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación –como si tú y tus superiores tuvieran el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo-, nosotros consideramos que nadie, es decir, ningún miembro de la raza humana, puede desear compartir la tierra contigo. Ésta es la razón, la única razón por la que debes ser ahorcado”³²⁰.

³²⁰ ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, op. Cit., pp. 419-421.

3.3. Promesa y sentido contractualista de la justicia

*La justicia, que no la misericordia,
es la finalidad de todo juicio
Hannah Arendt*

Si para Arendt el perdón redime el pasado, el cumplimiento de la promesa garantiza un mejor futuro porque conlleva el cumplimiento de los pactos, que son los cimientos de los escenarios públicos del mañana y la garantía de que se respetarán las decisiones tomadas por común acuerdo y en libertad. En otros términos, que del cumplimiento de las promesas dependerá la efectividad del sentido contractualista de la justicia. Empezaré explicando el sentido arendtiano de la justicia.

Si seguimos a Bobbio, en cuanto que la libertad es la virtud individual por excelencia y la justicia es la virtud social suprema³²¹, habría que preguntarnos por el sentido de la justicia que resulte compatible con la libertad, ¿cómo conjugar el interés natural por uno mismo con el interés público? Pregunta que ya se habían planteado desde siglos atrás, veámos el anhelo de Rousseau:

“(…) encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado y por virtud de la cual, cada uno uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el contrato social”³²².

Parece ser que Arendt comparte esta búsqueda y por eso se inclina por el sentido contractualista de la justicia porque considera que este sentido de la justicia no atenta contra la libertad. Desde este enfoque podemos hablar de justicia si y solo si ha habido previamente un común acuerdo, donde ninguna voluntad ajena está prejuzgando el deber-ser sino que solamente se vela por los intereses de los pactantes en cuestión; y traduciendo ésto múltiples veces, pareciera que la libertad individual puede coincidir con la libertad de los demás y esto no puede ser más que justo. Los pactos han de ser justos si fueron acordados voluntariamente, si nada ni nadie extorsionó a los pactantes.

A diferencia del sentido tradicional de la justicia, como cumplimiento de la función específica de cada ser mediante el respeto a la ley (humana, natural y/o divina), que implica el reconocimiento de algún deber-ser y por lo tanto, se da por aceptado que alguien haya decidido la función que debe cumplir cada quien. Así por ejemplo, Aristóteles consideraba justo que los esclavos no gozaran de libertades puesto que suponía incapacidad en los

³²¹ Cf. BOBBIO N., *Igualdad y libertad*, op. Cit., p. 59.

³²² ROUSSEAU, *El contrato social*, trad. Fernando de los Ríos Urruti, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 42.

esclavos para mandarse a sí mismos, a diferencia de la capacidad de los aristócratas para mandar. Cito de Aristóteles:

“Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias sino también convenientes, y ya desde el nacimiento, algunos están destinados a obedecer y otros a mandar”³²³.

Desde este enfoque, no se considera justo el derecho a ser lo que uno quiera sino lo que uno “deba ser”, con lo que se anula el derecho moral a la autonomía; por lo que desde esta concepción en mi opinión, se corre el riesgo de caer en arbitrariedades inicuas en cuanto a dicho “deber-ser”. La idea de Ulpiano, los jurisconsultos romanos y San Agustín, de una voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo es otro medio de expresar la noción de justicia como conformidad a la ley, ya que presupone que lo suyo, lo de cada uno, está ya determinado por una ley. Pero precisamente por eso Kelsen ha acusado a esta definición de tautológica, por no tener indicación alguna de lo que es lo suyo y en realidad solamente prescribe el conformarse a una ley o regla que establezca para el caso, lo que cada uno espera.

Por el contrario, desde el sentido contractualista de la justicia se mira más a la libertad porque lo justo no depende de lo que permita la ley sino de lo que haya sido aceptado voluntariamente y por común acuerdo.

Ahora bien, según Arendt el siglo XVII distinguió dos tipos de contrato social: uno se llevaba a cabo entre individuos, dando nacimiento a la sociedad, y el otro se llevaba a cabo entre el pueblo y su gobernante, dando origen al gobierno legítimo. El contrato mutuo presupone la igualdad, su contenido real es una promesa y su resultado es una sociedad o coasociación, en el sentido romano de *societas* que quiere decir alianza. De otro lado, en el llamado contrato social suscrito entre una determinada sociedad y su gobernante, cada miembro cede su poder y se limita a manifestar su consentimiento a ser gobernado y según Arendt, la lectura al respecto puede interpretarse como vertical u horizontal. La autora identifica la propuesta hobbesiana como una versión vertical del contrato social en cuanto que Hobbes sostiene que los individuos son capaces de renunciar voluntariamente a su libertad con tal de que el Estado les garantice su sobrevivencia, con lo que acaba legitimando al Estado absoluto. A diferencia de la propuesta de Locke, a la que Arendt ubica como una versión horizontal del contrato social, en cuanto que dicho contrato limita el poder de cada individuo miembro pero también el poder del gobierno, dejando paso a un Estado liberal que poniendo límites, protege las libertades de todos³²⁴.

³²³ ARISTÓTELES, *Política*, op. Cit., p. 56.

³²⁴ Cf. ARENDT, *Sobre la Revolución*, op. Cit., pp. 174-182.

Por lo demás, Arendt subraya la condición histórica de los pactos políticos. El contenido de los acuerdos públicos no puede ser siempre igual, las necesidades y los intereses cambian porque nuestra propia condición humana es así. Hans Jonas, Bordieu, Elías, Foucault y Giddens también sostienen que los acuerdos alcanzados deben estar sujetos a una continua revisión por parte de los involucrados, dejando ver que lo importante no es propiamente el consenso normativo sino la acción social colectiva orientada a una superación creativa de los problemas políticos.

Por último, Arendt repasa en que la aplicabilidad de los acuerdos colectivos y asimismo, el sentido contractualista de la justicia dependen de que los pactantes en cuestión cumplan sus respectivas promesas. No es gratuito que, desde la época romana, el tema de las promesas y de los contratos haya sido de suma importancia en el pensamiento político. De hecho, en la obra arendtiana, el cumplimiento de las promesas es vista como la virtud política por excelencia.

“La promesa es el fenómeno moral por excelencia y es tan central como el contrato emanado de la facultad de prometer que constituye a su vez el central fenómeno político”³²⁵.

Pero ¿cómo cumplir las promesas?, ¿tendrá razón Hobbes al decir que los pactos sin espada son pura palabrería?

Rawls habla de condiciones hipotéticas para el cumplimiento de la justicia. Dice que será necesario que los pactantes sean racionales, desinteresados y que estén en condiciones de igualdad para que el concepto contractualista de justicia sea aplicable³²⁶.

Arendt no considera estas condiciones para la efectividad de los pactos pero si presupone el reconocimiento de la libertad en uno mismo para que así nos responsabilicemos del cumplimiento de nuestras propias promesas. Y tal vez esto sea más difícil de alcanzar que las condiciones hipotéticas de Rawls, si recordamos de Fromm que hay muchas personas que tienen miedo a la libertad, sobre todo porque es más fácil responsabilizar al contexto para justificar la debilidad de carácter o la irresponsabilidad.

Para sugerir la altura divina del cumplimiento de las promesas, Arendt rescata un bello pasaje de la Biblia: Abraham, el hombre de Ur, quien muestra tal apasionamiento en pactar alianzas, hasta que finalmente el propio Dios aceptó una alianza con él.

³²⁵ ARENDT, “Diario de reflexiones (fragmentos)”, trad. Richard Gross, en *Revista de Occidente*, no. 271, Madrid, edita Fundación José Ortega y Gasset, Diciembre-2003, p. 26.

³²⁶ Cf. RAWLS John, *Teoría de la justicia*, trad. Ma. Dolores González, México, FCE, 1979, p. 31.

En la capacidad de prestar y conservar promesas está la capacidad del hombre para construir su mundo. Las promesas son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible.

“El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas (...) sin estar obligados a cumplir las promesas estaríamos condenados a vagar sin dirección fija”³²⁷.

El remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la capacidad de hacer y mantener las promesas pues del cumplimiento de las promesas depende el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la “persona” acerca de la cual se puede contar una historia. La promesa es la “memoria de la voluntad” de donde parte la historia de cada quien. Después de todo, en cada promesa que se cumple se deja ver la fortaleza de carácter y las querencias del sujeto en cuestión; de lo contrario, parecería que no se quiere nada, que no se quiere compromiso alguno, como si se abandonara a la merced del destino, lo que anularía a la persona como tal. Y esto vale en lo personal y en lo público. Toda ética y política podrían reducirse a la efectividad de las promesas. Un cuerpo político que es resultado del pacto se convierte en verdadera fuente de poder para todo individuo, de otra manera, tendríamos subordinación pero no capacidad de acción o poder. Si la mayoría de los ciudadanos fuéramos confiables en nuestros pactos, seguramente se podría prever un mejor futuro y se lograrían grandes cosas.

Ahora que, la reivindicación arendtiana del cumplimiento de cualquier contrato no se subordina a un formalismo cerrado e insensible equiparable a la inflexibilidad burocrática. El cumplimiento de las promesas en Arendt parte más bien del respeto al “otro” y en el mejor de los casos, parte de la sintonía filial.

A. J. Heschel decía sobre la Justicia:

“Los dos términos centrales son *tsedakah* (*tsedek*) y *mishpat*. La palabra *mishpat* significa el juicio promulgado por un *shofet* (juez); de ahí que esta palabra pueda significar justicia, norma, decreto, derecho legal, ley. La palabra *tsedakah* puede ser traducida por “rectitud”. Si bien la legalidad y la rectitud no son idénticas, deben coincidir siempre... La rectitud está más allá de la justicia. La justicia es estricta y exacta, dando a cada persona lo que se merece. La rectitud implica benevolencia, amabilidad, generosidad... La justicia puede ser legal; la rectitud va asociada a una ardiente compasión por los oprimidos... Sería erróneo suponer que había una dicotomía de *mishpat* y amabilidad... La justicia muere cuando se deshumaniza, independientemente de la exactitud con que se practique... La

³²⁷ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., pp. 256-257.

lógica de la justicia puede parecer impersonal pero el interés por la justicia es un acto de amor”³²⁸.

³²⁸ HESCHEL A. J., *The prophets*, Harper and Row, Nueva York, 1969, pp. 200-201.

3.4. *Philia*

Que el interés por la justicia y por todo el ámbito ético-político sea motivado por el amor, fue una de las preocupaciones de Arendt en sus primeros años de investigación filosófica. No es difícil sospechar que sólo el amor pueda descentrarnos. Plazaola por ejemplo, decía que el gran secreto de la moral es el amor que nos hace salir de nuestra propia naturaleza hacia lo “otro”³²⁹.

Por este tipo de planteamientos inicia su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín pero justamente a partir de esta investigación se da cuenta de cómo el interés por lo público en toda su mundaneidad no formaba parte de los preocupaciones agustinianas, por lo que posteriormente volverá a la *philia* aristotélica.

Su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín* fue dirigida por Jaspers. De esta tesis, según Kristeva, Jaspers da el siguiente informe:

“sabe subrayar lo esencial, pero no se ha limitado a reunir lo que San Agustín dijo sobre el amor (...) En las citas aparecen algunos errores (...) El método violenta un poco el texto (...). La autora, a través de un trabajo filosófico de ideas, quiere justificar su libertad con relación a las posibilidades cristianas que no obstante la atraen”³³⁰.

Pero para tomar partido en esta lectura habría que dialogar en directo con la obra de San Agustín y con la de Hannah respectivamente y a pesar de ello, la lectura resultante también podría despertar suspicacias hermenéuticas... No puedo más que poner a consideración mi lectura en la que intentaré explicar por qué no fue el concepto agustiniano del “amor al prójimo” lo que resolvió la melancolía arendtiana por encontrar el sentimiento que pudiera motivar a los hombres a interesarse por lo público.

Arendt quería comprender cómo y por qué puede darse el interés por lo público y si bien es verdad que el concepto agustiniano del amor le permitía explicar la posibilidad de excentrarse, este salir de uno mismo del amor cristiano no aterriza en el mundo terrenal; con lo cual, las preocupaciones políticas de la filósofa de Königsberg no encontraban respuesta. A Arendt le preocupaban las condiciones de vida no sólo individuales sino de la colectividad, no sólo en el aspecto espiritual sino terrenal y no sólo subjetivo sino en la intersubjetividad; mientras que la preocupación auténtica del amor agustiniano es Dios y todo lo demás son y deben ser medios respectivos. Arendt cita de San Agustín:

³²⁹ PLAZAOLA J., *Introducción a la Estética*, Madrid, editorial Católica, 1973, p. 597.

³³⁰ KRISTEVA Julia, *El genio femenino. Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 46.

“Todo hombre en cuanto hombre debe ser amado por mor de Dios y Dios por mor de sí mismo. (...) De aquí que la actitud apropiada del hombre hacia el mundo no sea el disfrute (*frui*) sino el uso (*uti*). (...) El amor al mundo, guiado por un propósito último transmudano es así esencialmente secundario y derivativo”³³¹.

El sentido agustiniano del amor que mira de cara a Dios y no a la mundanidad no sería el sentimiento que guiara la acción sino que tuvo que volver una vez más a Grecia, en donde la *philía* respondía a sus motivaciones políticas. Motivaciones que fueron enriquecidas durante su estancia en París cuando disertaba sobre estas cosas con su “tribu” de emigrados pero que llegaron al mejor nivel de disertación, tanto para Hannah como para Karl Jaspers, cuando Hitler alcanzó el poder en Alemania y ambos se dieron cuenta de que también el “amor al prójimo” debía convertirse en concreto y práctico. Me explicaré.

San Agustín hablaba de tres tipos de amor:

- a) *Appetitus*: ardiente y voraz, que corresponde a un amor terrenal
- b) *Dilectio*: a uno mismo y al prójimo, que corresponde a un amor existencial
- c) *Cáritas*: a Dios, que corresponde a un amor trascendental

La traducción latina del Nuevo Testamento acertó a acomodar los tres términos griegos para amor: *eros*, *storgé*, *ágape* con los correspondientes latinos: amor, *dilectio*, *cáritas*³³².

Ahora bien, Arendt utilizó los conceptos que Jaspers asociaba a los tres conceptos del amor:

- a) Deseo, limitación y conocimiento
- b) Comunicación, autorrealización y pensamiento
- c) Principio, redención y fe

Este esquema presenta el amor como un fenómeno de existencia temporal. El amor como *appetitus* es anticipatorio, está orientado hacia el futuro. El amor al prójimo abarca todos los modos de existencia temporal, como las capacidades que se presuponen en el hombre: esperanza y memoria. Y el amor a Dios se halla orientado hacia el pasado último: la creación.

Estos tres modos de temporalidad, el pasado o “ya no”, el futuro o “todavía no” y el presente que en cierto sentido no es absoluto, fueron tan fundamentales en el *Ser y el tiempo* de Heidegger como en la tesis de Arendt sobre el concepto agustiniano del amor. Pero mas allá de la disertación

³³¹ ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, op. Cit., pp. 58-59.

³³² Aunque Mary McCarthy prefiere traducir *ágape* como “amor” entre paréntesis porque la traducción antigua de *ágape* como caridad, tiende a interpretarse para los oídos modernos como deducción de impuestos o adopción de alguna perspectiva caritativa.

heideggeriana de la temporalidad y la existencia, que bien valdría para toda una investigación, me detengo en el tema del amor al mundo.

Para San Agustín, el amor verdadero no aspira a lo presente y mudable, sino a lo eterno y verdadero. El deseo de la vida eterna, el justo objeto del deseo es llamado por San Agustín *caritas*, mientras que el deseo erróneo de objetos perecederos es llamado *cupiditas*. Y fue este aspecto lo que le preocupó a Arendt, pues no encontraba la forma en que el principio cristiano de la no mundanidad pudiera ser adecuado para conducir a la gente, cómo hacer que la experiencia no mundana de la caridad pudiera unir a los hombres. Su preocupación tardía por los espacios públicos no pudo enraizarse en la Filosofía Cristiana sino en el pensamiento griego, una vez más, donde la mundanidad, el amor al mundo y en el mundo fueron tan importantes como Dios y el alma para el Cristianismo.

Arendt tampoco se queda con el enfoque moderno del amor para la consecución de fines políticos. Considera que el amor a la familia, a los amigos o a la pareja, por lo intensamente privados que son, acaban eximiendo compromisos comunitarios y hasta están dispuestos a corromperse y a hacer cualquier daño con tal que la persona amada no sufra.

“El amor por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón, más que por su rareza, no es sólo apolítico, sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas”³³³.

Desde este enfoque es que consideraba al padre de familia como el gran criminal del s.XX. Generalmente el padre de familia es un hombre dispuesto a renunciar a las convicciones a cambio de una pensión y una existencia segura para su familia. El padre de familia como cualquier funcionario, difícilmente se plantea si los fines últimos del engranaje burocrático de su trabajo son nocivos o peligrosos para los demás; lo que le importa es llevar dinero a casa, sin más. Y así pronosticaba que antes de que acabara la segunda guerra mundial: “nos veremos obligados a oír a todo un coro de burgueses hipócritas diciendo ‘nosotros no hemos sido’”³³⁴.

Aunque aquí valdría la pena puntualizar que esto no quiere decir que Arendt estuviera en contra del derecho a la privacidad, ni mucho menos, en contra del amor a la familia o a la pareja. Ella misma reconocía el amor como fundamento digno de la privacidad. Así le escribía en una carta a Heinrich Blüchner en 1937:

³³³ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 261.

³³⁴ *Ibid.*, p. 123.

“(…) siempre he sabido, incluso desde que era una chiquilla, que sólo el amor puede dar sentido a mi existencia”³³⁵.

Lo único que Arendt cuestionaba era que en aras de los afectos personales se esté dispuesto a tomar decisiones anti-políticas³³⁶.

A diferencia de la Edad Media donde el amor a Dios justificaba cualquier cosa o de la Modernidad donde la vinculación privatísima del amado-amante justificó en algunos períodos románticos hasta el suicidio; en el caso de Arendt, los intereses públicos son el patrón de medida de lo permisivo moralmente. Para la autora, la excelencia humana no debe darse al margen de los demás para no caer en el autismo del *idion* y me parece que no es para menos, si a lo largo de la historia no sólo hemos visto las terribles consecuencias del sadismo sino también la barbarie a la que puede llevar la indolencia permisiva que convierte en co-partícipes a los que sin malas intenciones pero por pura indiferencia, permiten que suceda la injusticia a cualquier nivel.

Para Arendt, lo público no era considerado ni más ni menos importante que lo privado sino en interdependencia ético-política. Y esto puede ser difícil de aceptar para algunos “ismos” cerrados que están dispuestos a subestimar cualquier premisa con tal de mantener intacta alguna idea, clase o nación; donde pareciera que lo público se limita a los intereses de alguna comunidad determinada y no del ‘mundo’ en su acepción cosmopolita. Así fue que muchos judíos le reprocharon a Arendt la referencia que hace en *Eichmann en Jerusalén*, al hablar de los consejos judíos establecidos y manipulados por los nazis (*Jundenräte*) y mencionar cómo sin la colaboración de muchos de los hebreos en el holocausto, las víctimas seguramente habrían sido menos de los seis millones³³⁷. Por esta referencia fue casi escandaloso la publicación del libro, sólo gracias al tiempo podemos leer *Eichmann en Jerusalén* con serenidad.

Aunque Arendt no fue la única judía que hizo pública la colaboración de algunos judíos con los nazis, también hubo otros autores que mencionaron la contribución de los “capos” (prisioneros judíos que actuaban como administradores y tenían privilegios especiales) en el holocausto. Viktor Frankl por ejemplo, refiere que muy a menudo los capos eran más duros con los prisioneros que los propios guardias y les golpeaban con mayor crueldad

³³⁵ PRINZ Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, op. Cit., p. 59.

³³⁶ Vid. supra. 1. 2., p. 29.

³³⁷ Cf. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, op. Cit., p. 190-191.

que los hombres de las SS³³⁸. Sin embargo, las referencias de Arendt fueron de las más polémicas.

El acontecimiento más espectacular fue la reunión organizada en Nueva York antes del lanzamiento del libro, donde Nahum Goldman, entonces Presidente del Consejo Judío Mundial, declaró ante una audiencia de casi un millón de personas que Arendt había acusado a los judíos europeos de haber dado prueba de cobardía y ausencia de voluntad de resistencia. La campaña de difamación duró tres años.

Pero Arendt alegaba al respecto, en una entrevista que le hizo Günter Gaus en la televisión de Alemania occidental el 28 de Octubre de 1964:

“en ningún lugar de mi libro he hecho al pueblo judío el reproche de no haber resistido”³³⁹.

Si bien es verdad que en su libro menciona que los judíos colaboraron con los nazis, también menciona cómo algunos otros hicieron cuanto pudieron para retrasar o sabotear las órdenes nazis y que incluso, hubo quienes optaron por suicidarse antes que ejecutar dichas órdenes. Arendt refiere que de ocultar todo esto, no habría cumplido con el principio de imparcialidad que toda investigación debe cubrir.

“Quien no es capaz de esta imparcialidad porque se propone amar tanto a su pueblo que ha de pagarle permanente tributo de adulación..., pues muy bien, no hay nada que hacer. En mi opinión, gente de este tipo no es patriota”³⁴⁰.

Hannah nunca justificaría que por amor a un pueblo o a alguien se pierda la imparcialidad³⁴¹ del investigador. El amor no justifica la falta de honestidad en la investigación. Negar u ocultar los defectos o lo desagradable en el objeto de estudio reduciría el discurso explicativo a sofisma.

No obstante, algunos de sus amigos no lo vieron así, optando por renunciar a su amistad; Hans Jonas por ejemplo, le escribió una larga carta de desacuerdo. Scholem también le envía una carta a Hannah en 1963 donde la acusa de carecer de *Ahabath Israel* (amor al pueblo hebreo)³⁴². La respuesta de Arendt no fue menos incisiva:

³³⁸ Cf. FRANKL Viktor, *El hombre en busca del sentido*, op. Cit., 1995. p. 6.

³³⁹ ARENDT y GÜNTER Gaus, “Hannah Arendt: ¿qué queda? Queda la lengua materna”, op. Cit., p. 101.

³⁴⁰ Ibid., p. 106.

³⁴¹ Arendt duda de que se pueda alcanzar la “verdad” absoluta en algún discurso, por lo que prefiere hablar de “imparcialidad”. Cf. Ibid., p. 106.

³⁴² Cf. ARENDT y SCHOLEM, “Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén” en *Raíces*, no. 36, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Sefarad editores, 1998, p. 14.

“Tienes toda la razón: no me mueve ningún ‘amor’ semejante. Y ello por dos razones: primero, porque nunca en mi vida he amado a ningún pueblo o colectivo, ni al pueblo alemán, ni al francés, ni al americano, tampoco a la clase trabajadora o a nada de este orden. En realidad yo sólo amo a mis amigos y el único amor que conozco y en que creo es el amor a las personas. Pero es que, en segundo lugar, ese amor a los judíos a mí me resultaría sospechoso, siendo como soy judía”³⁴³.

La campaña de difamación siguió mucho tiempo después. En Francia *Le Nouvel Observateur* publicó el 26 de Octubre de 1966 una carta colectiva firmada por intelectuales judíos titulada “¿Es nazi Hannah Arendt?”³⁴⁴.

Para evaluar esta problemática, supongo que primero tendríamos que reflexionar si el supuesto amor hacia algún colectivo realmente es posible, por la ambigüedad que supone amar a una “entidad abstracta” sea algún grupo, raza o nación. Además de que Arendt desconfía de quienes despliegan sus motivaciones íntimas en público, sea amor a la humanidad, patriotismo, etc. Por profundamente sincero que sea un motivo, una vez que se exterioriza y queda expuesto a la inspección pública se convierte más en objeto de sospecha. En suma, mira con suspicacia a aquellos que presumen de amar a algún colectivo, la autora sólo concibe el amor hacia personas concretas; lo otro es demagogia o un recurso peligroso para adoctrinar y manipular a la gente.

“Debido a su inherente mundanidad, el amor únicamente se hace falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o salvación del mundo”³⁴⁵.

Además de que, el compromiso político no se debe limitar a algún grupo deviniendo en una suerte de guetos. La actualización arendtiana de la *polis* y de la *philía* supone el interés democrático por lo humano y por lo público, que no se limita por supuesto, al compromiso con algún grupo excluyente, raza o nación. El interés arendtiano por lo público tenía una connotación cosmopolita. “Nada de lo humano me es ajeno”.

“Como judía, me parece obvio que simpatizo con la causa de los negros o de cualquier otro pueblo oprimido o marginado, y personalmente apreciaría que el lector hiciera lo mismo”³⁴⁶.

³⁴³ Ibid. P. 17.

³⁴⁴ Cf. KRISTEVA Julia, *El genio femenino. Hannah Arendt*, op. Cit., pp. 163-164.

³⁴⁵ ARENDT, *La condición humana*, op. Cit., p. 61.

³⁴⁶ ARENDT, “Little Rock” en *Tiempos presentes*, op. Cit., p. 93.

Y me parece que viene al caso reflexionar en el alcance universal de lo público, sobre todo en este período de “globalización” donde se tiende a expandir los alcances de la mercadotecnia pero no los de la semántica humanista. En este momento histórico que se enfrenta a la problemática de la “interculturalidad” no queda más que el respeto a la individualidad humana con todo y sus diferencias; ninguna idea, creencia, grupo o nación puede justificar la agresión a la vida o a la dignidad del más distante a lo propio. Y para tal efecto, viene al caso reivindicar la sintonía griega de los afectos privados con los públicos.

Los griegos comprendieron bien la poesía del cosmos, la armonía implícita en el orden de los sucesos naturales, lo que los científicos de hoy suponen como “energía” fue lo que ellos identificaron como la esencia divina del amor. Para los griegos, todo el universo se mueve por amor, por un deseo innato de atracción, por un principio de afinidad. El mundo es una gigantesca armonía. El mundo entero es un dar, recibir y devolver, tal y como lo ejemplifica la pintura renacentista de *Las Gracias*.

El amor siempre tuvo alta importancia en el pensamiento griego, desde la mitología hasta la Filosofía. Si el amor fue considerado el más antiguo de los dioses, según Orfeo en las *Argonáuticas*, Hesíodo en la *Teología*, Parménides en el libro de la *Naturaleza*, Platón en el *Timeo* y Fedro en el *Banquete*, fue en mucho porque en el origen subyace la esencia, y la esencia bien pudo decirse poéticamente: amor.

Según Agatón, Marte sobresale por su fortaleza porque él hace a los hombres más fuertes pero Venus le domina. Marte no domina jamás a Venus. El argumento más claro sobre la fortaleza del amor superior a todos, es que todas las cosas le obedecen y él no obedece a ninguna. Empédocles decía que el mundo y nuestro cuerpo existen por la concordia y por la discordia son destruidos. La reciprocidad les da verdaderamente una concordia de paz y amor. De aquí las palabras de Orfeo: “sólo tú entre los dioses llevas las riendas del todo”³⁴⁷. Orfeo antepuso el amor a la necesidad cuando dijo que éste mandaba sobre las tres Parcas en las que consiste la necesidad. Aristófanes trató de cómo los hombres divididos, por el amor se restituyen.

Ahora bien, en todos estos enfoques griegos el amor se concibe como un sentimiento que se ha de desarrollar en correspondencia con la armonía del cosmos. Cualquier sentimiento que atentara contra el mundo seguramente se habría visto con desprecio.

Recordemos de la sabiduría griega, una vez más, el mito de Escila:

³⁴⁷ FICINO, op. Cit., p. 55.

El Destino había decretado que la ciudad de Megara no fuera tomada mientras mantuviese su talismán, que no era otro que un mechón de pelo púrpura que creció en la cabeza de Niso, su rey; él había dicho el secreto a su hija Escila.

Pasaron los años y todos los ataques fueron rechazados.

Hasta que, Escila se enamoró de Minos, un héroe extranjero. Desde la torre más alta de la ciudad Escila siempre buscaba a Minos, el famoso rey enemigo, que le parecía el hombre más galante que había visto. Enamorada, Escila se animó a traicionar a su ciudad natal y le cortó a su padre su mechón púrpura brillante y fue a ofrecérselo a Minos, explicándole que era lo que mantenía a salvo el reino de su padre. Pero Minos rechazó este regalo con indignación insolente:

“Una hija traidora no es buena para el amor de un hombre valiente” declaró. ¡Fuera de mi vista, deshonra de tu raza y sexo!, ¡Minos no logra la Viktoria con bajas!

Escila, muy avergonzada y arrepentida, no se enfrentó a su padre, y rogó en vano ser llevada a bordo del barco. Cuando Escila vio que el barco de Minos partía, desesperada se arrojó al agua abrazándose a su timón, pero un águila se precipitó para cogerla con su pico y garras y se habría ahogado si algún dios no la hubiese transformado en una gaviota. Así que fue condenada a volar sin casa ni descanso sobre las olas, perseguida por el águila, que no es otro que su traicionado padre, a quien los dioses garantizaron esa venganza sin fin³⁴⁸.

Para los griegos, la traición a la patria era motivo de deshonra eterna y no lo justificaban de forma alguna, ni siquiera por el amor de pareja más excelso que se pudiera dar. Ningún vínculo privado estaría por encima de lo público.

En algún momento de *El Banquete*, Platón enfoca al *eros* como un sentimiento personal que a la vez, puede motivar a la búsqueda de valores más amplios y en armonía con el Estado:

“Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor. ¿Y qué es esto que digo? La vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones”³⁴⁹.

Arendt sigue el enfoque griego pero no se queda con el sentido platónico del *eros* para motivar a la participación pública, ni tampoco se queda con el enfoque de la amistad de la que se habla en el *Banquete* donde todas las relaciones son verticales y mediatizadas por el miedo de la pérdida, sino que reivindica la amistad aristotélica por ser una amistad no de la necesidad sino del encuentro y cabe decir que tiene por ello un acentuado sentido de lo gratuito.

³⁴⁸ Cf. HOPE Moncrieff, op. Cit., pp. 129-130.

³⁴⁹ PLATÓN, *El Banquete*, op. Cit., p. 200.

La *philía* significa amor sin *eros*. El *eros* correspondía al amor como necesidad, así los hombres aman la sabiduría porque no son sabios, del mismo modo que aman la belleza porque no son bellos; mientras que la *philía* más que ser una necesidad es una suerte de respeto por los “otros”, donde se puede crear una sinfonía, respetando la participación distinta de cada uno de los integrantes.

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles sostiene que hay tres especies de amistad: una que se establece por interés, otra por placer y la auténtica que es la que se da entre hombres buenos e iguales en virtud³⁵⁰. Este último tipo de amistad es el que Arendt retoma para sus preocupaciones politológicas por ser compatible con la responsabilidad del mundo.

La reivindicación arendtiana de la *philía* no se reduce a la salvación del alma individual en el aspecto estrictamente espiritual sino que supone un cuidado por el “otro” en toda su mundanidad, un respeto por sus diferencias y por su libertad, el reconocimiento de la igualdad en la pluralidad y en este sentido, la *philía* forma parte de los afectos ético-políticos.

“Los griegos denominaban *philantropía* ‘amor por el hombre’ a esta humanidad que se adquiere en el discurso de amistad dado que se manifiesta en una disposición a compartir el mundo con otros hombres”³⁵¹.

Ahora bien, aunque habitualmente se traduce *philía* por amistad, el término tiene un sentido más amplio que el de vínculo privado con el que ahora se le interpreta, además de que difícilmente hay amistad alguna en la vida moderna donde el fin sea el bien moral como en la antigua Grecia. Martha Nussbaum por ejemplo, no sigue la práctica usual de traducir *philía* por amistad y *phílos* por amigo; en parte porque la *philía* comprendía numerosas relaciones que no se identifican con la amistad en su sentido actual, por ejemplo, consideraban *philía* a todas las relaciones familiares, incluida la que se establece entre mujer y marido. Por otra parte, “amistad” puede significar ahora una relación más débil mientras que cuando Aristóteles habla de *philía*, se refiere a afectos muy intensos que también pueden incluir la pasión sexual. Sin embargo, para Aristóteles la *philía* no es tanto anhelo intenso y apasionado cuanto un hacer el bien desinteresadamente, un compartir y una reciprocidad, donde impera el equilibrio y la armonía³⁵².

La *philía* exige tres cosas: simetría y reciprocidad en el afecto, en segundo lugar exige la conciencia explícita de este sentimiento filial mediante los actos y

³⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, op. Cit., pp. 326-327.

³⁵¹ ARENDT, *Hombres en tiempo de oscuridad*, op. Cit., p.35.

³⁵² Cf. NUSSBAUM Martha, *La fragilidad del bien*, trad. Antonio Ballesteros, Madrid, Visor, 1995, p. 443.

las palabras y respeto al otro como un ser independiente. Veámoslo más detenidamente.

a) Simetría y reciprocidad

Según la idea de reciprocidad, cada uno ama al otro por ser quien es, esto no ocurre en la amistad utilitaria o en la que se busca por placer, en la que uno ama al otro por el provecho esperado.

La reciprocidad es una parte fundamental de la concepción aristotélica de la *philía* y el *phílos*. Por ejemplo, un aficionado al vino no es *phílos* del vino por dos razones: no hay reciprocidad del amor, ni deseo del bien del objeto por él mismo. En efecto, sería ridículo desear el bien del vino, sólo se desea conservarlo para tenerlo. De aquí se sigue también otro de los requisitos de la *philía*: que el objeto de la *philía* debe percibirse como un ser con un bien propio, no como una simple prolongación o propiedad de uno mismo. En parte fue por eso que para Aristóteles los esclavos no pudieran participar de la más alta clase de *philía* porque eran considerados como propiedad y no como personas con autonomía, y en parte también porque cierto sentido de la igualdad formaba parte de la amistad y los esclavos eran considerados inferiores. La amistad aristotélica era aristocrática, sólo es posible entre iguales; Aristóteles consideraba que así como no puede haber amistad entre un Dios y un ser humano, igual de inconcebible sería la amistad entre un hombre libre y un esclavo.

b) Demostración del sentimiento filial

La *philía* no es sólo un sentimiento que pueda mantenerse de forma clandestina, ni es una afección meramente pasiva sino que hay que demostrarla con la palabras y con acciones. La amistad es una actividad (*energeia*) en devenir. La amistad no se construye por la pasión sino por el hábito.

La *philía* necesita ser conscientemente expresada en el lenguaje y asumirse en la interacción. La dinámica de la vinculación filial exige la palabra mediante la cual nos constituimos interactivamente como sujetos morales pues la palabra construye, desarrolla y hace crecer esa vinculación hacia su excelencia. El lenguaje es el medio en el que las distintas racionalidades se complementan y que permite que la amistad sea el punto de unión de las distintas afectividades que desbordan los límites de la individualidad.

c) Respeto

La *philía* precisa la distinción y el respeto mutuo. La definición de la *Retórica* es la siguiente: “una vez definido amigo como aquel que es autor de

lo que cree que le será útil al otro por causa de ese otro mismo”³⁵³. Esto es, que la amistad va más allá del interés por uno mismo y se interesa por el “otro”, aunque su interés sea distinto e incluso opuesto al propio. La *philía* no está mediatizada por la retórica para convencer al amigo de lo que uno piensa o cree que es lo mejor, sino que más bien intenta escuchar su opinión, dando por supuesto que su opinión merece ser escuchada.

La *philía* garantizaba una amplia gama de formas de vínculo porque no tenía algún patrón preestablecido de lo que se debe hacer, pensar o decir en el espacio público. Y en este sentido, la *philía* correspondía a la excelencia plural y cambiante de las formas del vínculo.

Ahora bien, la disposición a escuchar las diferencias y a cooperar con los otros para fines públicos no sería posible en alguien que se suponga superior o inferior a los demás, sea por criterios de clase, de raza o de lo que sea; ni sería posible en alguien que de antemano va con la intención de dominar a los otros; la disposición ideal será la de aquel que suponga respeto por los conciudadanos y en este sentido, afecto filial.

En la participación política (en la acepción aristotélica) no se ve al “otro” como un enemigo sino como alguien que tiene derecho a ser, a pensar y a vivir de forma distinta a la propia y desde este enfoque, la *philía* no tenía nada que ver con la dicotomía amigo-enemigo del ámbito político que sostiene Carl Schmitt:

“La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos es la distinción amigo y enemigo”³⁵⁴.

Aquí, el sentido de la amistad sólo refiere la alianza de aquellos que tienen intereses comunes y que están y estarán en conflicto con todo aquel que interfiera en el cumplimiento de sus planes. De ahí que para Schmitt, lo que mueve a la organización política sea propiamente el conflicto y no el consenso o el afecto filial. Lo que deja ver además, que el sentido de política que maneja el autor no tiene nada que ver con la *polis* porque la idea aristotélica de *philía* y de política tenían que ver con el diálogo y la intersubjetividad cordial. Para Aristóteles, una vida sin *phíloi*, aunque se poseyeran los demás bienes, sería tan incompleta que no merecería la pena vivirse, sostenía que incluso el hombre bueno y feliz necesita amigos.

Además, como el afecto filial no es un afecto privatista, parece enriquecerse de la rica complejidad y pluralidad de lo humano. La unión filial no implicaba uniformidad ni exclusión, la unidad no es uniformidad y no

³⁵³ ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. Antonio Tovar, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1971, p. 29.

³⁵⁴ SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, Versión de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 1998, p. 56.

excluye la variedad de sus componentes. De ahí que para Arendt, la *philía* sea ideal para unificar sin resentimientos a la pluralidad contingente que conforma el mundo político. La *Philía* más que un estado virtuoso es un tipo de relación, incluye todo sentimiento o afecto hacia los demás; es el vínculo político por excelencia. La *philía* es amistad de la conciudadanía.

“El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. (...) Este tipo de comprensión –que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro- es el tipo de comprensión por excelencia”³⁵⁵.

En este sentido, la amistad era apertura hacia el mundo. Nuestra filósofa presenta este enfoque premoderno de la amistad como el sentimiento que nunca subestima los intereses públicos; sólo que al enfoque aristotélico de la amistad habría que quitarle la orientación aristocrática y excluyente para ser releída en clave de solidaridad, como lo veremos en el siguiente apartado.

³⁵⁵ ARENDT, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, trad. Elena Martínez Rubio, Bilbao, Besatari, 1997, p. 29.

3.5. Solidaridad

*Ser solidario es ensanchar el ámbito del 'nosotros',
esos que están situados en el ámbito despectivo del 'ellos'*
Rorty

La reivindicación arendtiana de la *philía* no culmina en el anhelo de crear espacios públicos donde todos seamos amigos. Hubiera sido casi sarcástico tener semejantes objetivos para una judía del siglo XX. Aunque Arendt cree en el amor y en la *philía*, reivindica sobre todo a la solidaridad como principio de acción porque afronta los problemas públicos de forma racional y con perspectiva. Procedo a analizar este concepto y para ello retomo la distinción arendtiana entre piedad, compasión y solidaridad.

Si la estima rousseana del buen salvaje con su disposición natural a la compasión es más o menos cierta que el egoísmo natural que sostiene Hobbes, es una disertación que cederé a la nostalgia de los historiadores. A estas alturas del nuevo siglo sería muy difícil explicar cómo fue el hombre en estado natural y/o primigenio, pero de lo que sí podemos estar seguros lamentablemente es de la indolencia de muchas personas a lo largo de la historia. Actualmente sobran ejemplos en los periódicos y en los noticieros de cómo las preocupaciones por el consumismo, la mercadotecnia *snob*, el mundo del espectáculo y de la moda son mucho más comunes que las preocupaciones por lo público. Y si en nuestro mundo hay tanta gente que necesita ayuda, entonces ¿por qué hay muy tantas personas indiferentes a esto? quizá porque no les afecta lo suficiente, aún cuando sean situaciones-límite como el hambre, la guerra o la enfermedad; que por la gravedad de la situación supongo que deberían conmover a cualquiera y sin embargo, no es así.

¿Qué pasa con la conmoción por el dolor ajeno?, ¿no parece triste que se deba investigar si realmente nos puede afectar el sufrimiento de los demás?, ¿no debiera ser un principio casi axiomático y no una conclusión que busque premisas? Richard Rorty afirma la inutilidad de la pregunta ¿por qué ser

solidario y no cruel?, sostiene que sólo los metafísicos y los teólogos piensan que hay respuestas teóricas satisfactorias a preguntas como esa.

En mi opinión, lo único que revelan este tipo de planteamientos es que falta mucho por hacer en cuanto a la educación de sensibilidad humana pese al evidente desarrollo científico-tecnológico... Y esto es más que grave porque supongo que la conmoción por el dolor ajeno es el mínimo que debe tener cualquier ser humano para no caer en la barbarie; sin ello, podría esperarse cualquier cosa. Además de que, en la medida en que nos pueda afligir el dolor del “otro”, entonces tal vez podríamos hacer algo para aliviar o solucionar dicho malestar. Una sensibilidad incrementada haría que disminuyera la cantidad de personas capaces de decir lo que es tan común escuchar en nuestros días: “el sufrimiento forma parte inevitable de la vida y no podemos hacer algo al respecto, sólo mirar para otro lado y evitar sufrir nosotros también”. Lo que en la práctica se traduce en indiferencia e indolencia.

A lo que quiero llegar es a sugerir que el compromiso con la otredad no ha de partir del cumplimiento categórico de algún deber-ser o de la obediencia de algún precepto moral, sino del poder comprender al “otro” en su individualidad. No es gratuito que en numerosas lenguas se hable de bondad para referirse a la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiese ser considerada buena si no fuese hecha a favor de otro, en consideración a él³⁵⁶. Pero claro, faltaría preguntarnos cómo entendemos el “bien” que le deseamos al “otro”; no olvidemos que muchas “buenas intenciones” enarbolaron guerras, crímenes y violaciones. Desmoulins le dijo alguna vez a Robespierre: “Eres fiel a tus principios, sin que te importe la suerte que puedan correr tus amigos”.

³⁵⁶ Cf. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, op. Cit., p. 197.

Arendt cree que no basta con tener un concepto del “bien” y ser capaces de conmocionarse por los demás para mejorar al mundo sino que hace falta tener una visión contextual y racional de los problemas públicos y crear espacios de diálogo y de participación conjunta para poder ayudar sin atentar contra la vida y la dignidad de la gente a la que supuestamente se le auxilia. Desde este planteamiento, quiero llegar a analizar la importancia de reflexionar sobre cómo ayudar y para este propósito, traigo al caso la concepción arendiana de la solidaridad.

En el segundo capítulo de *Sobre la Revolución*, Arendt define a la compasión como la capacidad de padecer con los demás, a la piedad como el lamento por la representación de alguna dolencia y a la solidaridad como el principio racional que ha de guiar la acción.

Para la filósofa de Königsberg, la compasión y la piedad no son los principios que han de guiar la participación política porque aunque puedan ser bienintencionados, sólo se quedan en la conmoción del dolor, sin arreglar o mejorar la situación histórica de los afectados. La compasión y la piedad carecen de elocuencia, su lenguaje está hecho de gestos y expresiones del semblante antes que de palabras. La compasión es una pasión mientras que la piedad es un sentimiento; entendiendo a la pasión como la capacidad para el padecimiento y a los sentimientos como emociones irreflexivas, ilimitadas y que ocurren sin premeditación.

Ahora bien, la piedad puede tener una mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma, en cuanto que reivindicar o exhibir la “excelencia” de la conmoción por la representación de alguna dolencia puede ser una forma fácil de usar el dolor de los desdichados y esto no puede ser más que cruel. La piedad deviene en un sentimiento pervertido de la compasión que existe funcionalmente por la desgracia de los otros. Desde este enfoque, Aristóteles explicaba la piedad a partir del morbo, que convenía desahogar de vez en cuando mediante la tragedia. Sin embargo, me parece que también existe la piedad desinteresada y sin morbo, que es la que no se exhibe; pero que tampoco marca pauta de solución efectiva al sufrimiento en cuestión.

La compasión es diferente a la piedad, no está motivada por la representación de algún dolor, ni puede ser movida por los padecimientos de toda una clase o un pueblo y menos aún, de toda la humanidad; se siente respecto a personas concretas y es exactamente lo que nos indica el vocablo co-padecimiento. Pero como la compasión sólo puede comprender lo

particular e intentar mejorar la suerte de los desafortunados en lugar de establecer la justicia para todos, no puede ser el talón de Aquiles de la participación política, según Arendt. Así fue que los antiguos consideraban que la persona más compasiva no tenía más derecho a ser llamada mejor que la más temerosa, ambas emociones por ser puramente pasivas hacen imposible la acción. La compasión no presupone el estudio de lo que motivó tal padecimiento por lo que su ámbito de comprensión es limitado.

Por este enfoque de la piedad y de la compasión, Toni Negri hace la siguiente crítica:

“Arendt desdeña a Rousseau en cuanto teórico de la compasión (...). Ataca con ferocidad la categoría de la piedad y de la compasión, como funciones devastadoras de la formación de la ideología de la cuestión social”³⁵⁷.

Pero lo que Arendt ataca en mi opinión, es más que nada a los intereses exclusivamente privatistas, cualquier suerte de *idion* y no propiamente a la compasión o a la piedad, de estos afectos lo único que sostiene es que son insuficientes para solucionar los problemas públicos. Además de que suponen la verticalidad respecto a los desdichados, que los afectados mismos pueden aceptarla con benevolencia y que incluso, pueden aprovecharse de la situación; lo que acaba fomentando el conformismo, la falta de autoestima y la pereza. Por motivos semejantes, Schiller decía que “ninguna compasión es más fuerte que la que sentimos por la compasión”³⁵⁸.

Según Arendt, fue durante la Revolución francesa que se elevó a la compasión a virtud política superior. Rousseau introdujo la compasión en la teoría política pero fue Robespierre quien la llevó a la calle, con la vehemencia de su gran oratoria revolucionaria.

Rousseau sostenía que el hombre es compasivo por naturaleza pero que la civilización corrompe nuestros buenos instintos. Y esta idea tuvo gran aceptación después de contemplar los vicios de los ricos y su increíble egoísmo, por lo que llegaron a considerar más peligroso al egoísmo que a la perversidad, que la virtud debe ser el atributo de los desgraciados y que los tormentos de la miseria deben engendrar la bondad.

Además de que, quienes representaron al pueblo durante la Revolución francesa elevaron la compasión al rango de pasión política suprema para conseguir legitimidad de una forma relativamente fácil: mediante la capacidad para padecer con el cuantioso número de pobres. Mientras que la heroicidad del alma compasiva estuvo ausente en los hombres que hicieron la Revolución

³⁵⁷ NEGRI Tonny, *El poder constituyente*, libertarias Prodhufi, Madrid, 1994, p. 37.

³⁵⁸ SCHILLER J. Ch. F., op. Cit., p. 82.

americana, John Adams por ejemplo, más que hablar de las virtudes de los pobres, hablaba de sus defectos: envidia, rencor, entre otros.

“La envidia y el rencor de la multitud contra los ricos es universal y tiene como único límite la necesidad o el miedo. Un pordiosero nunca puede comprender la razón por la cual otra persona debe montar en coche mientras él carece de pan”³⁵⁹.

Claro que, independientemente de la envidia que puedan tener los pobres respecto a los ricos, los ricos respecto a los más ricos y de las necesidades que se inventa el hombre por rivalidad, persiste el problema de que muchas personas sufren porque carecen de lo necesario y no por envidia, su malestar es más que subjetivo: hambre, frío o enfermedad. Por lo que volvemos al planteamiento inicial.

Para los moralistas ingleses, la compasión compensa el instinto de conservación natural porque deja ver que el hombre no sólo se interesa en sí mismo sino también en su especie. En este sentido, sería antinatural permanecer impávidos ante el dolor ajeno y por el contrario, sería más humana la compasión.

Viktor Frankl relata de su experiencia en el campo de concentración, el caso de un prisionero al borde de la inanición que había robado algunos kilos de patatas. Cuando las autoridades del campo se enteraron, les ordenaron a los prisioneros que les entregaran al culpable porque de lo contrario, todo el campo ayunaría un día y los 2 500 hombres prefirieron callar³⁶⁰. Pareciera entonces que el instinto de sobrevivencia del ser humano no lleva necesariamente a todas las personas a ser egoístas, muy por el contrario, pareciera que la compasión puede ser más fuerte.

Mientras que para Nietzsche, la compasión atenta contra el instinto de vida:

“La compasión está reñida con los afectos tónicos que elevan la energía del sentido vital; influye de manera deprimente. Se pierde fuerza cuando se compadece. Con la compasión se aumenta y se multiplica la pérdida de fuerza que el dolor supone ya de suyo en la vida. (...) Este es el primer punto de vista pero existe otro que es todavía más importante. (...) La misericordia estorba el cumplimiento de una ley de la evolución, como es la de la selección. Ampara lo que está maduro para desaparecer, interviene a favor de los desheredados y de los sentenciados de la vida”³⁶¹.

³⁵⁹ ARENDT, *Sobre la Revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1988, p. 85.

³⁶⁰ FRANKL Viktor, *El hombre en busca de sentido*, op. Cit., p. 60.

³⁶¹ NIETZSCHE, *El anticristo*, trad. P Krauss, 10º edic., Editores Mexicanos Unidos, México, 1987, p. 19.

Arendt no sigue la ley del más fuerte, ni se resigna a aceptar el agovio del débil como parte inevitable del proceso de selección natural pero sí considera que la compasión por sí misma no soluciona nada. La compasión es desde el punto de mira político, irrelevante e intrascendente porque no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano pero si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que sufre; por lo que, según Melville, la compasión es incapaz de dar fundamento a “instituciones duraderas”.

En *¿Qué es la política?* Arendt considera que si se quiere cambiar cualquier organización pública, sólo se debe renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo se dé por sí mismo³⁶².

Arendt desconfía de la violencia como medio idóneo para resolver los problemas públicos; si fuera verdad, la venganza sería la panacea de casi todos nuestros males. Considera que hay mucha ignorancia detrás de los estallidos volcánicos de rebeliones y de motines entre los explotados y oprimidos, considera un exceso retórico e irresponsable el promover la violencia para cambiar al mundo porque lo más probable es que este cambio traiga consigo un mundo más violento.

“No hay nada más peligroso que la tradición del pensamiento orgánico, tratándose de asuntos políticos, a través del cual el poder y la violencia se interpretan en términos biológicos. (...) Mientras insistamos en hablar en términos biológicos, no políticos, los que exaltan la violencia, pueden apelar al hecho innegable de que la destrucción y la creación son las dos caras de un proceso natural”³⁶³.

Fromm decía que la agresividad no es una necesidad biológica sino una posibilidad. Fromm coincide con Hess y los neurofisiólogos en que el animal reacciona ante los peligros no sólo con agresión sino también huyendo. El ataque es sólo la última *ratio* que se presenta cuando el animal ya no puede huir: entonces ataca³⁶⁴.

De cualquier forma, Arendt defiende la idea de que el ser humano no está pre-determinado por la naturaleza, no es necesariamente agresivo, ni flemático; el ser humano es libre y como tal, puede aspirar al mejor de los criterios racionales ante lo público: la solidaridad. “La solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción”³⁶⁵.

³⁶² Cf. ARENDT, *¿Qué es la política?*, op. Cit., p. 57.

³⁶³ ARENDT, *Sobre la violencia*, op. Cit., p. 67.

³⁶⁴ Cf. FROMM, *El amor a la vida*, op. Cit., pp. 183 y 225.

³⁶⁵ ARENDT, *Sobre la Revolución*, op. cit, p. 90.

La palabra castellana “solidaridad” tiene su raíz en el latín, si bien su procedencia no es directamente de la lengua latina, sino a través del francés, idioma que parece ser el primero en utilizarla. La raíz latina viene de *solidus* que significa sólido, compacto, entero. Ya el término ‘solidaridad’ aparece propiamente en el francés hacia el siglo XVII.

Un buen momento en la gestación de la solidaridad lo encontramos en la mística de la fraternidad de los revolucionarios franceses. Los socialistas utópicos como Louis Blanc y algunos anarquistas como Kropotkin reivindican la solidaridad como uno de los principios básicos de sus teorías.

Hacia el siglo XVIII Pierre Leroux usa el término ‘solidaridad’ con la pretensión de sustituir con él a la palabra cristiana de ‘caridad’ pero será hasta el siglo XIX que se reconozca a la solidaridad como un ideal en el contexto de una cultura laica, al margen y a veces en oposición a la tradición cristiana y así tenemos el ‘solidarismo’ político de L. Bourgeois y la propuesta de E. Durkheim. La categoría de la solidaridad también está presente en el ideal neoconservador del comunitarista A. MacIntyre (creación de comunidades solidarias) y en el liberalismo irónico de R. Rorty (relación de la solidaridad con la contingencia y con la ironía).

Rorty sostiene que el progreso humano se ha de orientar en dirección a una mayor solidaridad humana, partiendo de la premisa de que las diferencias entre los hombres carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y a la humillación³⁶⁶.

Mientras que el sentido arendtiano de la solidaridad parte de la premisa de que la razón es lo que ha de llevar a la comprensión integral de los problemas públicos para poder proponer soluciones no sólo inmediatas sino con perspectiva. La solidaridad no se improvisa, se crea por medio de la reflexión. Max Weber ya vislumbraba como “visión” del político a esa toma de distancia frente a los hombres y sin la cual, la política sería una improvisación sin mañana.

El sentido arendtiano de la solidaridad no se queda en el puro copadecimiento, sino que recurre al diálogo para escuchar las necesidades del “otro” y evitar el riesgo de tergiversar las necesidades de los demás o de imponer soluciones que atenten contra la soberanía de los ciudadanos. En suma, la solidaridad, al hacer uso de la razón, no se queda en lo particular, permite que los hombres funden deliberadamente y desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados³⁶⁷.

³⁶⁶ Cf. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinot, Barcelona, Paidós, 1991, p. 210.

³⁶⁷ Cf. ARENDT, *Sobre la Revolución*, op. Cit., p. 89.

Pero Sade diría que, cualquier preocupación por el prójimo resulta ser, de una u otra forma, una limitante para la realización de los deseos personales; como si el “tú” limitara siempre a la soberanía del “yo”.

“La solidaridad hacia todos los demás impide que el hombre tenga una actitud soberana. El respeto del hombre por el hombre nos introduce en un ciclo de servidumbre donde ya no tenemos sino momentos de subordinación, donde finalmente faltamos al respeto que es el fundamento de nuestra actitud, puesto que en general privamos al hombre de sus momentos de soberanía”³⁶⁸.

Maurice Blanchot prefiere hablar de “apatía” como el espíritu de negación aplicado al hombre que ha elegido ser soberano³⁶⁹.

Aunque habría que ver hasta qué punto la falta de solidaridad garantiza necesariamente la soberanía del “yo”. A veces, la anarquía o la apatía son sólo mecanismos de defensa que no presuponen la autonomía de dicho individuo para consigo mismo.

Y sin embargo, aun cuando fuera cierto que la soberanía prescinde del interés por la “otredad”, de cualquier forma ésto no excluye la posibilidad de que la “autonomía” de muchos pueda bailar en sintonía voluntaria en el baile de la vida. En Estética y Filosofía de la Religión, el esquema de libertad-solidaridad no es un dilema, sino un contraste. La experiencia estética de interpretación de una obra musical polifónica nos puede ilustrar al respecto: donde cada voz es distinta de las demás pero no distante ni extraña, es libre pero en armonía con los demás.

Desde la ideología neoliberal se tiende a creer que el egoísmo y el ensimismamiento protegen la libertad individual y su autonomía, sin darse cuenta que es en la relación dialógica con el Otro donde uno aprende a conocerse mejor y donde se desarrolla más la autoconciencia.

El sentido arendtiano de la solidaridad permite una apertura a los demás sin perder autonomía. Es una religación-en-libertad. La solidaridad supone la bicondicionalidad entre la realización del sí mismo y la realización de los otros porque supone que las fuentes de la realización individual pueden coincidir con las de los demás.

La solidaridad es la base constitutiva de la pluralidad humana en tanto pluralidad no de los mismos sino de los “alguien”. Martín Buber decía que “el tú no limita” (*Dazu grenzt nicht*). Para Arendt, el “tú” enriquece y confirma la identidad personal, el “ustedes” siempre plural enriquece epistemológicamente

³⁶⁸ BATAILLE, George, *El erotismo*, trad. Antonio Vicens y Marie Paule Serazin, 3a. Edic., Barcelona, Tusquets, 2002, p. 177.

³⁶⁹ Cf. *Ibid.*

y el “nosotros” enriquece espiritualmente y crea un mundo solidario y en libertad.

CONCLUSIÓN

En este trabajo parto de la hipótesis de que a las élites empresariales y gubernamentales difícilmente les va a interesar cambiar el *statu quo* por lo cual, la atención a los problemas públicos más urgentes ha de surgir, si aún es posible, de la organización y participación pública.

Esta idea gana consistencia con los argumentos arendtianos en torno a las condiciones de posibilidad para la participación pública y que he desarrollado en este trabajo a lo largo de tres capítulos: en el primero recupero el sentido arendtiano de lo público para ofrecer una alternativa axiológica a la estrechez del derecho contemporáneo a la privacidad. En el segundo capítulo explico cuáles son las actividades espirituales que según Arendt posibilitan la participación pública: pensamiento, juicio del gusto y voluntad. Y en el tercero argumento el enfoque arendtiano del perdón, la promesa, la *philia* y la solidaridad como los criterios que habrán de responder a principales expectativas ético-políticas. Lo explicaré más detenidamente.

Para empezar, traigo a la memoria la recuperación arendtiana del sentido digno que tenía la política en Aristóteles, como organización y participación pública; nada que ver con el enfoque despectivo de lo maquiavélico o con el concepto autorreferencial de alguna forma de gobierno, con los que normalmente se le define. También recupero la lectura arendtiana de la intersubjetividad del *zoon politikon*: por su capacidad para interesarse por la otredad, de asumir las diferencias para crear espacios de diálogo, de organizarse desinteresadamente “con” los otros y crear consensos, porque me parece que son criterios que vale la pena actualizar en estos momentos de interculturalidad y de globalización.

Luego rescato los criterios que motivaban a la participación pública en la *polis*: distinguirse de los animales, mejorar como ser humano y alcanzar la fama; objetivos que evidencian la estrechez del sentido capitalista de la excelencia y del éxito. Para los griegos, la excelencia humana o *areté* dependía del desarrollo de las potencialidades espirituales específicas del ser humano; virtud que según ellos se traduciría en beneficios públicos y cósmicos. Y desde esta óptica es que los griegos tenían muy poco aprecio aquellos que sólo tenían intereses particulares (*idion*). Los argumentos que demeritaban la estrechez espiritual del *idion* los he planteado a manera de analogía con relación a lo que Arendt llama “filisteísmo” contemporáneo por sus aparentes “virtudes” de rentabilidad, competitividad, productividad, calidad y eficacia.

Y tras un análisis de la historia occidental, Arendt parece sostener la pérdida paulatina del alto sentido de lo público a lo largo de la historia

occidental. Pero si bien es verdad que Arendt no es propiamente optimista, tampoco se queda en la resignación y ésto se deja ver en su recuperación de las actividades espirituales que pueden llevarnos a la participación pública: pensamiento, juicio del gusto y voluntad.

Arendt reivindica al pensamiento como autorreflexión que tiene gran importancia en el ámbito ético-político por su función preventiva, en cuanto que nos puede prevenir de criterios ambiguos que puedan ser nocivos para los demás. La “banalidad del mal” puede ser tanto o más peligrosa que el sadismo declarado, teoría que Arendt sostuvo después de estudiar el caso Eichmann, uno de las principales cabezas burocráticas del régimen nazi y que sin embargo, nunca se sintió responsable ni mucho menos culpable de su colaboración con el genocidio.

No obstante, según Arendt el pensamiento por sí sólo no garantiza la participación pública solidaria, así han habido casos de grandes pensadores apáticos a la política o con filiaciones políticas acomodaticias. Faltaría ampliar los márgenes de sensibilidad y de imaginación por la otredad, y tener la disposición desinteresada y abierta para participar en la creación de acuerdos intersubjetivos e imparciales, lo que correspondería a aplicar el juicio del gusto de Kant al ámbito público.

Y por último, la aplicabilidad del pensamiento y del juicio del gusto depende de la voluntad como principio de acción. Para la autora, de nada valen las mejores ideas y la mejor disposición hacia la otredad sin la fuerza de voluntad para llevar a cabo tales propósitos. La fortaleza para iniciar alguna acción depende de la intensidad de las querencias al respecto, pero como la voluntad es libre, en torno a la deliberación precedente a la acción no hay factor más determinante que lo que uno mismo quiera y a esta posibilidad del “autocomienzo” es lo que Arendt llama libertad.

El enfoque arendtiano de la libertad en mi opinión, presenta dos niveles, como potencia y como acto. Potencialmente, la libertad es propia de la facultad de la Voluntad y en cuanto se actualiza, la libertad deviene en acción. La libertad de la voluntad permite un nivel de reflexión filosófica mientras que la libertad de acción es objeto de investigación politológica. La libertad de la voluntad supone la fortaleza espiritual para afirmar o negar, es una cualidad del “yo-quiero”; mientras que la libertad política exige espacios públicos para su realización y es una cualidad del “yo-puedo”. Pero sin la libertad de la voluntad como principio de acción no sería posible la libertad política que básicamente es participación pública. El paso “potencia-acto” de la libertad de la voluntad al ámbito político no ha de interpretarse de una forma mecanicista o como parte de una concepción necesaria del Sujeto, sino como parte de una concepción contingente del Sujeto, donde se considera que el poder decisorio

del ser humano esta fundamentalmente en sí mismo. Idea que le lleva a Arendt a identificar a los hombres como “natales”, no porque niegue la finitud de nuestra condición humana sino porque considera más relevante el hecho de que en cada ser humano está siempre latente la posibilidad de cambiar, como si pudiera volver a nacer en cualquier momento.

Y en este sentido, el futuro del mundo dependerá de nosotros mismos, del sentido que le demos a nuestra libertad. El mundo es y será efecto del nivel de participación pública, pero en el sentido arentiano: participación consciente, voluntaria y mediatizada por los intereses de los demás. Dicha participación ha de estar libre de su presunta finalidad como efecto predecible porque de lo contrario, el fin último lo decidiría alguna voluntad exógena, por lo que podríamos caer en regímenes tiránicos, autoritarios, despóticos o totalitarios. Mientras que Arendt, sin postularse por alguna corriente politológica en concreto, sólo vela por la libertad “en” y “para” los intereses públicos.

El sentido arendtiano de lo público y de la libertad resultan compatibles pero no sin dificultad; pasa que es más fácil cuidarse en la privacidad que pensar, juzgar y querer en sintonía con los demás. Dicha sintonía ha de partir del Sujeto que asuma el valor de ampliar el espíritu donde pueda haber la apertura de la libertad; libertad respecto a la alteridad y al tiempo.

Según Arendt, la libertad en torno al pasado puede darse mediante el perdón y respecto al futuro mediante la promesa. El perdón y la promesa son criterios psicopolíticos fundamentales porque el perdón nos protege de dañar a los demás por resentimiento y la capacidad de cumplir las promesas nos garantiza la efectividad de los pactos y con ello, el alcance del sentido contractualista de la justicia, por lo que podríamos aspirar a un mejor futuro. Todo esto como escalón para la solidaridad, que según Arendt, es el principal motor político porque conlleva a la comprensión del mundo para proponer pautas de acción conjuntas y con alcance histórico.

BIBLIOGRAFÍA

I Fuentes básicas:

a) Obras de Hannah Arendt:

ARENDDT Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, edición a cargo de Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003.

, *Crisis de la República*, trad. Guillermo Solana, 2ª edic., Madrid, Taurus, 1999.

, *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1995.

, “Diario de reflexiones (fragmentos)”, trad. Richard Gross, en *Revista de Occidente*, no. 271, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Diciembre del 2003, pp. 23-49.

, *Entre el pasado y el futuro*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.

, *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta, 2ª edic., Barcelona Lumen, 1999.

, *El concepto de amor en san Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, ediciones Encuentro, 2001.

, “Hannah Arendt: ¿qué queda? Queda la lengua materna” entrevista con Günter Gaus, en *Revista de Occidente*, no. 220, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Septiembre de 1999, pp. 83-110.

, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001.

, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, trad. Elena Martínez Rubio, Bilbao, Besatari, 1997.

, “La autoridad en el siglo XX” en *Archipiélago* no. 30, trad. Carmen del Corral, Barcelona, 1997, pp. 90-99.

, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.

, “*Laudatio* en honor de Karl Jaspers” trad. Agustín Serrano de Haro, en *Revista de Occidente*, no. 205, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, Mayo-1998, pp. 100-112.

, *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2002.

, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. De Guillermo Solana, 3ª edic., Madrid, Taurus, 2001.

, *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

, “Reflexiones sobre la Revolución húngara” en *Debats*, no. 60, trad. Agustín Serrano de Haro, Valencia, edicions Alfons el Magnanim, 1997, pp. 118-140.

, *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1997.

, *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1988.

, *Sobre la violencia*, trad. Miguel González, México, edit. Joaquín Mortiz, 1970.

, *Tiempos presentes*, trad. R. S., Carbó, Barcelona, Gedisa, 2002.

, *Tres escritos en tiempos de guerra*, coordinado por Anna Masó, trad. Salvador Tintoré Fernández, Barcelona, edicions Bellaterra, 2000.

Y JASPERS Karl, *Hannah Arendt y Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, L. Kohler y H. Saner (compiladores), Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

Y HEIDEGGER, *Hannah Arendt correspondencia Martín Heidegger 1925-1975*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000.

Y McCARTHY Mary, *ENTRE AMIGAS correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, trad. Ana María Becciu, 2ª edic., Barcelona, Lumen, 1999.

Y SCHOLEM Gershom, “Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén” en *Raíces*, no. 36, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Sefarad editores, 1998, pp. 13-19.

c) Obras fundamentales:

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez,, Madrid, Gredos, 1994.

, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallit Bonet, Madrid, Gredos, 1995.

, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

, *Política*, trad. Manuela, García Valdés, Madrid, Gredos, 1994.

, *Retórica*, trad. Antonio Tovar, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1971.

HABERMAS J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

“Hannah Arendt” en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, 3ª edic., Madrid, Taurus, 1986, pp. 200-222.

, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. Antonio Doménech y Rafael Gracia, 6ª edic., Barcelona, ediciones G. Gili, 1999.

- , *Teoría y praxis*, trad. Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí, 3ª edic., Madrid, Tecnos, 1997.
- HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, 4ª edic., México, FCE, 1968.
- , *Schelling y la libertad humana*, trad. Alberto Rosales, 2ª edic., Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996.
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.
- KANT, *Antropología*, Versión española de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.
- , *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce Ma. Granja Castro, edición bilingüe alemán-español, México, UNAM, 2001.
- , *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2002.
- , *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo tránsito-A. Machado libros, 2003.
- , *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, 9ª edic., Madrid, Colección Austral, 2001.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y trad. José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1999.
- , *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua.*, trad. A. Sánchez Rivero y F. Rivera Pastor, 8ª edic., Madrid, Espasa Calpe, 1984.
- , *¿Qué es Ilustración?*, trad. Agapito Maestre y José Romagosa, 3ª edic., Madrid, Tecnos, 1988.
- JASPERS Karl, *La Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.
- , *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, trad. Pablo Simón, Madrid, Tecnos, 1995.
- NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, veintidós ediciones, Madrid, Alianza, 1997.
- , *El anticristo*, trad. P Krauss, 10º edic., Editores Mexicanos Unidos, México, 1987.
- RICOEUR Paul, , *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla, Madrid, Caparrós editores, 1993.
- , *El filósofo y el político ante la libertad*, trad. Mauricio M. Prelooker, Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Lo justo*, trad. Agustín Domingo Moratella, Madrid, Caparrós editores, 1995.
- , *Política, sociedad e historicidad*, trad. Néstor A. Corona, Ricardo M. García, Mauricio M. Prelooker, Buenos Aires, editorial Docencia, 1986.
- , *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, México, s. XXI, 1996.

, *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987.

SCHILLER J. CH. F., *Escritos sobre estética*, edición y estudio preliminar de Juan Manuel Navarro Cordón, trad. Manuel García Morente, María José Callejo Hernanz y Jesús González Fisac, Madrid, Tecnos, 1990.

d) Obras en torno a Hannah Arendt:

ABRAHAM Tomás, *Situaciones postales*, Barcelona, Anagrama, 2002.

AMIEL Anne, *Hannah Arendt Política y acontecimiento*, trad. Rogelio C. Paredes, ediciones Nueva visión, Buenos Aires, 1996.

BÁRCENA Fernando, “Hannah Arendt: una poetisa de la natalidad” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, 107-124.

BARNOUW Dagmar, “Hannah Arendt, el discurso de la modernidad y la construcción de lo político” en *Debats*, no. 37, trad. Marina Sanchis, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1991, pp. 18-27.

BENHABIB Seyla, *El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martín Heidegger*, trad. Fco. Colom, Valencia, Episteme, 1996.

, *Situating the self*, Cambridge, Polity Press, 1992.

BINABURO J.A. y ETXEBERRIA Xavier (compiladores), *Pensando la violencia. Desde Walter Benjamín, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Madrid, Proyectos y producciones editoriales Cyan, 1994.

BIRULÉS Beltrán Josefina, *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1995.

, “La pasión por comprender” en *Archipiélago* no. 30, Barcelona, 1997, pp. 87-89.

(compiladora), *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

, “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, pp. 77-86.

BRUNETTI Adriano, “La grandeza solitaria de Hannah Arendt. Entrevista con Alberto Martinelli” en *Debats*, no. 37, trad. Gustau Muñoz, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1991, pp. 52-55.

BERNAUER James W., *Amor Mundi*, Boston, Martinus Nihoff Publishers, 1987.

CAMPILLO Antonio, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, pp. 159-188.

CAMPILLO Neus, “Comprensión y juicio en Hannah Arendt” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, pp. 125-140.

CANOVAN Margaret, *Hannah Arendt; A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992.

COURTINE-Denamy, Sylvie, “El concepto de política de Hannah Arendt”, en *Metapolítica*, n.2, BUAP/CEPCOM, México, 1997, pp. 251-256.

, *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, trad. Tomás Onaindia, Madrid, Edaf, 2003.

CLÉMENT Catherine, *El juego de la verdad*, trad. Jordi Jiménez Samanes, Barcelona, Grijalbo, 2003.

CRUZ Manuel, “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, pp. 33-42.

, *Pensando la violencia: desde Walter Benjamín, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Barcelona, Proyectos y Producciones Cyan, 1994.

Y BIRULÉS Beltrán Josefina (compiladores), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

DOSSA Shiraz. *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier University Press.

ESPOSITO Roberto, *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. Rosa Riuser Gatell, Barcelona, Paidós, 1999.

ETTINGER Elzbieta, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, trad. Daniel Najmías, Barcelona, Tusquets, 1995.

FELDMAN R. H., (compilador), *The Jew as Pariah*, Nueva York, Grave Press, 1978.

FLORES D'Arcais, P., *Hannah Arendt, Existencia y libertad*, trad. César Cansino, Madrid, Tecnos, 1996.

FORTI Simona, “Una historia discutida y una historiadora discutible” en *Archipiélago*, no. 30, trad. Gfina Birulés, Barcelona, 1997, pp. 108-111.

, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, trad. Irene Romera Pintor y Miguel Angel Vega Cernuda, Madrid, ediciones Cátedra, 2001.

GOTTSEGEN Michael G., *The political thought of Hannah Arendt*, New York, State University of New York Press, 1994.

HANSEN Phillip, *Hannah Arendt. Politics, history and citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993.

HILB Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

HILL. M. A. (compilador), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, Nueva York, Saint-Martin's Press, 1979.

- KAPLAN T. Gisela, “Hannah Arendt: la vida de una judía” en *Debats*, no. 37, trad. Helena Campos, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1991, pp. 8-17.
- KATEB George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience*, Rowman & Allanheld, New Jersey, 1983.
- KESSLER Clive S., “La política de la identidad judía. Hannah Arendt y el sionismo” en *Debats*, no. 37, trad. Eva Calatray, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1991, pp. 28-37.
- KOHN DE BEKER M., “El concepto de revolución en Hannah Arendt” en *Episteme*, XII, 1-3, 1982, pp. 243-261.
- KOHN Jerome and LARRY May (comp.), *Hannah Arendt, twenty years later*, Masachusets, Librery of Congress Cataloging in Publications Data, 1996.
- KRISTEVA Julia, *El genio femenino. Hannah Arendt*, trad. Jorge Piatigorsky, Barcelona, Paidós, 2000.
- LAFER Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, FCE, 1994.
- MAESTRE, Agapito, “La actualidad de Hannah Arendt”, en *Metapolítica*, n.2, BUAP/CEPCOM, México, 1997, pp.247-250.
- MARTÍNEZ Rubio Elena, *Un pensamiento a la intemperie. Interpretando a Hannah Arendt*, Bilbao, Besatari, 1999.
- MASSÓ Ana, “La fugitiva de Egipto y Palestina” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, pp.43-56.
- NORDMANN Ingeborg, “Hannah Arendt: las vías hacia la acción y el pensamiento políticos” en *Debats*, no. 37, trad. Elisa Renau, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1991, pp. 38-45.
- , “Nación y Democracia en Hannah Arendt” en *Debats*, no. 37, trad. Elisa Renau, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1991, pp. 46-51.
- O’SULLIVAN N. K., “Totalitarism and Freedom: the Political Thought of Hannah Arendt” en *Political Studies*, XXI, no. 2, 1973, pp. 183-198.
- PASSERIN D’Entréves Maurizio, *The political philosophy of Hannah Arendt*, New York, Routledge, 1994.
- PÍA Lara, María, “Hannah Arendt: los espacios reflexivos de construcción moral” en *Filosofía moral, educación e historia*, México, UNAM, 1996.
- POPPER Karl, ”Heidegger and Hannah Arendt” en *Times Literary Supplement*, 12 de Septiembre de 1982, p. 973.
- PRINZ Alois, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, trad. María Belén Ibarra de Diego, Barcelona, Herder, 2001.
- RICOEUR P., “Action, Story and History: on reading *The human condition*” en *Salmagundi*, no. 60, 1983, pp. 61-72.

, “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt” en *Debats*, no. 37, trad. Gustau Muñoz, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1991, pp. 4-7.

, “The realm of humanitas. Responses to the writings of Hannah Arendt”, Nueva York, Lang, 1990.

RIVERA García Antonio, “Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de ‘autoridad’ en Hannah Arendt” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia.

ROIZ Javier, “Hannah Arendt como teórica de la política” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, pp. 141-158.

, *La teoría política de Hannah Arendt*, Barcelona, Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, 2002.

SÁNCHEZ Muñoz Cristina, *El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2003.

, “Hannah Arendt: comprender el mal” en *Raíces*, no. 36, Madrid, Sefarad editores, 1998, pp. 29-36.

, “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política” en *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 26, Mayo-Agosto 2002, Universidad de Murcia, pp. 57-76.

SAHUÍ, Alejandro, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, edit. Coyoacán, 2002.

SERRANO DE HARO Agustín, “Acotaciones a la correspondencia entre Gershom Scholem y Hannah Arendt” en *Raíces*, no. 36, Madrid, Sefarad editores, 1998, pp. 21-28.

, “Hannah Arendt y Karl Jaspers acerca del alcance de la responsabilidad humana” en *Olivo*, 51-52, Madrid, Enero-Diciembre, 2000, pp. 143-159.

SERRANO Enrique, *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt, la definición de lo político*, México, Grupo editorial Interlínea, 1996.

STEINER George, “El mago enamorado (la correspondencia de Heidegger con Hannah Arendt y la luz que arroja sobre su filosofía y su actuación política)” en *Revista de Occidente*, no. 220, Madrid, Septiembre 1999, pp. 67-82.

TAMINIAUX Jacques, *The thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, State University of New York Press.

VELÁSQUEZ Giraldo G., “Hannah Arendt o la pasión por la libertad” en *Estudios de Derecho*, 115-6, 1990, pp. 31-39.

VILLA Alan, *Martin Heidegger and Hannah Arendt*, Barcelona, Tusquets, 1995.

VILLA Richard Dana, *Arendt and Heidegger: the fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.

, et. Al., *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, trad. Javier Eraso Ceballos, Madrid, Sequitur, 2001.

, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999.

WOLIN Richard, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, Valencia, edicions Alfons el magnanim, 1993.

II Fuentes complementarias:

ABRAHAM Tomás, et. Al., *Batallas éticas*, Buenos Aires, ediciones Nueva Visión, 1995.

ALMOND G. Y VERBA, S., *La cultura cívica*, trad. José Belloch Zimmerman, Madrid, Euramérica, 1970.

ABBAGNANO Nicolai, *Diccionario de Filosofía*, 2ª. edic., México, FCE, 1985.

AGUSTIN de Hipona, *Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1978.

AQUINO Tomás, *Summa contra gentiles*, México, Porrúa, 1977.

AUBENQUE Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, trad. Ma. José Torres Gómez-Pallete, Barcelona, Crítica, 1999.

BAIER Kurt, *The moral point of view: a rational basis of ethics*, Cornell University Press, 1958.

BATAILLE George, *El erotismo*, trad. Antonio Vicens y Marie Paule Serazin, 3ª. Edic., Barcelona, Tusquets, 2002.

BERNAL John, *La libertad de la necesidad*, Madrid, Ayuno, 1995.

BILBENY Norbert, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993.

BERLIN Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998.

, *Fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992.

BITTNER R., *Mandato moral o autonomía*, trad. J. M. Seña, Barcelona, Alfa, 1988.

BOBBIO N., *Derecha e izquierda*, 2ª. edic., Madrid, Taurus, 1995.

, *Igualdad y libertad*, Barcelona Paidós, 1993.

, *Liberalismo y Democracia*, México, FCE, 1994.

y BOVERO, M., *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985.

- BORDIEU Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, trad. Ma. Del Carmen Ruíz de Elvira, México, Taurus, 2002.
- CAMPS Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- CAMUS Albert, *Calígula*, trad. Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza, 1981.
- CARLYLE A. J., *La libertad política*, México, FCE, 1982.
- CASSIRER Ernest, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985.
- CASTORIADIS C., "The destinies of Totalitarianism" en *Salmagundi*, no. 60, 1983, pp. 107-122.
- CAVARERO A., *Traer el mundo al mundo*, Barcelona, Icaria, 1996.
- CERVANTES Jáuregui, *Los valores políticos*, UAP, Puebla, 1992.
- CHOMSKY Noam, *La guerra de Asia*, trad. Joaquim Sempere, Barcelona, Ariel, 1972.
- CONSTANT B., *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, trad. M. Magdalena Truyol Wintrich y Marcial Antonio López, Madrid, Tecnos, 1988.
- española de Carlo A. Caranci, Madrid, Alianza, 1996.
- CORTINA Adela, *Ética mínima*, 6ª edic., Madrid, Tecnos, 2000.
- CRANE Brenton, *Historia de la moral occidental*, Buenos Aires, Lozada, 1971.
- CRESPI Franco, *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social*, Versión española de Carlo A. Caranci, Madrid, Alianza, 1996.
- DELEUZE Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997.
- DENNET Daniel, *Libertad de acción*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- DEWEY John, *Naturaleza humana y conducta: introducción a la Psicología social*, 2ª edic., México, FCE, 1966.
- DIETRICH Heinz, et. al., *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*, Nuestro tiempo, 1998.
- DUMONT Lowis, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987.
- DURKHEIM Emile, *El suicidio*, trad. Lorenzo Díaz Sánchez, 5ª edic., Madrid, Akal, 1998.
- DWORKIN R., *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1997.
- FERRATER Mora, *Diccionario de Filosofía*, 4 vols., 5ª edic., Madrid, Alianza, 1984.
- FICINO Marsilio, *De amore, Comentarios a "El banquete de Platón"*, trad. Rocío de la Villa Ardura, 3ª edic., Madrid, Tecnos, 1994.
- FITTKO Lisa, *Mi travesía de los pirineos*, Barcelona, Muchnik, 1988.

- FRANKL Viktor E., *El hombre en busca del sentido*, 17ª edic., Barcelona, Herder, 1995.
- FROMM E., *El amor a la vida*, trad. Eduardo Prieto, México, Paidós, 1985.
- , *El arte de amar*, trad. Noemí Roseblatt, Buenos Aires, Paidós, 1973.
- , *El miedo a la libertad*, trad. Gino Germani, México, Paidós, 1983.
- , *La condición humana*, trad. Gerardo Steenks, Barcelona, Paidós, 1991.
- GADAMER Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GAUTHIER David Peter, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- , *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós, 1997.
- GELLNER E., *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- GONZÁLEZ R. Arnáiz, Graciano, *E. Levinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1992.
- GUISÁN E. (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, 1988.
- HARTMANN K., “Lectures of Kant’s political philosophy” en *The Journal of the British Society Phenomenology*, XV, 1984, pp. 317-319.
- HARTMANN Nicolai, *Ontología*, México, FCE, 1964.
- HAYEK F., *Camino de servidumbre*, México, FCE, 1989.
- HESCHEL A. J., *The prophets*, Harper and Row, Nueva York, 1969.
- HELLER Agnes, *A Philosophy of History in Fragments*, London, Blackwell, 1993.
- , *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1983.
- , *Más allá de la justicia*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, editorial Crítica, 1990.
- HIRSCHMANN A. O., *Interés privado y acción pública*, FCE, 1986.
- HOBBS, *Leviatan*, México, FCE, 1970.
- HOPE Moncrieff A. R., *Mitología clásica*, trad. Pilar Serrano, Madrid, EDIMAT Libros, 2000.
- IGNATIEFF Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*. Madrid, Taurus, 1998.
- JAEGGER W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª edic., México, FCE, 1986.
- JONAS Hans, “La creatividad de la acción y la intersubjetividad de la razón” en *El Pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid, CIS-S.XXI.
- , *El principio de responsabilidad*, trad. Javier Ma. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995.
- , *El principio vida*, trad. José Mardomingo, Madrid, Trotta, 2000.
- LÉVINAS Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, trad. Graciano González R. Arnáiz, Madrid, Caparrós editores, 2ª edic., 1998.

- LOCKE, *Cartas sobre la tolerancia*, México, Colección clásicos del pensamiento, 1966.
- LÓPEZ Quintás, Alfonso, *La experiencia estética y su poder formativo*, Navarra, editorial Verbo Divino, 1991.
- LUKES Steven, *Individualismo*, Barcelona, Península, 1975.
- MACPHERSON, C., *La democracia liberal y su época*, trad. Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza, 1981.
- , *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1979.
- MARTÍNEZ Navarro, *Solidaridad liberal*, Granada, Comares, 1999.
- McCARTHY Mary, *Al contrario*, Barcelona, Seix Barral, 1967.
- MERLEAU-PONTY, *Humanismo y terror*, trad. León Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, 1968.
- MONDOLFO Rodolfo, *La concepción del sujeto en la cultura antigua*, Barcelona, Eudeba, 1985.
- , “La Ética antigua y la noción de conciencia moral” en *Thesis*, no. 5, México, UNAM, 1980, p. 57.
- MONTERO Rosa, “La víctima que eligió ser verdugo” en *El País*, suplemento dominical, 30-Nov-2003, Madrid, edita Diario El País, 2003.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 1985.
- MOSSÉ, *Las doctrinas políticas en Grecia*, Barcelona, Colección A. Redondo., 1971.
- NICOL E., *La idea del hombre*, México, FCE, 1977.
- , *Meditación sobre la justicia*, México, FCE, 1982.
- NEGRI Toni, *El poder constituyente*, Madrid, Libertarias, Prodhufi, 1994.
- NUSSBAUM Martha, *La fragilidad del bien*, trad. Antonio Ballesteros, Madrid, Visor, 1995.
- OLIVA P. y BORECKY, *Historia de los griegos*, México, Cártago, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Estudios sobre el amor*, 7ª edic., Barcelona, Óptima, 1997.
- , *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza, 1999.
- PAINE Thomas, *Los derechos del hombre*, Madrid, Aguilar, 1982.
- PARFIT Derek, *Prudencia, moralidad y El dilema del prisionero*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- PAZ Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, 3ª edic., México, FCE, 1999.
- PIAGET Jean, et. al., *La nueva educación moral*, 3ª. Edic., Buenos Aires, Lozada, 1967.

PIÑÓN Gaytán, Fco., et. al., “Filosofía y libertad: crítica a las ideologías del poder” en *Antología del tercer simposio de Filosofía contemporánea*, México, UAM-Izt, 1990, pp.143-167.

, et. al., “Filosofía, libertad y esclavitud: la herencia grecolatina” en *Signos*, Anuario de humanidades, México, UAM-Izt, 1997, pp.173-194.

PLATÓN, *El Banquete*, trad. García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1986.

, “Gorgias” en los *Diálogos*, trad. J.- Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo, Madrid, Gredos, 1992.

, *La República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, editorial Gredos, 1986.

PLAZAOLA J., *Introducción a la Estética*, Madrid, editorial Católica, 1973.

POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, FCE, 1989.

RANULF Svend, *Moral indignation and middle class psychology: a sociological study*, New York, Schoken Books, 1964.

RAWLS J., *Teoría de la Justicia*, trad. Ma. Dolores González, México, FCE, 1979.

, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1995.

READ Herbert, *Educación por el arte*, 5° edic., Buenos Aires, Paidós, 1973.

RORTY Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinot, Barcelona, Paidós, 1991.

ROUSSEAU, *El contrato social*, trad. Fernando de los Ríos Urruti, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

SARTORI G., *Política. Lógica y método en las ciencias sociales*, trad. Marcos Lara, México, FCE, 1984.

SHELLING F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.

SCHMITT Carl, *El concepto de lo político*, versión de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 1998.

SCHOPENHAUER Arthur, *Arte del buen vivir*, Madrid, Edaf, 1990.

SENNETT Richard, *El declive del hombre público*, trad. Gerardo di Masso, Barcelona, Península, 2002.

SONTAG Susan, *Ante el dolor de los demás*, trad. Aurelio Major, 2ª edic., Madrid, Alfaguara, 2003.

STUART Mill, John, *Sobre la libertad*, México, Gernika, 1991.

TAYLOR Charles, *Fuentes del yo*, trad. Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1989.

THIEBAUT Carlos, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988.

VIDAL Marciano, *Para comprender la solidaridad*, Pamplona, Verbo Divino, 1996.

VINCENT Jean-Didier, *Biología de las pasiones*, Barcelona, Anagrama, 1987.

WEBER Max, *El problema de la irracionalidad en las Ciencias Sociales*, México, Colección clásicos del pensamiento, 1988.

ÍNDICE

Presentación.....	3
CAP 1 Sentido arendtiano de lo público.....	7
1.1. Sentido arendtiano de la política.....	8
1.2. Motivaciones para la participación pública en Grecia.....	17
1.3. La política como espacio público de intersubjetividad.....	30
1.4. La pérdida del sentido de lo “público” a lo largo de la historia occidental.....	36
1.4.1. Formas de vida activa.....	37
1.4.2. Seguimiento histórico de las formas de vida activa.....	40
1.5. Intereses estratégicos del <i>idion</i> y el filisteísmo contemporáneo.....	58
CAP. 2 Actividades espirituales que posibilitan la participación pública.....	70
2.1. Pensamiento.....	72
2.1.1. Caso Eichmann	73
2.1.2. El pensamiento y la participación pública.....	81
2.1.3. Banalidad del mal.....	84
2.2. Juicio del gusto.....	97
2.2.1. El Juicio y la participación pública.....	98
2.2.2. El gusto como sentido de orientación política.....	103
2.2.3. Enfoque politológico del juicio del gusto.....	107
2.2.3.1. Imparcialidad.....	110
2.2.3.2. Intersubjetividad.....	115
2.2.3.3. Placer desinteresado.....	127
2.3. Voluntad.....	129
2.3.1. Contingencia de la Voluntad.....	131
2.3.2. Sentido filosófico y político de la libertad.....	135
2.3.3. Sentido filosófico de la libertad y natalidad.....	139
2.3.4. Libertad política y liberación.....	148
CAP. 3 Principales criterios ético-políticos.....	153
3.1. Crítica al privatismo.....	154
3.2. Perdón	162
3.3. Promesa y sentido contractualista de la justicia.....	169
3.4. <i>Philía</i>	174
3.5. Solidaridad.....	186

Conclusión.....	195
Bibliografía.....	198