

**HANNAH ARENDT: SOBRE LAS POSIBILIDADES DE UNA VIDA EFECTIVA.
PENSAMIENTO Y ACCIÓN.**

LEONARDO JOSÉ CASTELLAR PINTO

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MEDELLÍN - COLOMBIA

2019

**HANNAH ARENDT: SOBRE LAS POSIBILIDADES DE UNA VIDA EFECTIVA.
PENSAMIENTO Y ACCIÓN.**

LEONARDO JOSÉ CASTELLAR PINTO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

DRA. LILIANA CECILIA MOLINA

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE FILISOFÍA
MEDELLÍN - COLOMBIA**

2019

DEDICATORIA

A Carmen Pinto de Castellar (Q. E. P. D).

Porque el solo hecho de haberme dado la vida lo significa todo. Además, siempre estuvo determinada a bríndame su apoyo incondicional en los momentos más difíciles, animándome para que no desfalleciera y siguiera luchando por alcanzar mis metas, que para ella también representaban sus sueños.

TABLA DE CONTENIDO

| | Páginas |
|--|---------|
| INTRODUCCIÓN..... | 6 |
| CAPÍTULO I | |
| Hannah Arendt y el concepto de acción..... | 12 |
| 1. Generalidades sobre la vida activa: el concepto de acción..... | 12 |
| 2. La idea de la política..... | 20 |
| 3. Sobre el concepto de acción política..... | 27 |
| 4. Sobre el concepto de acción violenta..... | 31 |
| CAPÍTULO II | |
| Hannah Arendt y el concepto de pensamiento..... | 33 |
| 1. El pensamiento: sobre el origen del concepto..... | 33 |
| 2. La experiencia fáctica del pensar..... | 41 |
| 3. La diferencia entre el pensamiento moral y el pensamiento mecanicista..... | 46 |
| 4. El dialogo de Dos en Uno, el principio de la acción moral..... | 48 |
| CAPÍTULO III | |
| Hannah Arendt y las posibilidades de una vida efectiva..... | 54 |

| | |
|--|----|
| 1. Kant y otros conceptos claves para la configuración de una vida efectiva..... | 54 |
| 1.1. En búsqueda de la noción arendtiana de juicio..... | 54 |
| 1.2. Relación y semejanzas entre el juicio y la acción política..... | 57 |
| 1.3. La idea del sentido común..... | 60 |
| 2. La idea del sujeto político..... | 62 |
| 3. La idea de la comunidad política..... | 68 |
| CONCLUSIÓN..... | 73 |
| BIBLIOGRAFÍA | |

INTRODUCCIÓN

La idea de las posibilidades de una vida efectiva como propuesta del pensamiento de Hannah Arendt emana de dos afirmaciones de la autora respecto de dos conceptos fundamentales de su obra filosófica, a saber, el pensamiento y la acción, que constituyen, según la historia del pensamiento filosófico, dos formas contrapuestas de estar en el mundo. La primera de estas afirmaciones, relacionada con la capacidad que tienen los seres humanos para actuar y aparecer ante sus semejantes en un espacio público, se encuentra en el capítulo V de *La condición humana* titulado *Acción*. En este capítulo Hannah Arendt aduce que “una vida sin acción ni discurso - (...) – está literalmente muerta para el mundo: ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres” (Arendt, 1993, pág. 201). La segunda afirmación, relacionada con el concepto de pensamiento, está contenida en *El pensar y las reflexiones morales*, uno de los ensayos que constituyen *De la historia a la acción*, y dice que “una vida sin examen no tiene objetivo vivirla” (Arendt, 1995b, pág. 127). Adicional a ello, en una de las páginas de *La vida del espíritu* dedicadas al pensamiento, encontramos una afirmación análoga que podemos asegurar, hace referencia al mismo tema: en ella Hannah Arendt dice, “una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia; no sólo carece de sentido, sino que además no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son

como sonámbulos” (Arendt, 2012, pág. 214), esto es, que para nuestra autora una vida sin pensamiento no vale la pena ser vivida.

Ahora bien, si se conjugan de buena manera estas dos afirmaciones obtenemos, como resultado, una enseñanza capital, a saber, que a los ojos de Hannah Arendt solo es posible tener una existencia efectiva, una vida verdaderamente autentica, si se cumplen dos condiciones primordialmente. Estas condiciones son pues el pensamiento y la acción. No obstante, estas dos condiciones tienen que estar mediadas por la libertad, por lo que sólo accede a las posibilidades de una vida efectiva aquel que hace uso, por sí mismo, de sus capacidades de pensamiento y acción. Formulado con otras palabras, nuestra existencia efectiva se predica única y exclusivamente cuando nuestras acciones van acompañadas de nuestros pensamientos sin ningún tipo de coacción, esto es, que ambos se den mancomunada y libremente.

No obstante, las posibilidades de una vida efectiva no se circunscriben simple y llanamente a estas dos potencialidades de los hombres en las cuales Hannah Arendt centra las esperanzas de la humanidad, puesto que gracias a ellas los seres humanos pueden lograr alcanzar el consenso, sino también, en gran medida, porque cuando los seres humanos ponen en práctica su capacidad de pensamiento, pueden desarrollar su capacidad de juicio, esto es, la facultad según la cual los hombres pueden discriminar y distinguir entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo y, en grado sumo, entre lo correcto y lo que no lo es.

Desde esta perspectiva, el presente trabajo quedó dividido en tres partes: la primera de ellas dedicada al concepto de acción, una segunda parte dedicada al concepto de pensamiento y, finalmente, una tercera parte que, conjugando las dos primeras, trata de exponer y demostrar, de la mano de conceptos como sentido común y juicio, cómo serían las condiciones o posibilidades de una vida efectiva.

Acción y pensamiento.

Las disquisiciones que hace Hannah Arendt de estos dos conceptos se remontan hasta el juicio y la condena de Sócrates, época en que la filosofía griega alcanzó su punto más alto. Según nuestra autora, este suceso provocó un punto de ruptura en la historia de la filosofía porque, a partir de este momento, Platón empezó a desconfiar de la vida en la polis y dudó de que ella fuera un lugar seguro para el filósofo. Debido a esto Platón creó su teoría de las ideas y, a partir de ésta, empezó a configurar y darle forma a un estilo de vida propiamente para el filósofo, a saber, la vida contemplativa, relegando a todos aquellos que no sentían, al igual que él, un amor por la sabiduría y las cosas eternas, a una vida activa, esto es, a una vida política. Así, el pensamiento se erigió como el único elemento constituyente de la vida contemplativa, mientras que la vida activa quedó conformada por la labor, el trabajo y la acción.

Pues bien, en la vida activa, la labor se caracteriza por ser una actividad cíclica que se encarga de la manutención biológica del cuerpo y todo lo que a ella respecta. El trabajo es la actividad gracias a la cual los seres humanos, por medio del uso de su fuerza, logran transformar la naturaleza y crear el mundo, esto es, la totalidad de

objetos, bienes de uso, existentes entre los seres humanos y la naturaleza gracias a los cuales los hombres logran estabilizar y hacer más cómoda su vida en el planeta. Finalmente, la acción, el eslabón más importante de la triada, es la actividad mediante la que los hombres se insertan en el mundo y aparecen ante los demás, sus semejantes, en un espacio público con la capacidad de crear siempre algo nuevo. Esta acción cuando surge en el espacio público adherida al diálogo y sin mediación de la fuerza o persuasión, se entiende como acción política, de lo contrario, se comprenderá como acción violenta.

El pensamiento, por su parte, es una empresa solitaria, una actividad inactiva, puesto que su ejercicio amerita, en la mayoría de los casos, la quietud del cuerpo. Cada vez que una persona se abandona en sus disertaciones se aleja, por decirlo así, subrepticamente del mundo de las apariencias. Visto de esta manera, los hombres no son más que seres oscilantes entre dos polos opuestos, el pensamiento y la acción, y el ejercicio de uno anula todas las posibilidades del otro. Sucede entonces que mientras que los hombres están pensando cesa su mundanidad y viceversa. Adicional a esto, Hannah Arendt señala otras dos características del pensamiento: la primera es que el pensamiento es una actividad improductiva, dado que ninguno de sus productos resulta completamente acabado. Así, el pensamiento puede volver infinitas veces sobre sus objetos. Al respecto Hannah Arendt señala que “La necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo de pensar sólo porque los puedo pensar de [nuevo]” (Arendt, 1995b, pág. 114). La segunda característica del

pensamiento es que, según Hannah Arendt y otros filósofos, es una empresa peligrosa, una actividad que una vez puesta en marcha puede poner el mundo de cabeza y echar por tierra todo lo establecido, malo o bueno, tanto en el ámbito moral como jurídico.

La vida efectiva.

Las consideraciones de Hannah Arendt para las posibilidades de una vida efectiva pueden reducirse a cuatro. Estas son: la capacidad de juicio, la noción de sentido común, la idea de un sujeto político y la perspectiva de una sociedad de sujetos efectivamente políticos o una comunidad política. Las dos primeras nacen de las lecturas que Arendt realiza de las obras de Kant, más precisamente de la *Crítica del juicio*. En el primer caso nuestra autora descubre que el problema del juicio estético resulta ser un problema análogo, paralelo, a un problema que le interesa a la filosofía práctica, esto es, los juicios morales. Así pues, el juicio es una facultad humana que tiene su fundamento en el sentido del gusto y dirime sobre lo bello y lo feo, lo malo y lo bueno y, en grado sumo, sobre lo correcto y lo incorrecto. En tanto a la segunda, el sentido común, es la facultad humana que mediada por la libertad le sirve a los hombres para reconciliarse con todo aquello cuanto le circunda. Gracias al sentido común los hombres pueden organizar sus sensaciones y experiencias del mundo para orientarse de la mejor manera en él, a saber, según una suerte de acuerdos tácitos entre los hombres que el mismo sentido común presupone.

En lo que respecta al sujeto político, para Hannah Arendt, no alude a un hombre con cualidades especiales, sino todo lo contrario, a un individuo común y corriente capaz de ejecutar unas potencialidades que podríamos denominar políticas y que vendrían a ser como una especie de prerrequisitos de la acción política. En términos generales un sujeto político es un individuo poseedor de una inteligencia dirigida a la realidad y al mundo de la vida, que somete constantemente tanto sus acciones como las de sus semejantes a juicio teniendo como única guía al sentido común y el beneficio de la comunidad. Finalmente una comunidad política debe entenderse como un grupo de individuos o personas que conviven en un espacio determinado y que comparten tanto unos ámbitos culturales como unos intereses comunes y cuya mayoría, por no decir que todos, poseen el rotulo de sujetos políticos puesto que ponen en práctica estas capacidades antes mencionadas, que de cierta forma evitan el colapso de la comunidad misma.

CAPÍTULO I

Hannah Arendt y el concepto de acción.

1. Generalidades sobre la vida activa: el concepto de acción.

Hannah Arendt rescata el concepto de acción de una antigua distinción griega entre dos formas de vida, a saber, la *vita contemplativa* y la *vita activa*¹, donde la primera representa propiamente el estilo de vida del filósofo, esto es, el hombre que se abandona a la meditación sobre las cosas eternas, pues, dichas cosas son, a su parecer, las más bellas y verdaderas que un hombre podría desear, pero que, no obstante, solo son accesibles por medio de la disertación filosófica. Por su parte, la *vita activa* se define como un estilo de vida más común, por no decir más vulgar, dado que este es el estilo de vida propiamente de los esclavos, los artesanos, los comerciantes y los políticos. Así pues, dice Arendt “la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente” (Arendt, 1995c, pág. 89), ya que hasta el filósofo más dedicado necesita satisfacer las necesidades orgánicas (labor), así como también necesita de un estado de *confort* que le propicia el mundo

¹ Aun cuando Hannah Arendt no escatima en detalles para explicar la relación entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, donde describe cómo la primera toma su significado de la segunda, además de señalar el servicio y la sumisión de la *vita activa* a la *vita contemplativa*, el presente trabajo no se propone hacer énfasis en ellas, dado que esto sería distender el discurso recurriendo a detalles que no vienen al caso, y la intención de este trabajo es rastrear el origen del concepto de acción y el uso que le da la autora.

(trabajo) y, finalmente, necesita organizar la vida de tal manera que pueda disponer del tiempo y la quietud necesarias para sus meditaciones (acción). Como se puede notar, la vida activa está constituida por tres actividades o realizaciones humanas, a saber: la labor, el trabajo y la acción² y, sobre ellas especifica la autora que, estas actividades “son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (Arendt, 1993, pág. 21). En resumen, la existencia humana tal cual la conocemos hoy en día, sería absolutamente tediosa en ausencia del trabajo y la acción, puesto que, si un hombre dedicara su vida únicamente a la satisfacción de sus necesidades biológicas tendría mucho tiempo de sobra y nada que hacer con él. Por otra parte, en ausencia de la labor, la existencia humana sería simplemente imposible y, finalmente, una vida sin acción, según Hannah Arendt, sería como estar muerto en vida, así lo señala en el capítulo V de *La condición humana* cuando afirma:

Por otra parte, una vida sin acción ni discurso –y ésta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra- está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres. (Arendt, 1993, pág. 201).

Ahora bien, según la autora, las actividades correspondientes a la labor son aquellas que se encargan de la manutención biológica del cuerpo humano, por tal motivo son necesarias para la vida humana. Estas actividades están constituidas

² Si bien Arendt habla de que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido varias inversiones valorativas acerca de la jerarquía e importancia que han tenido cada uno de estos elementos que constituyen la vida activa, yo aquí no me ocuparé de este problema, y me limitaré a aceptar la jerarquía en donde la acción ocupa el lugar de mayor privilegio, seguida del trabajo y, en último lugar, la labor, pues, mi propósito es hacer una exégesis del concepto de acción y puntualizar en su importancia dentro de la vida activa, no detallar con lujo como han sido sus relaciones con los otros dos elementos de la vida activa.

por dos etapas que conforman un único proceso, a saber, el proceso de la vida, que, tal y como nos muestra la biología, se nos presenta como un proceso que obedece a una secuencia lineal, pues, según se dice, todos los organismos vivos nacen, crecen, se reproducen y mueren, o al menos esto es lo que idealmente debería suceder. Sin embargo, en realidad dicho proceso es circular y se repite de manera indefinida mientras dure la vida en general, puesto que éste se reinicia una vez se presupone que ha finiquitado. Por esta razón las actividades correspondientes a la labor jamás tienen un fin determinado. Ahora bien, las dos etapas que constituyen este proceso son la producción y el consumo: en la primera de ellas los seres humanos producen todos los bienes necesarios para la conservación de la vida, por ello se dice que la labor se encarga de la producción de bienes de consumo. En la segunda etapa los seres humanos consumen todos los bienes que resultan de la primera etapa y, puesto que la duración de estos bienes es muy efímera, los seres humanos están obligados a consumir dichos bienes en el menor tiempo posible, en caso contrario estos se degradarían y volverían rápidamente a la naturaleza y continuarían el proceso de la vida de otra manera, esto es, no al servicio de la satisfacción de las necesidades de los seres humanos. Por su parte, todas las actividades correspondientes al trabajo son aquellas por medio de las cuales los hombres tienen la posibilidad de crear el mundo, esto es, el cúmulo total de objetos cuyo uso hace que los hombres puedan estabilizar su existencia en la tierra, es decir, estar en el planeta de una manera confortable. Por ello se dice que el trabajo produce objetos de uso, a diferencia de la labor que produce bienes de consumo.

Estos objetos de uso, que tienen una existencia objetiva e independiente en medio de los hombres y la naturaleza, surgen de un proceso que inicia con la violentación y transformación de la naturaleza en un material que deviene como insumo de trabajo y que finalmente, luego de algunos procesos, acabará en un producto terminado, con el cual finiquitan las actividades inherentes al trabajo. En fin, cuando finalizan estas actividades queda a la disposición de los hombres un objeto terminado que puede permanecer en el mundo por un tiempo indeterminado y superior al tiempo que duró el proceso que lo llevó a cabo y, esta durabilidad de los objetos sólo es agraviada por el uso y la fuerza humana capaz de destruir el objeto y aniquilar toda su potencialidad de sobrepasar el transcurrir del tiempo.

Ahora, si bien estas actividades parecen repetitivas, al igual que las actividades referentes a la labor, porque la mayoría de las veces el artesano se ve obligado a fabricar siempre el mismo tipo de objetos, como puede ser una cama, una silla o una mesa, la verdad es que esto se debe, como aduce Arendt, a la demanda que dichos objetos tienen como elementos que pueden satisfacer las necesidades humanas o propiciarle a los hombres un estilo de vida más confortable, tanto más, en la actualidad, se debe también a la necesidad que tiene el artesano de devengar un salario con el cual satisfacer sus necesidades básicas, como lo es la alimentación, la vestidura y demás. Así pues, se sobreentiende de todo lo anterior que el fin último de los objetos que resultan de esta realización humana, a saber, el trabajo, es el uso.

La acción, el más importante de los elementos que constituyen la vida activa, posee, según la descripción que hace Hannah Arendt, una riqueza conceptual circunscrita a una variedad de características. No obstante, en el trasfondo de dicha riqueza debe reposar la noción de que para que la acción tenga realmente toda su fortaleza y pueda desplegar todas sus capacidades, necesariamente tiene que estar unida al discurso, puesto que, aduce la autora, “ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción” (Arendt, 1993, pág. 203), y adicional a esto, señala que, “la acción muda no existe, o si existe es irrelevante” (Arendt, 1995c, pág. 104). Sin embargo, el discurso por sí sólo o unido a cualquier otra realización humana desempeña un papel secundario o subordinado, mientras que sólo junto a la acción adquiere una importancia capital. Así pues, en términos de Hannah Arendt, acción y discurso son indisolubles.

Ahora bien, entre las características más importantes de la acción está su capacidad reveladora, esto es, que la acción, una vez unida al discurso, tiene la facultad de revelar el quién de la acción, a saber, su actor. Asimismo, según Arendt, la acción es equiparable al milagro, es imprevisible, irreversible e ilimitada o infinita.

En primer lugar, sólo mediante la acción y el discurso se puede revelar el agente, pues, como afirma Arendt el “descubrimiento del quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos” (Arendt, 1993, pág. 202), ya que en ellos el agente exhibe sus cualidades, defectos, debilidades, fortalezas y virtudes. Dicho con otras palabras, por medio de la acción y el discurso el agente muestra quién es realmente, muestra su unicidad, esto es, aquello que lo hace un ser único en medio

de sus semejantes, es decir, entre sujetos iguales a él ante la ley. No obstante, para que la revelación del quién sea efectiva es necesaria la existencia de un espacio público, de un escenario en el cual los hombres puedan aparecer y mostrarse ante sus semejantes como hombres, como sujetos únicos e irrepetibles y no meramente como objetos físicos. Así mismo es necesario que en dicho espacio público los hombres aparezcan como iguales, “ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana” (Arendt, 1993, pág. 204), en la cual tanto la acción como el discurso surjan de manera natural, sin dejar espacio a las mentiras y el engaño, cuestión que resulta fácilmente cuando los hombres están a favor o en contra de sus semejantes convirtiendo así al discurso en un simple medio de comunicación, palabrerías al servicio de un fin que debe ser alcanzado. En segundo lugar, Arendt menciona que, con la acción y el discurso, nos insertamos en el mundo de las relaciones humanas y aduce, además de ello, que dicha inserción es como un segundo nacimiento gracias al cual los hombres activan su potencial capacidad de hacer siempre algo nuevo, de iniciar constantemente algo nuevo que a nadie se le haya ocurrido hacer antes y que nadie pueda siquiera prever sus posibilidades. De esta manera el carácter novedoso de la acción irrumpe en el mundo en forma de milagro. Sobre la tercera característica, a saber, la imprevisibilidad de la acción en los asuntos humanos, Hannah Arendt argumenta que de la misma manera en que los hombres no pueden predecir el futuro, el agente de la acción no puede prever las consecuencias de sus actos, puesto que estos ocurren en un escenario donde aparecen tanto otros agentes con iguales potencialidades para actuar, como otras acciones con las que inevitablemente entra en contacto; o simplemente, como

menciona Catalina Barrio en *La crítica a la técnica en Arendt: una interpretación a cerca de lo imprevisible*, “el significado de lo “imprevisible”, entonces, implica pensar desde Arendt en acciones cuyos efectos escapan a los proyectos que se piensan” (Barrio, 2011, pág. 106). Aun si las disquisiciones sobre las posibilidades del curso de una acción se realizan con gran detalle, no existe ninguna garantía de que las consecuencias de la acción sucederán conforme a los planes o lo previsto, es decir, no existe ninguna certeza de cuándo comienzan, ni de cuándo terminan las acciones. Ahora bien, a manera de solución a esta problemática los hombres hacen uso de las promesas para crear islas de seguridad en el futuro que garanticen - aunque dicha garantía no sea absoluta- que determinada acción jamás se realizará o, en su defecto, de haberse realizado ya, jamás se volverá a realizar. En palabras de Hannah Arendt:

La no-predicción que, al menos parcialmente, disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de la “oscuridad del corazón humano” o sea, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quienes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. (Arendt, 1993, pág. 263).

En conclusión, esta razón por la cual la autora afirma que la función última de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos. En cuarto lugar, la acción humana es irreversible puesto que nada de lo que haga un agente, con o sin intención, puede ser desecho por una acción posterior que el mismo agente o alguno de sus semejantes decida emprender. Sucede aquí todo lo contrario, respecto del trabajo, donde un objeto producido por la fuerza motriz de un

fabricante puede ser destruido si éste no cumple las expectativas deseadas o, incluso, por las manos de una persona ajena al proceso de fabricación. Sin embargo, Hannah Arendt menciona que los seres humanos tienen una herramienta que les ayuda a combatir y revertir el carácter irreversible de la acción. Esto es, dice ella, la facultad de perdonar, pues, “la posible redención del predicamento de irreversibilidad (...) es la facultad de perdonar. (...), el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado” (Arendt, 1993, pág. 256). Sin embargo, lo realmente cierto es que el perdón logra reestablecer las relaciones interpersonales entre los seres humanos, y con ello reprime el deseo de venganza que surge en estos a manera de reacción en contra de la acción o el sujeto que ha causado la ofensa. Así pues, a este respecto dice la autora:

En este aspecto, el perdón es el extremo opuesto a la venganza, que actúa en forma de re-acción contra el pecado original, por lo que en el lugar de poner fin a las consecuencias de la falta, el individuo permanece sujeto al proceso, permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo. (Arendt, 1993, pág. 260).

Ahora, si bien Arendt cree en la facultad de perdonar como elemento reparador de las relaciones humanas luego de las fracturas producto del daño generado por la acción, también reconoce que esta facultad humana no abarca todas las acciones posibles, pues sabe que las ofensas que atentan contra la dignidad humana son sencillamente imperdonables, es decir, la autora reconoce también que hay acciones que no se pueden perdonar, y aun cuando no da ejemplos de este tipo de acciones, se puede decir que este grupo de acciones está constituido principalmente por aquellos crímenes que se catalogan como de lesa humanidad.

Finalmente, en quinto lugar, las acciones humanas son infinitas y la razón que justifica esta característica ya se había anunciado, aunque no de forma explícita. Por un lado toda acción ocurre o sucede en un escenario público donde entra en contacto, tanto con otras acciones, como con otros sujetos capaces de actuar libremente y, por otro lado, toda acción tiene en sí el poder de funcionar como un iniciador, es decir, cómo una especie de conato que posibilita una re-acción en cadena convirtiendo lo que podía ser una acción aislada en una acción magnánima constituida por muchas acciones que se encuentran interconectadas, o como acciones que son consecuencia de acciones anteriores.

2. La idea de la política.

Cuando se reflexiona sobre qué podría ser la política, normalmente son varias las nociones que resultan de ello. En primer lugar, y aunque sobre esto casi nunca se precisan detalles, se concibe a la política como el conjunto de actividades inherentes a la labor desempeñada por los políticos de profesión. En segundo lugar, la política es entendida simple y llanamente como la relación antagónica entre gobernantes y gobernados, relación que permea y está presente en todas las formas de gobierno existentes hasta hoy. Una tercera forma de entender la política está amparada en la idea de que la política es la continuación de la guerra por otros

medios, pues, se supone que ésta siempre está encaminada a perseguir el poder³ y a dominar por medio de él, bien sea a los individuos que constituyen una nación, o bien a naciones extranjeras, entre otras nociones (Arendt, ¿Qué es la política? Fragmento 2A). No obstante, Hannah Arendt considera que, tanto éstas como otras posibles nociones existentes acerca de la política, en tanto tengan como característica común el uso de la fuerza, o de los medios de violencia a su disposición para someter a los hombres a una voluntad coercitiva, no son más que prejuicios que los hombres albergan en contra de la política y, estos prejuicios, dice Arendt, “confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable” (Arendt, 2011, pág. 49).

Ahora bien, la idea de la política que defiende Hannah Arendt se diferencia mucho de las nociones de la política antes mencionadas, en las cuales prima una característica común, a saber, la de suponer que hay en los hombres una tendencia por naturaleza a la política, es decir, que hay en los hombres una esencia de lo político. Sin embargo, ante los ojos de la autora nada hay de cierto en dicha suposición, puesto que ella considera que los hombres son seres apolíticos por naturaleza, que solo pueden disfrutar de la política en la medida en que comparten con los demás hombres, así lo justifica cuando afirma que “La política nace del *Entre-los-hombres*, por tanto completamente *fuera del hombre*. (...) La política surge

³ En este punto se hace referencia al poder, no de la manera en que lo entiende Hannah Arendt, a saber, como la unión y mutua colaboración de los muchos, sino, como se entiende normalmente, esto es, en función de la fuerza.

del *entre* y se establece como relación” (Arendt, 2011, pág. 46). Pero estas relaciones tienen que ser necesariamente entre iguales, es decir, relaciones de tipo horizontal, donde todos los integrantes expuestos tienen la misma importancia e igualdad ante la ley.

Entendida de esta manera, la idea de la política que defiende Hannah Arendt se asemeja en mucho, por no decir que es idéntica, a la idea de política tal cual la entendían los griegos y tal cual la experimentaban en el *Ágora*. Así pues, la política se constituye gracias a la existencia de los hombres libres que aparecen en un espacio público dispuestos a deliberar sobre los asuntos de la polis, esto es, los asuntos de la ciudad.

Ahora bien, al igual que en las antiguas ciudades Estado, se descarta de plano a la familia como germen constituyente de las esferas políticas, puesto que Arendt afirma que la configuración de la familia se opone a la política en varios aspectos, principalmente porque la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres, ésta, la política, “trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (Arendt, 2011, pág. 45). Por su parte, la familia trata de abolir todas las diferencias y con ello la pluralidad de los hombres, dándole el lugar de privilegio a los parentescos que normalmente existen entre los individuos que la constituyen y que, según la autora, conducen fundamentalmente a la perversión de la esencia de la política. En segunda instancia, la familia se opone a la política porque su

escenario de aparición es el espacio privado, es decir, sus vivencias pertenecen a espacios en los cuales los hombres no pueden aparecer ante sus semejantes, mientras que, la política necesita de un lugar público, que si bien debe ser delimitado y fijo dentro de los confines de la polis o la ciudad, también debe ser abierto y accesible a todos los hombres libres que conforman la comunidad. Finalmente la familia se opone a la política porque dentro de su configuración no hay posibilidades para la libertad, para la acción libre y mucho menos para una relación *inter pares*, sino, más bien, que las relaciones al interior del seno familiar se parecen, en gran medida, a las relaciones de un gobierno despótico, en la cual hay una razón dominante, una voluntad autoritaria que se impone de manera arbitraria y que debe ser asumida, mientras que, para que existan verdaderamente unas relaciones que estén bajo la categoría de la política, afirma Arendt, “debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno” (Arendt, 2011, pág. 47). Así, sólo de esta manera la política podría elaborar un mundo totalmente transparente en el cual puedan organizarse los seres humanos más diversos asumiendo y respetando mutuamente sus diferencias.

Ahora bien, en *Hannah Arendt: una lectura en clave política*, Claudia Galindo menciona que lo que Hannah Arendt se propone es explorar otras vías, diferentes a las tradicionales, para repensar la política (pág. 32) y estas vías son: la capacidad de deliberar, el acuerdo, la primacía por la palabra y la necesidad de recuperar la

memoria colectiva (pág.33). Todo esto en aras de mejorar la vida en común, puesto que, según Galindo:

El mundo en común es construido por los hombres no solo a partir de los objetos que los relacionan entre sí y que se torna en memoria colectiva, sino también por la presencia de individuos en el espacio público mediante actos y palabras que unen y separan. (Galindo Lara, 2005, pág. 35).

En este orden de ideas la política sólo puede ser pensada desde su propio y único lugar, a saber, desde el espacio público, lugar del que surge y en el único que puede existir, no desde los lugares inhóspitos y solitarios donde los filósofos acostumbran a llevar a cabo sus abstracciones y teorizar sobre la política.

Ahora bien, estas nuevas vías que menciona Galindo pueden subsumirse en dos capacidades humanas que Hannah Arendt conoce muy bien y que se convierten en su derrotero, a saber, la capacidad de actuar o de acción y la capacidad de discurso o diálogo. Sin embargo, estas capacidades carecen de sentido doblemente cuando suceden sin las condiciones necesarias con las cuales, en términos de Arendt, le son verdaderamente útiles a los seres humanos. En primer lugar, carecen de sentido cuando ocurren alejadas de la concurrencia de los hombres libres y por fuera de los confines de la polis y de las garantías que ésta les provee a los más diversos, esto es, sirviéndoles como escenario o lugar de aparición y expresión de la pluralidad y la grandeza. En segundo lugar, carece de sentido cuando ninguna de las dos, palabra y acción, están mediadas por la libertad, pues, solo la libertad de acción y de palabra hace posible la comunión de las personas en el espacio público, ya que si somos obligados de alguna manera a relacionarnos con los demás,

nuestras relaciones no serían en absoluto sinceras, o esto es lo que presupone nuestra autora.

De esta manera se puede notar que uno de los pilares sobre los cuales se erige esta forma de entender la política es el espacio público. No obstante, éste es también su ámbito más débil, puesto que el espacio público depende de la comunión de los hombres libres y de la posibilidad de que estos se relacionen entre sí de igual a igual. Así pues, siguiendo a Claudia Galindo, el espacio público, este lugar de aparición y de expresión de la pluralidad y la grandeza tiende a desaparecer, en el mejor de los casos, porque la existencia humana fluctúa entre lo público y lo privado, de tal manera que, “después de la aparición los individuos tenderían a dispersarse y a desaparecer de lo público” (Galindo Lara, 2005, pág. 37), hacia sus hogares o lo privado. Sin embargo, en este caso la desaparición del espacio público es temporal y todas sus potencialidades continúan latentes, solo que, por decirlo de alguna manera, pasan a un estado de reposo o pausa, a la espera del momento en que los hombres vuelvan a juntarse para así activarse nuevamente. Ahora bien, la fragilidad de la política y el espacio público en Arendt no se remiten solamente a la aparición o desaparición de los hombres de dicho escenario, sino también porque cuando se actúa con indiferencia y desdén o se usan la palabra y la acción como herramientas útiles para el engaño y, sumado a esto, cuando se usan medios de violencia en contra de los hombres, el espacio público tiende a desaparecer absolutamente y todas sus potencialidades quedan marginadas.

Hay un punto bastante importante, necesario de traer a colación, y es que, según Claudia Galindo, la postura política de Hannah Arendt tiene un lado oscuro que dificulta, en cierta medida, su comprensión y su practicidad, a saber, que “el diálogo y la acción misma no se centran en la capacidad de decisión” (Galindo Lara, 2005, pág. 40), es decir, que el hecho de que poco importe a la política que por medio del diálogo y la acción se puedan concertar acuerdos entre los ciudadanos que solucionen de manera positiva los problemas de la polis, Galindo lo mira como una falencia en la exposición de la autora alemana, pero, si se considera que la apuesta política de Arendt se dirige más a la convivencia común y a las relaciones igualitarias entre los hombres, a la creación y consolidación de los vínculos sociales como la amistad, el respeto mutuo y demás, que a la solución de problemas, dicha dificultad queda superada. De esta manera, lo que menciona Galindo de la palabra, que ésta “se muestra como uno de los medios que anima y preserva la vida política, pero aparece carente de dimensión estratégica específica para asuntos prácticos. (...)” (Galindo Lara, 2005, pág. 40), se sale del contexto de la autora, pues, Arendt resalta que cuando la palabra se pone al servicio del engaño y de los fines prácticos pierde todo su sentido, motivo por el cual evita decantarse en detalles referentes al caso.

3. Sobre el concepto de acción política.

Según lo que señala Julio Vargas Bejarano en su ensayo *El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt*, el concepto de acción política es uno de los más difíciles de rastrear en la obra de la autora alemana, pues, menciona Vargas Bejarano que “ella lo aborda desde diversas perspectivas, sin llegar a clarificar plenamente los contornos que definen este concepto central” (Vargas Bejarano, 2009, pág. 82). No obstante, esto solo es cierto si se desconocen de antemano y por separado todas las características que Hannah Arendt le atribuye a los conceptos de acción y política, de cuya comunión resulta el concepto de acción política.

Ahora bien, si se analizan con detenimiento las características de estos dos conceptos fundamentales, se puede empezar a construir y configurar, a partir de ellos, el cuerpo conceptual de la acción política. Dicho con otras palabras, tenemos que pensar la acción política en Hannah Arendt desde las posibilidades de la libertad de acción y de palabra, desde la idea del espacio público, desde las relaciones *inter-pares* y, finalmente, desde la configuración de la historia.

Así pues, si tenemos que la acción está relacionada y se refiere a la capacidad humana de iniciar siempre algo nuevo, la acción política debe entenderse como esta capacidad multiplicada al infinito, esto es, como la capacidad que tienen los seres humanos para actuar todos de manera conjunta en un espacio público, pues, “el

acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación” (Arendt, 1993, pág. 214), y así, de esta manera, crear la historia e influir y cambiar el mundo de la vida político, ya que como asegura Vargas Bejarano, “la relevancia de este concepto reside en que está estrechamente vinculado con los conceptos de mundo de la vida político y de libertad” (Vargas Bejarano, 2009, pág. 83). Sin embargo, la relación entre acción política y libertad es tan determinante que incluso existe una dependencia recíproca entre estos dos conceptos, puesto que, la meta capital de la acción política es la búsqueda y conservación de la libertad, que es su rasgo más esencial, pero a su vez, la existencia de la acción política también depende en grado sumo de la libertad, pues, sólo si se actúa libremente las acciones pueden caer bajo la categoría de la acción política.

Ahora bien, la acción política, el actuar juntos los unos con los otros, tiene lugar en el escenario público, “el espacio donde yo aparezco ante los otros como los otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (Arendt, 1993, pág. 211). No obstante, lo cierto es que no todas las actividades que se realizan en este espacio de aparición caen bajo el rótulo de la acción política. En este pequeño grupo se encuentran las realizaciones del comerciante, el *homo faber* y el *animal laborans*, quienes discrepan de que la aparición explícita de los hombres *qua* hombres en el espacio público sea su más grande y gloriosa realización y, en contraposición a ello, defienden una convicción según la cual:

Se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad, ocio de la persona entrometida y ociosa charla, y por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del *animal laborans*. (Arendt, 1993, pág. 230).

Ahora bien, puesto que todas estas realizaciones están enfocadas en la satisfacción de unos intereses particulares, es decir, de obtener una utilidad, Hannah Arendt afirma que todas ellas son absolutamente apolíticas, pues, este tipo de realizaciones humanas no entran en el grupo de las relaciones *inter-pares* de tipo horizontal en la cual todos los ciudadanos tienen la misma importancia, sino que, más bien, son relaciones cosificadas en donde la contrapartida asume el *roll* del cliente y su importancia se circunscribe solamente a ello y, por supuesto, todo aquel que no esté en la posición del cliente no posee la relevancia suficiente para hacer parte de este tipo de relaciones. A este respecto menciona la autora:

Mientras que la esfera pública como mercado de cambio corresponde de modo más adecuado a la actividad de la fabricación, el intercambio en sí pertenece ya al campo de la acción y en modo alguno es una prolongación de la producción; incluso es menos que la simple función de los procesos automáticos. (Arendt, 1993, pág. 231 – 232).

La configuración de la historia también contribuye en gran medida a la concreción de la acción política y, aunque parece haber una dependencia de la primera con respecto de la segunda, la verdad es que al igual que en la relación entre acción política y libertad, hay también una dependencia recíproca entre historia y acción política, aunque en este último caso no es tan fuerte como en el primero.

Ahora bien, sobre la relación entre historia y acción política solo hay dos cosas que resaltar. La primera atañe a las condiciones bajo las cuales la acción política produce o genera la historia, y la segunda corresponde a la forma en que la historia puede mover a los hombres a actuar y fomentar la acción política.

En el primero de los casos tenemos que la acción política sucede gracias a las relaciones interpersonales y a que los hombres actúan de manera conjunta en un escenario público, en el cual los sujetos que convergen en él se revelan como actores o pacientes de la acción, aunque eso no significa que dichos sujetos tengan que ser denominados como los autores de la acción, dado que la acción no tiene propiamente ningún autor. Ahora bien, la historia resulta del trabajo del historiador, gracias a que éste utiliza la trama de relaciones interpersonales a manera de insumos de trabajo que ordena y dota de significado. De esta manera, la historia surge de las posibilidades de realización de la acción política.

En el segundo caso, la historia puede servirles a los hombres como modelo a seguir y motivarlos a actuar políticamente; en este punto nos remitimos a Julio Vargas Bejarano cuando asegura que:

La historia resulta decisiva para el futuro, pues ella ofrece el sentido y los principios bajo los que se llevaron a cabo las acciones y que sirvieron de base para fundar y mantener la vida de la comunidad; éstos a su vez proporcionan una orientación para la toma de decisión sobre los fines y metas que determinan la acción. (Vargas Bejarano, 2009, pág. 93).

Dicho con otras palabras, las acciones que en el pasado lograron un resultado positivo para la comunidad, es decir, que promovieron la libertad y preservaron el

espacio público, sirven como referentes para perseguir, en el presente y o futuro, los mismos o mejores resultados.

4. Sobre el concepto de acción violenta.

La acción violenta debe entenderse en contraposición a la acción política, cuya característica más específica es la de mover a los hombres a comenzar siempre algo nuevo, por ello, Hannah Arendt afirma que la acción política es la verdadera esencia de la libertad, mientras que la acción violenta se caracteriza fundamentalmente por anular todas las potencialidades de la libertad de acción y de palabra, así como las facultades del espacio público, único lugar donde la libertad puede realizarse. En resumen, a la acción violenta le corresponden todas aquellas acciones que hacen uso de la fuerza y de los materiales bélicos como herramientas útiles para coaccionar y destruir las relaciones interpersonales y así impedir que los hombres se junten para actuar y dialogar. Por tal motivo Arendt afirma que “las armas y la lucha pertenecen al dominio de la violencia y la violencia, a diferencia del poder, es muda; comienza allí donde acaba el discurso” (Arendt, 1995a, pág. 30). Sin embargo, la fuerza y el poder no remiten a lo mismo. La primera es una cualidad física que puede ostentar un individuo y que le sirve para someter y dominar a los demás, a los más débiles, mientras que el poder es una potencialidad que “surge

entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (Arendt, 1993, pág. 223).

Ahora, si bien la acción violenta surge por el uso deliberado de la fuerza y de los materiales bélicos, también surge cuando la acción política se pone al servicio de la estrategia, cuestión que según Vargas Bejarano “tiene como consecuencia la pérdida del espacio público y por ello mismo de la historia” (Vargas Bejarano, 2009, pág. 93), aislando a los hombres de sus semejantes y sumiéndolos en la vida privada.

CAPÍTULO II

Hannah Arendt y el concepto de pensamiento.

1. El pensamiento: sobre el origen del concepto.

Tal y como se mencionó al inicio del primer capítulo, en la antigua Grecia existía una distinción entre dos formas de vida: la primera era la *vita activa*, de donde rescatamos el concepto de acción, del cual nos ocupamos en una primera instancia, y que es el más importante de los tres elementos que constituyen este estilo de vida junto con la labor y el trabajo. La segunda era la *vita contemplativa*, de donde sacaremos el concepto que nos ocupará en lo que sigue, a saber, el concepto de pensamiento, único concepto constituyente de este estilo de vida, esto es, el estilo de vida que se ha reconocido como propio de aquellos que se hacen llamar amantes de la sabiduría, dicho con otras palabras, de los filósofos. Ahora, como bien sabemos gracias a la historia, la filosofía nació en Grecia con Tales, Anaximandro y Anaxímenes entre otros personajes memorables, quienes seguramente tenían pleno conocimiento de las implicaciones del concepto de pensamiento y hacían uso de él, y por ello, lo cierto es que quizás resulte casi imposible rastrear este concepto hasta su momento primigenio y datarlo con gran detalle, especificando las condiciones bajo las cuales adquirió su significado y cuál fue la cultura que hizo uso de él por primera vez, puesto que este concepto no devino unido a la noción de *vita contemplativa* y a la idea de que esta debía ser la forma de vida a adoptar por los

filósofos. Así pues, no fue sino después de que la filosofía hubiese andado durante un par de siglos que el concepto de pensamiento sería adherido a la noción de *vita contemplativa* y reclamado por el filósofo como inherente a su forma de estar en el mundo, esto es, a su modo de vivir dedicado a la contemplación y a la búsqueda del conocimiento, o como ellos dirían con sus propias palabras, de las cosas eternas.

Pues bien, según Hannah Arendt, para que pudiera darse la unión del concepto de pensamiento a la noción de *vita contemplativa* y configurarse como la forma de vida exclusiva de los filósofos tuvieron que acaecer dos sucesos conectados consecuentemente. En primero de ellos fue que Sócrates, cuya *praxis* filosófica era muy distinta de la habitual, empezó a plantearle unas exigencias nuevas al quehacer filosófico, esto es, que los filósofos ampliaran su campo de estudio y empezaran a interesarse más por los asuntos humanos, y no solamente por los asuntos que están por fuera de la polis⁴. Esta pretensión de Sócrates, dice la autora, lo llevó a caer en una doble contradicción con la polis, porque “no fue Platón, sino Sócrates, el primer filósofo en traspasar la línea trazada por la polis para el *sophos*, para el hombre que se interesa por las cosas eternas, no humanas y no políticas” (Arendt, 2008, pág. 49). Con esto, por supuesto, Sócrates se hizo injustamente

⁴ Estos asuntos filosóficos por fuera de la polis, aunque Hannah Arendt no los señala de manera explícita, son el objeto de estudio de las ciencias, tales como la geometría, la física, matemáticas y astronomía entre otras. Mientras que, los asuntos de competen a la polis y a todos los hombres en ella son todos aquellos que atañen a la política.

merecedor de una acusación que lo condujo a un juicio del que no pudo salir bien librado y por el cual recibió una condena de muerte por cicuta.

En *Sócrates*, un ensayo de Hannah Arendt dedicado al pensamiento que fue publicado en un libro con el título de *La promesa de la política*, la autora alemana propone y describe el porqué de esta doble contradicción. En primera instancia, Sócrates, dice Arendt, se opuso a la polis porque ésta, dado que el filósofo se mantenía ocupado con las cosas eternas, que normalmente están por fuera de la ciudad y de los asuntos humanos, le consideraba como un inútil, como un bueno para nada, en cuanto a los intereses de la polis. En palabras de Arendt, “el filósofo, sin interés por el bien humano, estaba en peligro constante de convertirse en un inútil” (Arendt, 2008, pág. 47). No obstante, Sócrates, por el contrario, estaba convencido de que el filósofo podía y tenía que desempeñar una labor política dentro de la ciudad y, dicha labor, consistía en ayudar a los ciudadanos a encontrar su verdad, esto es, en hacer a los ciudadanos más veraces. Así pues, Sócrates “quería hacer a la ciudad más veras alumbrando en cada ciudadano su verdad” (Arendt, 2008, pág. 53) y, en este orden de ideas, si Sócrates estaba en la cierto:

El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar a la ciudad, *tal y como sostenía Platón, aun cuando su aspiración a dicho gobierno estuviera motivada por el temor de ser gobernado por los ignorantes*⁵, sino el de ser su “tábano” no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces. La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no deseaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar sus *doxai*, que componían la vida política de la cual él también hacía parte. (Arendt, 2008, pág. 53).

⁵ La cursiva es mía.

De esta manera, la labor del filósofo estaba encaminada a mejorar la vida de la polis y las relaciones interpersonales de sus ciudadanos, pero no desde las imposiciones normativas que procura una forma cualquiera de gobierno, sino desde las mismas relaciones interpersonales, pues, asegura Arendt, que en las ciudades-Estado griegas los ciudadanos vivían en una competición constante donde cada uno de ellos se esmeraba por demostrar que era el mejor en todo, mejor que sus semejantes, con lo cual las relaciones interpersonales fueron deteriorándose hasta el punto que:

La comunidad estaba bajo constante amenaza debido a este espíritu agonal, que finalmente llevaría a las ciudades-Estado griegas a la ruina al hacer casi imposible las alianzas entre ellas y al envenenar la vida ciudadana dentro de la polis con la envidia y el odio mutuos (la envidia era el vicio nacional de la antigua Grecia). (Arendt, 2008, pág. 54).

La otra parte de esta doble contradicción socrática con la polis estriba en el hecho de que Sócrates quiso hacerle ver a los ciudadanos que la filosofía era algo importante para la polis. Así lo señala Hannah Arendt cuando dice:

Para decirlo de otro modo, el conflicto entre filosofía y política, entre el filósofo y la polis, estalló no porque Sócrates hubiese deseado desempeñar un papel político, sino porque quiso convertir la filosofía en algo relevante para la polis. (Arendt, 2008, pág. 63).

De tal manera que Sócrates pensó que era menester del filósofo informarle a la polis, a todos sus ciudadanos sin excepción, qué les era conveniente, esto es, que solo el filósofo podía saber que era bueno para sus conciudadanos y, en esta medida, la filosofía debía ser importante para la polis, sin embargo, a esta pretensión de la filosofía los ciudadanos replicaron diciendo que, “solamente el

sophos, que no sabe lo que es bueno para sí mismo, puede saber aún menos qué es bueno para la polis” (Arendt, 2008, pág. 47), y por esto mismo, por no tener ni idea de lo que es bueno para sí, que según Hannah Arendt es el prerrequisito de la sabiduría política, resultan, ante los ojos de la polis, políticamente inútiles.

Adicional a esta doble contradicción, Hannah Arendt señala que Sócrates también entró en conflicto con la polis porque, al pretender buscar la verdad en la *doxa* de todos los ciudadanos, por medio de la mayéutica o como Platón la llamaría más adelante, la dialéctica, al parecer, sin percatarse de ello, terminó por destruir la *doxa*, puesto que “la búsqueda de la verdad en la *doxa* parece conducir al resultado catastrófico de que la *doxa* es destruida por completo” (Arendt, 2008, pág. 62) y, dado que la *doxa* es asimilada como la verdad específicamente política de los ciudadanos, al destruirla se atenta, por así decirlo, contra una especie de patrimonio común de la polis y contra toda la sabiduría fundamentada en ella. Así pues, Sócrates, en vez de aportar nuevos conocimientos y nuevas verdades a la polis, estaba destruyendo todas las verdades precedentes en ella, cuestión que le hizo merecedor del odio de una parte de la comunidad y, curiosamente, de los más influyentes, que terminaron por gestionar su juicio y posteriormente su condena.

El segundo suceso que nuestra autora identifica como causante de la ruptura entre acción y política o, dicho con otras palabras, entre el hombre de acción y el hombre de pensamiento, de donde empezó a configurarse la noción de *vita contemplativa*, se puede dividir en dos partes. En primer lugar se encuentra la desconfianza de Platón en la vida dentro de la polis, desconfianza que evidencia la

conclusión a la cual llegó luego de la condena de Sócrates, de que ésta, la polis, no era un lugar seguro para el filósofo y, en segundo lugar, tenemos el hecho de que Platón haya tergiversado las enseñanzas de su maestro respecto de la importancia de la *doxa* y su relación con la persuasión, cuestión que lo llevó a desear criterios absolutos de verdad. Esta situación la describe Hannah Arendt con las siguientes palabras:

Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces a cerca de su inocencia y sus méritos, (...), hizo que Platón dudara de la validez de la persuasión. (Arendt, 2008, pág. 44).

Esta desconfianza de Platón con respecto de la vida en la polis se justifica, no solamente por el instinto de supervivencia o temor de morir presente en todos los seres vivos, al cual Hannah Arendt no hace alusión, sino también porque la polis ya no podía garantizar la inmortalidad terrenal del filósofo de la misma manera en que sí la garantizaba a cualquier otro habitante de la ciudad, y puesto que ni el filósofo ni cualquier habitante común de la ciudad podía proveerse por sí mismo dicha inmortalidad, tanto el filósofo como sus pensamientos estaban constantemente amenazados y expuestos a un olvido deliberado. Así pues, señala Arendt que Platón llegó a la conclusión de que la única forma de que el filósofo pudiera tener garantizada su eternidad terrenal era “si los filósofos se imbuyesen de una solidaridad que les fuese propia, opuesta a la solidaridad de la polis y de sus conciudadanos” (Arendt, 2008, pág. 46). Cuestión que lo llevó a la consolidación de dos ideas: la primera era la aspiración de una sociedad exclusivamente para los

filósofos, aspiración que ni siquiera los mismos filósofos tomaron en consideración (pág. 64 – 65) y, en su defecto, la segunda idea estimaba reclamar el gobierno de la polis para el filósofo, pues, solamente el filósofo es capaz de contemplar la idea del bien, idea que a juicio de Platón se encuentra en la cúspide de las esencias eternas (pág. 48). Ahora, si bien el filósofo tenía una justificada desconfianza en contra de la polis, también ésta sentía una entera desconfianza en contra del filósofo, y para ello tenía más de una razón. Una de ellas, y quizás la más importante, era la sospecha de que “la filosofía puede privar a los ciudadanos de su aptitud personal” (Arendt, 2008, pág. 47), y esto no tanto porque el filósofo buscara la verdad lejos de los confines de la polis y por fuera de los asuntos humanos, sino también porque éste afirmaba que las cosas buenas eran aún mejores que las cosas bellas, de las cuales “se hacía gala en la polis por todas partes, en las esculturas y en la poesía, en la música y en los juegos olímpicos” (Arendt, 2008, pág. 50), puesto que el ideal de belleza en la antigua Grecia permeaba toda forma de manifestación de la cultura y del arte, configurando un estilo de vida en torno a dicho ideal. De esta manera, la filosofía y sus seguidores se encontraban en contradicción con la polis desde lo más íntimo de su esencia.

Sobre la segunda parte del segundo suceso, a saber, las tergiversaciones que hizo Platón de las enseñanzas de Sócrates, Hannah Arendt señala que la más relevante fue la desafortunada conclusión a la que llegó Platón, según la cual, las nociones de persuasión y opinión (*doxa*) son irreconciliables con la noción de verdad, pues, para Platón la verdad no es algo temporal ni proviene de la *doxa*,

como sostenían los griegos y hasta el mismo Sócrates (pág. 53), sino que la verdad es eterna e inmutable, respecto de la cual no se puede persuadir a los hombres. Así pues, según Platón, dice la autora, la persuasión y la opinión son nociones más cercanas, dado que, para él “persuadir a la multitud significa imponer la opinión propia a las opiniones de los demás” (Arendt, 2008, pág. 51). Esta es la razón por la cual Platón sostiene que la persuasión proviene de las opiniones y no de la verdad, y dado que la opinión es entendida como “la formulación en el discurso de lo que *Dokei moi*, esto es, de “lo que me parece a mí”. (...), sobre la comprensión del mundo “tal y como se me muestra a mí” (Arendt, 2008, pág. 51–52), comprensión que puede cambiar con el transcurrir del tiempo y de las experiencias vividas, lo que quiere decir que es temporal, se opone a la idea de verdad sostenida por Platón. Por ello Arendt afirma que “la verdad platónica, incluso cuando no se menciona la *doxa*, siempre es entendida como lo contrario de la opinión” (Arendt, 2008, pág. 45)

Así pues, esta contienda entre filosofía y política que configuró dos formas de estar en el mundo y que inició con la desconfianza que sentían los ciudadanos de la polis hacia los filósofos, y que Platón no escatimó en continuar, finalizó con una contundente victoria de la política sobre la filosofía e hizo que los filósofos prescindieran de sus aspiraciones de una vida política, pues:

Solo a través de la conocida *apolitia*, la indiferencia y el desprecio por el mundo de la ciudad, tan característica de toda la filosofía pos-platónica, pudo el filósofo protegerse de las sospechas y las hostilidades del mundo que le rodeaba. (Arendt, 2008, pág. 63)

Gracias a esta *apolitia* los filósofos comenzaron a liberarse de sus obligaciones con respecto de la ciudad, es decir, que luego de la condena de Sócrates los

filósofos ya no se sintieron responsables de la polis, puesto que habían asimilado que no tenían ninguna tarea que desempeñar en el plano político. Ésta es la razón que tiene nuestra autora para afirmar que, mientras que Sócrates decidió aceptar su condena, por injusta que fuera, puesto se sentía responsable de la de la ciudad, Aristóteles decidió huir inmediatamente de la polis, y sin ningún remordimiento, cuando se encontró ante el riesgo que le generaba una acusación similar. Finalmente, con este distanciamiento que emprendieron los amantes de la sabiduría respecto de la vida política, la relación entre filosofía y política se redujo a dos cuestiones. Así lo describe Hannah Arendt cuando señala que “lo único que los filósofos desearon desde entonces con respecto a la política fue que se les dejase en paz, y lo único que exigían del gobierno era protección para su libertad de pensamiento” (Arendt, 2008, pág. 64).

2. La experiencia fáctica del pensar.

Hablar sobre la experiencia fáctica del pensamiento constituye, para Hannah Arendt, un tema escabroso y difícil de abordar, dado que, a lo largo de la historia de la filosofía y de la historia de la humanidad en general, ha existido una gran cantidad de pensadores que se han atrevido a postular teorías y con ellas erigir doctrinas basadas en los resultados de sus procesos de pensamiento, pero muy pocos de estos pensadores, menciona la autora, han hablado o tratado de describir la

especifica actividad de pensar. No obstante, esto se deba quizás al hecho curioso de que el pensamiento es considerado como una actividad fuera de orden, y ello porque pensar implica alejarse o tomar distancia del mundo sensible, pues, señala Arendt, “cuando pienso me muevo fuera del mundo de las apariencias” (Arendt, 1995b, pág. 116). Además, esta idea generalizada del pensamiento como una actividad “no natural” adquiere mayor fuerza cuando los pensamientos no están enfilados a la consecución del conocimiento o a perseguir un fin que genere una utilidad. (pág. 116).

Así pues, pensar, al igual que cualquier verbo común, es un concepto que describe o define una acción, una actividad, pero que, a diferencia de estos verbos comunes, que necesitan propiamente de la realización de algún movimiento para su ejecución, es un verbo que describe una acción que se realiza, preferiblemente, en total quietud, pues, no es del todo cierto aquello que menciona Hannah Arendt de que “la característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, cualquiera que esta sea” (Arendt, 1995b, pág. 115), puesto que es posible, por ejemplo, pensar mientras se camina o se realiza cualquier otra actividad, pero esto implicaría, en el mejor de los casos, correr el riesgo de que nuestros pensamientos no sean objetivos y completos, es decir, que no sean los mejores pensamientos posibles y, en su defecto, en el peor de los casos, debido a que el pensar es una actividad fuera de orden que amerita una desconexión subrepticia del mundo sensible, desconexión que se logra de mejor manera cuando se está en quietud, quien se abandona a sus pensamientos mientras realiza otra

acción, se encuentra expuesto a situaciones engorrosas, como Tales, quien “mirando al cielo, y *pensando sobre las cuestiones que le atañen*⁶, se cayó en el pozo que estaba a sus pies” (Arendt, 2008, pág. 46), convirtiéndose en el objeto de burla de la campesina que lo estaba observando⁷.

De esta manera se desmiente implícitamente otra afirmación de Hannah Arendt, que se encuentra muy cercana a la que ya se ha señalado, aunque esto solo sea de forma parcial, puesto que hay que reconocer que dicha afirmación no es del todo falsa. Así pues, según nuestra autora, “en el momento en que empezamos a pensar, no importa sobre qué, detenemos todo lo demás, y, a su vez, este todo lo demás interrumpe el proceso de pensamiento; es como si nos moviéramos en mundos distintos” (Arendt, 1995b, pág. 115). No obstante, si bien es cierto que los seres humanos tienen la capacidad de moverse entre dos mundos, como menciona Arendt, el mundo de las acciones y el mundo de los pensamientos, no es que el estar arrojados en uno de ellos anule o interrumpa todas las posibilidades del otro y viceversa, condicionando a los hombres a vivir intermitentemente entre un mundo y el otro, sin posibilidades de permanecer en ambos indefinidamente y al mismo tiempo, puesto que, como mínimo es posible estar en ambos mundos a la vez por un breve lapso de tiempo. Lo que sucede es que, cuando tratamos de estar en ambos mundos a la vez, nuestro desempeño es deficiente, es decir, no es acorde

⁶ La cursiva es mía.

⁷ Si bien Hannah Arendt utiliza la anécdota de Tales y la campesina en otro contexto, a saber, como un argumento de la polis en contra de los hombres sabios y su sabiduría política, también sirve aquí para hacer alusión a lo que podría pasarle a los hombres que se abandonan en sus pensamientos mientras realizan otra actividad.

al cien por ciento de nuestro potencial. De tal manera que, cuando pensamos mientras actuamos, nuestros pensamientos carecen de objetividad, y mientras actuamos cuando tratamos de pensar, en la mayoría de los casos, nuestras acciones resultan mal, producto de la distracción que nos genera el pensamiento.

Ahora bien, lo que si podemos tipificar como una característica específica del pensamiento es su necesidad de un objeto y, unido a dicha necesidad, el uso que el pensamiento le da a dicho objeto. Así pues, siempre que pensamos, pensamos en algo, siempre tenemos pensamiento de algo y no de nada y, este algo, puede ser un objeto material, un concepto abstracto o, incluso, las viejas cuestiones metafísicas: como Dios la libertad y la inmortalidad del alma, que como dice Hannah Arendt, trascendían los límites del conocimiento según Kant. Toda esta cuestión llevó a Hannah Arendt a afirmar que “la capacidad y la necesidad de pensamiento no se limitan en absoluto a una materia específica” (Arendt, 1995b, pág. 114).

Así, tenemos que cuando el objeto del pensamiento es un objeto material, es decir, un elemento constituyente del mundo de las apariencias, el pensamiento toma distancia de él de forma subrepticia y, por medio de la imaginación y el recuerdo, hace una transfiguración de dicho objeto y lo trae de regreso a manera de imagen que vendría a ser como una especie de referente de este objeto que, bien podría estar presente en el momento justo del pensamiento, o que en su defecto, estuvo presente en un momento pretérito y que la imaginación hizo presente por medio de la rememoración de dicho objeto. En palabras de Hannah Arendt:

El pensar siempre se ocupa de objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos. Un objeto de pensamiento es siempre una re-presentación, es decir, algo o alguien que en realidad está ausente y sólo está presente a la mente que, en virtud de la imaginación, lo puede hacer presente en forma de imagen. (Arendt, 1995b, pág. 115).

Finalmente podemos agregar que el pensamiento, al igual que la acción política, es infinito, y esto con independencia de cuál sea su objeto. No obstante, las características de esta infinitud no son las mismas en el uno y el otro, pues, mientras que toda acción política entra en una trama de acciones interrelacionadas que fungen en la configuración de una acción infinita, la infinitud del pensamiento se caracteriza porque “la necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, *señala Arendt*, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar [de nuevo]” (Arendt, 1995b, pág. 114) y con cada nuevo pensamiento puedo llegar a nuevas conclusiones.

3. La diferencia entre el pensamiento moral y el pensamiento mecanicista.⁸

Existen dos tipos de pensamientos, cuya única diferencia estriba en su momento de ocurrencia con relación a la acción de la cual son referentes. Por un lado tenemos el pensamiento mecanicista, que sería todo aquel pensamiento que procura el cálculo del curso de una acción determinada y se caracteriza por perseguir un fin, por ejemplo: el pensamiento que corresponde a la fabricación de algún objeto, como puede ser una mesa. Este tipo de pensamiento presupone el consumo de los insumos, el modelo o diseño de la mesa y hasta el posible mercado para su venta, entre otros, antes de realizar propiamente las acciones correspondientes al proceso de producción. Ahora bien, este tipo de pensamiento carece de importancia para Hannah Arendt, puesto que no se encuentra en relación directa con la acción política, mientras que sucede lo contrario con el pensamiento moral, pensamiento que se encuentra en el otro extremo de la acción, es decir, que este tipo de pensamiento tiene su momento de ocurrencia después de la acción⁹ con la cual se relaciona y se puede definir como un pensamiento que regresa sobre su acción

⁸ Si bien Hannah Arendt no habla a cerca de un pensamiento mecanicista, si señala que hay un tipo de pensamiento que procura el cálculo del curso de la acción (entiéndase aquí acción como la facultad de realizar alguna cosa, más específicamente, de un trabajo). A este tipo de pensamiento es al que nos arriesgamos a llamar pensamiento mecanicista.

⁹ En este punto es necesario resaltar que la acción a la cual se alude en cada caso con relación al pensamiento no es el mismo tipo de acción. En el primer caso, la acción que se relaciona con el pensamiento mecanicista, es la acción comúnmente entendida, mientras que, en el segundo caso, la acción que se relaciona al pensamiento moral es la acción tal cual la entiende Hannah Arendt, a saber, la acción política. Sin embargo, lo realmente importante aquí, para definir el tipo de pensamiento no es el tipo de acción, sino el momento en el cual ocurre el pensamiento, esto es, si antes o después de la acción.

referente y reflexiona sobre sus posibles implicaciones o, en su defecto, sobre sus irreversibles consecuencias. En relación a ello la autora menciona que:

Toda actividad pensante que no sea meramente el cálculo de los medios para obtener un fin buscado o deseado, sino que se preocupe por el sentido en su acepción más general, desempeña el papel de un “pensamiento tardío”, esto es, posterior a la acción que hubiese decidido y determinado la realidad. La acción, por su lado, es relegada al terreno sin sentido de lo accidental o lo aleatorio. (Arendt, 2008, pág. 44).

Ahora, si bien parece cuestionable el hecho de que Hannah Arendt le conceda mayor importancia al pensamiento moral, que parece no llegar a ninguna solución puesto que se ocupa de acciones ya acaecidas, sobre las que es imposible revertir sus consecuencias, es necesario tener en cuenta que gracias al pensamiento moral podemos distinguir entre lo bueno y lo malo y por ello merece toda la atención. Desde este punto de vista, el pensamiento moral contribuye en gran medida a fomentar, mantener y reestablecer las relaciones interpersonales, cuestión que está en el foco de atención de nuestra autora, por ello afirma que:

La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí. (Arendt, 1995b, pág. 137).

Adicional a esto, según Hannah Arendt, pensar moralmente debe exigírsele a todas las personas que estén en condiciones intelectivas normales, mientras que el pensamiento mecanicista atañe únicamente a aquellas personas que se involucran en procesos de producción o relaciones interpersonales cosificadas, en consecuencia, con relación al pensamiento moral, Arendt agrega que “debemos

poder “exigir” su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener” (Arendt, 1995b, pág. 114), ya que en el pensamiento moral se encuentran las bases para la prevención del mal. En él reside, para Hannah Arendt, la única esperanza de la humanidad.

4. El diálogo de Dos en Uno, el principio de la reflexión moral.

La pluralidad humana, la condición básica de la acción política, la cual se da gracias a la existencia de la unicidad de muchos sujetos que interactúan en un espacio público, se encuentra inserta en todos los hombres, incluso si estos viven en la soledad absoluta. No obstante, esta segunda pluralidad sólo existe en los hombres de forma latente o potencial, puesto que, ésta aflora únicamente cuando los hombres deciden, gracias a su facultad de pensamiento, examinar sus cuestiones vitales. Así, Hannah Arendt asegura que “los hombres no solo existen de modo plural como todo los seres de la Tierra, sino que también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos” (Arendt, 2008, pág. 60), y dicha pluralidad se hace evidente en el pensamiento puro como una diferencia de la unicidad, por medio de la cual los hombres pueden hacerse compañía y hacerse consientes de sí mismos y, con el objetivo de analizar lo que dicen y hacen, entablar un diálogo crítico consigo mismos.

Esta facultad que tienen los hombres de hacerse compañía y de dialogar consigo mismos fue descubierta por Sócrates, y según nuestra autora, el filósofo la describió como la esencia del pensamiento asignándole el nombre de diálogo de Dos en Uno, y que posteriormente su alumno, Platón, denominó como el diálogo silencioso de yo consigo mismo, se caracteriza principalmente por cuatro cuestiones, donde las tres primeras constituyen su esencia y la cuarta su requisito.

Primero, el diálogo de Dos en Uno se presenta como una suerte de conversación “en la que yo soy tanto quien pregunta como quien responde” (Arendt, 2012, pág. 208). Un ejemplo claro de este tipo de conversaciones es el que rescata Arendt de *Ricardo III*, la obra de Shakespeare, donde el personaje principal, Ricardo, reflexiona sobre sus acciones pretéritas y se juzga a sí mismo como un criminal, y por ello se teme y se odia a sí mismo (pág. 212). La segunda característica es la consecuencia de la primera, a saber, la actualización de la diferencia presente en la unicidad. Esta actualización también puede entenderse como una reconfiguración de la conciencia moral según la cual se establecen nuevos criterios de valoración de lo que está bien y lo que está mal, de lo bueno y de lo malo y de lo bello y de lo feo. Por este motivo Hannah Arendt afirma que el pensamiento es una empresa peligrosa, puesto que “no crea valores, no descubrirá de una vez por todas lo que sea [el bien], y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta” (pág. 214). Esta es la razón de que se diga que cuando el viento del pensar se levanta puede echarlo todo por el suelo, de derribar todo lo establecido, tanto lo bueno como lo malo, sin ningún tipo de distinción.

Según Hannah Arendt existen tres modelos de reflexión que podrían o pueden conducir a un sujeto a la actualización de la diferencia existente en la unicidad, de donde resulta, en dos de ellas, la conciencia moral como un pensamiento tardío con respecto a su acción referente y, en el tercer caso, como un pensamiento, que si bien se anticipa a la acción, también se configura como una reflexión de la conciencia moral, pues, dicha reflexión se enfoca en la disquisición sobre el bien. Así pues, las palabras que la autora alemana utiliza para referirse a la cuestión son las siguientes:

La conciencia aparece aquí como un pensamiento tardío que ha sido suscitado por un crimen, como en el caso del propio Ricardo; por opiniones no sujetas a examen, como es el caso de Sócrates¹⁰; o por los temores anticipados de tales pensamientos tardíos, como ocurre con los asesinos a sueldo¹¹ de *Ricardo III*. (pág. 213).

La tercera característica que podemos señalar es que el diálogo de Dos en Uno es una actividad intermitente que para su inicio precisa de que un sujeto pensante se encuentre en soledad, esto es, que estando solo, se haga compañía a sí mismo e inicie el diálogo silencioso haciendo efectiva la división de la conciencia, y finiquita cuando el mundo de las apariencias se impone ante el sujeto que reflexiona. Así Arendt aduce que:

La actividad pensante no constituye la unidad, ni unifica el dos-en-uno; más bien lo contrario, el dos-en-uno se convierte otra vez en Uno cuando el mundo exterior se

¹⁰ En este punto Hannah Arendt hace referencia a lo que, en el mismo texto, en páginas atrás había señalado acerca del *Hippias Mayor*, uno de los diálogos dudosos de Platón, donde Sócrates asegura que Hippias es un hombre afortunado, puesto que es incapaz de hacerse compañía a sí mismo y de realizar el diálogo de Dos en Uno y actualizar así su conciencia, mientras que él teme llegar a casa, pues en ella habita un familiar muy cercano que siempre está dispuesto a refutarlo sobre las opiniones que ha manifestado en la plaza.

¹¹ Hannah Arendt se refiere al pasaje de *Ricardo III* en donde uno de los asesinos contratados por Ricardo desiste, en el último instante, de ejecutar las acciones para las cuales fue contratado, y ello porque reflexionó sobre las posibles repercusiones de dicha acción.

impone al pensador e interrumpe con brusquedad el proceso de pensamiento; entonces, cuando se le llama por su nombre desde el mundo de las apariencias. Donde siempre es Uno, es como si las dos partes en las que se ha escindido el proceso de pensamiento se fundieran de nuevo en una. (Arendt, 2012, pág. 207).

No obstante, existen casos extremos en los cuales el estar solo no propicia la división de la conciencia, este es el caso de Hippias, el interlocutor de Sócrates en el *Hippias Mayor*, quien al volver a casa “sigue siendo uno, pues aunque viva solo, no busca hacerse a sí mismo compañía” (pág. 211), y por ello no logra jamás la actualización de la diferencia dentro de sí, actualización que únicamente se logra con el diálogo de Dos en Uno.

La cuarta y última característica, que según Hannah Arendt, Sócrates señaló como el requisito del diálogo de Dos en Uno, y al que se encuentran unidas las dos afirmaciones del filósofo que lo justifican y a las cuales se debe su ocurrencia, es la no contradicción entre las dos partes del Dos en Uno, es decir, que para que realmente exista el diálogo de Dos en Uno, lo único que Sócrates consideraba necesario era que estas dos partes pudieran ponerse de acuerdo, esto es, que fueran amigas. Así, Hannah Arendt siguiendo a Sócrates dice que “el único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo, (...): su opuesto, contradecirse, (...), significa en realidad convertirse en el propio enemigo” (pág. 208). La presunción de la que se parte aquí es que sólo los amigos pueden llegar a algún tipo de acuerdo, mientras que, entre los enemigos, el acuerdo es simplemente imposible.

Las dos afirmaciones que Hannah Arendt aduce llevaron a Sócrates a la formulación del Dos en Uno son las siguientes; primera: “cometer injusticia es peor que recibirla” (pág. 203), y la segunda:

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 de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga. (pág. 203).

Para Hannah Arendt, estas dos afirmaciones que parecen el resultado de alguna meditación sobre la moralidad, son el resultado de la experiencia del pensamiento, y la importancia de su significación está en que ambas se configuraron como el prerrequisito de la convivencia dentro de un espacio público compartido por todos, esto es, la convivencia en sociedad. Así pues, si la contradicción interna implica convertirse en el propio enemigo, la contradicción con los demás implicaría convertirse en el enemigo de la comunidad en general, y esto último se entendería, sin más, como vivir en completo aislamiento dentro de los límites de la sociedad.

Ahora bien, haciendo una extrapolación lógica del pensamiento de la autora cuando afirma que “únicamente alguien que ha pasado por la experiencia de hablar consigo mismo puede ser amigo” (Arendt, 2008, pág. 57). Tenemos que, solamente aquel que ha pasado por la experiencia del pensamiento y ha actualizado la diferencia dentro de sí puede ser merecedor de confianza y digno de ser un amigo, y así, sólo aquel que es digno de confianza y que puede ser un amigo de otro, puede vivir en sociedad. Por ello es mejor padecer la injusticia que cometerla, puesto que siempre habrá quien desee ser amigo de una víctima y compartir con él el mundo

circundante, pero, a los ojos de Hannah Arendt y de Sócrates, no hay quien desee ser el amigo de un victimario, incluso, ni él mismo, puesto que éste ve a sus semejantes bajo su misma realidad y desconfía de ellos. Y la amistad y la confianza en los demás son el fundamento de la vida social.

CAPÍTULO III

Hannah Arendt y las posibilidades de una vida efectiva.

1. Kant y otros conceptos claves para la configuración de una vida efectiva.

1.1. En búsqueda de la noción arendtiana de juicio.

En los últimos años de su vida, nuestra autora, Hannah Arendt, estuvo dedicada, en cuerpo y alma, por lo que parece, a la consolidación de una obra que llevaría por título *La vida del espíritu*, y que finalmente no alcanzaría a terminar, puesto que su tercera parte, aquella que iba a estar dedicada al juicio, quedó inconclusa. No obstante, quedaron algunos atisbos de su investigación respecto del tema, publicados bajo el título de: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, material del que su editora, Mery McCarthy, rescató un apéndice que aparece al final de la obra en cuestión. Las otras dos partes de dicho libro son: el pensamiento y la voluntad.

Así pues, para nadie es un secreto, y la misma Hannah Arendt así lo reconoce, que sus nociones acerca del juicio provienen de la *Crítica del juicio* de Kant, y aunque éste no fue el primer filósofo en escribir sobre el tema, tal y como señala Jacinto Rivera citando a la autora, “Arendt piensa que “hasta la crítica del juicio de

Kant, esta facultad no se convirtió en tema de interés para un pensador de primer orden” (Rivera de Rosales, 2005, pág. 9). Esto es que, ante los ojos de Arendt, antes de Kant, el tema del juicio y todo lo que a él concierne no fue abordado con la suficiente seriedad, motivo por el cual decidió decantarse por su obra.

Ahora bien, antes de adentrarnos en el problema, esto es, sobre el uso y tratamiento que Hannah Arendt le da al concepto de juicio, es necesario establecer dos cuestiones: la primera es que si bien las intenciones de estos dos filósofos, Kant y Arendt, parecen ser dispares, porque el primero de ellos está interesado por la estética (juicio estético), mientras que la segunda se preocupa por un problema moral y político, lo cierto es que, para nuestra autora, esto no resulta ser un inconveniente, pues, asegura ella que:

Dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de describir lo que pensaba al respecto es regresar a la “Crítica del juicio estético”, donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo. (Arendt, 2012, pág. 459).

La segunda cuestión es que, aun cuando Kant en su *Crítica del juicio* se ocupa de dos tipos de juicios, a saber, el juicio determinante y el juicio reflexionante, Hannah Arendt sólo se ocupa del juicio reflexionante, puesto que éste al discernir sobre lo bello y lo feo, lo malo y lo bueno, se encuentra más próximo a los problemas que llaman su atención, esto es, los problemas de tipo político y moral. No obstante, no está de más resaltar la diferencia entre ambos tipos de juicios, cosa que dicha diferencia nos ayude a comprender el porqué de la elección de Arendt, a saber, su

preferencia por el juicio reflexionante. Así pues, dice Claudia Fonnegra en *Hannah Arendt. El juicio y la acción*:

Para Arendt, en asuntos políticos es decisiva la diferencia establecida por Kant entre *juicios determinantes* y *juicios reflexionantes*. En términos del propio Kant: “el juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido de lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio se subsume en lo particular... es *determinante*. Pero si solo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es *reflexionante*”.

Mientras que el juicio determinante describe los fenómenos de la naturaleza a partir de premisas universalmente válidas, el juicio reflexionante se ocupa de hallar para lo particular un principio que lo contenga y lo haga coherente; se trata, en suma, de dar orden y unidad a experiencias inconexas y fragmentarias. (Fonnegra Osorio, 2006, pág. 217).

El juicio estético que, dicho de una manera escueta, vendría a ser una suerte de opinión que se emite a cerca de la belleza o fealdad de un objeto externo, al cual accedemos por medio de los sentidos objetivos, -vista, oídos y tacto-, se diferencia del juicio moral o político, principalmente, porque éste último se presenta como una opinión que se emite respecto de una acción inmediata o pasada, incluso sobre las posibilidades de una acción futura, de la cual se predica si está bien o está mal, si es correcta o incorrecta, en base a unos preceptos o códigos morales preestablecidos y comúnmente aceptados por la sociedad. No obstante, aunque los seres humanos accedemos a ambos, objetos y acciones, por medio de los sentidos objetivos, los juicios morales no se fundamentan en ellos, sino en los sentidos subjetivos, -el olfato y el gusto-, que gracias a la intervención de la imaginación logran la interiorización en el sujeto de unas experiencias o sensaciones que son de competencia de los sentidos objetivos o externos. Ahora bien, para lograr emitir un

juicio moral no es únicamente necesario interiorizar y hacer propia una experiencia externa, sino que, menciona Arendt, “ello sucede al reflexionar no sobre un objeto sino sobre su representación” (Arendt, 2003, pág. 121). Dicho brevemente y con otras palabras, la emisión de un juicio moral es un proceso que inicia con una experiencia objetiva del mundo que se transforma en una experiencia subjetiva gracias a la imaginación, “la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos “objetivos” en objetos “sentidos”, como si fueran objetos de un sentido interior” (pág. 121), y finaliza con la expresión, verbal si se quiere, de las reflexiones que se hacen sobre la representación de dicha experiencia. Por esta razón los juicios que corresponden a una acción nunca son definitivos, estos pueden variar de sujeto a sujeto e incluso, en un único sujeto, si se estima que una persona puede emitir un juicio sobre una acción determinada y tiempo después otro juicio, totalmente diferente, sobre la misma acción.

1.2. Relación y semejanzas entre el juicio y la acción política.

Si bien a primera vista parece que el juicio y la acción política son dos conceptos irreconciliables, puesto que, Hannah Arendt los rescató y configuró a partir de dos momentos de la historia de la filosofía separados por casi dos milenios, su relación es bastante estrecha y hasta es posible afirmar que comparten algunas de sus características esenciales.

La principal conexión entre estos dos conceptos, juicio y acción política, está en su relación con la historia, dado que, en primer lugar, la historia es entendida como una secuencia infinita de acciones que pueden o no tener una conexión directa, pero que unidas forman un todo. Esto del lado de la acción¹² y, en segundo lugar, del lado del juicio, Hannah Arendt nos recuerda que esta historia entendida como un todo es “el espectáculo ofrecido al espectador –representado, por así decirlo, para su juicio-” (Arendt, 2003, pág.111). Adicional a esto, el juicio y la acción política, comparten como mínimo, si no son más, dos cualidades o características: a saber, su necesidad de estar mediados por la libertad y su proximidad con el espacio público.

(1) Hannah Arendt señala que el juicio y la acción política están mediados por la libertad, aun cuando en uno y otra las condiciones de dicha libertad sean distintas. En el caso de la acción, por ejemplo, se habla de libertad de acción cuando los hombres no son ni coaccionados ni obligados a actuar, sino que ésta, la acción, resulta de su pleno deseo, mientras que, en el caso del juicio, se habla un juicio libre o de juicio objetivo, esto es, de un juicio que se ajusta a la realidad, cuando el sujeto que realiza el juicio logra tomar distancia, por medio de la imaginación, del objeto enjuiciado o de su objeto de juicio. Hannah Arendt alude a este hecho con las siguientes palabras:

Solo lo que conmueve y afecta en la representación, cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata -cuando no se está implicado, como el espectador no estaba implicado en los acontecimientos reales de la Revolución francesa-, puede ser juzgado como bueno o malo, importante o irrelevante, bello o

¹² Para ésta y las siguientes alusiones a la acción véase el primer capítulo.

feo, o algo intermedio. Entonces se habla de juicio y ya no sólo de gusto, porque, aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se ha establecido ahora, gracias a la representación, la distancia adecuada, el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto se establecen las condiciones para la imparcialidad. (pág. 124 – 125).

(2) se ha expresado ya que el espacio público es un lugar abierto dentro de los confines de una ciudad, en el cual convergen los hombres libres para actuar, solos o en confabulación con sus congéneres, y que éste es el lugar de interacción de los hombres. Lo mismo sucede con respecto al juicio, solo que en unas connotaciones algo diferentes, pues, el actor, al presentar a los espectadores su espectáculo crea las bases para la existencia del espacio público, para su afloración, puesto que, dicho espacio público, es creado por estos últimos cuando se reúnen a cambiar opiniones sobre el espectáculo presentado o, en su defecto, sobre la obra de arte que se les muestra. Así, Arendt señala que:

La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer. El ámbito público lo constituyen los críticos y los espectadores y no los actores o los creadores. (pág. 118).

Y, al igual que en la acción, este espacio público tiende a desaparecer cuando los hombres libres o los espectadores y críticos se dispersan.

1.3. La idea del sentido común.

Según lo que menciona Jacinto Rivera en su ensayo *Kant y Arendt. La comunidad del juicio reflexionante* (pág. 22), Hannah Arendt confunde la idea del sentido común en Kant, puesto que, éste habla en el numeral 40 de su *Crítica del Juicio* de un sentido común estético y un sentido común lógico, “El primero juzga mediante un sentimiento, el segundo, por medio de conceptos” (Rivera de Rosales, 2005, pág. 22) y Arendt, al parecer de Rivera, los trata como si fueran el mismo. No obstante, Rivera pasa por alto el hecho de que Hannah Arendt no pretende hacer un comentario de la noción kantiana de sentido común, sino, por el contrario, trata de construir una noción de sentido común estrictamente política, dado que, en Arendt, el sentido común no dirimiría sobre la belleza de los objetos como el sentido común estético ni sobre los conceptos como el sentido común lógico, sino sobre la acción política, y para tal empresa se le hace necesario tomar como elementos de partida algunos de los postulados kantianos al respecto, principalmente la idea de la libertad y de la comunicabilidad de los juicios, sin que ello signifique que ambas nociones sean idénticas.

Con todo esto estamos inclinados a compartir la opinión de Beatriz Rivero según la cual “Arendt desarrolló una habilidad distinta a la de la filosofía o la ciencia para explicarse la realidad fragmentaria de su tiempo, a partir del sentido común” (Rivero, 1996, pág. 101). Cabe reiterar, a partir de una idea política del sentido común.

El problema con la noción de sentido común en Arendt es que: si bien ella parte de la configuración de sentido común expuesta por Kant en su *Crítica del Juicio*, ambas perspectivas, la de Arendt y la kantiana, son relativamente distintas, por lo que no es recomendable ir directa y únicamente a Kant para tratar de entender a Arendt, cuestión evidente en el análisis de Jacinto Rivera, sino, más bien, tratar de armar el rompecabezas con las piezas que ella nos va dando, ya que nuestra autora es muy dada a dar definiciones parcializadas, esto es, que va dando pinceladas de lo que ella concibe, en este caso, por sentido común, sin atreverse a dar una definición en concreto de éste.

Ahora bien, para tratar de armar el rompecabezas del sentido común iremos, en primera instancia, hasta Claudia Patricia Fonnegra, quien apuesta por definir el sentido común como “la facultad que tienen los hombres de ordenar sus sensaciones privadas para adaptarlas a una experiencia común de la realidad” (Fonnegra Osorio, 2006, pág. 207) y, en segunda instancia, hasta Martha Rivero, quien nos habla del lugar del sentido común afirmando que:

El sentido común ocupa un lugar inlocalizable en la mente y en el mundo; permite articular de muy diversas formas nuestro mundo interior con nuestro mundo exterior y hasta se podría decir que constituye no solo una capacidad mental, sino también una sensorial abierta al mundo que son los otros. (Rivero, 1996, pág. 104).

Así pues, entendemos que el sentido común es una facultad mental común a todos los hombres sanos, mentalmente hablando, por medio de la cual se les hace posible ordenar todas sus experiencias y orientarse en un mundo habitado por otros hombres, con los cuales están en constante interacción y, a su vez, juzgar todas

estas experiencias teniendo en cuenta, no solo los propios prejuicios e ideas, sino también las de sus congéneres que les son comunicadas por medio del discurso. Visto de esta manera, se puede decir, que el sentido común es la facultad gracias a la cual los hombres pueden acceder a una vida buena en sociedad.

Finalmente este sentido común se evidencia como una suerte de acuerdos tácitos entre los hombres a cerca de lo que comúnmente es aceptado como correcto o incorrecto, y los únicos requisitos para ello son la libertad y la comunicabilidad, esto es, que los juicios no estén obligados por ningún tipo de opinión o fuerza externa y que estos puedan ser comunicados sin temor a la desaprobación o el escarnio de la sociedad.

2. La idea del sujeto político.

Una vez considerados el pensamiento y la acción como las dos facultades *sine qua non* de los seres humanos, encontramos que las esperanzas de Hannah Arendt con relación a los sujetos que habitarán las ciudades del futuro se configuran a partir de las posibles relaciones existentes entre éstas dos facultades humanas, que para ella, más que un mito, tal y como asegura la historia de la filosofía, son una realidad y además de ello, necesarias para la consolidación de la vida política. Así lo señala Laura Boella en *¿Qué significa pensar políticamente?* Cuando asegura que, en la obra de Hannah Arendt “queda patente que este ejercicio del pensamiento es una

prerrogativa de seres humanos nacidos para actuar y estar junto a sus semejantes” (Boella, 2000, pág. 186), no una actividad solitaria que requiere del aislamiento del sujeto para llevarse a cabo, como suponían los antiguos.

Ahora bien, con esta idea de sujetos que piensan y actúan de manera conjunta, hombres dotados con ambas facultades, pensamiento y acción, que se relacionan en un espacio público y utilizan el discurso para dialogar sobre temas de interés común y llegar a acuerdos que beneficien a la comunidad en general, se supera lo que debería entenderse como el primer y principal obstáculo de la empresa filosófica de Hannah Arendt, a saber, la escisión existente desde Platón entre filosofía y política fundamentada en un postulado según el cual se creía que a los hombres les correspondían dos facultades irreconciliables y que por ello era imposible que ambas se pudieran desarrollar a la vez en un mismo sujeto. De esta manera durante mucho tiempo se creyó que solo los mejores, “los elegidos por la naturaleza”, estaban dotados con la facultad del pensamiento y por esto podían darse con mayor facilidad a la vida contemplativa, salvo, claro está, que se cumpliera con un único requisito, esto es, que se sacrificaran al máximo las posibilidades de la vida activa o política, para poder adentrarse así en el mundo de la meditación, mientras que el resto de los hombres, que constituyen la gran mayoría, estaban dotados con una facultad, vulgar si se quiere y común a todos los hombres, a saber, la facultad para la acción, facultad gracias a la cual se da la vida política, vida de acción e interacción con los demás. No obstante, al parecer de Hannah Arendt, el quehacer filosófico anduvo trasegando durante muchísimo tiempo sobre un malentendido, al considerar

que el pensamiento y la acción constituirían dos formas de vida excluyentes entre sí y, adicional a ello, que a cada una de ellas le concernía un tipo específico de sujeto: uno apto para la vida política y el otro acto para la vida contemplativa. Por este motivo Laura Boella asegura que “ella misma admitió expresamente, *-refiriéndose a Hannah Arendt-*, en esos años la *vita activa* se oponía a la *vita contemplativa* la *phronesis*, la *sophia*, el sentido común la especulación solitaria sobre la eternidad y el ser” (Boella, 2000, pág. 186). Sin embargo, cabe reconocer que: la postura de los antiguos no es en nada diferente a aquella idea que predica que los seres humanos nacen potencialmente con dos facultades y que estas, pensamiento y acción, son las condiciones necesarias para la filosofía y la política respectivamente, pero consideraban que era imposible que imposible que un mismo sujeto pudiera desarrollar ambas a cabalidad. Por este motivo los hombres estaban obligados a decantarse por una sola de estas facultades, siendo mejores, en todo caso, aquellos hombres que se dedicaban a la vida contemplativa o del pensamiento. Obviamente, Hannah Arendt se opone a esta noción, pues, guiada por las enseñanzas de Sócrates considera que: aunque el filósofo no es estrictamente necesario para la política, si es necesario que las personas reflexionen sobre sus acciones políticas.

Ahora bien, para Hannah Arendt lo que realmente constituye la vida política no es únicamente que los hombres estén en capacidad de pensar y actuar conjuntamente, sino que todos y cada uno de los sujetos que aparece en el espacio público, en tanto gocen de unas facultades cognitivas que estén dentro de los

parámetros de normalidad, se les exija que conviertan en un hábito el revisar todas sus acciones, tanto pasadas como presentes y futuras, esto es:

Si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo debe tener algo que ver con la capacidad de pensar, entonces debemos poder [exigir] su ejercicio a cualquier persona que esté en su sano juicio, con independencia del grado de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener. (Arendt, 1995b, pág. 114),

y además, que por medio del pensamiento se analicen las implicaciones de las acciones, bien sean propias o de terceros, y luego poniendo en práctica su capacidad de juicio, diriman sobre si éstas son buenas o malas, benéficas o dañinas para la comunidad. De tal manera que, a los ojos de Hannah Arendt todos “hombres y mujeres, deben ejercitarse en la búsqueda del significado, porque todos los días tienen que enfrentarse al problema de la acción, de esa libertad que está unida indisolublemente a la existencia del mal” (Boella, 2000, pág. 218).

En estas condiciones tenemos que, la inteligencia, esta facultad humana que le sirve a los hombres para analizar, conocer y comprender, solo le resulta de utilidad a la comunidad cuando el pensamiento está enfocado o dirigido al mundo de la vida, a la realidad, y no, únicamente, cuando se decanta por las cuestiones metafísicas y los problemas de la lógica o, en su defecto, por la producción como es el caso del pensamiento mecanicista¹³, puesto que pensar en lo desconocido e incognoscible tanto como desear la vida eterna implica rechazar el mundo tal y como es. Por esta

¹³ Véase, en el segundo capítulo, el apartado dedicado a establecer las diferencias entre el pensamiento mecanicista y el pensamiento moral.

razón, cuando Hannah Arendt se vio obligada a expresar una opinión sobre Adolf Eichmann, el comandante de las SS, aseguró que:

A pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era ni un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en conducta a lo largo del juicio y del examen policial fue algo enteramente negativo: no era estupidez sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. (Arendt, 1995b, pág. 109).

En esta misma línea de razonamientos, en un artículo dedicado a analizar la película de Roberto Benigni, *La vida es bella*, teniendo fundamentalmente como guía *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt, Jordi Ibañez señala que:

Una inteligencia que enmudezca ante el mal o se niegue a verlo como tal; es decir: una inteligencia que busque siempre la manera de estar al servicio de sí misma antes que al servicio de los hechos, puede llegar a producir algo en metafísica - o en lógica -, pero jamás servirá para aportar nada al mundo de la vida, que es campo propio de la política, de la vida activa y amorosa que propone Arendt - y también, por cierto - Benigni. (Ibañez Fanes, 1999).

Pues bien, cuando una inteligencia así es aplicada al mundo de la vida deja como resultado la comprensión del mundo, a saber, la actividad “por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo” (Arendt, 1995a, pág. 29). Con esto no queremos contradecir lo que dice Arendt a cerca de la comprensión de que ésta es una actividad que no tiene fin y por ello no llega jamás a resultados definitivos e inequívocos (pág. 30), sino, únicamente que la inteligencia aplicada al mundo de la vida es el camino para alcanzar la comprensión de la realidad.

Así, cuando una persona logra la comprensión del mundo, de su presente y de la realidad que le tocó vivir, adquiere la capacidad para hacer algo nuevo y que esto

nuevo aparezca en la forma de milagro, en otras palabras, cuando se alcanza la comprensión de la realidad se está en capacidad de actuar políticamente y realizar hazañas. Esto es lo que hace Guido, el personaje principal de la película, para salvar la vida Giouse, su pequeño hijo. De esta manera cuando Ibáñez se pregunta qué tipo de hombre está dispuesto a sacrificar su vida para tratar de enderezar aquello que se encuentra patas arriba debido a la pérdida del sentido común, la reflexión lo lleva a responderse, refiriéndose a Guido:

No un héroe, no un insobornable intelectual, sino un hombre corriente, un bufón, un camarero, un pobre comerciante de lapiceros y cuadernos. Aunque cuidado: alguien también extremadamente hábil y atento -sí: extremadamente inteligente-, alguien capaz de convertir el orden banal de las cosas cotidianas en una imparable serie de prodigios y milagros, capaz de convertir cada instante en un resplandor de coincidencias que sólo en segunde término producen la sonrisa, porque en primer término lo que producen es el más estricto asombro. (Ibáñez Fanes, 1999, pág. 48).

Habiendo traído la película a colación nos resta agregar que Guido, a pesar de ser el personaje de una ficción, se convierte en el ejemplo más fiel de lo que, a partir de las obras de Hannah Arendt, podría entenderse como un sujeto político, esto es, un sujeto en el cual se puede apreciar realizada la sentencia con la que Arendt finaliza su ensayo sobre *El pensar y las reflexiones morales*, a saber:

[Que] La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad para distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí. (Arendt, 1995b, pág. 137).

En estos términos, queda claro que un sujeto político es un individuo común y corriente que podría o no tener cierto grado de erudición o formación académica, pues, en este punto Hannah Arendt no tiene aspiraciones elitistas, sino, más bien,

requisitos que hay que satisfacer o cumplir: como la aplicación de la inteligencia al mundo de la vida, el uso del sentido común y el juicio basado en éste, la reconciliación con el presente, la realidad y el mundo en que vivimos.

Cuando todos estos requisitos se conjugan y se cumplen lo único que cabe esperar es la movilización de los sujetos por medio de la acción política, que a los ojos de Hannah Arendt es el único derrotero para la reclamación de los derechos, una vida digna y la no violentación de nuestra dignidad humana. No obstante, en la actualidad se pueden apreciar otros medios de reclamación, normalmente guiados por la violencia, pero estos no pueden catalogarse como ejecutados por sujetos políticos, puesto que, para Arendt la acción muda y la acción violenta no existen y todo sujeto que se movilice incitado por la fuerza o cualquier forma de violencia o material bélico no estaría dentro de la categoría de sujeto político.

3. La idea de la comunidad política.

Para tratar de definir la idea de la comunidad política en Hannah Arendt, e introducirla en el contexto de nuestra investigación, tenemos que, en principio, tratar de precisar tres nociones claves para la fundamentar la exposición de dicha idea. Primero: a lo largo de la historia del pensamiento, menciona Tzvetan Todorov, -y en este punto están implicadas todas las ciencias y disciplinas del conocimiento y no únicamente las disquisiciones filosóficas-, los hombres se han preguntado siempre

si la tendencia de los seres humanos a vivir en sociedad es natural o si ésta es por necesidad, esto es, si hay o existe algo en la esencia de los seres humanos que los conduzca indefectiblemente a la vida en sociedad, o si estos acceden a dicha vida solo para tener una mayor probabilidad de satisfacción de sus necesidades, puesto que, como podemos leer en *La vida en común*:

El hombre se ocupa de los otros sólo en apariencia y para estar de acuerdo con las exigencias de la moral oficial; en realidad es un ser puramente egoísta e interesado, para quien los otros hombres no son más que rivales u obstáculos. Si no estuviera sujeto a las poderosas prohibiciones de la sociedad y de la moral, el hombre, ser esencialmente solitario, viviría en guerra perpetua con sus semejantes, en una persecución desenfrenada del poder. (Todorov, 1995, pág. 19).

Segundo: de esta primera cuestión se desprenden dos líneas de pensamiento, según sea la respuesta que logre dar satisfacción a la interrogante señalada. Así, en primer lugar tenemos a aquellos que consideran que el ser humano es un ser social por naturaleza y predicán que “el ideal social es preferible a la realidad egoísta” (Todorov, 1995, pág. 20), dado que los hombres “[N]o viven en sociedad por interés, o por virtud, o por cualquier otra razón; lo hacen porque no hay para ellos otra forma de existencia posible” (Todorov, 1995, pág. 22). En segundo lugar están aquellos que consideran que el hombre es un ser esencialmente solitario, que si bien no puede prescindir de sus semejantes, de los demás, no lo hace porque no exista otra posibilidad de existir en el mundo, sino por mero interés egoísta.

Ahora bien, si hemos de ubicar a Hannah Arendt en uno de estos dos grupos, éste será indudablemente el primero, puesto que ella siempre describe al hombre como un ser en constante relación con sus semejantes, y si bien reconoce que

existen relaciones cosificadas, basadas en el interés, afirma que dichas relaciones no tienen ninguna valía, mientras que considera que aquellas relaciones que se dan sin ningún tipo de interés o coacción, como la amistad, son realmente importantes.

Paralelamente, aquella afirmación de Hannah Arendt que dice que Dios no creó al hombre en solitario, sino que nos creó hombre y mujer, además de hacer referencia a la pluralidad humana, también demuestra que a los ojos de nuestra autora los seres humanos han estado destinados a la vida social desde el principio mismo de la creación.

Lo tercero es indicar el porqué de la preferencia de la idea de una comunidad política sobre la idea de una sociedad política, pues, esta segunda parece ser más cercana de la idea de Estado, y Hannah Arendt no concibe la vida en común por fuera de las configuraciones del Estado o de algún tipo de gobierno (Arendt, 2008, pág. 44). No obstante, entre estos dos conceptos, comunidad y sociedad, hay una pequeña diferencia y ésta procura una mayor cercanía entre el concepto de comunidad y la noción de acción política desarrollada por Hannah Arendt, a saber, que aunque ambos conceptos hacen referencia a la convivencia de muchas personas en un mismo espacio o ámbito cultural, el concepto de comunidad implica, además de ello, el interés compartido por las personas que comparten la convivencia, un interés común, que en términos de Hannah Arendt, es lo que los motiva a actuar conjuntamente.

A estas alturas resulta razonable suponer, puesto que no existen evidencias explícitas, que para Hannah Arendt una comunidad política deberá estar constituida,

en su totalidad, por sujetos políticos con unas características más o menos similares a las que ya hemos tratado de describir. Sin embargo, de la misma manera en que nuestra autora asegura que es falso que en cada uno de nosotros exista una especie de Eichmann potencial, capaz de hacerle muchísimo daño a la humanidad, -esto si se tiene en cuenta que la incapacidad de los hombres para pensar por sí mismos es un fenómeno bastante frecuente en la actualidad-, aunque esto no quiera decir que haya uno que otro Eichmann por ahí camuflado en la comunidad, así también debió considerar que una comunidad constituida en su totalidad por sujetos políticos, no era más que una ideal utópico, dado que siempre hay excepciones a las reglas, y en este caso, existen sujetos que simplemente escapan a este ideal.

Por suerte no es necesario, a pesar de que sería lo ideal, que la comunidad esté saturada de sujetos políticos para que las esperanzas de Hannah Arendt se vean realizadas: se necesita que un porcentaje de la comunidad conformen, cualitativamente, sujetos políticos, y un espacio público en el cual dichos sujetos puedan aparecer y relacionarse tanto con otros sujetos políticos como con los demás integrantes de la comunidad, finalmente se necesita de un cúmulo de leyes y normas que promuevan tanto la libertad de los individuos como la preservación de los escenarios públicos.

Tenemos entonces que un conjunto de leyes sólidas y bien definidas, sumadas a unos valores morales bien fundamentados le permitirán a los sujetos políticos hacer un uso correcto del juicio, y dado que el juicio siempre interviene en las relaciones interpersonales a la manera de una facultad político moral, encontramos

que un juicio correcto “representa, en el fondo, la moralidad del pensamiento, que tiene el valor de tocar la realidad en vez de atrofiarse, volviéndose insensible a ella y guiándose por normas preestablecidas” (Boella, 2000, pág. 178). Por esta razón cuando los sujetos políticos se interrelacionan y dialogan con sus semejantes, el resto de la comunidad, en el espacio público, tienen la posibilidad de generar un impacto positivo en la comunidad y aparecer ante los integrantes de ésta como una especie de Tábano socrático, esto es, que pueden aguijonear a aquellos individuos de la comunidad que se encuentran dormidos para despertarlos a su realidad inmediata y que así estos puedan tomar partido en ella.

CONCLUSIÓN

Si bien el objeto principal de este trabajo ha sido rescatar algunos aspectos de la obra de Hannah Arendt y tratar de demostrar que a partir de ellos es posible afirmar que a los ojos de la autora solo puede haber una forma efectiva de la existencia humana, la verdad es que, tal y como menciona Jordi Ibañez en *Hannah Arendt y la cuestión de si la vida es bella*, el pensamiento de Hannah Arendt no es más que un pensamiento generoso (pág. 46) que peca de ser superficial por no considerar, al menos con más detalle, que los seres humanos además de poseer todas estas cualidades que ella les reconoce y que define muy bien, son seres pasionales, imperfectos y susceptibles de equivocarse regularmente, seres capaces de sentir odio, envidia, deseo de avaricia, entre otras y de actuar movidos por esas pasiones, que son mal vistas ante los ojos de la comunidad. De esta manera resulta algo ingenuo, hasta cierto punto, tener la esperanza de que todos los individuos de la comunidad, sin excepción, van a actuar teniendo como guía una visión moral del mundo según la cual el bien de la comunidad prima sobre el bien particular, que normalmente es lo que se procura cuando se actúa movido por las pasiones.

De esta manera se nota que Hannah Arendt no ofrece una posible solución al abismo que se abre entre lo moral y lo legal, quizás porque olvidó considerarlo, quizás porque lo encontró carente de importancia, pues, si bien lo moral toca la fibra de estas pasiones -negativas hablando desde un ámbito social- y las cuestiona, no

tiene el apoyo suficiente del ámbito legal para llegar al punto de moderarlas: por ello vemos que una persona puede actuar correctamente desde los parámetros de la legalidad aun cuando sus acciones sean catalogadas socialmente como inmorales. Por esta razón, la apuesta de Hannah Arendt en cuanto a la política y a la vida comunitaria se refiere, se muestra como una utopía.

A pesar de todo esto, el proyecto filosófico de Hannah Arendt sigue teniendo una importancia capital en la actualidad porque permite repensar la política desde otros aspectos: tanto en la teoría como en la práctica, y aunque es muy dudoso que todos los hombres, en general, logren obtener el *status* de sujetos políticos, realmente consideramos que ello no es necesariamente condicionante para que las sociedades futuras alcancen los estándares de una comunidad política, puesto que hoy en día los escenarios de interrelación son muchísimo más diversos y accesibles para todos los hombres, cuestión que favorece la labor social de los sujetos políticos, a saber, la instrucción de los ciudadanos que se encuentran dormidos políticamente, para que despierten a su realidad y a la acción política, cuyo objetivo principal es evitar el colapso de la sociedad y prevenir que catástrofes como las que afrontó la humanidad a causa de los regímenes totalitarios vuelvan a ocurrir.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. (R. Gil Novales, Trad.) Barcelona, España: Paidós. Recuperado el 03 de 12 de 2017
- Arendt, H. (1995a). Comprensión y política. En H. Arendt, *De la historia a la acción* (F. Birulés, Trad., 1 ed., págs. 29 - 46). Barcelona, España: Paidós. Recuperado el 27 de 05 de 2018
- Arendt, H. (1995b). El pensar y las reflexiones morales. En H. Arendt, *De la historia a la acción* (F. Birulés, Trad., 1° ed., págs. 109 - 137). Barcelona, España: Paidós. Recuperado el 26 de 08 de 2018
- Arendt, H. (1995c). Labor, trabajo, acción. Una conferencia. En H. Arendt, *De la historia a la acción* (F. Birulés, Trad., 1° ed., págs. 89 - 107). Barcelona, España: Paidós. Recuperado el 03 de 12 de 2017
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1a ed.). (C. Corral, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Paidós. Recuperado el 09 de 01 de 2019
- Arendt, H. (2008). Sócrates. En H. Arendt, *La promesa de la política* (E. Cañas, Trad., págs. 43 - 75). Barcelona, España: Paidós. Recuperado el 10 de 08 de 2018
- Arendt, H. (2011). *¿Qué es la política?* (1 ed.). (R. Sala Carbó, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Paidós. Recuperado el 12 de 05 de 2018
- Arendt, H. (2012). *La vida del espíritu* (1° ed.). (C. Corral, Trad.) Barcelona, España: Paidós. Recuperado el 24 de 10 de 2018
- Barrio, C. (Diciembre de 2011). La crítica a la técnica en Arendt: unainterpretación acerca de lo imprevisible. *Revista CTS*, 7(19), 105 - 110. Recuperado el 01 de 04 de 2018
- Boella, L. (2000). ¿Qué significa pensar políticamente? En F. Birulés, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar* (X. Calvo, M. Hernández, J. Vivanco, & Á. Ackerman, Trads., pág. España). Barcelona: Gedisa. Recuperado el 15 de 03 de 2019
- Fonnegra Osorio, C. P. (Diciembre de 2006). Hannah Arendt. El juicio y la Acción. *Co-herencia*, 3(5), 203 - 219. Recuperado el 19 de 01 de 2019
- Galindo Lara, C. (2005). Hannah Arendt: una lectura en clave política. *POLIS*, 1(1), 31 - 55. Recuperado el 14 de 05 de 2018
- Ibañez Fanes, J. (01 de Mayo de 1999). Hannah Arendt y la cuestión de si la vida es bella. *El Viejo Topo*(129), 45 - 51. Recuperado el 17 de 05 de 2019

Rivera de Rosales, J. (Agosto de 2005). KANT Y HANNAH ARENDT. LA COMUNIDAD DEL JUICIO REFLEXIONANTE . *Ideas y Valores*, 54(128), 1 - 29. Recuperado el 15 de 01 de 2019

Rivero, M. (Mayo - Agosto de 1996). El sentido común en la obra de Hannah Arendt. *Sociológica*, 11(31), 97 - 116. Recuperado el 15 de 02 de 2019

Todorov, T. (1995). *La vida en común*. (H. Subirats, Trad.) Madrid, España: Taurus. Recuperado el 25 de Mayo de 2019

Vargas Bejarano, J. (2009). El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Eidos*(11), 82 - 107. Recuperado el 26 de 05 de 2018