

Un recorrido por la obra de Hannah Arendt

Por Sergio Sklarevich

Docente-Investigador de la Escuela de Comunicación Social, perteneciente a la Facultad de Ciencia Política y RR. II.

Este trabajo consiste en el desarrollo de un conjunto de consignas planteadas por Profesor Isidoro Cheresky, para la aprobación de un seminario de posgrado que él mismo dictara en 1998. Por consiguiente, no tiene la estructura de un artículo, ni de una monografía. Su objetivo ha sido dar cuenta de un recorrido por diversos núcleos temáticos presentes en la obra de Hannah Arendt.

1- Acción - espacio público - libertad.

¿En qué sentido la acción necesita de un espacio público (espacio de aparición)?

Para Hannah Arendt la acción se corresponde con "la condición humana de pluralidad",¹ es decir, con el hecho de que el hombre vive como un ser "distinto y único entre iguales".² El hombre no sólo presenta distinciones como los demás seres vivos sino que, además, puede diferenciarse. Es justamente su capacidad de acción lo que le permite revelar su "única distintividad",³ sin la cual su vida no podría ser considerada como humana. La "unicidad"⁴ propia del hombre se basa en la iniciativa inherente a la acción, la posibilidad de comenzar algo nuevo, por lo cual es posible esperar de él lo inesperado, lo "infinitamente improbable".⁵ Pero la acción para Arendt no puede concebirse sin el acompañamiento de palabras (incluso llega a sostener que la mayoría de los actos suelen realizarse como discurso -en la *polis* el interés se habría desplazado de la acción al discurso, el cual era entendido principalmente como un medio de persuasión). Sin las palabras la acción perdería su capacidad de revelar un agente, "ya no sería acción

¹ H. A., *La Condición Humana*, Paidós, 1993, Barcelona, p. 19.

² Ibid., p. 237.

³ Ibid., p. 234

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 236.

porque no habría actor”.⁶ A lo sumo podría convertirse en un mero acto instrumental, en términos de Arendt, en fabricación.

La revelación de la “unicidad” del hombre, realizada a partir del discurso y de la acción, significa el descubrimiento de un “quien”, el cual no puede reducirse a todo lo “que” alguien es (el “que” comprende cualidades y defectos que los hombres pueden tener en común). Este “quien” –siempre implícito en las acciones y discursos–, no sólo no puede manifestarse de forma voluntaria, sino que además se mantiene oculto para el propio actor, aún cuando los otros lo perciban con claridad. De allí que la “plena aparición” de la acción precise de la esfera pública para realizarse. Esta aparición requiere que los hombres se encuentren en “pura contigüidad”,⁷ es decir, que no estén ni en contra ni a favor (como es el caso del delincuente o del caritativo, respectivamente, que de forma solitaria deben eludir la publicidad). Contigüidad que, por otra parte, se opone a la homogeneidad de la masa. La esfera pública, por el contrario, conlleva la presencia de una multiplicidad de perspectivas (“lo visto y oído”), sin las cuales los hombres se encontrarían privados de la realidad del mundo (en su noción de mundo Arendt incluye no sólo a los asuntos humanos sino también, a los objetos contruídos por el hombre). La apariencia que constituye para Arendt la realidad depende de la posibilidad de referirse a los mismos objetos desde distintas posiciones sin que por ello estos pierdan su propia identidad.⁸

Recapitulando, “la plena aparición” de la acción depende de los otros no sólo porque el “quien” no puede revelarse al propio agente, sino también porque la pluralidad es la condición para que dicha revelación no carezca de realidad, en palabras de Arendt, para que no transcurra como si fuera un sueño⁹. El “espacio de aparición” -la instancia en la que cada uno puede demostrar quien es- se da, justamente, “siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción”¹⁰ (Arendt considera que el “espacio de aparición” precede a la constitución formal de la esfera pública y de las diferentes formas de gobierno).

Hay otra razón por la cual la acción, para Arendt, no puede darse en aislamiento: la acción precisa del acuerdo con otros.

Sheyla Benhabib ha advertido que esta dimensión “asociativa” de la acción no es la que predomina en *La condición humana* (que es el texto sobre el que hasta ahora hemos estado basando nuestra exposición), dada la centralidad que tiene en esta obra el modelo agonal de la *polis*, el cual, como señala dicha autora, se basa más en la competencia que en la colaboración.¹¹

En *La condición humana* podemos encontrar esta dimensión asociativa en una interpretación (desarrollada en unos párrafos) de la forma griega y de la latina de nombrar el verbo “actuar”. A diferencia de las lenguas modernas, en estas lenguas se utilizaban dos palabras diferentes -cuyos significados se

⁶ Ibid., p.237.

⁷ Ibid., p. 239.

⁸ Ibid., p. 83.

⁹ Ibid., p. 263.

¹⁰ Ibid., p. 263.

¹¹ Sheyla Benhabib, “La paria y su sombra”, R.I.F.P, N°2, Madrid, nov de 1993, p. 31.

hallaban interrelacionados- para designar el mentado verbo. La existencia de estas dos palabras (los verbos griegos *archein* -“comenzar”, “guiar”. Más tarde pasó a significar “gobernar”- y *prattein* -“atravesar”, “realizar”, “acabar”-, y los latinos *age* -“poner en movimiento”, “guiar”- y *gerere* -que originalmente significaba “llevar”) hace que cada acción aparezca como dividida en dos partes ‘el comienzo realizado por una sola persona, y el final en el que se le unen muchas para “llevar” y “acabar” la empresa aportando su ayuda’.¹² En otro lugar -durante el mismo período de la publicación de *La condición humana*, Arendt afirma que la acción no puede darse en aislamiento porque “aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros lo ayuden”. Y Considera, además, que este “realizar, completar” la acción (el *prattein* griego, al que considera un “estadio de la acción misma”) es el políticamente más importante, “dado que determina en última instancia qué será de los asuntos humanos y cuál su aspecto”. También, en la transcripción de uno de los debates en los que Arendt participa, quince años después de *La condición humana*, hallamos una afirmación que no deja lugar a equívocos. Allí Arendt sostiene (en oposición al pensar, únicamente posible de ser realizado por uno mismo) que “sólo se puede actuar concertadamente”.¹³

No obstante, el espacio público, no sólo, como hasta ahora hemos visto, es el ámbito donde se conforma y aparece la acción, sino que, a su vez, está constituido por esta única actividad, como bien Arendt se encarga de aclarar.

La acción precisa, además, del espacio público en un sentido diferente de los analizados hasta ahora. En dicho espacio pueden encontrarse los remedios para las “frustraciones” de la acción.

“La facultad de hacer y mantener promesas” y “la facultad de perdonar” son consideradas por la autora como los remedios políticos adecuados para dos de las mencionadas frustraciones de la acción: su no predictibilidad y su irreversibilidad, respectivamente.¹⁴

En respuesta a la falta de predicción de la acción -porque la acción se realiza en un mundo donde los otros también actúan y porque nadie puede garantizar quién será en el futuro-, la facultad de hacer y mantener promesas permite establecer “islas de seguridad” a partir de las cuales los hombres pueden seguir permaneciendo juntos y “disponer del futuro como si fuera el presente”.¹⁵ Asimismo, la facultad de perdonar permite remediar el carácter irreversible de los procesos desatados por la acción, interrumpiendo de esta forma el sufrimiento que estos mismos pueden suscitar.

¹² H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 250. Platón, en el *Estadista*, abre para Arendt la brecha entre estos dos modos de acción, *archein* y *prattein* (comienzo y actuación), introduciendo por vez primera la división entre “quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación en comienzo y realización”. (ibid., p.293).

¹³ H. A., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 141.

¹⁴ Ibid., p.311.

¹⁵ Ibid., p. 321.

Al igual que la acción, estas dos facultades requieren de la pluralidad. Ellas, como la acción, carecen de realidad sin la presencia de los otros: “nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo”.¹⁶

Hay, por último, una tercera característica frustrante de la acción: su futilidad. Para la cual Arendt destaca la “solución” creada por los griegos: la misma *polis* (por *polis*, no se refiere al ámbito físico de la ciudad-estado ya que “su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas... , sin importar dónde estén). Cuya organización considera como una suerte de “recuerdo organizado”,¹⁷ en tanto permite que la acción y las historias que resultan de ella se vuelvan “imperecederas”.

¿Cuál es la relación entre acción y libertad?

En oposición a la identificación entre libertad y libre albedrío, propia de la tradición de pensamiento occidental, Arendt plantea que la libertad no se basa en la elección entre alternativas ya dadas sino en el inicio de algo nuevo.¹⁸ Pero la libertad circunscripta al comienzo de algo nuevo (que se corresponde con la noción Kantiana de espontaneidad) es aún prepolítica. Esta libertad puede persistir incluso bajo condiciones de aislamiento (como en el caso de una tiranía, no así en un régimen totalitario, que tiende a eliminarla de todos los ámbitos de la existencia humana), hallándose presente en la producción de objetos mundanos (incluidos los objetos artísticos),¹⁹ aunque no sólo en ellos. Arendt también afirma que en todas las actividades humanas podemos encontrar signos y huellas de libertad.²⁰ En otras palabras: “un elemento de acción, y por tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas”²¹. Se trata, como bien dice la frase, de “un elemento de acción” y no de la acción en sí misma (falta la presencia de los otros que concurren para ayudar a realizar lo que alguien ha comenzado), como tampoco se trata de la libertad sino de la libertad en tanto comienzo. La libertad, en cambio, requiere para “aparecer” de un espacio público “políticamente garantizado”.

Al situar la libertad en el espacio político, Arendt se opone a la tradición filosófica –que considera a la interioridad como su lugar– y a la creencia –derivada de la teoría política de los siglos XVII y XVIII, reforzada por la experiencia totalitaria– de que la libertad comienza donde termina la política.²²

Para Arendt, la libertad no es el fin de la política como se concibe en la “Epoca Moderna”, sino que constituye el sentido de la misma.²³ Arendt aclara que, a diferencia del fin de una actividad que sólo

¹⁶ Ibid., p. 312.

¹⁷ Ibid., p. 261.

¹⁸ H. A., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 66.

¹⁹ H.A, *ibid.* , p. 78.

²⁰ H. A., “Qué es la libertad”*op. cit.*, p. 182.

²¹ H. A., *La condición humana*, *op. cit.*, p. 21.

²² H. A., *¿Qué es la Política?*, *op. cit.*, p.63.

²³ Ibid. 61-99.

puede aparecer cuando ésta ha culminado, el sentido es inherente a la acción, manifestándose sólo mientras ella dura.²⁴

Con la irrupción de la “sociedad” que acontece en la “Época Moderna”, el espacio público llega a ser ocupado por la esfera de la vida y de la propiedad, relegando la política a la función de un mero medio para garantizar una libertad que se considera situada en dicha esfera. Por el contrario, en tiempos de la *polis* la “liberación” de los imperativos de la necesidad, localizados en la esfera privada, era la condición necesaria para acceder al espacio político en donde se ejercía la libertad. Esta consistía para los griegos, a diferencia de la relación de subordinación existente en la esfera privada, en el trato que podía establecerse entre iguales, sin dominar ni ser dominados, ni servirse de la coacción y de la violencia. Medios que aunque pudieran ser utilizados para defender y mantener el espacio político no eran considerados en sí mismos como políticos.²⁵

Por otra parte, dicha libertad era para los griegos la condición necesaria para la libertad de hablar, la cual se concebía no como el derecho a decir lo que se quisiera, sino como la posibilidad de hacer visible la objetividad del mundo, a partir de la multiplicidad de perspectivas que ofrecen quienes se encuentran en un espacio público.²⁶

Arendt explora otro aspecto del significado de la libertad, utilizando una analogía que proviene de las artes interpretativas -sin por ello dejar de tener como referencia la experiencia de la *polis*. Se trata de la noción de virtuosismo (que, según Arendt permite expresar mejor el significado del concepto de *virtu*, de Maquiavelo -que denota la excelencia con que se responde a las oportunidades del mundo), cuyo significado ilustra “la libertad como elemento inherente a la acción”.

Evidentemente, a diferencia del trato entre iguales, cuyo significado se establece negativamente, por oposición al trato asimétrico propio de la dominación, la noción de virtuosismo permite transitar un aspecto más positivo del significado de la libertad.

Arendt afirma que el objetivo de la política es establecer y conservar “un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo”.²⁷ Este último término remite a la valoración de la ejecución que es propia de las artes interpretativas. En éstas no se aprecia el producto que cobra existencia luego de su realización sino la “interpretación en sí misma”.²⁸ Asimismo, a diferencia de la ocultación del proceso creativo que se da en la obra de arte, las artes interpretativas precisan de una audiencia para mostrar el virtuosismo, lo que Arendt compara con la necesidad de la acción de tener a otros ante quien mostrarse.²⁹ Por otra parte, este virtuosismo se corresponde con el hecho de que para Arendt el significado de la

²⁴ Ibid., p. 133.

²⁵ Ibid., p.69.

²⁶ Ibid., p.79.

²⁷ H. A., *¿Qué es la Política?*, op. cit, p. 167.

²⁸ Ibid., p. 66.

²⁹ Ibid.

acción no puede hallarse en la motivación ni en sus logros sino en su propia realización; sólo el “criterio de grandeza” permite juzgar la acción, y ello debido a que su propia naturaleza consiste en “alcanzar lo extraordinario”.³⁰ Conforme a ello, Arendt afirma que la acción, para ser libre, debe estar “libre de motivaciones” y de su “finalidad como efecto predecible”.³¹ Motivaciones y finalidades que son consideradas por nuestra autora como factores determinantes que la acción debe trascender para ser libre.

A pesar de que Arendt llega a identificar la noción de libertad y la de acción (“Los hombres *son* libres mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa”³² -Arendt aclara que esto significa que los hombres son “algo más que meros poseedores del don de la libertad”), los ámbitos necesarios para la “aparición” de la acción y de la libertad no son para nuestra autora siempre los mismos.

Como ya hemos mencionado, para que aparezca la libertad se requiere de un espacio “políticamente garantizado”, de “un mundo organizado políticamente”. Si bien Arendt considera que la “plena aparición” de la acción necesita de la esfera pública, no toda esfera pública es un espacio “políticamente garantizado”. Cabe aquí volver a reiterar que nuestra autora define el “espacio de aparición” (cuya conformación se establece cuando los hombres se agrupan por el discurso y la acción) como una instancia que precede a “toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno”.³³ Respecto del espacio público generado en las aventuras de los héroes homéricos, Arendt sostiene que éste “sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad”, cuando se instala en un sitio que sobreviva a dichas gestas y las transmita a la posteridad.

¿Cuál es la relación entre la acción y las otras actividades de la *vita activa*?

La jerarquía que Arendt formula entre las distintas actividades de la *vita activa*: la acción, el trabajo y la labor, se basa en la opinión prefilosófica característica de la *polis*. Para dicha opinión, la acción ocupa el rango más elevado por ser la condición de la vida política.³⁴ Conforme a esta concepción, Arendt afirma que el uso que ella efectúa de la expresión *vita activa* contradice la propia tradición de pensamiento filosófico y religioso, ya que en ésta dicho concepto adquiere su significado de una experiencia que en la misma se juzgaba más elevada: la *vita contemplativa* (cuya invención se remonta a la escuela socrática, siendo luego reformulada por el cristianismo).³⁵ Desde el punto de vista de la *vita*

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid., p.165.

³³ H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 263.

³⁴ H. A., “Labor, trabajo, acción” en *De la historia a la acción*, op. cit., p. 91.

³⁵ H. A., *La condición humana*, op. cit, p.31.

contemplativa, las distintas actividades que se dan en el interior de la *vita activa* aparecen como los requerimientos que la hacen posible; por consiguiente, son situadas a nivel de la necesidad, perdiéndose con ello las distinciones y articulaciones que existen entre las mismas. Indiferenciación que persiste en la Época Moderna, pese a la inversión que se da en ella de la jerarquía tradicional entre *vita contemplativa* y *vita activa*,³⁶ y el posterior ascenso de la labor a la posición más elevada en el interior de esta última. Dicha actividad era la más despreciada en tiempos de la *polis*, y Arendt, en concordancia con esta valoración, denomina “*animal laborans*” al sujeto de la misma.

Este análisis histórico de la valoración que fueron adquiriendo, en distintos períodos las diferentes actividades de la *vita activa* tiene como presupuesto que cada actividad posee un determinado ámbito para realizarse –que puede ser público o privado, según requiera mostrarse u ocultarse respectivamente– fuera del cual las mismas pierden un sentido que le sería propio. Lo que por cierto ocurre con las diferentes valoraciones que han acontecido en los momentos históricos citados (predominio de la *vita contemplativa*; ascenso de la labor), que contradicen el orden jerárquico prefilosófico, que Arendt, según vimos, ha tomado como referente.

Ya hemos visto que la acción para Arendt se corresponde con la condición humana de pluralidad. En el caso de la labor y del trabajo se trata de la condición humana de la vida y de la mundanidad, respectivamente. A diferencia del trabajo, que produce objetos de uso, que se caracterizan por su durabilidad, la labor produce objetos de consumo para satisfacer las necesidades de la vida del individuo y de la especie. Por ende, la labor no posee un comienzo y un fin como el trabajo, que culmina una vez terminado el objeto fabricado, ya que se trata de una actividad repetitiva, que se corresponde con la circularidad propia de los ciclos de la naturaleza. Dada su “inmutable e inmortal repetición”,³⁷ a dichos ciclos les son ajenos el sentido del nacimiento y de la muerte, tal como pueden concebirse desde la perspectiva del mundo, para la cual la vida no sigue un movimiento circular sino lineal. Sólo desde este punto de vista los procesos naturales pueden considerarse como crecimiento y decadencia, y se hace perceptible el aspecto “destrutivo y devorador” de la labor y del consumo.³⁸ Consumo que, en tanto es parte de dicho movimiento cíclico, constituye también una etapa de la labor. Pero desde el punto de vista de la naturaleza, es el trabajo el que ejerce violencia al impedir que la materia que le arranca a ésta vuelva a fundirse en su propio metabolismo.³⁹

Asimismo, sólo el fabricante –*el homo faber*– es dueño de sí mismo y de sus actos. A diferencia de la labor, el trabajo no está sujeto a las necesidades de la vida. En contraste con la acción, esta actividad no depende de la presencia de los otros, ya que puede ser realizada en aislamiento.⁴⁰ Por lo tanto, el trabajo aparece como opuesto a las características frustrantes de la acción más arriba mencionadas: es previsible, posee un autor, y es reversible (es posible destruir los objetos producidos).

³⁶ Ibid., p.31-32.

³⁷ Ibid., p.133.

³⁸ Ibid., p.137.

³⁹ Ibid., p.137-38.

⁴⁰ H. A., “Labor, trabajo, acción” en *De la historia a la acción*, op. cit., p. 99.

Este contraste respecto de las características referidas lo ha hecho susceptible de ser utilizado como modelo de gobierno desde el mismo surgimiento de la filosofía política, pese al desprecio de que era objeto en la antigüedad (aunque no en la misma medida que la labor). Las formas de gobierno que se basan en la sustitución del actuar por el hacer (que, según Arendt, pueden ir de la tiranía a las democracias donde la mayoría se transforma en monarca) pueden obtener ventajas en el corto plazo: “la estabilidad, seguridad, y productividad” pero, a la larga, están condenadas a una pérdida de poder, ya que éste deriva únicamente de la esfera de la acción, la cual tiende a ser abolida en este tipo de gobiernos. La violencia, que como hemos visto es una categoría propia de la fabricación, puede destruir el poder pero no puede crearlo, ni puede existir por consiguiente, una violencia que sea legítima.⁴¹

Por otra parte, Arendt plantea la inadecuación de las categorías de medios y fines propias de la fabricación para regir la esfera política, ya que una vez que estas categorías son aceptadas nada puede impedir que se use cualquier medio para lograr los fines buscados.⁴² Pero, además, el fin -al ser un objeto de uso- nunca es un fin en sí mismo sino que, a su vez, se convierte por su utilidad en un medio para otro fin. Por ello, no existe un principio último que pueda justificar esta cadena de medios y fines regidas por la utilidad.⁴³

En oposición a esta intromisión de la fabricación en la esfera pública, Arendt propone como respuesta a las “calamidades” de la acción, remedios que se sitúan a nivel de la acción (la facultad de perdonar y la de mantener promesas, que ya hemos visto). No obstante, considera que límites y fronteras, cuya construcción deriva de la experiencia de la fabricación, contribuyen a la constitución de la esfera pública al ofrecer una relativa protección al carácter ilimitado de la acción.⁴⁴ Asimismo, señala que la acción y el discurso, no podrían trascender su propia futilidad si no fuera por los productos más duraderos e inútiles que produce el *homo faber*: las obras de arte. Las proezas humanas, luego de ser vista y oída por quienes pueden recordarlas, deben materializarse, transformarse en cosas mundanas, para perdurar en el tiempo. No obstante, la autora distingue el carácter público de los objetos producidos, que requieren para destacarse de la luz de dicha esfera, del carácter privado de la actividad que los ha producido, cuya realización se debe efectuar en aislamiento.⁴⁵ Por otra parte, el fabricante, aunque de forma indirecta, no deja de estar junto a los demás a partir de los objetos que añade al mundo. En cambio, el *animal laborans* se halla solo con su cuerpo frente a la necesidad de mantenerse vivo. La reducción del hombre a este estado es caracterizada por Arendt como la experiencia de soledad, a la cual relaciona con la situación de “desarraigamiento y superfluidad”⁴⁶ en la que, se encuentran las masas a partir de la revolución industrial. Para Arendt, el totalitarismo se basa en esta experiencia vivida por las masas modernas, logrando profundizarla y generalizarla en un grado extremo. En este régimen no se trata sólo del aislamiento –que

⁴¹ H. A., *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973. p.154

⁴² H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 302.

⁴³ H. A., “Labor, trabajo, acción” en *De la historia a la acción*, op. cit., p. 101.

⁴⁴ H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 253.

⁴⁵ H. A., “La crisis en la cultura”, en *Agora*, N°3, Bs. As., 1995, p. 183

hasta puede llegar ser propicio para la fabricación— al que conducen las tiranías cuando en ellas se devasta el espacio público sino que también se da la destrucción de la esfera privada y, con ella, de la capacidad de “añadir algo propio al mundo”.⁴⁷

Cabe agregar, que aún si el *animal laborans* se encuentra acompañado, no constituye entre sus pares una pluralidad, ya que en ese caso, todos trabajarían como si fueran uno y, por consiguiente, nadie podría mostrar su individualidad. De allí que, para Arendt, la labor no es simplemente no política como el trabajo, sino que se trata de una actividad antipolítica.⁴⁸

El carácter antipolítico de la labor también se manifiesta cuando, según Arendt, dicha actividad irrumpe en la esfera pública, con el mencionado ascenso de labor en el orden jerárquico de la *vita activa*, durante la Época Moderna. A partir de la emergencia de la sociedad esta actividad pasa del ámbito familiar y privado a ser el objeto de una administración pública que encuentra en la burocracia su forma más representativa.⁴⁹ La Sociedad, por consiguiente, excluye la posibilidad de la acción esperando de los individuos cierta conducta previamente reglada. Asimismo, Arendt plantea que esta esfera tiende a devorar tanto a las antiguas esferas de lo político y de lo privado como a la nueva de la intimidad, surgida en oposición a ésta última.

Para Arendt, la misma labor se ha modificado al ser admitida en la esfera pública. La productividad que esta actividad logra en la Época Moderna, su crecimiento “no natural”, emancipado del ciclo repetitivo de la naturaleza —con la contención que puede establecer la capacidad de degradación de dicho ciclo—, se genera cuando se la somete a la división del trabajo. Ésta sólo es posible en el marco de principios organizativos que son de carácter político y que, por ende, derivan de la esfera pública.⁵⁰ A fin de ilustrar las consecuencias de esta intromisión de lo político en la labor, Arendt hace referencia al concepto de excelencia, propio de la esfera pública, que durante la Época Moderna llega aplicarse a dicha actividad (algo inconcebible para los antiguos.)

Lo inadecuado de la intromisión de lo político en la esfera de la labor aparece también en los análisis que Arendt efectúa respecto de los consejos obreros surgidos a partir de distintas revoluciones. Nuestra autora considera que fue un error fatal que dichos consejos no distinguieran entre la participación en los asuntos públicos y la administración de las cosas en interés público. Ya que en esta última no impera el principio de libertad —como en aquélla— sino el de la necesidad. Actuar sobre ella “sólo podría crear el caos”.⁵¹ Asimismo, la autora sostiene que, como ha sucedido en las revoluciones que han tomado como modelo a la Revolución Francesa, los intentos de solucionar la cuestión social por medios políticos conducen al terror y, por consiguiente, al fracaso de la revolución.

⁴⁶ H. A., *Los orígenes de totalitarismo*, Planeta-Agostini, Bs. As., 1994., 576.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 575.

⁴⁸ H. A., *La condición humana*, op. cit, p.279-83.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 61-62.

⁵⁰ *Ibid.*, 166.

⁵¹ H. A., *Sobre la revolución*, Alianza Universidad, Bs. As., 1992, p.285.

2- Sentido - comienzo - juicio

¿Cuál es la relación que establece Arendt entre el sentido de la historia (storie) e inmortalidad?

Para Arendt la acción produce historias por realizarse en una trama ya existente de relaciones humanas. Pero nadie sería el autor de su propia historia, como el *homo faber* puede serlo de sus productos, porque la acción inicia procesos que no se pueden prever y, por ende, el actor no sólo es el protagonista de la historia sino también su paciente. No obstante, la narración revela un agente; hace tangible la aparición de un “quien”. Esta reificación propia de la historia se establece a partir de una suerte de imitación que, por cierto, está presente en todas las artes aunque, en rigor, sólo la representación actoral podría transmitir el carácter intangible de los agentes.⁵²

De manera similar a lo dicho más arriba, respecto de la visibilidad que sólo los demás tienen del “quien”, Arendt plantea que el “pleno significado” de la acción sólo se revela al narrador, permaneciendo oculto para el propio actor.⁵³

Pero dicho significado sólo puede revelarse cuando la acción ha culminado. Conforme a ello, la autora sostiene que la esencia de este “quien” sólo se manifiesta cuando el propio actor ha muerto. Únicamente si la acción fuese previsible podríamos comprender su significado antes que la misma pudiera terminar.

Respecto de la comprensión de asuntos políticos e históricos, Arendt considera que estos, por ser “profunda y fundamentalmente humanos”, tienen “algo en común con la comprensión de individuos”.⁵⁴ Sostiene, además, que un acontecimiento no puede ser deducido de su propio pasado; por el contrario, es él mismo el que le otorga inteligibilidad a lo acaecido, al permitir que emerja un relato de la “masa caótica de sucesos” transcurridos.⁵⁵ Por ello, el acontecimiento revela un comienzo y un final que sin él no hubieran podido aparecer. En otras palabras, los hechos se tornan significativos en tanto pueden integrarse en un relato, y, de esta forma, “pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable”.⁵⁶

La posición del narrador como intérprete del significado de la acción es también desarrollada por Arendt bajo la figura del espectador.⁵⁷ Respecto de una parábola atribuida a Pitágoras –donde se compara la vida con un festival–, la autora plantea que sólo el espectador está en condiciones de comprender el sentido del juego, por hallarse libre de las presiones de la fama y de los intereses.

⁵² H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 248-49.

⁵³ *Ibid.*, p. 254.

⁵⁴ H. A., “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, op.cit, p.45.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁶ H. A., “Verdad y política”, en *Entre e pasado y el futuro*, op. cit., p. 275.

⁵⁷ H. A., *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 114.

Consiguientemente, puede ser imparcial, aunque no “independiente de las opiniones de los otros” (lo que luego desarrollaremos al abordar el concepto de “mentalidad ampliada” de Kant).⁵⁸ El actor, en cambio, depende del espectador en tanto que lo que a él le preocupa es la *doxa*, palabra que significaba para los griegos tanto fama como opinión.

Ya hemos referido más arriba que la *polis* ‘multiplicaba las ocasiones de ganar “fama inmortal”’ al impedir que las acciones y los discursos cayeran en el olvido, e incrementar las oportunidades en que los hombres pudieran revelar su “unicidad”.

Esta preocupación por la inmortalidad deriva, para Arendt, de la experiencia que tenían los griegos de un mundo en donde la naturaleza y los dioses eran considerados inmortales. Los hombres, en tanto son individuos y no meramente miembros de una especie (como los animales, obviamente), son los únicos mortales; ya hemos mencionado la oposición entre la línea recta que describe la vida humana y la circularidad que caracteriza a los ciclos de la naturaleza. Sólo a partir de sus realizaciones, ya sea por medio del trabajo, de actos o de palabras, los hombres pueden alcanzar un lugar en este mundo inmortal y con ello “ser dignos de las cosas que los rodean”,⁵⁹ en otras palabras: obtener una ‘naturaleza “divina”’.⁶⁰

Pero, paradójicamente, siendo la perennidad el criterio con el cual los griegos juzgaban la grandeza, consideraban a su vez que, a nivel de los asuntos humanos, ésta se daba en las actividades más fútiles: la acción y el discurso. Para Arendt, la solución de los griegos a esta paradoja fue en principio poética. Ya que los poetas podían conferirle fama inmortal a las palabras y a las proezas, y ello porque la grandeza de las acciones y las palabras sólo “puede perdurar en el mundo en la medida de que les sea atribuida belleza”.⁶¹ También la historia era considerada por los griegos como una forma de conservar la grandeza de cosas que, sin intervención humana, se hubiesen perdido. En este sentido, la tarea del historiador, así como la del poeta, consistía en “hacer que algo sea digno de recuerdo”.⁶²

No obstante, Arendt señala como un presupuesto de la imparcialidad de los poetas e historiadores griegos –ya ausente para ella en la Época Moderna–, la creencia en que “las grandeza de las cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas”.⁶³ Por lo cual, la tarea del historiador estriba en conservar una grandeza que era reconocida como “aquella que por sí misma aspiraba a la inmortalidad”.⁶⁴ Esta función conservadora, que aquí se atribuye a poetas e historiadores, no contradice el reconocimiento, presente en el párrafo anterior de cierta creatividad inherente a tarea de los mismos (la mentada atribución de belleza necesaria para que las proezas y las palabras perduren, así como el “hacer

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ H. A., “El concepto de historia antiguo y moderno” en *Entre e pasado y el futuro*, op. cit., p. 56.

⁶⁰ H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 34.

⁶¹ H. A., “La crisis en la cultura”, op.cit., p. 183.

⁶² H. A., “El concepto de historia antiguo y moderno”, op. cit., p. 52.

⁶³ Ibid., p. 59-60.

⁶⁴ Ibid.

que algo sea digno de recuerdo”⁶⁵), si tenemos en cuenta que la actividad de los artistas y e historiadores era considerada como un suerte de imitación de la acción.

Cabe aclarar que para Arendt, la mencionada imparcialidad de poetas e historiadores se opone a la objetividad, en el sentido moderno de abstención de crítica y alabanza.⁶⁶ Respecto de la aparición histórica de dicha imparcialidad, Arendt se remonta a Homero, quien era capaz de juzgar lo que era digno de ser immortalizado más allá de la pertenecía al propio pueblo y al resultado de la contienda.⁶⁷

Ya hemos mencionado que la *polis* era un remedio para la futilidad de la acción y del discurso. La *polis*, en tanto forma de “recuerdo organizado”,⁶⁸ permitía incluso (según la interpretación que Arendt realiza del famoso discurso que Tucídides atribuye a Pericles) que la inmortalidad de las proezas no dependiera de la eventual existencia de un poeta, como les era posible advertir a los griegos a través del ejemplo de Homero.⁶⁹

La decadencia de la *polis*, y las consiguientes dudas respecto de su permanencia, contribuyeron a la actitud antipolítica de los filósofos. Actitud que se manifiesta en el desprecio de los mismos hacia las aspiraciones de fama inmortal. A estas aspiraciones los filósofos contraponían su experiencia de lo eterno: la contemplación, que por oposición a la pretensión de fama inmortal, requiere de un alejamiento del mundo.⁷⁰

Si bien para el cristianismo sólo los hombres individuales eran inmortales, la convicción del carácter perecedero de las realizaciones humanas únicamente logró triunfar, y no ser simplemente una creencia religiosa, después de la caída del Imperio Romano. En ninguna época posterior se volverá a creer en que las realizaciones de los hombres pueden durar para siempre.⁷¹ Incluso en la Época Moderna, cuando, a partir de la secularización, los hombres llegan a considerarse nuevamente mortales –que es la condición para que estos deseen immortalizarse–, y se redescubre la antigüedad, tampoco se podrá recuperar la confianza en el mundo,⁷² afirma Arendt.

El concepto actual de historia surgió en cierto período de transición cuando, en los comienzos de la Época Moderna, la visión religiosa sobre la inmortalidad perdió su influencia en el mundo secular sin que la preocupación por la misma hubiera aún desaparecido.⁷³ En este período de transición, los hombres descubrieron la inmortalidad de la humanidad, con lo cual, si bien comienzan a concebir una permanencia sin límites (como se expresa en las reformas del calendario de dicho período), ésta se subsume a un proceso que es independiente de cualquier estructura política estable y que abarca a toda la humanidad.

⁶⁵ H. A., “El concepto de historia antiguo y moderno”, op. cit., p. 52.

⁶⁶ Ibid., 57-58.

⁶⁷ Ibid. 59-60.

⁶⁸ H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 261.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 32-33.

⁷¹ H. A., “Historia e inmortalidad” en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 56-57.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., p. 58.

Por consiguiente, en oposición a las definiciones tradicionales, termina siendo la vida lo que lo distingue al hombre de los demás animales.⁷⁴

Según nuestra autora, a diferencia de lo que ocurría en la antigüedad, cuando se consideraba que cada acontecimiento se revelaba en sí mismo y por sí mismo –poseyendo un significado general a partir de su individualidad–, en la Época Moderna todo lo acaecido comienza a ser significativo en tanto forma parte de un proceso, con lo cual se da una separación entre el acontecimiento particular y el significado general, pasando a ser éste un atributo exclusivo del mencionado proceso.⁷⁵ De allí que la secuencia temporal haya alcanzado en dicha época una relevancia anteriormente ignorada.⁷⁶ Si bien la historia, en su sentido moderno, logró conferirle inmortalidad al relato sobre el pasado, ‘los hombres ya no osaron pedir “gloria inmortal” para la posteridad’.⁷⁷

Por otra parte, la concepción de la historia como proceso pierde el sentido global al que aspira cuando, a partir de la ciencia y la tecnología moderna, dichos procesos se revelan como fabricados o potencialmente fabricados por el hombre, minándose con ello la objetividad del mundo.⁷⁸

Retomando la pregunta inicial, habría que diferenciar dos aspectos de las relaciones que plantea Arendt entre historia e inmortalidad. Por un lado, la perspectiva del actor, su búsqueda de inmortalidad como principio de acción o como meta.⁷⁹ Y por el otro, la tarea del narrador, de cuya función depende la perennidad de las acciones humanas y el significado que es posible atribuirles a las mismas. Dichos aspectos remiten a la pregunta que Arendt plantea como típicamente griega: “¿quién depende de quién? ¿El actor del poeta que le proporciona la fama, o el poeta del actor, que antes debe realizar hazañas que merezcan ser recordadas?”.⁸⁰

Es fácil reconocer los dos aspectos mencionados en el recorrido que hemos realizado. Del lado del actor, la búsqueda de fama inmortal aparece relacionada con la confianza en la perennidad de un cuerpo político particular, la *polis* griega (como contra-ejemplo, puede mencionarse el vínculo planteado por Arendt entre la actitud antipolítica de los filósofos y la decadencia de la *polis*). Pero, también, según vimos, la concepción de la historia como proceso, aparece como un obstáculo para que los hombres procuren “gloria inmortal”.

Desde el punto de vista del narrador, esta historia concebida como proceso no permite inmortalizar en tanto vacía a los hechos de su significado. Podríamos agregar, que la narración también se torna vana cuando la conducta reemplaza a la acción, como dice Arendt que sucede en la Época Moderna con el advenimiento de la sociedad.⁸¹

⁷⁴ Ibid., p. 58-59.

⁷⁵ Ibid., p. 48.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., p. 69.

⁷⁸ Ibid., p. 73.

⁷⁹ H. A., *¿Qué es la Política?*, op. cit., p. 134-35.

⁸⁰ H. A., *La vida del espíritu*, op. cit., p. 159.

⁸¹ H. A., *La condición humana*, op. cit., p. 67.

¿Qué relación se establece entre nacimiento o comienzo y sentido?

La ya referida capacidad de inicio inherente la acción, la posibilidad de comenzar algo nuevo – infinitamente improbable– que le es propia, se corresponde para Arendt con la condición humana de la natalidad; es decir, con el hecho de que el hombre, por su nacimiento, es “él mismo un nuevo comienzo”.⁸² Según Arendt, la acción –que por definición es incondicionada– tiene en la natalidad el origen de su propio impulso, en tanto la respuesta al mundo de los recién llegados es iniciar algo nuevo por propia iniciativa. A su vez, la inserción en el mundo que logra el hombre a partir del discurso y de la acción, es considerada por Arendt como un segundo nacimiento que le permite confirmar y asumir el hecho de su “original apariencia física”.⁸³

Cada uno de los términos en cuestión, la acción y la natalidad, proyectan sobre el otro su propio significado. Se trata, creemos, del pensar poético; el cual Arendt atribuye, entre otros, a Walter Benjamin, pero que puede también encontrarse en su propia prosa. Según una cita que la misma Arendt hace de Shelley, el lenguaje metafórico de la poesía “delimita las hasta entonces inaprehensibles relaciones de las cosas y perpetúa su aprehensión”.⁸⁴

Cabe aclarar, que para Arendt, lo absolutamente inesperado es una característica de todo lo nuevo: la misma vida humana sobre la Tierra es una cadena de improbabilidades infinitas.⁸⁵ Obviamente, nos referimos a sucesos que remiten a una escala temporal que trasciende los asuntos humanos, por lo que sólo a nivel de la esfera política le cabe al hombre esperar lo improbable, en palabras de Arendt: sólo en dicho espacio “y no en ningún otro... tenemos el derecho a esperar milagros”.⁸⁶ No obstante, que sea pertinente hablar de milagros en la esfera de los asuntos humanos no se debe sólo a la capacidad del hombre de “llevar a cabo lo improbable... *continuamente*”,⁸⁷ sino, también, al hecho de que únicamente el inicio de algo nuevo hace posible interrumpir procesos históricos que por estar automatizados conducen inevitablemente a la destrucción.

Asimismo, la diferencia entre una improbabilidad infinita como la que posibilitó la vida del hombre sobre la tierra, y la que resulta de la acción, no pasa sólo por las distintas escalas temporales en las que las mismas pueden situarse; en otras palabras, por la frecuencia radicalmente mayor con la que es posible que aparezca lo improbable a nivel de los asuntos humanos. Arendt sostiene que la diferencia decisiva entre ambas formas de irrupción de lo absolutamente inesperado consiste en que a nivel de los asuntos humanos, ‘conocemos al autor de los “milagros”’.⁸⁸ No se trata, por tanto, del “comienzo de algo,

⁸² Ibid., p. 66.

⁸³ H. A., *La condición humana*, op. cit, p. 235., p. 261.

⁸⁴ H. A., *La vida del espíritu*, op. cit., p. 123.

⁸⁵ H. A., *¿Qué es la Política?*, op. cit, p. 65.

⁸⁶ Ibid., 66.

⁸⁷ Ibid. (el subrayado es nuestro).

⁸⁸ Ibid., p. 184.

sino de alguien. De alguien que es un principiante por sí mismo”.⁸⁹ De alguien que por ser único es capaz de realizar lo improbable.⁹⁰ De allí que, para Arendt, el principio del comienzo sea el principio de la libertad, y que considere que sólo con la creación del hombre dicho principio entró en el mundo.⁹¹

Consiguientemente, la pregunta que según Arendt se le hace a todo recién llegado es “¿Quién eres tú?”.⁹² Por otra parte, la respuesta a esta pregunta, que debe estar contenida en el acto “primordial y específicamente humano”,⁹³ expresa la estrecha relación existente entre la acción y el discurso.

Si bien el comienzo remite a una nueva historia, a un significado que no estaba en el mundo, el “pleno significado” de la acción -como hemos visto- sólo se revela cuando la misma ha culminado –dado el carácter imprevisible de la acción.

Esta revelación *a posteriori* del significado de la acción nos lleva a preguntarnos, en el contexto de este ítem, si es posible que el comienzo pudiera tener un sentido que le fuese propio, que no tuviera que esperar a la finalización de la acción, o a la aparición de un acontecimiento para revelarse.

Hemos mencionado una definición de sentido: la que Arendt plantea cuando se interroga por el sentido de la política. En ella el mismo es concebido como inherente a la acción, y su manifestación se da sólo mientras dura la acción. Pero en tanto el sentido de la política remite a la experiencia de la *polis*, puede decirse también que todo sentido se vincula con un comienzo que le dio origen.

No hemos encontrado un lugar en donde Arendt prosiga con el desarrollo de esta definición de sentido. Más adelante veremos cómo nuestra autora, en *La vida del Espíritu*, aborda la noción de sentido (Arendt se suele referir en dicho libro de forma indistinta a las nociones de sentido y significado), pero no desde la perspectiva de la acción, sino como propio del pensar.

No obstante, creemos que podemos hallar una conexión entre el comienzo y el sentido cuando Arendt aborda la cuestión de la validación de un orden político nuevo. Nos referimos a su noción de “principio”.

Arendt sostiene que todo origen supone arbitrariedad en tanto no puede ser integrado en una cadena de causas y efectos ni posee un fundamento exterior que lo justifique (como habría pretendido la tradición política occidental).⁹⁴ El único absoluto que puede para nuestra autora otorgarle validez a dicho origen, y por ende salvarlo de su propia arbitrariedad, es el “principio” que el mismo conlleva. Arendt entiende la aparición de este principio en los términos de su descripción de la acción: alguien toma la iniciativa; la forma en que realiza el comienzo inspira a los que se juntan para terminar lo que el primero ha empezado.⁹⁵

⁸⁹ H. A., *La condición humana*, op. cit., p. 236.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., p. 237.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ H. A., *Sobre la Revolución*, Alianza Universidad, op. cit., p. 219-220.

⁹⁵ Ibid.

Al igual que el sentido de la acción, tal como lo vimos en la mentada definición, Arendt sostiene que los principios sólo pueden manifestarse mientras se realiza la acción.⁹⁶ La validez de dichos principios no pierde fuerza ni se agotan con su ejecución. Por otra parte, esta validez tiene para Arendt un carácter universal al no estar sujeta a grupos o personas como pueden estarlo las motivaciones.⁹⁷

Por otra parte, estos principios poseen un carácter persuasivo. Carácter que comparte con la opinión, a la cual Arendt opone al carácter coactivo que poseen tanto la verdad filosófica como la verdad factual. (Arendt plantea que incluso un principio ético puede llegar a persuadir cuando se lo logra enseñar a partir del ejemplo⁹⁸ -los principios éticos en tanto verdad filosófica también poseen un carácter coactivo)

En resumen, partimos de la pregunta por los vínculos entre el comienzo y el sentido desde la perspectiva del narrador, para quien el significado de una acción se revela cuando la misma ha concluido. Luego, hemos visto que el sentido entendido como inherente a la acción (en tanto sólo se manifiesta mientras ésta perdura), podía también remitir a un comienzo, como sucede en el caso del sentido de la política respecto de la experiencia de la *polis*. Por último, abordamos la relación entre comienzo y sentido a partir de la noción de principio.

(Una cuestión que, a pesar de desbordar los límites del trabajo, nos pareció digna de ser mencionada es que para Arendt –según sintetiza Elisabeth Young-Bruehl- la vida política es “aquello por lo que deberíamos sentirnos agradecidos”.⁹⁹ Gratitud que Arendt vincula a la natalidad, al hecho de que la vida nos haya sido concedida; así como el temor a la muerte sería fuente de deseo, dicha gratitud tendría por fuente al recuerdo.¹⁰⁰)

¿Qué lugar ocupa el juzgar en la formación del sentido?

Siguiendo a Kant, Arendt diferencia el pensar de la facultad de cognición: el intelecto. Este último tiene como criterio a la verdad, que deriva de la confirmación de lo “evidente por sí mismo” que brindan las percepciones.¹⁰¹ El pensamiento en cambio se aleja del mundo de los fenómenos para buscar no el conocimiento de lo que existe sino su significado.¹⁰² En dicha búsqueda no deja nada tangible tras de sí ni encuentra satisfacción en ninguna respuesta. Aunque sus resultados sean inciertos –Arendt incluso llega a caracterizarlo como “autodestructivo”–, el pensamiento resulta peligroso para todas las creencias al poner en evidencia sus implicancias y supuestos. Por esto mismo el pensamiento –que Arendt entiende

⁹⁶ H. A., “Qué es la libertad” op.cit., p. 164.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ H. A., “verdad y política”, op. cit. 260-261.

⁹⁹ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1993, p. 619.

¹⁰⁰ Ibid

¹⁰¹ Ibid., p. 123

como un diálogo entre el yo y el mí mismo— tiene un efecto liberador sobre la facultad de juzgar,¹⁰³ en tanto ésta consiste para Arendt en juzgar particulares sin subsumirlos a reglas generales. Pero, además, Arendt considera que el juzgar “realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias”,¹⁰⁴ esta manifestación consiste en “la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo”.¹⁰⁵

No obstante, el pensar y el juzgar, más allá de sus posibles relaciones, son dos facultades autónomas que siguen sus propias reglas, siendo además, al igual que la acción, incondicionadas.¹⁰⁶ Pero por ser parte , junto con la voluntad, de lo que la autora denomina: “la vida del espíritu”, poseen características comunes. Ambas precisan (al igual que la voluntad) de una “deliberada *retirada*” para hacerse presentes en el mundo de los fenómenos. Esta retirada requiere de una facultad común a todas las actividades mentales, la cual Arendt, siguiendo a Kant, denomina imaginación, cuya tarea consiste en representar, es decir, hacer presente lo que está ausente para los sentidos.¹⁰⁷

Pero sólo en el pensar, por su tendencia a la generalización, hay una retirada del mundo de los fenómenos. En el caso del juzgar, que se ocupa de lo particular, se trata de una retirada de la parcialidad y participación de los intereses inmediatos. Este desinterés es la precondition de la “mentalidad ampliada” necesaria para que los hombres puedan juzgar.¹⁰⁸ Esta noción planteada por Kant en la *Crítica del Juicio* consiste en la “capacidad de pensar desde el punto de vista de los demás”.¹⁰⁹

En *La Crisis en la Cultura*, Arendt sostiene que la validez del juicio depende de la presencia de los otros con los que se espera acordar, en tanto la misma posibilita la consideración de sus perspectivas, para lo cual se requiere trascender las propias limitaciones subjetivas. No obstante, se tratara de una validez que se considera “...específica, pero de ningún modo es universal”.¹¹⁰ Las exigencias de validez no podrían “ir más allá de aquellos otros en cuyo lugar la persona que juzga se ha puesto a sí misma...”¹¹¹

Respecto de la necesidad de la presencia de los otros inherente al juzgar, Arendt sostiene, además, que a partir de la facultad de la imaginación es posible hacer presentes a los otros aún estando en aislamiento.

Por otra parte, en *La Crisis en la Cultura* Arendt no se plantea los vínculos entre el pensar y el juzgar (como en los párrafos más arriba citados, donde el juzgar aparecía como la realización del pensamiento) sino su oposición. Arendt contrapone el pensar, entendido como el diálogo entre el yo y el

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ H. A., “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*, op. cit., p. 136.

¹⁰⁴ Ibid., p. 137.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid., 87-88.

¹⁰⁷ Ibid., 94-95.

¹⁰⁸ H. A., “verdad y política”, en *Entre e pasado y el futuro*, op. cit., p. 254.

¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, en. H. A., “La crisis en la cultura”, op. cit., p. 184.

¹¹⁰ H. A., “La crisis en la cultura”, op. cit., p. 185.

¹¹¹ Ibid.

mí mismo, al juzgar de la referida mentalidad ampliada, cuyas raíces considera que se encuentran en el sentido común.¹¹²

Para Arendt, cada una de las actividades mentales obtiene sus metáforas de distintos sentidos corporales. Así como el pensamiento se apoya en la visión, y la voluntad en la audición y en el deseo (aunque éste es propiedad de todos los sentidos), el juicio extrae sus metáforas del sentido del gusto. Arendt también aquí se basa en la *Crítica del Juicio*, cuyo su mayor problema habría sido saber “cómo las proposiciones de juicio pueden... aspirar a un acuerdo general”.¹¹³

Del desarrollo que hace Arendt de este problema sólo podremos señalar algunos recorridos dado el carácter inconcluso y fragmentario de los textos en cuestión. Arendt no llegó a escribir el capítulo sobre el Juicio que hubiera culminado *La vida del espíritu*. Nos basaremos, por lo tanto, en los “Extractos de lecciones sobre la filosofía política de Kant” (adjuntos como apéndice en la edición que poseemos de dicha obra), y en el mencionado artículo de “*La Crisis en la Cultura*”.

En los “Extractos de lecciones...” el sentido del gusto aparece como “un vehículo del juicio”, porque a diferencia de los demás sentidos, se conecta con “un particular *qua* particular”.¹¹⁴ Pero además, el sentido del gusto suscita un agrado o desagrado que es inmediato, “no está mediatizado por ningún pensamiento o reflexión”,¹¹⁵ y por consiguiente, es comunicable. Sólo a partir de una “operación de la reflexión” es posible mantener cierto distanciamiento con aquello que agrada o desagrada y determinar si estas sensaciones serían aprobables o no.¹¹⁶ Las sensaciones de agrado o de desagrado pueden ser aprobadas en la medida en que sean comunicables.¹¹⁷ Por consiguiente, la intersubjetividad es “el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos”.¹¹⁸ En este contexto, el sentido común aparece como una pauta que puede permitir decidir la comunicabilidad.¹¹⁹ La mencionada “mentalidad ampliada”, “pensar en el lugar de otro” es considerada por Kant como una de las máximas del sentido común. Las otras dos máximas del mismo son propias del pensar: “pensar siempre de acuerdo con sí mismo” y “pensar por sí mismo”. Arendt aclara que la verdad, por ser coactiva, no requiere de ninguna máxima. Las Máximas, por consiguiente, se sitúan a nivel de las opiniones y de los juicios.¹²⁰

En otros capítulos de *La Vida del Espíritu*, Arendt entiende al sentido común (siguiendo a Santo Tomás) como un “sexto sentido” que sitúa a los otros cinco en un mundo común con quienes perciben los mismos objetos, permitiendo con ello garantizar la “sensación de realidad”.¹²¹ El criterio del sentido

¹¹²H. A., “La crisis en la cultura”, op. cit., p. 184-185.

¹¹³ H. A., *La vida del espíritu*, op. cit., p.134.

¹¹⁴ Ibid., p. 527

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., p.529-30

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid., 528.

¹¹⁹ Ibid., 530.

¹²⁰ Ibid., 531-532.

¹²¹ Ibid. 67-68.

común, que es el mismo que tiene la ciencia, es la evidencia;¹²² cuyo su carácter coactivo la hace impermeable a la argumentación.¹²³

Dado este carácter coactivo que aquí se atribuye al sentido común, nos resulta en problemático situar esta noción a nivel del juzgar, ya que, como hemos visto, esta facultad se caracteriza por su carácter incondicional.

Quizás, un camino para entender los vínculos entre estas dos nociones (la de sentido común y la de juicio) sea el hecho de que para Arendt es imposible juzgar si se niega o se pone en cuestión lo evidente (como en el caso de la negación de la verdad factual.¹²⁴ De forma similar, Arendt afirma que el gusto sólo puede discriminar cualidades cuando los criterios de calidad –cuya evidencia es coercitiva– se encuentran difundidos¹²⁵).

Por otra parte, cabe mencionar, que Arendt también señala que, en oposición al pensar, tanto el sentido común como el juzgar manifiestan “el compartir-el mundo-con-otros”,¹²⁶ y, por consiguiente, se basan en un mismo tipo de experiencia.

Volviendo los “Extractos de las lecciones...”, Arendt concluye este texto mencionando lo que entiende como la mayor dificultad del juicio: el deber pensar lo particular siendo que “*pensar* significa generalizar”. Por consiguiente, el juicio sería “la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general”.¹²⁷ Evidentemente, sólo un juzgar que no subsuma a los particulares en reglas generales puede abordar de forma adecuada a la acción, dada la capacidad para lo nuevo propio de la misma.

La solución de Kant que Arendt considera como la más adecuada es la de la “*validez ejemplar*”. A partir del mejor ejemplo, se hace referencia a un particular que “en su misma particularidad revela una generalidad que si no podría ser definida” (sic).¹²⁸

Esta solución puede conectarse con el carácter modélico que para Arendt tienen determinados casos históricos¹²⁹ (Respecto de la experiencia de la *polis*, Arendt sostiene que su carácter modélico no se debe a que la misma pueda imitarse, sino porque en ella se han hecho realidad ciertas nociones que serán determinantes para épocas en que las que se carece de la experiencia de la política¹³⁰).

Bibliografía

Arendt, Hannah: *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.

¹²² Ibid. 72.

¹²³ Ibid. 75.

¹²⁴ H. A., “verdad y política”, op. cit

¹²⁵ H. A., “La crisis en la cultura”, op. cit., p. 183.

¹²⁶ Ibid., p. 185.

¹²⁷ H. A., *La vida del espíritu*, op. cit. , p 534.

¹²⁸ Ibid., 135.

¹²⁹ H. A., “Qué es la libertad” op.cit., p. 70.

¹³⁰ Ibid.

- Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973.
- Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 1967.
- Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona.
- La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Los orígenes del totalitarismo*, Planeta-Agostini, Bs. As., 1994.
- ¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Sobre la revolución*, Alianza Universidad, Bs. As., 1992.
- Benhabib, Sheyla: "La paria y su sombra", *Revista Internacional de Filosofía* N°2, Madrid, nov. 1993.
- Cruz, Manuel y Birulez, Fina: *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos*, FCE, México, 1994.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1993.