

Hannah Arendt.

El Juicio y la Acción

Recepción: 28 de julio de 2006 Aprobación: 22 de setiembre de 2006

Claudia Patricia Fonnegra Osorio*
cfonnegr@eafit.edu.co

Resumen El profundo desprecio del individuo moderno por los asuntos políticos le priva del espacio a través del cual es posible asumir una experiencia auténtica del mundo. Libertad, acción y juicio son conceptos que sólo adquieren sentido cuando un hombre interactúa con los demás. Este trabajo busca presentar los principios de la definición arendtiana de la política y, con ello, su defensa de la esfera pública, espacio que permite a los hombres manifestar sus propios juicios al inscribirse en el mundo de la pluralidad humana.

Palabras clave

Totalitarismo, política, acción, libertad, juicio, sentido común.

Hannah Arendt. Judgement and Action

Abstract The modern individual's deep contempt for political affairs deprives him of the space through which it is possible to have an authentic world experience. Freedom, action and judgement are concepts that become meaningful only when a man interacts with others. This paper intends to present the foundations of the Arendtian definition of politics and thus her defense of the public realm, space that allows men to express their own judgements when they enter the world of human plurality.

Key words

Totalitarianism, politics, action, freedom, judgement, common sense.

* Licenciada en filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesora de cátedra de las universidades de Antioquia y Eafit. Actualmente cursa una especialización en Hermenéutica Literaria.

*Cada uno de nosotros es culpable ante todos,
por todos y por todo.*

Dostoievski

Revisar las opiniones que cada hombre posee, a través de un proceso crítico en el que se confrontan diferentes perspectivas sobre un mismo tema, ha sido desde Sócrates tarea de la filosofía. Se trata de una revisión minuciosa de los conceptos utilizados indiscriminadamente en el lenguaje cotidiano en aras de darle sentido a la propia existencia. Esta actividad, sin duda, se reivindica en un mundo en el que los valores políticos y morales tradicionales han dejado de ser operantes ante la aparición de los Estados totalitarios, en los que se demostró que los hombres pueden ejecutar grandes crímenes sin reflexionar acerca de sus alcances.

Norberto Bobbio define los Estados totalitarios como instituciones “omni-inclusivas” que interfieren en todos los ámbitos de la acción humana, por tanto desconocen la existencia de límites en el ejercicio del poder político. Para Bobbio, al igual que para Arendt, los Estados totalitarios utilizan el monopolio ideológico para condicionar el comportamiento de los hombres y dirigirlos hacia un único objetivo (Bobbio, 2003, pp. 183, 246). Isaiah Berlin, por su parte, explica cómo los Estados totalitarios son el producto de teorías monistas en las que todo gira en torno a la evaluación de los medios que permiten alcanzar su objetivo. Guiados por valores absolutos, los Estados totalitarios se oponen a una visión pluralista del mundo. Al respecto, Berlin escribe:

Una de las estratagemas de los regímenes totalitarios es presentar todas las situaciones como estados críticos de excepción, lo cual exige la inmisericorde eliminación de todas las metas, interpretaciones, formas de conducta salvo el fin inmediato, concreto, absolutamente específico, que obliga a todo el mundo, que requiere de medios y fines tan clara y estrechamente definidos que resulta fácil imponer sanciones para quienes no los persigan (Berlin, 1983, p. 250).

Ahora bien, teniendo como referente histórico la experiencia de una forma de organización social que demostró de manera radical la pérdida del sentido de lo político, Arendt recurre al mundo de la *polis* griega para, desde ahí, afirmar que la dignidad de la finitud de la existencia humana depende, en primer lugar, de fronteras territoriales definidas en las que los hombres puedan aparecer y desaparecer de la esfera pública y, en segundo lugar, del permanente ejercicio de la facultad de juzgar que permite adquirir una experiencia genuina del mundo.

Para muchos críticos, el hecho de que Arendt retome categorías del pasado como medio para definir el sentido de lo político, la sitúa entre los pensadores románticos que no distinguen, como diría Benjamin Constant, la libertad de los antiguos de la libertad de los modernos. Habermas, por ejemplo, afirma que Arendt desconoce los nuevos retos políticos planteados por la sociedad civil, por lo tanto señala que su propuesta carece de sentido (Habermas, 2000, p. 214). Paul Ricoeur, por su parte, asegura que su recurrencia al pasado sirve para describir las categorías antropológicas de la

existencia humana que han permanecido a lo largo de la historia (Ricoeur, 1983, p. XII). Aquí proponemos presentar y defender la tesis, según la cual el método de Arendt es justificado a partir de lo que ella llama la *pérdida de la tradición*. Frente a un horizonte incierto en el que la política parece no tener sentido, Arendt asegura que su recurrencia al pasado (a propósito de la constitución americana) busca establecer, a partir de hechos históricos, “tipos ideales”, los cuales permiten señalar como modélicas experiencias concretas en las que la aparición de la política fue posible (Arendt 1995, p. 162).

Siguiendo el pensamiento de Arendt, en la primera parte de este texto se presenta la pérdida del sentido de lo político al interior de los Estados totalitarios; en la segunda parte, se muestra cómo este fenómeno produjo la pérdida del sentido común; en la tercera, el lugar que ocupa el sentido de lo político dentro de las actividades que condicionan la existencia de los hombres y, en la cuarta parte, la importancia de la acción y del juicio para dar lugar a una definición positiva de la política.

I. Pérdida del sentido de lo político¹

Hallar una verdad que oriente la acción de los hombres protegiéndolos de la angustia que trae consigo la fragilidad de las relaciones humanas, ha constituido una de las máximas fundamentales de la filosofía política. No obstante, el surgimiento de los Estados totalitarios ha evidenciado el peligro inherente a esta idea cuando es llevada a sus extremos más radicales. Sin duda los hombres necesitan establecer pautas para orientar su manera de vivir en sociedad, de lo contrario la propia existencia carecería de sentido. Pero, ¿qué sucede cuando los miembros de una comunidad son preparados para destruir su mundo en nombre de la defensa de su verdad? Para comprender lo anterior debemos partir del análisis de los movimientos totalitarios y de los mecanismos que éstos utilizan para llevar a cabo su conquista del poder.

Pues bien, para alcanzar sus objetivos los movimientos totalitarios se sirven de ideologías que les permiten adquirir control de la realidad de los asuntos humanos. “Una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea” (Arendt, 1974, p. 569).

¹ Las reflexiones de Arendt acerca de la negación total del sentido de lo político, tienen lugar a partir de la conquista del poder llevada a cabo por parte del movimiento comunista dirigido por Stalin (Rusia, 1929) y la del movimiento Nazi dirigido por Hitler (Alemania, 1933).

No obstante, poco importa el contenido de la ideología, lo realmente decisivo para que los movimientos totalitarios puedan someter sociedades enteras, es que a partir de ella se hace posible interpretar la construcción del mundo humano en el que cada hecho queda sometido inexorablemente a una lógica interna, suprimiendo así el carácter contingente de las acciones y de los discursos de los hombres. “Las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia. Son históricas, se preocupan del devenir y del perecer, de la elevación y de la caída de las culturas, incluso si tratan de explicar la historia por alguna ley de la Naturaleza” (Arendt, 1974, p. 569).

Una vez seleccionada una idea cualquiera, útil para someter a los hombres, los movimientos totalitarios la presentan como premisa a partir de la cual se deduce cómo debe ser la humanidad. Bajo su poder, los movimientos totalitarios suprimen el pensamiento espontáneo de los hombres, puesto que su irrefutable poder lógico no admite ningún argumento que no sea deducido de sus premisas. Niegan la realidad, puesto que las ideologías no requieren de la experiencia; basta su coherencia interna para demostrar “científicamente” el transcurso de la historia.

Para que los movimientos totalitarios logren asumir la misión histórica de crear un modelo de humanidad acorde con sus ideologías, deben suprimir los códigos civiles operantes en una comunidad, ya que éstos, al delimitar un espacio jurídico en el que se regula la convivencia, se presentan como obstáculos que interfieren el desarrollo de sus movimientos. Así que el totalitarismo no necesita decretos públicos puesto que la humanidad debe convertirse en portadora de sus leyes; no se presenta como gobierno arbitrario, puesto que afirma que la legitimidad de su dominio le viene dada de la necesidad presente en el devenir del progreso de la humanidad, llámese histórica o natural -para el comunismo, el flujo de su movimiento ideológico debía hacer posible la desaparición de las clases sociales, mientras que el movimiento Nazi buscaba la evolución de la especie humana. La fuente de legitimidad de los gobiernos totalitarios procede de una idea a la que se le otorga un poder absoluto que reclama llevar en sí mismo su legitimidad, por tanto no necesita de convenios ni de pactos: “La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y de lo injusto para el comportamiento individual” (Arendt, 1974, p. 561).

El totalitarismo necesita aniquilar todo espacio normativo; para dominar no necesita asentar su poder sobre leyes, antes bien, debe eliminar todo lo que se interponga en su propósito de sumir a los hombres en la ficción de que su obrar está determinado por algo que excede su capacidad de acción. Bajo gobiernos totalitarios los hombres no pueden tener un espacio para discutir con otros hombres, sus pensamientos y acciones deben seguir la lógica de los movimientos ideológicos sin presentar objeción alguna. Si una ideología prescribe que para que la humanidad progrese hay que eliminar ciertos grupos étnicos o determinadas clases sociales, hay que ejecutar sus leyes como una necesidad inmodificable de la naturaleza humana, tal como

comer o dormir, lo cual sólo es posible cuando se ha eliminado por completo la libertad de los hombres en favor de la libertad de los movimientos ideológicos. “Desde una perspectiva teórica lo decisivo es que la libertad no se localice ni en el hombre que actúa y se mueve libremente ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza a espaldas del hombre que actúa, y que opere ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos” (Arendt, 1997, p. 72).

Ahora bien, si los movimientos totalitarios se sirven de ideologías como argumentos teóricos para establecer el principio de su dominación, necesitan, en segundo lugar, del terror como instrumento que les permita aplicar la ley de sus movimientos. “El terror como ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un sólo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina los individuos en favor de la especie, sacrifica las partes en favor del todo” (Arendt, 1974, p. 565). Arendt define el terror como esencia de los gobiernos totalitarios, en la medida en que opera como instrumento de control encargado de suprimir los juicios y las acciones espontáneas de los hombres para dar lugar a la realización de las ideologías. El terror se encarga de destruir la libertad pública de un Estado eliminando el espacio en el que hombres diversos pueden desplazarse y mostrarse ante otros, como también, la libertad interior que permite a los hombres dar un sentido particular a su existencia. Su objetivo último es manipular el obrar y el carácter de los hombres, haciendo de ellos una única figura moldeable según sus intereses. El terror fabrica un anillo de hierro que aprisiona a los hombres, unos contra otros, impidiéndoles actuar. No sólo aniquila a los opositores de su movimiento, ya que en el devenir de sus ideologías, una vez aniquilados sus enemigos inmediatos aparecen nuevas categorías de víctimas objetivas. No basta pues con eliminar un sector de la población, el totalitarismo debe llevar sus ideologías a los extremos más radicales, si desea mantener en marcha la ley de su movimiento. De este modo, una vez exterminado un grupo de hombres debe seleccionarse otro como nuevo obstáculo en el desarrollo del progreso de la humanidad.

II. Pérdida del sentido común

Destruir el sentido común, es decir, la facultad que tienen los hombres de ordenar sus sensaciones privadas para adaptarlas a una experiencia común de la realidad, es un requisito indispensable para sustituir la espontaneidad por la ejecución automática de las leyes impuestas por los regímenes totalitarios.

Para dominar completamente, los Estados totalitarios se preparan para luchar contra el sentido común por el que los hombres perciben la realidad del mundo. Primero se encargan de seleccionar un grupo, al que se le arreba-

ta su condición de ciudadanía; estos sujetos, al ser expulsados de la comunidad a la que pertenecen, es decir, al no contar con un espacio físico en el cual les sea posible llevar a cabo sus ideales de vida buena, quedan por fuera de la ley. Con ello no sólo pierden sus derechos sino también la posibilidad de pertenecer al mundo. “La destrucción de los derechos del hombre, la muerte en el hombre de la persona jurídica, es un prerrequisito para dominarle enteramente” (Arendt, 1974, p. 547). En su segunda fase, los Estados totalitarios se encargan de destruir moralmente a los hombres privados de sus ciudadanía. Los parias, al no contar con un lugar en el que les sea posible vivir, son enviados a campos de concentración donde son sometidos a torturas, cuyo fin es arrebatárles la facultad de pensar por sí mismos y de realizar acciones espontáneas: “El propósito de estos métodos en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano -con sus infinitas posibilidades de sufrimiento- de tal manera que sea destruida tan inexorablemente la persona humana como lo consiguen ciertas enfermedades de origen orgánico” (Arendt, 1974, p. 550). Los campos de concentración operan como pozos de olvido que borran del mundo millones de historias particulares como si nunca hubiesen existido. Quien ingresa a un campo de concentración es aislado del mundo, pierde su libertad; con ello, lo que le es propio, su identidad; en este sentido los campos de concentración son concebidos como laboratorios sociales en los que se demuestra “que todo es posible”, incluso el proyecto de fabricar una nueva humanidad eliminando la existente².

Aniquilar jurídica y moralmente a los individuos es entonces el requisito para que el totalitarismo ejerza su dominio. Lo anterior enseña que para el totalitarismo no importan los asuntos humanos, sólo el incierto devenir de una idea que arrasa consigo la identidad de los hombres, que les impide agregar algo propio al mundo cuando se experimenta la presencia de los otros. El anillo de terror que aprisiona a los hombres los limita a seguir la marcha de la historia haciendo completamente superfluas sus vidas. Llevar una vida superflua es experimentar la más profunda soledad, en la que los hombres no sienten la presencia de ninguna compañía

² Para los Estados totalitarios, el proyecto de mejorar la Humanidad a través de la realización de sus ideologías, era concebido como una misión histórica en la que se pone de manifiesto que el hombre puede perder sus facultades esenciales, de ahí que Arendt señale que no es posible determinar criterios antropológicos que definan qué es el hombre.

humana aunque físicamente estén rodeados de muchos; es quitarles su potencialidad para construir cosas útiles y acciones con sentido; en suma, es destruir la esfera pública y privada que vincula a los hombres con el mundo y consigo mismos.

La reflexión de Hannah Arendt en torno al fenómeno del totalitarismo tiene un propósito de base: mostrar que cuando los hombres abandonan la responsabilidad de proteger la esfera pública, hacen realidad las más imposibles fantasías. No es mera ficción pensar en la aniquilación de la tierra y en la construcción de una nueva humanidad. Los hombres pueden conocer el infierno sin experimentar la muerte física, “el infierno totalitario demuestra sólo que el poder del hombre es más grande de lo que se había atrevido a pensar y que el hombre puede hacer realidad diabólicas fantasías sin que el cielo se caiga o la tierra se abra” (Arendt, 1974, p. 542).

III. La Banalidad Del Mal

Nuestra tradición cultural ha explicado la procedencia del mal a partir de móviles egoístas que impiden a los hombres realizar sus deberes morales. Los grandes criminales han sido descritos como perversos, pues en virtud de su razón instrumental asumen como máxima de sus acciones el amor a sí mismos. Antes del siglo XX nadie se habría atrevido a banalizar la existencia del mal, es decir, a señalar que es radical puesto que puede ser ejecutado ingenuamente por cualquier hombre. Si bien Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, expone que el mal es radical puesto que le es innato al hombre, de ello no se sigue que los hombres no sean responsables de sus acciones (Kant, 1991, pp. 28-61). Para Kant, quien ejecuta acciones moralmente malas lo hace, primero, por la fragilidad de su naturaleza, la cual le impide subordinar sus impulsos sensibles al poder de su razón; segundo, por la impureza de su corazón, la cual lo lleva a obrar conforme a fines empíricos, y, tercero, por malignidad, la cual es explicada como negación de la dignidad humana.

Para el filósofo de Königsberg, la propensión al mal reside en la naturaleza sensible de los hombres, en sus pasiones, apetitos y deseos; pero aclara que el hombre, en tanto ser libre, tiene el deber de superar sus inclinaciones inmediatas para actuar conforme a los mandatos morales que le prescribe su razón. Así pues, a pesar de que el mal está inscrito en la naturaleza humana es, a su vez, libremente contraído por el hombre. La teoría kantiana del mal radical permite dar una posible respuesta a la pregunta por la procedencia del mal en el mundo, pero ¿qué decir cuando éste no es realizado por una voluntad libre, consciente de su deber moral? El gran criminal del siglo XX es el hombre común que desconoce el alcance de sus acciones. Su característica principal es la profunda irreflexión, la incapacidad de distinguir entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo.

Es una realidad factual que el totalitarismo produjo seres superfluos que se movían conforme a leyes externas que prescribían su destino. En su reportaje: “Eichmann en Jerusalén”³, Arendt reflexiona acerca de la conducta de los miembros de los Estados totalitarios a partir de la figura de Eichmann, acusado de cometer crímenes en contra de la humanidad. Eichmann no era un ser demoníaco sin embargo, fue el encargado de conducir a miles de personas hacia campos de concentración donde de seguro encontrarían la muerte⁴. El colapso moral producido al interior de los Estados totalitarios fue el resultado del adoctrinamiento ideológico del que fueron víctimas tanto sus miembros como sus enemigos inmediatos. Esto se deja ver, de un lado, en la identificación de los actos de Eichmann con la voluntad del líder y, de otro, con el modo en que los judíos aceptaron el trágico destino de su pueblo. En el primer caso resulta sorprendente cómo Eichmann justificó sus acciones: no actuaba por iniciativa propia, tampoco recibía órdenes, simplemente ejecutaba la ley. En el segundo caso lo que escapa a la comprensión del sentido común es la forma en que los judíos aceptaron la categoría de ciudadanos de excepción, por la que se decidía quién era lo suficientemente valioso como para salvarse de ser sacrificado, hecho que contribuía a legitimar las purgas (Arendt, 1999, pp. 67 y 96).

³ En este trabajo Arendt narra el proceso de juicio llevado a cabo contra Otto Adolf Eichmann, en el Estado de Israel en 1961.

⁴ La carrera política de Eichmann comenzó cuando los judíos perdieron sus derechos políticos; entonces fue nombrado director del Centro de Emigraciones y experto en la cuestión judía. Su misión consistía en ayudarle a los judíos a efectuar su “desplazamiento forzoso de Alemania”. Cuando se declaró la Segunda Guerra Mundial, las funciones de Eichmann dejaron de ser relevantes para el gobierno totalitario, ya que se limitaron a enviar a los judíos hacia los campos de concentración en donde serían sacrificados.

Pero volvamos al caso del criminal nazi. Quienes asistieron al juicio en contra de Eichmann señalaron que él carecía de conciencia moral o que sus declaraciones evidenciaban una profunda hipocresía. Lo cierto es que el acusado actuó conforme a las normas de la sociedad del momento. Frente a los sentimientos que le producía tener que conducir a miles de hombres hacia el exterminio, se decía a sí mismo: “qué horrible es lo que hago a los demás”, “qué horribles espectáculos tengo que contemplar en el cumplimiento de mi deber”, “cuán dura es mi misión”. Esto explica el hecho de que Eichmann hubiese apelado erróneamente al imperativo categórico kantiano, para indicar cómo superó sus impulsos inmediatos y actuó conforme al deber. Pero las leyes morales expuestas por Kant se fundamentan en el principio de la autodeterminación racional, por eso resulta sorprendente que Eichmann recurriese a ellas como justificación de

su comportamiento; éstas, empero, durante los Estados totalitarios, habían sido modificadas de la siguiente manera: “Compórtate como si el principio de tus acciones fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común” y “Compórtate de tal manera que si el fhürer te viera aprobaría tus actos”. Al respecto Arendt escribe:

En este uso casero [de la ley moral], todo lo que queda del espíritu de Kant es la exigencia de que el hombre haga algo más que obedecer la ley, que vaya más allá del simple deber de obediencia, que identifique su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que surge la ley. En la filosofía de Kant, esta fuente era la razón práctica; en el empleo casero que Eichmann le daba, este principio era la voluntad del fhürer (Arendt, 1999, pp. 207-208).

Protegido bajo el escudo de la lógica totalitaria, Eichmann explicó sus acciones conforme a la ley de la historia del nazismo; nunca se declaró culpable de cometer los crímenes que se le imputaban, antes bien, acudiendo a frases cliché de la propaganda nazi aseguró que se sentía orgulloso de haber cumplido con sus deberes de ciudadano (más adelante se explica cómo la facultad de juzgar particulares posibilita a los hombres proteger el mundo en el que habitan, diferenciar lo bueno de lo malo, lo correcto de lo incorrecto. La irreflexión de Eichmann es la que lleva a Arendt a formular una defensa del juicio como capacidad humana que posibilita la discusión política). Como era entonces obvio, Eichmann fue sentenciado a muerte.

El problema de fondo que señala Arendt en su comprensión de lo que sucedió al interior de los Estados totalitarios, es que los criminales no eran monstruos.

Cuando lo imposible es hecho posible se torna un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya que no puede ser comprendido ni explicado por motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar, el amor no puede soportar, la amistad no puede perdonar (Arendt, 1974, p. 556).

Cuando el mal es motivado por el odio o la venganza se hace explicable su aparición en el mundo humano, pero cuando se torna banal, como sucedió en los Estados totalitarios, puede ser ejecutado ingenuamente por cualquier hombre sin que éste se caracterice por tener un mal corazón.

IV. Vita activa

Asumir la fragilidad de los asuntos humanos implica reflexionar acerca del carácter permanente del mundo y del lugar que los hombres ocupan en él. La guerra total puede hacer posible que pueblos enteros sean eliminados completamente de la memoria de los hombres. ¿Cómo salvar historias particulares del olvido?, ¿cómo evitar llevar una vida superflua?, ¿cómo juzgar la crisis de las sociedades contemporáneas? Hannah Arendt en su primera obra,

Los orígenes del totalitarismo, conceptualiza una experiencia humana en la que se pone de manifiesto que no existe un criterio antropológico a partir del cual pueda definirse lo que es el hombre, en tanto que éste puede llegar a destruir su supuesta naturaleza. En su segundo trabajo, *La condición humana*, designa, a través de la expresión *vita activa*, las actividades por medio de las cuales las comunidades no totalitarias, desde la Grecia arcaica, han llevado su existencia en un mundo en el que hombres diversos viven, construyen artefactos y aparecen ante una comunidad. Esta reflexión no ofrece una respuesta a la pregunta qué es el hombre, sólo presenta las categorías fenomenológicas que estructuran su experiencia en la tierra. Si en su primer libro Arendt describe un acontecimiento que enseña que es posible la destrucción del mundo, en el segundo describe el proceso de su construcción.

A la condición humana de la vida pertenece, según Arendt, la actividad de la labor. El *animal laborans* consume la naturaleza para sobrevivir, en un ciclo que se renueva constantemente mientras perdura el proceso de la vida misma. A esta actividad le corresponde la esfera privada, en la que se asume la fatiga que trae consigo la satisfacción de las necesidades biológicas: la procreación, el cuidado del cuerpo, la adquisición y sostenimiento de la propiedad y la economía. Éste es un espacio en el que los hombres se enfrentan para ejercer dominio sobre los objetos que se desean, pero en él también aman, experimentan el placer y el dolor, sensaciones privadas e incommunicables a través del lenguaje. Por otra parte, los hombres necesitan retirarse de la comunidad a la que pertenecen para establecer pautas que orienten su comportamiento.

A la condición humana de la mundanidad pertenece la actividad del trabajo, por la que el hombre, irrumpiendo en el ciclo de lo meramente biológico, se presenta como amo y señor de la naturaleza, la cual es violentada para construir un lugar duradero en el que pueda ejercer su dominio. El *homo faber* construye un mundo de cosas a las que otorga un significado de acuerdo con la utilidad que le proporciona; estas cosas, en lugar de ser consumidas, son utilizadas conforme a un fin; gracias a su edificación el hombre siente la estabilidad que proporciona pertenecer a un mundo seguro, confiable, objetivo.

Por último, a la condición humana de la pluralidad pertenece la acción como actividad concretamente humana, por medio de la cual el hombre, en tanto libre, se relaciona con otros hombres. A esta actividad le corresponde la esfera pública en la que aparece ante otros hombres con la intención de establecer acuerdos sobre asuntos comunes. “Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (Arendt, 1993, p. 221). En este espacio de relaciones intersubjetivas en el que los individuos se inscriben en el mundo

de la pluralidad humana, se erige el significado de lo político como espacio de aparición por excelencia. Gracias a la esfera pública, el hombre emerge del oscuro espacio de las labores cotidianas para aparecer en un ámbito en el que se dignifica su existencia, en el que las actividades humanas pierden su carácter instrumental para dar lugar a lo que Klaus Held denomina *experiencia auténtica del mundo*. Para Held el espacio de lo político como apertura de la conciencia humana al mundo fue descubierto por Arendt. Según él, este espacio representa el ámbito en el que tiene lugar “la manifestación de la libertad de todos”. En la esfera pública el actor político toma conciencia de que tiene la facultad de emitir juicios ponderados por otros. En este sentido, el “conflicto de opiniones” en el que diversas voces manifiestan su posición frente a una experiencia común a muchos, da lugar a que el aparecer del mundo se haga explícito, auténtico (Held, 2002).

Labor, trabajo y acción son entonces, a los ojos de Arendt, las actividades que designan la *vita activa* de los hombres. Para esta autora fue el pueblo griego el que experimentó por primera vez su significado; en ese sentido lo coloca como comunidad modélica para las sociedades contemporáneas. Veamos por qué.

En la inconmensurable naturaleza en la que todo sobrevive en un eterno ciclo, los griegos intentaron comprender el lugar que ocupaban en el orden del cosmos, en el que todo perduraba a excepción de sus propias vidas. Descubrir la finitud como “sello distintivo de la naturaleza humana” impulsó en ellos el deseo de dignificar su propia existencia trascendiendo su carácter meramente biológico; fue así como irrumpieron en el eterno fluir de la naturaleza por medio del trabajo y la acción. Construir un mundo, y dentro de éste un espacio en el que tuviera lugar la manifestación de cada hombre, fue el primer logro que dio lugar a la experiencia de lo político. La distinción realizada por los griegos entre el ámbito de la vida privada y el de la vida pública, fue decisiva para la construcción de un mundo propiamente humano. A la esfera privada la consideraron como el espacio en el que era posible satisfacer sus necesidades vitales. Por otra parte, a la esfera pública la consideraron como el espacio para la libertad.

Fuera del mundo de las necesidades, los griegos encontraron en la *polis* la forma de llevar a cabo sus más altas aspiraciones: crear un espacio en el que les fuera posible aparecer en el mundo, no bajo relaciones de dominio y sometimiento sino de igualdad; “la igualdad de la *polis* griega, su *isonomía*, era un atributo de la *polis* y no de los hombres, los cuales accedían a la libertad en virtud de la ciudadanía, no en virtud del nacimiento” (Arendt, 1967, p. 37). Para los griegos la igualdad no era un derecho natural del hombre, antes bien, hacía parte del artificio humano, de la construcción de un mundo creado por hombres diversos, entre quienes, si bien primaban las diferencias de pensamiento, acción y discurso, existía igualdad en un aspecto: eran libres, y en virtud de esa libertad les era lícito admitir la diferencia,

debatir y persuadirse entre sí. Gracias a la construcción de un espacio para la libertad, los griegos se revestían del estatus de ciudadanos iguales, con las mismas posibilidades de hablar y de ser escuchados.

Para los griegos la creación del ámbito de lo político era “una esfera restringida” que sólo podía ser conquistada por un sector de la población (los ciudadanos). Si bien Arendt reconoce que en la democracia ateniense no se puede encontrar un acercamiento a la noción de igualdad de oportunidades, y por ende se deja de lado el problema de la cuestión social, “lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona la *polis* o es desterrado pierde, no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que se podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales” (Arendt, 1967, p. 70). Esta idea se puede encontrar en la “*Apología de Sócrates*”, en la que éste expresa que es preferible beber la cicuta antes que ser desterrado; que es preferible la muerte antes que ser excluido del lugar en el que se le garantizaba el trato entre iguales, por ende, la aparición en el mundo humano. El profundo desprecio de los griegos por el gobierno tiránico era deducido de la certeza de que éste podía llevar a cabo el florecimiento de la vida privada a cambio del espacio en el que se dignificaba su existencia: la ciudad. Los griegos entendieron que la negación de la libertad era equivalente a la negación de la pluralidad humana. De ahí que despreciaran una forma de gobierno que protege tan sólo lo fútil de la vida: la necesidad⁵. En este sentido, para Arendt los hombres de la Grecia de Pericles representan la primera comunidad que enalteció el valor de la dignidad humana.

⁵ Platón entendió la tiranía como gobierno de un hombre que domina conforme a sus intereses particulares y egoístas, y no conforme a la búsqueda del bien común; es por ello que, además de rechazarla, la califica como la peor forma de gobierno. No obstante, Arendt encuentra en *La República* la primera degradación del sentido de lo político, puesto que al eliminar la participación de los ciudadanos y presentar la administración de la *polis* como labor de un pequeño grupo de hombres, que en virtud de su conocimiento tienen la facultad de decidir sobre lo bueno y lo malo, desaparece el debate en torno a la toma de decisiones, así que Arendt también califica su obra como tiránica.

V. El juicio y la acción

Para comprender el sentido de lo político debemos liberarnos de los prejuicios que lo presentan como simple medio para un fin más elevado, sea la construcción de un Estado armónicamente organizado, sea la salvación del alma, el auge de lo social o la construcción de una nueva humanidad. Aquella definición dada por Arendt, que afirma que “la política trata de estar juntos y los unos con los otros de los diversos”

(Arendt 1997, p. 45), no es otra cosa que la afirmación de la pluralidad humana, de la que se despliega una compleja trama de relaciones entre pares, en la que los hombres luchan en el espacio público por su reconocimiento. Al igual que cuando un teatro abre los telones para dramatizar una historia en la que los actores aparecen ante espectadores desconocidos, la esfera pública abre un espacio para que los hombres revelen su identidad. El actor político, empero, no tiene un papel definido; es en su relación con otros actores donde puede descubrir el papel que desempeñará en la trama de las relaciones humanas. Actuar es construir un mundo, aparecer en un espacio y revelar quiénes somos; es sabernos alguien para otro que actúa y piensa diferente; actuar políticamente es acercarnos a los otros para establecer con ellos acuerdos sobre asuntos comunes.

La razón de ser de la política, dice Arendt, es la libertad; ésta es interpretada en su sentido práctico, al modo kantiano, como la espontaneidad absoluta que tienen los hombres, en tanto seres racionales, de dar origen a una cadena de acontecimientos impredecibles. Igualmente, Arendt describe cada nacimiento humano como un acto único, como un milagro, ya que cuando un hombre entra a un mundo que le es común a muchos otros hombres, tiene la facultad de realizar acciones nuevas en un universo de múltiples posibilidades. Hannah Arendt, lejos de creer que el obrar humano está determinado por la necesidad, afirma que ningún acto es predecible; tal vez desde la perspectiva del científico que analiza los hechos, cada acto se deduce de una causa anterior. Pero desde la perspectiva del ciudadano que se mueve en el mundo, ninguno de sus actos responde por completo a un hecho que le precede. Cada acción es única e igualmente contingente, su realidad no se deduce de ninguna ley objetiva de la naturaleza; antes bien, no podemos explicar científicamente el por qué de su origen. Las acciones son igualmente irreversibles: una vez realizadas no se puede eliminar sus consecuencias. De lo anterior surgen las siguientes preguntas: ¿cómo subsanar el daño que una acción puede ocasionar si los hechos son inmodificables?, ¿cómo movernos con seguridad en el mundo si ningún hecho es predecible?, ¿cómo asumir nuestra condición humana, frágil y finita, sin dejarnos arrastrar por una postura nihilista?

Ante estos planteamientos, Arendt encuentra en la posibilidad que tienen los hombres de perdonar y de hacer promesas, la manera de asumir el carácter contingente de las acciones humanas. Por el perdón les es lícito remediar los agravios cometidos y empezar un nuevo rumbo en sus actos. Por las promesas pueden dar estabilidad al mundo que construyen, ya que permiten vincularse a una comunidad con el fin de crear un espacio para revelar quiénes son a través de sus juicios.

En este punto se encuentra uno de los planteamientos principales del pensamiento arendtiano. El juicio es la facultad humana por medio de la

cual es posible comunicar las opiniones y lograr acuerdos en la esfera pública.

La facultad de juzgar es para Arendt política⁶. Se refiere al modo de pensar discursivo en el que se tienen en cuenta diferentes perspectivas, desde las cuales hombres diversos juzgan una experiencia del mundo que no puede ser explicada conforme a criterios de verdad previamente establecidos.

Arendt recurre nuevamente a la filosofía kantiana para sustentar lo anterior; no obstante, es enfática al señalar que su apelación al filósofo se limita a la primera parte de la crítica del juicio. Para Arendt, Kant es uno de los pocos pensadores de Occidente que dio cuenta del sentido de lo político,

Pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeña ningún rol en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del 'pensamiento coincidente consigo mismo' y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo mismo [*Selbst*] no contradictorio. La verdad es que en la filosofía kantiana la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de 'las condiciones privadas y subjetivas del juicio' (Arendt, 1997, p. 112).

⁶ Ronald Beiner encuentra en Arendt dos teorías en torno al juicio, la primera (de interés en este texto) da cuenta del juicio como facultad política que permite aparecer en la escena pública y debatir. En este sentido da lugar al reconocimiento de puntos de vista que dotan de vida el debate político. La segunda (inacabada) permitiría al que juzga las acciones humanas, interpretarlas y darles sentido. El juicio sería una actividad solitaria y reflexiva. La diferencia entre ambas radica en que "El acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias" (Arendt, 2003, p. 161).

Arendt critica arduamente la formalidad de las leyes morales Kantianas, en tanto que al formularse *a priori* y en soledad, no hay en ellas una vinculación con el mundo de las apariencias; tampoco una preocupación por la protección de la permanencia del mundo; sin embargo, asegura que en la *Crítica del Juicio* se puede encontrar un autor preocupado por reflexionar en torno a los asuntos propiamente políticos (a pesar de que ni el propio Kant se había dado cuenta de ello), los cuales se dan en un espacio público, tienen por esencia la libertad y se orientan a partir de la facultad de juzgar.

Mientras que la razón práctica prescinde de las opiniones mundanas al momento de fundamentar la validez de las leyes morales, el juicio requiere del debate, de la crítica, del desacuerdo para configurar una valoración lo más ecuánime posible acerca de un hecho del mundo. Al respecto escribe Arendt, en las conferencias que impartió sobre la filosofía política de Kant,

que “El juicio de lo particular –esto es bello, esto es feo, esto está bien, esto está mal- no tiene cabida en la filosofía moral de Kant. El juicio no es la razón práctica; la razón práctica ‘razona’ y me dicta qué debo y qué no debo hacer; establece la norma y es idéntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos, habla en imperativos” (Arendt, 2003, p. 35).

Para Arendt, en asuntos políticos es decisiva la diferencia establecida por Kant entre *juicios determinantes* y *juicios reflexionantes*. En términos del propio Kant: “El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio que subsume en él lo particular [...] es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es *reflexionante*” (Kant, 1991, p. 194).

Mientras que el juicio determinante describe los fenómenos de la naturaleza a partir de premisas universalmente válidas, el juicio reflexionante se ocupa de hallar para lo particular un principio que lo contenga y lo haga coherente; se trata, en suma, de dar orden y unidad a experiencias inconexas y fragmentarias. El saber teórico puede proporcionar conceptos que expliquen mecánicamente cómo operan las leyes de la naturaleza, pero cuando se trata de comprender, por ejemplo, la belleza de una rosa, la producción de una brizna de hierba o la finalidad de la vida humana, es el juicio, y no el entendimiento, el que debe reflexionar sobre el modo en que se produce su existencia (Arendt, 1984, p. 518).

El juicio reflexionante, lejos de referirse a verdades constitutivas, surge del sentido común, es decir, del hecho de que los hombres comparten un espacio en el que se hace posible comunicar las sensaciones privadas, las cuales cobran realidad objetiva cuando son sometidas a debate público.

El sentido común –que en francés tiene la muy sugestiva denominación de *le bon sens*, “buen sentido”– nos desvela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común; a él debemos el hecho de que nuestros estrictamente privados y ‘subjetivos’ cinco sentidos y sus datos sensoriales se puedan ajustar por sí mismos a un mundo –no subjetivo y ‘objetivo’ que tenemos en común y compartimos con otros. La del juicio es una actividad importante, si no, la más importante, en la que se produce este compartir -el mundo-con-los-demás (Arendt, 1996, pp. 233-234).

En el párrafo cuarenta de la *Crítica del Juicio*, Kant presenta el sentido común (*sensus communis*) como la facultad de los hombres para apartarse por un momento de sus propios intereses y deseos particulares; se trata de la posibilidad de tener presente en el propio juicio “la razón total humana”. Gracias al sentido común, le es posible a los hombres compartir un lenguaje, una historia, establecer pactos; en suma, éste da lugar a la creación de un universo cultural en el que se gesta la esperanza de construir una comunidad política civilizada.

La capacidad del juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en un mundo común (Arendt, 1996, p. 233).

Siguiendo a Kant le es posible a Arendt construir una definición positiva de lo político, en la que se hace necesario que los ciudadanos de una comunidad ejerzan su capacidad de juzgar. Para ello, siguiendo las máximas kantianas del *sensus communis*, los ciudadanos deben: primero, pensar por sí mismos, es decir, juzgar cada hecho conforme a una visión personal del mundo, lo cual exige liberarse de prejuicios, que si bien pueden enseñar el modo en el que generaciones antiguas comprendieron el mundo, cuando se asumen como verdades dogmáticas pueden llegar a operar como ideologías. Segundo, pensar como si se estuviera en el lugar de los otros, que consiste en asumir una mentalidad amplia que permita, gracias a la imaginación, colocarse en la perspectiva desde la cual otros hombres juzgan un acontecimiento, hecho que implica superar los egoísmos y las afectaciones personales. Tercero, ser consecuente; se trata de cotejar las opiniones de los otros para dar lugar a la formulación de juicios imparciales, que teniendo en cuenta múltiples perspectivas sobre un mismo tema, se eleven hasta alcanzar un punto de vista general o, lo que es lo mismo, la posición de ciudadanos ilustrados que asumen la peligrosa tarea de hacer uso público de su razón. Este proceso reflexivo es decisivo para Arendt, ya que en él no está en juego la protección de la propia conciencia moral sino la protección de la conciencia del mundo.

Conclusión

El fenómeno del totalitarismo como acontecimiento sin precedentes que irrumpió en la historia del mundo moderno, exige una actitud crítica en la que se busquen fundamentos concretos sobre los cuales intentar defender la dignidad de la existencia humana:

El antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, unos más brutalmente que otros, han demostrado que la dignidad de la finitud de la existencia humana precisa de una nueva salvaguarda que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas (Arendt, 1974, p. 11).

Las guerras mundiales han acabado, pero la amenaza del totalitarismo continúa vigente, es por eso que Arendt recalca que la defensa de la plura-

lidad precisa de la esfera pública, en la que se respete la ciudadanía de cada uno de los integrantes de la comunidad; de lo contrario los hombres seguirán indefensos ante experiencias como las vividas hace menos de un siglo.

Siguiendo a Arendt, no basta con proclamar un acta de derechos humanos; se debe contar con un territorio definido que brinde la posibilidad de aparecer en la esfera pública, mostrarse ante los demás, expresar sus intereses y preocupaciones de cara a otras visiones de mundo; ésta es la única garantía que puede asegurar a los hombres su derecho a existir, a ser ellos mismos, a protestar, a estar vinculados a una comunidad. En suma, se trata de crear un espacio que asegure a los hombres “su derecho a tener derechos” (Arendt, 1974, p. 375)☐

Bibliografía

Arendt, Hannah (1974) *Los Orígenes del Totalitarismo*. Barcelona, Tauros.

_____ (1993) *La Condición Humana*. Barcelona, Paidós.

_____ (1995) *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós.

_____ (1996) *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península.

_____ (1997) *¿Qué es la Política?* Barcelona, Paidós.

_____ (1999) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.

_____ (2003) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires, Paidós.

Berlin, Isaiah (1989) *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, Norberto (2003) *Teoría general de la política*. Madrid, Trotta.

Habermas, Jürgen (2000) *Perfiles filosófico políticos*. Madrid, Taurus.

Held, Klaus (2002) “Existencia auténtica y mundo político”. En: *Estudios de Filosofía* Volumen 25. Medellín, Universidad de Antioquia.

Kant, Emmanuel (1991) *Crítica del Juicio*. México, Porrúa.

_____ (1991) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza.

Ricoeur, Paul (1983) *Préface, Condition de l'homme moderne*. France, Calmann-levy.