

Hannah Arendt y la defensa de lo político

Gerardo Nieves, PhD.

Profesor-Investigador de la Universidad de Chimborazo. Varias investigaciones en Aproximación crítica al pensamiento político de Karl Schmitt, El concepto de libertad según Hanna Arendt, Perdón y reconstrucción en la historia, Los precursores del socialismo francés, Saint-Simon y Ch. Renouvier; otros.

Universidad Nacional de Chimborazo. Riobamba - Ecuador.

gnieves@unach.edu.ec

Fecha de recepción: 1 de febrero de 2015 / Fecha de aprobación: 16 de abril de 2015

Resumen

A veces me pregunto: ¿Por qué Hannah Arendt no es muy difundida y conocida por políticos contemporáneos, sobretodo algunos de América Latina, Medio Oriente y el África?, ¿Es que hay en ella, algo que molesta a los “profesionales de la política? H. Arendt, reflexiona los conceptos principales de la teoría política, a partir de la experiencia nazi, vivida y sufrida por la próspera Alemania de hoy. Es cierto que H. Arendt no escribió dirigiéndose a Latinoamérica, pero sus investigaciones, pienso, pueden oxigenar políticas que van cansando a los ciudadanos, quienes buscan otra manera de actuar en política. Según Hannah Arendt, la comunidad política es constitucional; no es cultural ni religiosa, ni de origen natural. Proviene del consenso que tiene origen en una pluralidad de puntos de vista diferentes y argumentados. Esta comunidad requiere de un espacio público. No se busca el bien común, sino el bien público, y los ciudadanos viven en un Estado que tiene derechos y deberes. Se debe crear un espacio de libertad desde la pluralidad, por la acción y la palabra.

Palabras clave: *modernidad, social, política, libertad, pluralidad.*

Abstract

Sometimes I ask myself: Why Hannah Arendt is not widespread and known by contemporary politicians, especially some of Latin America, Middle East and Africa? So is there something that in her annoys to the “politics professionals? H. Arendt reflects the main concepts of politics theory, from the Nazi experience, lived and experienced by the prosperous Germany today. It is true that H. Arendt didn't write making its way Latin America, but her research, I think, that it can ventilate policies that they are tired citizens, who seeks another way to act in politics. For H. Arendt, the politics community is constitutional; it is not cultural, religious, or natural origin. It comes from consensus that having origins in a plurality of different points of view and argued. This community requires a public space. It is not seeking the common good, but the public good, and the citizens live in a state that have rights and duties. It must create a space of freedom from the plurality, by the action and word.

Keywords: *modernity, social, politics, freedom, plurality.*



Introducción

A pesar que Hannah Arendt influyó notablemente en la teoría política de accidente, muy poco se ha hablado e investigado en nuestro país y algunos de América Latina. H. Arendt cuestiona a los “padres de la política” contemporánea, donde se han alimentado muchas ideologías de derecha y de izquierda. Es aquí que veo el motivo y la razón de estudiar la obra de H. Arendt, la cual es extensa, pero mucho más, sus lectores y comentaristas. H. Arendt representa a un grupo de pensadores independientes. Vivió una de las épocas más tristes de la historia: el holocausto judío. Sin embargo, lejos de elaborar una teoría política de resentimiento y condenación, ella elabora un pensamiento de reconstrucción ciudadana por la palabra y la acción.

En primer lugar presento la crítica a la Modernidad elaborada por Hannah Arendt. Esta época, si bien es cierto, se trata de un periodo de la historia en el cual se dieron grandes descubrimientos, H. Arendt ve como un cambio negativo para lo político, se trata de la pérdida del espacio público y el distanciamiento de la comunidad. Seguidamente analizo la crítica de lo social, originada en los tiempos de la modernidad. Hannah Arendt ve como una amenaza el advenimiento de lo social, debido a que se anulan las opiniones y la espontaneidad. La sociedad va por el camino del mercado y del consumo.

Finalmente, como veremos, Hannah Arendt invita a pensar por sí mismo, a tomar iniciativas y poder actuar en el espacio público. Para desarrollar esta teoría, H. Arendt se remonta al mundo de la Grecia clásica y a la sabiduría de los romanos.

1. El declive de lo político en la modernidad

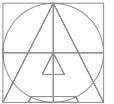
La modernidad comienza en efecto con la irrupción de un análisis realista del asunto político en

el siglo XVI, y luego se caracteriza por la aparición de una nueva mirada sobre la realidad de lo político, una realidad política nueva. Luego, la modernidad pasa en los comienzos del siglo XVII, con el trazo de un camino nuevo de fundación del derecho en el orden político. La modernidad consiste también en la emergencia a comienzos del siglo XIX, de un punto de vista de la historia, un punto de vista que modifica enteramente el status y la inteligencia de lo político, es decir haciendo de lo político un problema a resolver en y por la historia, y su primera responsabilidad es hacer su propia historia.

Según Arendt, varios eventos marcan el advenimiento de la modernidad¹. En particular, el descubrimiento de América, seguido de la exploración de toda la tierra, lo que provocó una reducción significativa de las distancias. La Reforma protestante, fuente de una nueva mentalidad capitalista, condujo a la expropiación de los bienes de la Iglesia romana; la acumulación consecutiva, lo que finalizó en una nueva redistribución de la riqueza, a un progreso siempre creciente de la riqueza que no sólo apuntó a la satisfacción de las necesidades, sino a la acumulación de bienes cada vez más desproporcionada, sin olvidar la transformación de la célula familiar, identificada con su propiedad, con la posesión privada de un pedazo del mundo. Ser miembro de una sociedad se asimila al acceso a una propiedad concreta. Para Arendt, este advenimiento de la sociedad provoca el declive simultáneo del espacio público y del espacio privado; el hombre renuncia así a su pertenencia al mundo (2010).

Las divisiones religiosas introducidas por la Reforma y las situaciones de guerra civil que resultan, provocan la afirmación de un “partido” de lo político, partido por el cual la autoridad soberana se impone como la sola oportunidad para la paz. El “magistrado civil”, el monarca, el príncipe, en síntesis el poder político, pasa sobre las autoridades eclesiásticas, y someten las “cosas sagradas” al poder civil; surge entonces el concepto de Estado. El Estado emerge como noción, tanto en cuanto, como razón de Estado que somete a la Religión, pasa entonces a someter a los ministros de lo divino (Gauchet, 2005: 509).

1. En la época moderna, libertad y política se separan, la libertad se queda en la esfera de lo particular, con el consecuente vaciamiento del espacio público. En la modernidad la expropiación, la acumulación de la riqueza y la alienación coinciden, se oscurece lo trascendente y el hecho de creer en el más allá.



De acuerdo con este análisis, la primera mutación de la época moderna corresponde a la transformación de la imagen del mundo por parte de los filósofos, quienes fueron los primeros en abolir la dicotomía entre la tierra y el cielo; más específicamente, se trata del efecto de la duda cartesiana, base de la filosofía moderna: La Escuela de la sospecha, como decía Nietzsche.

Para Hannah Arendt, se trata de un relativismo que tiene su origen en Galileo y Newton y que causa una verdadera alienación en relación con la Tierra, desde que las matemáticas dominan toda la ciencia moderna. Esta primacía no tiene nada que ver con la teoría de Platón que concebía las matemáticas como la más noble de las ciencias, inferior por lo pronto a la filosofía. Ahora, la palabra y el lenguaje usual dejan de ser la fuente de expresiones significativas y son sustituidos por el formalismo de los símbolos matemáticos (2008). Según Arendt, nuestro universo ya está listo para el procesamiento matemático, las matemáticas son la ciencia de la estructura del entendimiento humano. El hombre puede operar desde un punto absoluto y universal, lo que los filósofos nunca creyeron posible.

La duda cartesiana conduce a que cualquier pregunta que el ser humano hace a la naturaleza recibe una respuesta en términos de esquemas matemáticos. Es por esta razón que Arendt sostiene que la ciencia y la filosofía se separaron con más evidencia que nunca. Para Arendt, Descartes fue el primero en recurrir a la duda de manera sistemática y, tras él, toda la filosofía moderna sigue prolongando la duda. En realidad, esta no es la razón que cambió la visión del mundo físico, pero es un instrumento fabricado por la mano del hombre, el telescopio. La invención de este aparato promueve una situación donde ya no son ni la contemplación, ni la observación, ni la especulación las que conducen a nuevos conocimientos, sino más bien la participación activa del *homo faber*², del hacer, de la fabricación (2010).

¿En qué consiste la crítica a la invención del telescopio? Este presupone la idea de que el ojo humano puede traicionar al mismo hombre; con él, el ser y la apariencia se separan. Se empieza a dudar de todo; Descartes dudaba de que la in-

teligibilidad pueda ser una prueba de la verdad, dudaba de que la visibilidad sea una prueba de la realidad. La duda de Descartes pone en duda la existencia de lo verdadero y sospecha así que el concepto tradicional de lo verdadero, que este fundamentado en la percepción, en la razón o en la creencia en una revelación divina, se sustentaba en los dos postulados siguientes: el primero que dice que lo que realmente existe debe aparecer por sí mismo y el segundo que expresa que las facultades humanas son capaces de recibirlo (Arendt, 2010).

Para Descartes, la realidad, el mundo y la vida humana también están puestos en duda. No podemos confiar ni en los sentidos, ni en el *sentido común*, ni en la razón, ya que es muy posible que todo lo que tomamos por realidad sea sólo un sueño. Una vez más parece imposible para el hombre confiar en sus sentidos y en su razón. En estas circunstancias, la hipótesis de un “espíritu maligno, de un Dios engañador, traicionando al hombre de adrede, por maldad, es mucho más probable que la de un Dios, maestro del universo” (Arendt, 2010: 349).

Para el hombre moderno, por lo tanto, el ideal supremo debe ser el conocimiento matemático, resultado del descrédito del *sentido común*; es olvidar que el *sentido común* servía antes para integrar a los hombres en un mundo común, para integrar a los hombres con todos sus sentidos, con sus íntimas sensaciones individuales; al igual que la vista integraba al hombre en el mundo visible. Este sentido común designa ahora una facultad interna sin ninguna relación con el mundo. Este sentido sigue siendo llamado “común”, pero solamente porque es el mismo para todos los hombres. Al final lo que los hombres tienen en común, sin lugar a duda, es la facultad de razonar, que puede ser la misma para todos. Pero la razón, para Descartes, así como para Hobbes, se convierte en cálculo de consecuencias, facultad para deducir y para concluir. Por lo tanto, los seres humanos ya sólo son animales capaces de calcular consecuencias (Arendt, 2010).

2. Según H. Arendt el *homo faber*, es el hombre que para fabricar tiene que destruir algo, es aquel que hace y que produce, se caracteriza por su instrumentalidad.



Las sociedades de científicos, las Reales Academias se convierten en centros influyentes en el plano moral, donde los científicos se organizan para encontrar la manera de dominar la naturaleza. La teoría se vuelve hipótesis, y el éxito de la hipótesis se vuelve verdad. Así, Descartes cree que “incluso si no existe una verdad, el hombre puede ser verídico, incluso si no hay certeza en la cual se puede confiar, el hombre puede ser digno de fe. Cogito ergo sum: era simplemente la generalización del *dubito ergo sum*” (Arendt, 2010:350). Por lo tanto, verdad científica y verdad filosófica se separaron; la verdad científica ya no tiene que ser eterna, ni siquiera necesita ser comprensible, ni ser adecuada para la razón humana.

Otros de los puntos fundamentales de la genealogía de la modernidad, o mejor dicho, de los cambios en política, es sin duda Hobbes, incluso más decisivo que Grotius. La invocación referente a una creencia religiosa del más allá ya no son suficientes, esto exige entonces una nueva fundación en derecho, se trata entonces de una revolución jurídica de lo político, en lo que se refiere a redefinir la fuente y la norma del derecho. Esta fuente es constituida por los derechos subjetivos de los individuos. Hobbes introduce un nuevo principio de composición del derecho de toda comunidad política y se resume en una simple proposición: *solo existen los individuos*. Es a partir de este principio que hay que pensar el origen jurídico de la política, situación que conlleva a la subjetivación del dominio de lo político (Gauchet, 2005: 516).

Según Hobbes, el poder es tener la capacidad para dominar al otro. El hombre mantiene una desconfianza que hace que se sienta amenazado, esto lo hace mantener en una competencia para obtener más bienes que los demás; mientras que según Arendt, el poder aparece entre los hombres cuando actúan juntos y, cuando no actúan juntos desaparece.

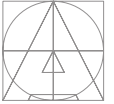
3. Vemos que la edad moderna, según Arendt, se desarrolla con las ciencias naturales en el siglo XVII, alcanzando su culmen político con las revoluciones del siglo XVIII, y desplegando sus implicaciones generales después de la Revolución industrial del siglo XIX y del mundo del siglo XX que nació de la cadena de desastres desencadenados por la Primera Guerra Mundial. Pero Arendt insistió también en el carácter moderno del fenómeno totalitario que destruyó toda tradición social, política y jurídica; y por lo tanto, creó un nuevo orden en la sociedad y en las instituciones.

Aunque Hannah Arendt no lo menciona, en la modernidad apareció también “un nuevo orden de la realidad”, se trata de la historia. Hegel es el primero en dar una expresión plenamente desarrollada en teoría. Vemos entonces que la aparición de un concepto particular de historia, modifica enteramente el estatus de lo político. El concepto de sociedad se impone y, se desplaza lo político. En la sociedad, el dominio de lo político no representa sino un sector particular; lo político no es más que una subdivisión de los quehaceres humanos, donde se da prioridad a lo que está por venir, frente a lo que ha sucedido.

Para Arendt, la principal consecuencia de los descubrimientos de la época moderna³ ha sido la inversión de las posiciones de la *vita contemplativa* y de la *vita activa* en el orden jerárquico. Esta inversión, sin lugar a duda, sólo se aplica a la relación entre hacer y pensar; porque la contemplación se prolonga en la verdad (2010). Así que la inversión realizada por la época moderna fue elevar la acción al mismo nivel que la contemplación para lograr que sea la posibilidad suprema. Esta inversión sólo se refiere al pensamiento, y la contemplación misma ya no tuvo sentido. La vida ordinaria se desarrolla como en una cueva; el filósofo se apartó de eso para encerrarse en sí mismo. Según Hannah Arendt, es evidente que la filosofía ha sido víctima de la época moderna, más que cualquier otra realidad humana.

Arendt habla con más detalles de *La tradición de la época moderna*. Ella se dedica a la lectura de Marx, que compara especialmente con Nietzsche y Kierkegaard (Amiel, 2006). Los tres son considerados como en rebeldía consciente contra la tradición, ellos supieron enfrentar, conscientemente, la tradición, y en particular la definición del hombre como *animal racional*. Ellos trataron de resolver problemas suscitados en la esencia de la tradición, como indican los mismos términos que utilizaron para describir sus operaciones intelectuales: “salto” (Kierkegaard), “inversión” (Marx), “inversión” (Nietzsche).

Para Arendt, es Marx (buen conocedor de Aristóteles), quien pone fin a la tradición filosófica. El propone al hombre (*ratio*) salir de la cueva de



Platón. Arendt presenta una crítica doble al pensamiento de Marx: de una parte, se queda en el marco tradicional, lo que le induce a contradicciones insolubles en los términos en que están formuladas. De otra parte su hegelianismo (relativo, y que no es de su propiedad) le lleva, en contra de su propio proyecto, a sujetar la acción a la teoría; en contra de su intento de rehabilitar la dignidad de la acción, pero en acuerdo con su proyecto de salvar el pensamiento (2008).

Hannah Arendt piensa que se encuentran otras tres “contradicciones” en Marx: a) *El trabajo crea al hombre*. Esto significa que no es Dios quien creó al hombre, que lo que distingue a la humanidad de la animalidad y constituye su dignidad, no es el pensamiento, la razón, sino el trabajo. Esto evidencia que en el hombre se opera un auto-engendramiento. ¿Pero qué puede significar una sociedad donde el trabajo es abolido? b) *La violencia es la partera de toda vieja sociedad preñada de una nueva sociedad. Por lo cual, la violencia resulta ser la partera de la historia*. Según Arendt, habría en Marx una glorificación de la violencia, con el argumento de que la propiedad de los medios de violencia está en el Estado, medio de dominación de la clase dominante. Marx, que identifica la acción a la violencia, se levantaría en contra de la definición aristotélica del hombre como animal político y hablante (persuasión). El pensamiento y la acción son opuestos. ¿Pero, en una sociedad sin Estado y sin clases, qué hacer si la violencia es la forma más elevada de acción? c) *Los filósofos sólo han interpretado el mundo*. Arendt piensa que la transformación de la sociedad está precedida por la interpretación, la cual mostrará cómo transformar una realidad. Según Arendt, Marx quería “salvar a la filosofía”, sabiendo que la tradición era incompatible con la promoción moderna del trabajo. Pero, al hacerlo, sometió el pensamiento al despotismo de la necesidad y de las “leyes de hierro” de las fuerzas productivas. Una vez más, sin embargo, Marx quería “reafirmar la dignidad de la acción humana en contra de la contemplación y el relativismo histórico moderno” (Arendt, 2008: 45-47). Por último, en relación con el término “valor”, según Arendt, Marx quiere recordar que nadie, considerado aisladamente, puede producir valor.

Uno de los ejes principales de la teoría política de Hannah Arendt es su crítica a lo social, debido a la prioridad que concede a la estadística, al mercado y al consumo, veamos.

2. Crítica de lo social

Para Hannah Arendt, la sociedad (de la modernidad), es la pluralidad ordenada y organizada según las condiciones del momento, pero sin durabilidad. La *Sociedad* es el hecho de *estar-juntos* para personas que son *dependientes-los-unos-de-los-otros* solamente debido a la necesidad. El campo social, que es, estrictamente hablando, ni privado ni público, es un fenómeno relativamente nuevo, cuyo origen coincide con el nacimiento de la época moderna y que encontró en el Estado-nación su forma política (Arendt, 2008).

Según Hannah Arendt, la aparición de social (“híbrido curioso”), hizo que la familia saliera de la sombra y llegara a la luz del espacio público para imponer una conducta, privada de cualquier rasgo de acción. Por cierto, el yo se rebela en contra de la sociedad - es la rebelión de Rousseau que descubre lo íntimo, en contra de la presión de la sociedad -, pero lo íntimo sólo refuerza la oposición entre el yo interior y el yo social. Es con esta rebeldía del yo que nace el individuo moderno, con sus perpetuos conflictos y su incapacidad de vivir en o fuera de la sociedad. Por lo tanto, la sociedad no es nada más que la organización pública del proceso vital.

Esta sociedad exige de sus miembros que actúen como si pertenecieran a una gran familia única, donde todos tienen las mismas opiniones e intereses. Excluyendo cualquier posibilidad de acción de parte de uno de sus miembros, pero al mismo tiempo exige, un comportamiento uniforme, que sustituye a la acción. También se impone reglas eliminando los gestos espontáneos como modo primordial de las relaciones humanas, lo que impide a las personas que aparezcan como son en realidad. Lo social implica que se dé prioridad a las leyes de la estadística. Políticamente, esto significa que mientras la población sea más numerosa, en un conjunto político determinado, más lo social tendrá probabilidad



des de superar lo político para constituir el espacio público (Arendt, 2008).

Además, todo tipo de progreso de la sociedad favorece al gobierno de la “mano invisible”, es decir, al anonimato de una administración verdadera que se precia de ser democrática. Pero lo peor es que las ciencias sociales tienden, como ciencias del comportamiento, a reducir al hombre, tomado en su totalidad, a un animal condicionado, asimilado a un comportamiento predecible (Arendt, 2009).

El carácter monolítico de la sociedad crea un cierto conformismo, permitiendo sólo un único interés y una única opinión. La dominación social transforma a todas las colectividades modernas en sociedades de trabajadores y empleados cuyo único objetivo es encontrar los medios para ganarse la vida y la de su familia. La sociedad es la forma proporcionada para el hecho de que los hombres dependan los unos de los otros para vivir, y nada más. En lo social, el trabajo se vuelve una actividad pública esencial para el mantenimiento de la vida. Cada uno se convierte en un trabajador excelente; la capacidad de acción y de palabra ha perdido todo tipo de prestigio desde que la llegada de lo social les exilió en la esfera de lo íntimo y de lo privado. Ni la educación ni la ingeniosidad ni el talento sabrían reemplazar los componentes del espacio público, que le asientan como el lugar de la excelencia humana (Arendt, 2009).

La sociedad, cuando invade el espacio público, se cambia en una organización de propietarios que, en vez de solicitar el acceso al espacio público debido a su riqueza, exigen que se les exima con el fin de poder estar administrando su riqueza. Esta riqueza no se convertirá en algo común, en el sentido del mundo común; sino estrictamente privada. Así constatamos que los hombres de la modernidad tienen sólo en común sus intereses privados; lo público se con-

vierte en una función del sector privado, y éste se convierte en la mera y única preocupación común. En todo caso, el descubrimiento moderno de la intimidad aparece como una evasión del mundo exterior, un refugio en la subjetividad del individuo, anteriormente protegido y resguardado por el espacio público. La propiedad privada se vuelve un escondite fuera del mundo público, considerado como “superficial”, donde se esconde no sólo a su familia, sino también a los trabajadores para separarles de la comunidad, como si fueran criminales bajo vigilancia (Arendt, 2008).

Así vemos que lo social acaba por devastar las esferas de lo político y de lo íntimo⁴, permitiendo un solo interés y una única opinión. Esto no quiere decir que Hannah Arendt menosprecie la dimensión social; constata solamente que “se le otorga con demasiada facilidad la preeminencia, ya que la sociedad, se asimila con el “comercio” de las almas, el cual procede por afinidad. La sociedad no posee esencia colectiva propia, vive sólo de la realidad de sus miembros” (Even, 2007: 273).

Partiendo de lo que piensa Hannah Arendt, podemos decir que ya no hay acción, sino sólo comportamientos, un simple ajuste de los individuos a lo que se espera de ellos para mejorar el desempeño del sistema social, y así cumplir con las exigencias del ciclo vital. Esta sumisión respecto a lo social, conduce al triunfo de lo privado. Por lo tanto, con la globalización (aceleración de la competencia económica), asistimos a la exacerbación de esta tendencia del triunfo de lo social, ya que la globalización sólo fortalece esta tendencia ya bien arraigada en la era moderna que transforma toda actividad en trabajo, en actividad invertida cuyo objetivo principal es ganar los medios para subsistir. En este contexto, “cada uno de nosotros (o casi) se ve obligado en dedicar la mayor parte de su tiempo y de sus esfuerzos al trabajo, que, a su vez, contribuye a fortalecer la dominación de lo social sobre lo político” (Poltier; 2010: 44-47).

Según Hannah Arendt, el trabajo y el consumo son dos fases de un mismo proceso impuesto al hombre por las necesidades de la vida, lo que es otra manera de decir que vivimos en una

4. La intimidad (profundidad del sentimiento) y lo privado no son la misma cosa. La intimidad es el gran descubrimiento que viene de la experiencia de lo social. La intimidad es lo que se disimula, pero no porque nos avergonzamos, es decir, es lo que no tiene reprobación en el espacio público. La intimidad: el amor y la amistad (pero también se debe mostrar la amistad en el lugar público, no se esconde la amistad, la amistad es un medio o un camino para lo político, se necesita de la palabra de amigos).



sociedad de trabajadores (con la excepción del artista). Ser emancipado del trabajo, dice Marx, significa emanciparse de la necesidad, lo que finalmente significaría ser emancipado del consumo también, es decir, del metabolismo natural, que es la condición misma de la vida humana” (Arendt, 2007). Nunca el trabajo da a luz a un mundo; sólo puede repetir las condiciones de vida. Nunca, tampoco, el consumo da a luz a una experiencia comunitaria del mundo.

La plaza pública (*agora*) que antes era el espacio político por excelencia, se ha convertido en un mercado, donde los artesanos vienen a exponer e intercambiar sus productos. La característica de estos mercados se ve en que la exhibición de productos se acompaña de una exhibición de fabricación (Arendt, 2007).

El *homo faber* es perfectamente capaz de tener un espacio público que le pertenece; su espacio, es el mercado donde puede exponer los productos hechos de sus manos y recibir la estima que él merece. Constructor del mundo, productor de objetos, entra realmente en relación con los demás mediante el intercambio de sus productos. Sólo se fabrica para el consumo. De esta manera, el proceso de producción y el proceso de adquisición se hacen uno solo (Arendt, 2009).

La sociedad del trabajo otorga a la fuerza de trabajo el mismo valor intrínseco que ella atribuye a la máquina, es decir que esta sociedad ya no es “humana”. Las personas que se encuentran en el mercado de los negocios ya no son los fabricantes, y ya no se encuentran como personas, sino como propietarios de valores comerciales. Cada intercambio se ha convertido en una actividad pública. Los trabajadores se han transformado en dueños de su trabajo; en efecto, los hombres se rebajan en mercancías, porque el hombre ya no es un ciudadano, se convirtió en productor.

Por último, el *homo faber* también produce objetos para el uso privado; estos artículos surgen y aparecen en público, convirtiéndose en mercancías en el mercado. El mercado es el más importante de los lugares públicos, donde, por consiguiente, cualquier objeto se vuelve un valor de cambio, una mercancía. Son las relaciones sociales que le dan su valor (precio). El valor

aparece luego que ya no se considera algo como una “cosa”, sino como una relación, y de hecho, como una relación social (Arendt, 2009: 390).

Toda esta mentalidad y pensamiento condujo a la desvalorización de lo político, el cual constituye el único espacio de defensa de los individuos y colectividades. La dignidad del ser humano desaparece. Los medios y los fines, con un pensamiento *calculante*⁵ desvalorizan la palabra, las iniciativas y la acción. Este desplazamiento de lo político por lo social, se transformó en caldo de cultivo para la promoción del nacional-socialismo de Hitler.

3. Defensa de lo político

No siempre los seguidores de movimientos y líderes políticos son capaces de pensar por sí mismos, la mayoría de ellos repiten frases y slogans sin pensar y meditar lo que ellos repiten. Algunos son capaces de ejecutar ciegamente las órdenes dadas por sus dirigentes y se sienten orgullosos de ser buenos ciudadanos. Es el caso de Adolf Eichmann, quien ingresó en el Partido nacional sindicalista cuando Hitler subió al poder, en 1941, Eichmann recibió la orden de que pusiera en práctica la llamada *Solución final al problema judío*, que suponía la identificación, transporte y asesinato de todos los judíos en los campos habilitados a tal fin en Europa. A lo largo de tres años, Eichmann dirigió el genocidio con rapidez y eficacia. A pesar del avance de las tropas rusas, y de un Hitler perdiendo la guerra y asustado, Eichmann exterminó a 400.000 judíos en dos meses en 1944. Después de un largo proceso (1 de enero – 15 de diciembre), fue condenado a muerte y ahorcado en Tel Aviv el 31 de mayo de 1962. El día de la ejecución acudió plebiscitario, haciendo gala de que moría feliz al tener en su haber, el exterminio de cinco millones de seres humanos, “enemigos” del III Reich.

Según Hannah Arendt, nunca vamos a ser tan libres como lo eran los griegos, que podían vivir según el modo de hablar con los demás. Esta

5. Si bien es cierto que la palabra « calculante » no consta en el diccionario de lengua española, lo utilizo en el sentido de medios-fin, es decir aquel pensamiento y actitud que elimina la espontaneidad y la libertad, la afirmación de que todo vale para conseguir un fin determinado.



libertad era como el río que fluye libremente: libertad de movimiento, donde nadie era sometido a nadie; podía alejarse de la esfera de la necesidad, la del hogar y de la familia, para enfrentar el riesgo y el azar; y para lograr esto, precisaba tener la virtud política de la valentía (2007). Pero esta libertad griega estaba enmarcada en un marco constitucional, es decir de leyes.

Para Hannah Arendt, el hombre libre es el de la polis⁶, mientras que el hombre que no es libre es el que está fuera de la polis. Vamos a considerar en primer lugar la libertad en la polis griega, y luego la vida que no es libre, fuera de la polis. Se suponía que la Polis (Cassin, 2008: 32) griega era una Constitución, “Isonomía”, no una democracia. La palabra “democracia”, expresando ya la dominación de la mayoría, el reino del número, fue inventada precisamente por quienes se oponían a la Isonomía. Los griegos tenían la opinión de que nadie puede ser libre, si no se encuentra entre sus pares; por esta razón, ni el tirano ni el déspota, ni el “dueño de una casa son libres, incluso la idea de la legalidad era completamente desconocida anteriormente a los tiempos modernos” (Arendt, 2009: 176).

Hannah Arendt utiliza las definiciones de Aristóteles para explicar quién es un hombre político. El hombre es *zôon politikon*, para Aristóteles; Arendt traduce *bios politikos*, por hombre de acción⁷ (*praxis*) y de palabra (*lexis*). Actuar, según Arendt, significa tomar una iniciativa, emprender, *archein* “comenzar, poner en movimiento (*gerere*)”. Los seres humanos actúan en virtud de su nacimiento, la acción es como un milagro, la irrupción de lo que es infinitamente improbable. Actuar es también *prattein* (*agere*), ir hasta el final. Para Arendt, Actuar es también un aspecto de la vida del espíritu que es pensar, querer y juzgar. “Quién no piensa, no puede actuar”.

6. La ciudad Griega clásica.

7. Los movimientos de estudiantes de Harvard y Berkeley de los años 50 son el ejemplo de una voluntad de actuar para cambiar desde sus propios esfuerzos.

8. Pero la acción y la palabra son en su esencia frágiles, tres características de la acción muestran esta fragilidad; se juega en la pluralidad, se enraíza en la natalidad, y por eso es fundamentalmente amenazada por la *hybris*.

9. La fuerza es sinónimo de la violencia, en particular cuando la violencia es usada como medio de represión.

10. La fuerza es sinónimo de la violencia, en particular cuando la violencia es usada como medio de represión.

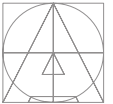
La acción forma parte de una red humana, que casi nunca llega a su meta. Esta inserción genera historias que revelan el agente. La acción se manifiesta a través del lenguaje.

El hombre es también *zôon logon ekhon*, “un ser vivo capaz de lenguaje” que permite que los ciudadanos puedan conversar. El ser humano, en Arendt, no es un ser social sino un ser político. Su espacio es la polis, y el lugar de la asamblea pública es el agora, en donde los hombres libres podían distinguirse como sujetos hablantes y de la acción. Palabras y acciones⁸ eran iguales y simultáneas; las palabras adecuadas llegaban en el momento justo. La acción es una condición irreductible de toda vida política (Arendt, 2010: 32).

El espacio de la polis era el de la libertad y de la felicidad (*eudaimonia*). Ser libre significaba haber superado las necesidades de la vida cotidiana. Así, el jefe de familia, que también era el amo de los esclavos, era libre cuando dejaba el hogar para entrar en la esfera de la vida política. Era considerado el igual de los demás de condición similar. El ciudadano, el hombre de la polis, vivía entre sus compañeros y sólo tenía que tratar con ellos. El hombre libre escapaba así a la desigualdad inherente de la vida fuera de la polis. Los esclavos estaban sometidos a la voluntad del amo, mientras el amo como ciudadano estaba sujeto a las leyes de la polis (Arendt, 2010).

El hombre libre se caracteriza por su valentía. La vida del hombre libre era buena en la medida en que había dominado sus necesidades básicas vitales. Se sentía liberado de cualquier “trabajo y obra”, ya no era sujeto al “proceso biológico”. Vivir en la polis, es actuar políticamente; la polis es el lugar donde todo se decide por la palabra y la persuasión.

Ahora debemos considerar el espacio familiar. Para el hombre de la polis, vivir fuera de su polis, es ser un jefe absoluto: actuar con fuerza y violencia por las necesidades de la vida familiar. Para Arendt, este espacio fuera de la polis es el espacio *pre-político*; lugares donde los humanos viven juntos, procrean y trabajan para satisfacer sus múltiples necesidades. Es el lugar de la fuerza⁹, de la violencia¹⁰ y de todas las artimañas



para satisfacer las necesidades de la vida. Este es el lugar de la esclavitud, de la sumisión, de la dependencia –*douleia*– y la desigualdad. Aquí, la libertad no existe. El sentido de la familia se ata al hogar, a la casa, al dinero y a los esclavos; en fin, a todo lo que es propiedad de la familia.

Pero con el tiempo, con Platón, Aristóteles y Sócrates, el significado de la *polis* va a cambiar. Van a dividir a la *polis* en gobernantes y gobernados (Romeyer, 2011). Con la llegada del cristianismo comienza el desprecio de la política. Entendemos entonces que será necesario tener valor para dedicarse de nuevo a la política (Arendt, 2010). Si bien es cierto que según Hannah Arendt, existe una separación entre el cristianismo y la política, es el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez quien concibe el cristianismo en la teología de la liberación como una “teología de salvación en condiciones concretas, históricas y políticas (...), es una reflexión a partir de la praxis del hombre, una relectura del evangelio a partir de la solidaridad con los pobres y los oprimidos” (Touraine, 1982: 111). El teólogo peruano estuvo muy comprometido políticamente, en el sentido de Hannah Arendt. Recordemos que las Comunidades eclesiales de base (Cebes) pasaban de la religión a la política, la lucha por sobrevivir, la protesta social y la vida espiritual eran inseparables. Las Cebes eran espacios de participación, de palabra y de acción, no muy lejanas, aunque confesionales, de las experiencias griegas de los tiempos anteriores a Platón y Aristóteles.

Para Aristóteles, la *polis* es el espacio de garantía contra la futilidad de la vida individual. Entre los griegos, la palabra “público” se refiere a todo lo que aparece en público, lo que puede ser visto y oído por todos (apariciencia), y que goza de la mayor publicidad posible. Es la presencia de los demás, que están viendo lo que nosotros vemos, oyendo lo que oímos; es lo que nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos. El dolor, el sufrimiento y la muerte (desaparición de la apariciencia), es decir, retirarse de un mundo durable, no aparece. El amor es un asunto privado, mientras que la amistad es pública.

Para Arendt, el cristianismo se esforzó para proporcionar un vínculo lo suficientemente fuerte entre los hombres para reemplazar este mundo

público. Se habla entonces de fraternidad cristiana y de todas las relaciones que tendrán la caridad como base. Según Hannah Arendt, “la caridad no puede fundar un espacio público”; pero, como veremos más adelante, una experiencia de fe auténtica, puede conducir a un compromiso social y político de libertad y de fraternidad. En la posición de Gianni Vattimo, el cristianismo, en lugar de identificarse como una religión entre las otras, reforzando su carácter distintivo, tanto en el plano dogmático como en el de la predicación moral y de la cohesión disciplinaria, debería desarrollar su propia vocación laical. Recordemos que el cristianismo desde sus comienzos tuvo un fuerte componente misionero, de ahí que el cristianismo debe ser el promotor de espacios de libertad para el diálogo entre religiones. Hay que dejar de lado el Dios de la metafísica en lugar de un ser ontológico, es decir del *Verbum*, del *Logos*, de la palabra intercambiada, en cuanto seres históricos (Vattimo, 2004: 151).

Hannah Arendt no recurre solamente a la vida política de los griegos, ni a los orígenes del cristianismo, sino también a la sabiduría de los romanos. Por ejemplo, en la República romana, la autoridad, y no la violencia, regula la conducta de los ciudadanos (Arendt, 2010). No es el yo natural que entra en la Corte, es una persona con derechos y deberes, e instituida por la ley, que comparece ante la ley, la cual no es de inspiración divina. Para los romanos, el final de la guerra no era únicamente la derrota del enemigo o la restauración de la paz; la guerra sólo terminaba satisfactoriamente, para ellos, cuando los antiguos enemigos de antes se convertían en “amigos” y aliados (*socii*) de Roma. La ambición de Roma no era someter al mundo entero a su poder, a su *imperium*, sino lograr en todos los países de la tierra un sistema de alianzas. Como decía Saint-Just: “El mundo está vacío desde que los romanos no están y está ocupado por su recuerdo, que es ahora nuestra única profecía de libertad.” Él estaba haciendo eco a las palabras de John Adams, para quien “la constitución romana había formado el pueblo más noble y más poderoso que existió en la historia” (Arendt, 2010: 290).

Por el contrario, como decíamos antes, el espacio público desaparece casi por completo de las



preocupaciones de las personas en los tiempos modernos. En la modernidad, se admira todo, el dinero se convierte en el denominador común de todas las necesidades que se deben satisfacer. Los hombres “están privados de ver y de escuchar a los demás, como de ser vistos y escuchados por los demás; todos son prisioneros de la subjetividad de su propia experiencia singular” (Arendt, 2010: 99). Los seres humanos pierden la libertad y se transforman en entes que son manejados por las máquinas. Han perdido la capacidad de pensar y de actuar.

En definitiva, para Arendt, la libertad en el sentido positivo, sólo es posible entre iguales; se concreta con límites y al interior de límites espaciales (209). Teseo, fundador de Atenas, decía que “es la polis, el espacio de las proezas libres del Hombre y de sus palabras vivas, que le da su resplandor a la vida”(209). De ahí que el pensamiento de Hannah Arendt tiene la finalidad de recuperar el espacio público, lugar de manifestación de los ciudadanos, ya que la reducción al espacio privado de los individuos y las colectividades, significa la muerte política de los ciudadanos.

En resumen, la capacidad de pensar no es el privilegio de unos pocos. Tenemos que reencontrar las experiencias en lugar de las doctrinas, incluso si el pensamiento es, por naturaleza, sin ningún resultado. Hannah Arendt propone coger como modelo un hombre que pensó sin convertirse en un filósofo, un ciudadano entre los ciudadanos. En el caso de América Latina, pocos pensadores han sido capaces de reconocer la capacidad de pensar de los pueblos ancestrales; es lamentable que a menudo se haya afirmado que los indígenas constituyen un obstáculo para al desarrollo económico y social de los países.

Referencias bibliográficas

- ARENDR, H., (2010), *Condition de l'homme moderne*, Paris : Gallimard.
- : (2008), *La crise de la culture*, Paris : Gallimard.
- : (2009), *Journal de pensée*, Vol. II, Paris : Seuil.
- : (2009), *Journal de pensée*, Vol. I, Paris : Seuil.
- : (2007), *¿Qu'est-ce que la politique?*, Paris : Seuil.
- : (2009), *Essai sur la Révolution*, Paris : Gallimard.
- : (2007), *Du mensonge à la violence*, Paris: Calmann-Lévy.
- AMIEL, A., (2006), *La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris : Presses Universitaires de France.
- : (2006), *Hannah Arendt*, Paris: Ellipses. 2006.
- : (2006), *Hannah Arendt, politique et événement*, Paris : PUF.
- B. CASSIN, (2008), *Les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger*, Paris : Presses U. de France.
- ESLIN, J.C., (2010), *L'obligée du monde*, Paris : Michalon.
- EVEN, G. (2007), *Une femme de pensée Hannah Arendt*, Paris : Gallimard.
- GAUCHET, Marcel, (2005), *La condition politique*, Paris : Gallimard.
- POLTIER, H., (2010), *La domination du social dans la modernité, obstacle à la politique*, Paris : Harmattan.
- ROMEYER DHERBEY, G., (2011), *Socrate et la politique, Socrate et les socratiques*, Paris : VRIN.
- TOURAIN, Alain, (1988), *La parole et le sang*, Paris : Odile Jacob.
- VATTIMO, Gianni, (2004), *Après la chrétienté*, Paris : Calmann-Lévy.