

Hannah Arendt. La sociedad y la política

Hannah Arendt. Society and Politics

Hannah Arendt. A sociedade
e a política

ELISA GOYENCHEA DE BENVENUTO

Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Argentina –UCA– y aspirante a doctora en Ciencias Políticas –UCA–. Docente de la misma Universidad. Integrante del Seminario permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología, dependiente de la Facultad de Teología, UCA. Correo electrónico: eligoye@gmail.com.

Recibido:
7 de abril 2014
Aprobado:
15 de mayo de 2014



Resumen

Hannah Arendt es considerada uno de las pensadoras políticas más relevantes del siglo XX. Las controversias sobre su pensamiento han suscitado discusiones fecundas, dos de las cuales se presentan en este artículo. En primer lugar, su posición, en ocasiones controversial, respecto de sucesos políticos decisivos del siglo XX, ha provocado la perplejidad de sus lectores y dificultado su inclusión en una tipología. En segundo lugar, su tesis inflexible sobre la incommensurabilidad entre lo social y lo político, y sobre las ruinosas consecuencias de reducir lo político a las exigencias sociales, requirió la delimitación del estatuto autónomo de lo político. Respecto del primer tópico, se indaga las posiciones de Martin Jay, quien ubica a la pensadora en el ámbito del existencialismo político, y la de Maurizio Passerin D'Entrèves, quien la pone en compañía de los pensadores republicanos modernos, a juicio, más acertadamente. A modo de conclusión, se propone que una vía posible para desvincular lo político de lo social, y elevar su estatuto autónomo, es relacionándolo con las actividades placenteras.

Palabras clave:

Existencialismo político, republicanism, teoría política, filosofía política.

Abstract

Hannah Arendt is considered one of the most relevant political thinkers of the twentieth century. Her controversial position regarding some crucial political events of the century puzzled her readers, triggered fruitful discussions, and made it difficult to define Arendt as a political thinker. Her uncompromising thesis regarding the autonomous status of the political sphere led her to set a perplexing and unbridgeable gap between social demands and the political domain. In this context, I shall examine the position of Martin Jay and Maurizio Passerin D'Entrèves. The first one defines Arendt as a political existentialist, whereas the latter more accurately posits her in the tradition of modern republican thinkers. By way of conclusion, I would like to suggest that a possible way to detach the Political from the Social, and submit its autonomous status, is to relate it to joyful activities.

Key words:

Political Existentialism, republicanism, political theory, political philosophy.



Resumo

Hannah Arendt é considerada um dos pensadores políticos mais relevantes do século XX. As controvérsias sobre seu pensamento têm originado discussões fecundas, duas das quais se apresentam neste artigo. Em primeiro lugar, sua posição, às vezes polêmica, em relação a acontecimentos políticos decisivos do século XX, tem provocado a perplexidade de seu público e dificultado sua inclusão numa tipologia. Em segundo lugar, sua tese inflexível sobre a incomensurabilidade entre o social e o político, e sobre as ruinosas consequências de reduzir o político às exigências sociais, requereu a delimitação do estatuto autônomo do político. Quanto ao primeiro tópico, indagam-se as posições de Martin Jay, quem situa a pensadora no âmbito do existencialismo político, e a de Maurizio Passerin D'Entrèves, quem a localiza em companhia dos pensadores republicanos modernos, a meu ver, mais certamente. Como conclusão, propõe-se que um caminho possível para desligar o político do social, e elevar seu estatuto autônomo, é relacionando-o com as atividades prazerosas.

Palavras-chave:

Existencialismo político, republicanism, teoria política, filosofia política.

Introducción

Este artículo propone una reflexión sobre dos cuestiones referidas al pensamiento de Arendt. La primera se centra en las dificultades de incluir a la pensadora en las tipologías habituales de la ciencia política: ¿fue liberal o conservadora? ¿Progresista o reaccionaria? ¿De izquierda o de derecha? ¿Acentuó más la horizontalidad democrática o la verticalidad de las instituciones? La segunda cuestión aborda un tópico decisivo y controversial: la distinción entre sociedad y política, o entre el ámbito de lo social y el fenómeno de lo político. La distancia impuesta entre ambas esferas del quehacer humano habilita la delimitación de las fronteras de lo político y, en el mismo gesto, la defensa de su estatuto autónomo. En otras palabras, porque el fenómeno político no recibe su especificidad de las materias y preocupaciones sociales, el sentido de lo político reside en otra parte.

En primer lugar, presentamos el perfil intelectual de la autora —a quien ubicamos en el contexto de su tiempo— y las dificultades de clasificar su pensamiento con los rótulos habituales que provee la teoría política. Martin Jay (Birulés, 2000, pp.147-176) la incluye en el grupo de los existencialistas políticos de comienzos del siglo XX; sin embargo, como se pondrá en evidencia, el pensamiento de Hannah Arendt resiste, en más de un sentido, esta tipología. Maurizio Passerin D'Entrèves propone, en cambio, ubicarla en la compañía de los teóricos modernos de la tradición republicana, en una línea errática que corre desde Maquiavelo hasta los Padres fundadores norteamericanos (Passerin, 1994).

En segundo lugar, examinamos la abrupta distancia que la pensadora impone entre la sociedad y la política, distancia que suscita no pocas perplejidades, pero que le permite elevar y defender la peculiaridad de lo político como espacio emancipado y no polucionado por cuestiones sociales. La brecha que separa lo social de lo político es, como pretendemos mostrar, la distancia entre necesidad y libertad.

Finalmente, proponemos que una posible estrategia para desvincular lo político de lo social, el dominio de las necesidades y el registro de la instrumentalidad, consiste en situar su *raison d' être* en el goce y el júbilo inherentes a la praxis mancomunada y el habitar compartido de un mundo común.

El perfil de la autora. Arendt en su siglo

Arendt nació en Hannover en el año 1906 y murió en New York, en 1975. Fue apátrida desde 1937, cuando le fue revocada la ciudadanía alemana, y obtuvo la nacionalidad norteamericana en 1951, diez años después de llegar al país y en el año de la publicación de su primera obra importante, *The Origins of Totalitarianism*. Se formó con Martin Heidegger, Nicolai Hartmann y Rudolf Bultmann, en Marburgo (1924-1925), y con Husserl en Friburgo (1926). En Heidelberg obtuvo su doctorado en 1928 con la dirección del filósofo y psiquiatra Karl Jaspers, con quien mantuvo una profunda amistad y un rico intercambio epistolar hasta el final.

El año que definió la orientación de sus preocupaciones e intereses fue el 33, cuando, con ocasión del incendio del Reichstag, se culpó del mismo a simpatizantes comunistas y conforme a investigaciones ulteriores, podría haber sido una maniobra auto infligida por el Nacionalsocialismo, para estigmatizar a su primer adversario político, sacar de circulación al Parlamento y barrer de la escena política al KDP. Hitler, que en ese momento era canciller, exigió el “decreto del incendio del Reichstag”. El recurso al artículo 48 de la Constitución de Weimar le permitió eliminar el *habeas corpus* y derogar garantías constitucionales. Aumentó sus poderes a discreción, impuso la pena de muerte retroactiva, que permitió ahorcar al holandés sospechado e iniciar las primeras construcciones de campos de concentración, destinados a enemigos políticos. En las elecciones del 5 de marzo, su adversario político, el KPD, no participó y sus candidatos al Reichstag estaban todos presos. Con mayoría parlamentaria, Hitler consiguió la aprobación de la Ley Habilitante, *—para la protección del pueblo y del Estado alemán—*, que le concedió mayores poderes sin el contrapeso del control. La ley habilitaba al canciller para aprobar leyes a discreción, sin la participación del Parlamento.

En la entrevista con Günther Gaus, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus* (Arendt, 1996) la pensadora pone de manifiesto el giro en sus preocupaciones y su determinación a no pertenecer nunca más al círculo de los intelectuales que, pese a su formación e instrucción, no habían sabido discriminar y ponderar con justeza los acontecimientos que se avecinaban y suscribieron la propuesta política de Hitler¹. Según su experiencia, no se comprometieron aquellos menos instruidos o con menos formación académica, los que transitaban por la vida y confiaban en su buen sentido, en su habilidad innata para juzgar los fenómenos, y no disponían

1 Heidegger, su maestro en Marburgo y Benno Von Wiese, de su círculo de amigos, que también había estudiado con Jaspers en Heidelberg, fueron afiliados al Nsdap.

de un código de conducta demasiado preciso, pero eran capaces del diálogo silencioso consigo mismos (Arendt, 2003b, pp. 180-189). La fórmula era: me resultaría insoportable seguir conviviendo conmigo mismo, si... delato a mi vecino, por ejemplo. Lo decisivo es que nunca se propusieron ser santos ni héroes ni mártires, pero como eran capaces de establecer la conversación entre el yo y el mí mismo (Arendt, 2003b, pp. 105-109), es decir, eran capaces de pensar, mantenían su autonomía, pensaban por sí mismos, sin confiar ciegamente en ningún código de comportamiento. Y, sobre todo, no necesitaban un código de comportamiento ni hábitos de conducta estandarizados para ser capaces de discriminar las circunstancias y obrar bien (Arendt, 2003b, pp. 43-45). Arendt siempre desestimó que se la rotulara como filósofa política, y prefirió el mote de periodista o analista política.

El rótulo de analista o de *teórica* de la política, es una posición compatible con su recelo hacia los orígenes del pensamiento político occidental -filosofía política-, (Arendt, 1994a, pp. 428-430) que creció y se alimentó de la subestimación del primer filósofo político, Platón, respecto del ámbito de los asuntos humanos (Arendt, 1993, pp. 109-115). En otras palabras, para Arendt como para su maestro, Heidegger -que consideró la escuela socrática como el inicio de la perdición para la filosofía-, la filosofía política, desde su origen con *Republica* VI, VII y siguientes, evaporó la índole esencial de la organización de la polis. En otras palabras, comenzó a eclipsar una experiencia casi inaccesible para nosotros, después de siglos de prejuicios sedimentados sobre la experiencia originaria contenida en el vocablo *πόλις*: ¿cómo se auto comprendían e interpretaban a sí mismos los antiguos griegos en el *ἀγορευεῖν* y *πολιτεύεσθαι*? (Arendt, 1998, p.160). Para nosotros, como sentencia la pensadora en *Was ist Politik?*, decir que el fin de lo político -porque siempre pensamos en la teleología de la política- es la libertad, es una verdad de Perogrullo, casi no sentimos la necesidad de explicárnosla a nosotros mismos (Arendt, 2003a). Se trata de un automatismo de la mente o un pre-juicio, que la filósofa pretende desenmascarar, para habilitar al lector a remontar una montaña de presuposiciones, que eclipsan el *εἶδος* de lo político, para decirlo platónicamente. En palabras de Bhikhu Parekh, “Arendt es el primer gran pensador político en el mundo anglosajón en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política (...)” (Parekh, 1981, X). Tales convicciones inamovibles, “pensamientos congelados”, como los califica en “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”, son las que la autora intenta “poner en movimiento” (Arendt, 2003b, pp. 175-176) y remover en el libro antedicho -*Was ist Politik?*- y también en el segundo capítulo de *The Human Condition* (Arendt, 1998).

Cuando asociamos política con libertad, lo hacemos en clave moderna, es decir, empleamos la razón instrumental y la categoría de medios y fines. Para

nosotros, la libertad es la esencia de lo político, precisamente porque la tarea de la política es garantizar nuestras libertades negativas mediante garantías constitucionales (Arendt, 2003a), o se trata de un arte, cuyo cometido es el sostenimiento de la vida social y cuyo dominio requiere destrezas especiales, como en cualquier otra *τέχνη*; *el know how* -diríamos hoy- de los políticos de profesión (Arendt, 2006, p. 264). En cualquier caso, la libertad comienza donde termina la política. Tales expertos (Arendt, 1993, p. 113), si se considera su *métier* desde el punto de vista de la *ποίησις*, son los más diestros en la aplicación de una técnica; su actividad es instrumental y consiste en arbitrar los medios más convenientes y adecuados para el logro del fin (Arendt, 1993, pp. 113-115). El experto en el gobierno de los asuntos humanos, sentencia Arendt, está prefigurado en el filósofo rey de Platón (Arendt, 1998, pp. 220-230).

El filósofo-rey elude la compañía de sus pares y no hay registro de praxis mancomunada, su decir, sus actos, rigurosamente hablando, se limitan a impartir órdenes. No se trata de un *βασιλεύς*, ni de un *primus inter pares*, que necesitan de sus pares para consumir su emprendimiento, sino que encarna la esencia del *δεσπότης* (Arendt, 1993, pp. 104-106). Como tal, puede rectificar -porque es el que sabe más- las costumbres públicas y las privadas (Platón, 1998, 500d, p. 10). Su proceder es *poiético* (o práctico-técnico) y *hace* la ciudad como el escultor *hace* la estatua (Platón, 1998, 501a). Su actividad es una *τέχνη*, en sentido griego elemental. Tiene ante sus ojos las medidas eternas, los patrones sempiternos de la justicia, la verdad, la bondad; pertenece al grupo de los *ἀριστοί*, que con el ojo del alma, están ejercitados para contemplar las medidas de eterna validez con las cuales calibrar, apreciar, juzgar y, eventualmente, remediar las imperfecciones e inseguridades del ámbito de los asuntos humanos (Platón, 1998, 500e-d). Lo decisivo es que gobierna con destreza *el arte de la medida* (Arendt, 1993, p.109). El fin antecede la organización de los medios e instrumentos más confiables, y anticipa el fin, que ya está prefigurado en la mente del experto, como la antigua causa ejemplar aristotélica (Arendt, 1998, pp. 140-144). Este es el movimiento del hacer, no de la acción.

Tesis central en su definición de lo político es que la filosofía política surgió del conflicto entre el filósofo y la polis (Arendt, 1998, p. 12) y del apremio y la impaciencia por el orden, la seguridad y la armonía en un ámbito cuyo orden -aunque imprescindible- es siempre precario y poco confiable. Tal inseguridad, imperfección y confiabilidad relativa son cualidades inherentes al ámbito de lo público-político y no deben considerarse como desprolijidades potencialmente subsanables, sostiene Hannah Arendt. Tales aparentes incomodidades tienen su fundamento en la pluralidad que es la condición humana a la que respondemos

con la acción y con el discurso (Arendt, 1998, pp. 175-181). Además, promesas, pactos y alianzas, que son la única garantía de perdurabilidad en el tiempo de todo lo legítimamente instituido entre los hombres, no siempre pueden mantenerse a perpetuidad, lo que constituye una preocupación adicional respecto del vacilante artificio de los *human affaires*.

Discurso y acción son impensables sin los demás e imposibles en aislamiento. No sólo porque hablar y conversar, o discutir y argumentar, pierden su razón de ser en soledad y aislamiento, sino porque la apreciación de nuestras palabras y de nuestros actos, necesitan de un público que ve y escucha, como condición *sine qua non* de su permanencia en el mundo. Lo decisivo es que no hay cosa pública sin pluralidad de hombres.

Arendt, inclasificable

Dejemos por un momento la cuestión del sentido de lo político, sobre lo cual hemos estado girando, y volvamos a la posibilidad de situar a Arendt en alguna corriente de pensamiento. En un congreso celebrado en su honor en 1972, y en el que pidió participar activamente, Morgenthau indicó la imposibilidad de ubicar a Arendt desde la égida de algún “ismo” (Hill, 1979, pp. 333-334). En *La pensée politique de Hannah Arendt*, Enegrén le ha endilgado la cualidad de paria intelectual y ha señalado los desconciertos que suscita la voluntad de encasillarla en un tipo. En palabras del intérprete francés:

(...) Hannah Arendt no pertenece a nadie. La singularidad de su pensamiento ha logrado abrir un dominio de interrogantes que ha hecho estallar en pedazos los yugos dogmáticos en los que su pensamiento podría haber encontrado un asilo tan cómodo como seguro. Pero esta originalidad también le ha condenado a una paradójica soledad. (Enegrén, 1984, p. 10)

Alemana por tradición, Arendt elige la república americana de 1776 como paradigma de organización (las *little republics* de Thomas Jefferson), y el *Mayflower Compact* como pacto histórico ejemplar (Arendt, 2006, pp. 158-161). Judía, pero se gana el encono de la comunidad de sus hermanos de raza. Liberal reaccionaria para los simpatizantes comunistas, pero al mismo tiempo inspiradora de los bríos democráticos participativos del *Free Speech Movement* de los estudiantes de Berkeley.

En 1973 la interroga Roger Errera (Arendt, 1996), en una conocida entrevista, si acaso no se inserta en la tradición del liberalismo, a lo que la pensadora

responde que no milita en ningún “ismo”, y que si acaso Montesquieu es liberal -cosa que Errera no puede afirmar- entonces ella es liberal (Arendt, 1996, p. 122). Los “ismos”, como todo concepto o regla operativa, generalizan al precio de la particularidad del fenómeno, deben necesariamente limarle las aristas y despachar, como anómalo y residual, aquello que no encaja en la regla. Así procede la ciencia y Arendt no hace ciencia sino teoría; desestima las generalidades y atesora, precisamente, las asperezas, que no se dejan clasificar.

Arendt se caracterizó por juzgar los acontecimientos porque se despojó de todo preconceito legado por la tradición, sin prejuicios. En la entrevista con Roger Errera, previamente mencionada, evoca la pensadora el aforismo de René Char, que inicia el Prefacio “*The Gap between Past and Future*”, incluido en *Between Past and Future*: “Notre héritage n’est précédé d’aucun testament” (Arendt, 1993, p. 3), y pondera tal circunstancia como una bendición de nuestro tiempo (Arendt, 1996, p.123). Habida cuenta del mutismo de la tradición ante los sucesos del siglo, somos libres de servirnos del reservorio de experiencias y pensamientos del pasado. Esta actitud teórica es tema de reflexión filosófica y política en la compilación de las *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, en la que pretende extender las bondades del juicio estético kantiano hacia el terreno político. La clave está en que los humanos tenemos los mecanismos mentales habilitantes para juzgar sin conceptos operativos previos o reglas en las que subsumir el particular (Arendt, 1982). Sostiene que poseemos el don de atenernos a lo que el fenómeno tiene, en sí mismo, de valioso y peculiar. En otras palabras, porque nos es dado el don de la novedad, podemos generar sentido con independencia de los aires de familia, que permiten clasificarlo cuando se echa mano de conceptos operativos o regla de subsunción.

Esta actitud teórica condiciona sensiblemente su posición, no confusa pero sí ambigua y escurridiza, si persistimos en subsumirla en una tipología. Examinemos su posición y su actitud crítica respecto de sucesos álgidos del siglo XX, para poner en evidencia esta dificultad. Evoquemos la defensa acérrima de las virtudes políticas americanas: el asociacionismo (Arendt, 1972); la ausencia, en la práctica política de los norteamericanos, al menos tradicionalmente -hasta el siglo XX- del recurso a la *raison d’État*, inherente a Europa central (Arendt, 1996, pp. 116-118); la defensa y glorificación de la experiencia colonial y revolucionaria americana (Arendt, 2006, pp.156-170), sumada a la crítica al estalinismo como totalitarismo (Arendt,1994b). Estas posiciones le facilitaron las simpatías del sistema democrático americano, tanto liberal como conservador.

Criticó el Macarthismo de los años 50 (Arendt, 1994a, pp.423-427) y las prácticas discrecionales durante la guerra fría: acusaciones de deslealtad o de trai-

ción a la patria, o de subversión, sin el debido proceso legal por el que se respeten los derechos del acusado. Delaciones, interrogatorios, acusaciones infundadas, procesos irregulares, listas negras, contra personas sospechosas de ser comunistas, tienen como denominador común la crisis institucional y la declinación cualitativa de la vida política de los norteamericanos. La defensa de la libertad pública y de la felicidad pública es, al mismo tiempo, una exaltación de la espontánea participación en los asuntos públicos; los *townships* y *town-hall meetings* de Nueva Inglaterra (Arendt, 2006) son la perla de la vida política de los americanos. El reverso de esta admiración contiene una observación filosa y crítica de su olvido y dilución en la *american way of life* y la felicidad privada (Arendt, 2006, pp.127-131). Margaret Canovan la considera una republicana defensora de los ideales políticos del XVIII (Canovan, 1995, p.22) y una precursora en la glorificación del humanismo cívico, en los años 50 (Canovan, 1995, p.2).

En *On Revolution*, los lectores se encontraron con la crítica al sistema representativo (Arendt, 2006, pp.228-230) y la defensa de una democracia más participativa, instrumentalizable mediante el sistema federal de consejos (Arendt, 2006). Esta defensa de la democracia participativa le ganó el aval del grupo Nueva Izquierda, la *New Left*. Aun así, al final de su vida, sostuvo que los Estados Unidos no son una democracia sino una República (Arendt, 1996, p.177), lo que acentúa más la verticalidad de las instituciones, como sostén de las imprudencias de la horizontalidad democrática. Elogió la sabiduría de los *Founding Fathers* que, gloriosamente emancipados de la tradición política europea, supieron ver que el gran peligro para la República no venía del ejecutivo sino de la tiranía de la mayoría y la unanimidad de la opinión pública. Lo imperativo era, en consecuencia, encontrar la manera más sabia de darle el espacio debido a las minorías y a la oposición (Arendt, 1996, pp.116-117).

Digno de lectura es el ensayo *On Civil Disobedience*. Allí, el énfasis recae en la horizontalidad de los iguales que se co-asociaron en la mutualidad de las promesas vinculantes (en detrimento de la verticalidad institucional, glorificada en otros ensayos) (Arendt, 1972, pp. 91-92) y la constante remisión a ese pacto original como sostén de toda práctica política. Ese consenso activo es el que habilita y autoriza el disenso (Arendt, 1972, pp.86-87). Arendt defendió la grandeza de la desobediencia civil, que no es criminalidad ni transgresión delincuente (Arendt, 1972, pp. 74-75). Eleva el disenso como posibilidad siempre latente en el hecho del consenso, que no es mera aquiescencia sino apoyo activo y sostenido, participación continua en cuestiones de interés público (Arendt, 1972, p. 85). El

consentimiento condensa, remata Hannah Arendt, el *espíritu de las leyes* y habilita el disenso pues está basado en la reciprocidad de las promesas del primer contrato vinculante que instituyó primero las colonias y luego la Unión de las trece colonias (Arendt, 1972). La desobediencia civil, enseña la pensadora, es un fenómeno de autoría americana (Arendt, 1972, p. 82) y es compatible con las instituciones de gobierno americanas. El desobediente civil no consiente a la mayoría. Siempre actúa públicamente en el nombre de un grupo, no es un individuo solitario (Arendt, 1972) o un objetor de conciencia, al que le interesa salvar su alma, o estar en paz con su conciencia (Arendt, 1972, pp.60-62); el desobediente civil actúa por *amor mundi*: “(...) tiemblo por mi patria al saber que Dios es justo, y que su justicia no puede dormir para siempre (...)” (Arendt, 1972, p.60), como proclamó Jefferson preocupado por el pecado fundacional de la esclavitud. El objetor de conciencia es a-político y está espoleado por la integridad del yo moral: *fiat justitiam et pereat mundus* (Arendt, 1993, p. 228), o como Thoreau: “(...) deben dejar de tener esclavos y de combatir contra México, aunque les cueste su existencia como pueblo (...)” (Arendt, 1972, p. 60).

El peculiar tratamiento del caso Eichmann y la acusación de complicidad involuntaria de los judíos -los *Judenräte* (Arendt, 2001, pp. 176-182)- en su propia aniquilación, la volvieron infame y perdió la simpatía de la comunidad judía liberal en América. Su posición sobre Vietnam y el *affaire Watergate*, la acerca a posiciones liberales, o sea de izquierda (Arendt, 1972). Apoyó los movimientos estudiantiles de protesta de los 60 (Arendt, 1972), pero perdió su apoyo cuando advirtió sobre la *romantización* del tercer mundo: “(...) el tercer mundo no es una realidad sino una ideología (...)” (Arendt, 1972, pp. 122-123), fustiga la pensadora en *On Violence*, en confrontación a las revueltas estudiantiles, que buscaban en Castro, o en Mao, o en el Che, una alternativa potable a la disyuntiva entre las ideologías dominantes. (Llama a estos personajes “(...) encantamientos pseudo-religiosos, salvadores de otro mundo (...)”. (Véase la cita 37 de “On Violence”, incluido en *Crises of the Republic*).

He rastreado la posición de Arendt respecto a cuestiones intensamente debatidas, no sólo en el siglo XX, con el propósito de poner en evidencia su capacidad para pensar críticamente, es decir, la habilidad de discriminar y sopesar los sucesos, desestimar las etiquetas habituales y confiar en el buen sentido. Para cuando murió, había logrado enfurecer o dejar perplejos a todos los sectores del espectro político, y mantenerse como pensadora escurridiza a la hora de ser clasificada.

Arendt, ¿existencialista política?

Si, con el sólo afán introductorio de incluirla en una tipología, buscamos algún aire de parentesco, ha de admitirse que algunos de los elementos mencionados parecen acercarla al existencialismo político, como sostiene Martin Jay (Birulés, 2000, pp. 147-176). Ciertamente, Hannah Arendt comparte una serie de posiciones que la enmarcan en esta perspectiva propia de los años 20 del siglo XX, que permitirían ubicarla en la compañía de los teóricos del fascismo: Mosca y Pareto, en Italia; los camarillas de la Acción Francesa; Ernst Jünger (su libro *Tormentas de acero*, glorifica la guerra de trincheras y la violencia); Alfred Bäumler (cuya obra vincula a Bahnhofen y a Nietzsche. Critica la sociedad moderna y la industrialización; pregona la vuelta al terruño, la patria, el *Volk*); el mismo Heidegger, con su breve compromiso con el Nacionalsocialismo. Pero, ¿hasta qué punto es legítimo ubicarla en compañía de éstos, cuando sobran evidencias textuales de su crítica al fascismo, las dictaduras, las tiranías de la mayoría, el despotismo electivo y el totalitarismo? Ciertamente es que compartió los fundamentos teóricos, pero nunca extrajo con rigor las consecuencias prácticas -la politización estricta del existencialismo-: el aventurerismo moral, el abismo de la decisión -*decisionismo*- el puro proyecto, la anulación de toda teleología. (Aun así, recuérdese que Arendt estetiza la política, en clave kantiana, y desvincula la praxis del *τέλος*, para especificar su valor). Creo que aun compartiendo presupuestos teóricos y premisas fundamentales que justifican posicionarla en un grupo familiar -los años 20 del siglo pasado- tal posición existencialista inicial fue enriquecida y mensurada por su experiencia como ciudadana americana, o por sus lecturas posteriores: Tocqueville, del que se apropia en *On Revolution*, o Montesquieu, al que eleva como sustento teórico de la Constitución norteamericana, o la profusa literatura de las mentes fundadoras de la República en Estados Unidos, de cuya sabiduría política Arendt no dudaba.

El texto que permite incluirla, con el mero propósito introductorio, en el ambiente familiar del existencialismo es “*What is Existential Philosophy?*” (Arendt, 1994a, pp. 163-187) de 1946, en la que la discípula de Jaspers presenta al público norteamericano lo que ella considera la filosofía contemporánea -la filosofía de la existencia-, que nace con Kierkegaard y continúa hasta Heidegger y Jaspers. Desarrolla aquí ideas estrictamente filosóficas pero serán el sustento teórico, en los escritos de fines del 50 y del 60, para fraguar su noción de libertad como espontaneidad (Arendt, 1993, p. 167, p. 169), de praxis como capacidad de inicio extraordinario (Arendt, 1998, pp. 246-247) y del fenómeno político como espacio plural y hábitat autónomo, no como variable o función de esferas normativas, como la moralidad, la religión (entendidos como portadores de estándares absolutos de juicio y de conducta), la economía, la sociología, etc. Lo político

es el único ámbito en el que los hombres pueden exhibir ante otros, sus pares, su virtuosismo; desplegar su identidad incambiable e irreplicable y establecer la libertad como hecho del mundo (Arendt, 2006, p. 267; Arendt, 1993, pp. 151-154, 169). El *spectemur agendo* (Arendt, 2006, p.187, p. 229) del segundo de los *Discourses on Davila*, de John Adams y que literalmente significa: “por nuestros actos seremos juzgados”, pero que Arendt traduce libremente “... por el placer de ser vistos en acción ...” (Arendt, 2006, p. 110) cifra la *raison d'être* de lo político, no su fin (Arendt, 1993, p.146). Dicho con las palabras del fragmento final de *On Revolution*: “... era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida” (Arendt, 2006, p. 273).

El afán por recuperar lo político como fenómeno emancipado permite alinearla con los teóricos de los años 20 del siglo pasado. Los pensadores existencialistas políticos están emparentados, entonces, por la proximidad de intereses y convicciones, a saber, el imperativo de liberar a la política, o rescatar el fenómeno de lo político del desprestigio del XIX, que pretendía subsumirlo en categorías foráneas, como la economía o la sociología; la evaporación de la especificidad de lo político y su dilución en los mecanismos de la administración, en la gestión de la distribución de los recursos escasos, o en la instrumentalización de programas de praxis elucubrados por los expertos políticos. En consecuencia, el fenómeno de lo político ha de ser sustraído del peligro presente en todos estos frentes. Lo que atenta contra la autonomía de lo político es su disolución en los mecanismos de la administración burocrática, de la estandarización de los comportamientos, de la progresiva anulación y descarte de lo novedoso y extraordinario, la anomalía que no se ajusta a los patrones normales. Todo esto designa lo que Arendt denomina lo social o el fenómeno de la sociedad.

La sociedad. Lo social es a la vida lo que lo político es al mundo

Desde la modernidad, cuando el híbrido llamado “lo social”, desdibujó las fronteras y amalgamó las actividades concernidas en el *δίκος* y en el *ἀγορά*, tanto lo privado como lo público se desvanecieron en su carácter específico, y la sociedad los absorbió. La pensadora eleva el espacio público y político como ámbito de acción y de palabra que ha de ser celosamente protegido de la progresiva intromisión e invasión de las preocupaciones y quehaceres con que enfrentamos la necesidad. Cuando lo político se instrumentaliza y es considerado unilateralmente como racionalidad estratégica, se vuelve engranaje o función de lo social, destinado a

responder a un único criterio regulador: el mantenimiento de la vida; la abundancia de los bienes que la preservan y de las actividades que la aseguran.

En los primeros dos capítulos de *The Human Condition* Hannah Arendt pone en evidencia el *εἶδος* de lo político y recurre a las experiencias políticas griegas. El sentido de lo político demanda espacios delimitados, con fronteras nítidas, que en la modernidad se desvanecieron, cuando se instaló como binomio único la dupla, Estado y sociedad. En Grecia lo privado o la esfera doméstica era el lugar de la desigualdad, mientras que en el ágora uno se movía entre iguales. Tal igualdad, empero, se relacionaba con la libertad, no con la justicia, como la entendemos nosotros. Este espacio concedía la posibilidad de exhibirse en público, medirse a sí mismo en un grupo de iguales, concernidos por algo más que su bienestar privado. En opinión de Hannah Arendt, el advenimiento de lo social alteró esa circunstancia ejemplar.

Mientras que a la sociedad le es connatural el conformismo y es el lugar natural del *advenedizo*, a lo político le concierne el gesto extraordinario: “La sociedad excluye en todos sus niveles la posibilidad de acción, que antes estaba excluida del ámbito doméstico. La sociedad espera de cada uno de sus miembros cierto tipo de comportamiento, impone innumerables reglas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, hacerlos ‘comportarse’, excluye la acción espontánea o los logros extraordinarios” (Arendt, 1998, p.40). Y en la página siguiente,

(...) La sociedad iguala bajo toda circunstancia y la victoria de la igualdad en el mundo moderno no es más que el reconocimiento legal y político de que la sociedad ha conquistado el espacio público y que la distinción y la diferencia se volvieron asuntos privados del individuo (...).

Lo social, entonces, repele la acción espontánea, favorece la apatía cívica, y admite como propias, unilateralmente, las preocupaciones y materias concernidas en el mantenimiento de la vida social, sea ésta sociedad de consumidores o la humanidad socializada. Lo social siempre genera, en mayor o en menor medida, una ficción comunista (Arendt, 1998, p. 44). Sus principios rectores son los criterios directrices de la vida: el consumo, la digestión, la abundancia, la productividad y el entretenimiento (Arendt, 1993, p.211). La sociedad de masas no produce cultura sino entretenimiento; consume y digiere, es decir, destruye en *metabolismo* todo lo destinado a durar y permanecer (Arendt, 1998, pp.96-100). Consumir objetos culturales es una contradicción de términos, puesto que la cultura es un fenómeno del mundo y los bienes de consumo son funcionales a la vida. Vida es a la necesidad, lo que mundo a la libertad.

En los términos de *The Human Condition*, enfrentamos las exigencias con la actividad de la labor, la actividad más elemental de la triple articulación de la *vita activa* (Arendt, 1998, pp. 79-108). Lo que evidencia nuestra actual sociedad de consumidores es el ensanchamiento progresivo de la esfera de la necesidad que invade y coloniza la esfera pública-política. Este ámbito, especificado en su índole propia por las actividades libres, deviene función de lo social y es sometido a sus dictados imperiosos, los imperativos de la vida: supervivencia, mantenimiento de la especie y el consumo en abundancia. Lo ruinoso de la emancipación económica que trajo la industrialización, las sociedades productoras y de consumo modernas, no reside *per se* en la productividad y en la sofisticación de la calidad de vida. Lo ruinoso del asunto es que no activa, automáticamente, el compromiso con lo público y el goce de la *vida buena* aristotélica (Arendt, 1998, pp. 36-37), sino que queda girando sobre sí misma, en el consumo y la productividad siempre creciente, la esfera de la necesidad de la vida de la especie y de su satisfacción: lo social (Arendt, 1998, pp. 124-126).

Lo que Arendt captura con agudeza es que la emancipación económica, la conquista de la necesidad, la ampliación del dominio de la productividad y el consumo, no generan por sí mismos el amor al mundo, ni el gusto por la felicidad pública; no promueven el desdén hacia la propia vida, ni abonan las acciones heroicas por el interés público. Por el contrario, la circularidad vital de la abundancia y el consumo, en su suave funcionamiento, enmascara y oscurece la necesidad que sigue activa y mantiene, lo irresistible de sus cadenas: "... Las cadenas de la necesidad pueden ser de hierro, pero también de seda ..." (Arendt, 2006, pp. 130-131).

Lo concluyente es que el ámbito doméstico antiguo y su aparición pública en la gigantesca esfera de la *national housekeeping* (Arendt, 1998, pp.28-29), o de la economía política, en la que las materias privadas adquieren relevancia pública (es decir, la sociedad), se despliegan bajo la égida de la vida y de su mantenimiento. La sociedad cifra el apego a la vida, la esfera política demanda el *amor mundi*. Vivir con nuestros semejantes para el autoabastecimiento, la reproducción y la crianza, la autodefensa, es algo que compartimos, más refinadamente, con los animales. Vivir junto a otros por necesidad es una exigencia que nos impone la vida como imperativo, esta circunstancia genera *sociedad*. Polis, en cambio, no es *sociedad* sino una forma de organización sólo posible cuando se dominan y satisfacen los apremios de la vida signados por la necesidad; son libres las actividades que se despliegan en tal recinto.

Lo político como evento fenomenal, -el *ἄγῶν*-, y la exclusión de la teleología

Nosotros, habitantes del siglo XXI y herederos de las premisas políticas modernas, no nos interrogamos a nosotros mismos por la validez del axioma “el fin de lo político es la libertad”. Arendt, cuyo pensamiento siempre discurre a contrapelo de los hábitos estandarizados de la mente, pretende remontar las presuposiciones que ubican a la política en el terreno de los instrumentos y le endosan unilateralmente la racionalidad instrumental y pretende ampliar su radio (y especificar su índole) hacia la ponderación de los fines ético racionales de la comunidad y hacia la apreciación estética y política de la acción y el discurso. Si afirmo la teleología de lo político, y establezco sus fines, -como foráneos, extrínsecos- y eventualmente independientes respecto de lo político, en la misma maniobra posiciono a la política en el ámbito de los medios, instrumentos, estrategias, conducentes al logro de cometidos que, como en todo proceso de manufactura, anteceden, dirigen, organizan los medios del proceso de hechura (Arendt, 1998, pp. 141-143). Amén de elevar la figura del tecnócrata, o el experto en gestionar los asuntos humanos, tal posición prevaleciente en la filosofía política autoriza la transformación de *πράξις* en *ποίησις*,

Lo político, sostiene Hannah Arendt, goza de autonomía respecto de toda pretensión normativa extrínseca, lo que no quiere decir que le sean extrañas las consideraciones y ponderaciones sobre lo bueno y lo malo y lo bello y lo feo. La política no es episteme normativa, no es estrategia ni es ciencia práctica que le corresponda una sabiduría práctica en sentido neoaristotélico; tampoco tiene fines extrínsecos, o -mejor dicho- si los tiene, no hacen a la especificidad de lo político. (Es conveniente aclarar esto, de lo contrario, la crítica de Arendt a la reducción de lo político a la esfera de lo instrumental no se entiende). Lo político hereda esta cualidad autónoma de la acción y el discurso, que lo erigen y cuyas notas esenciales Arendt asume del Libro VI de la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2001, 1140a-1140b), y extiende hacia otras cualidades. La peculiaridad de *πράξις* no radica en el logro de los fines, sino que es un fin en sí misma, no recibe su determinación del producto terminado ni la juzgamos por el éxito de sus logros. Se trata de un fin en sí. En opinión de Habermas, la teoría arendtiana de la praxis está atrapada “en los grilletes de la teoría de la acción aristotélicos” (Habermas, 1977, pp.15-17), y esta limitación le impide desarrollar el aspecto comunicativo, deliberativo, participativo de *λέξις* y *πράξις*, y la obliga a retener la –también valiosa– dimensión agonística, expresiva, performativa, dramática y escenográfica de la acción y el discurso (Benhabib, 2000, pp.124-126), actividades que se despliegan en la “arena política”. La complicación resultante de esta posición es que Hannah Arendt expulsa de lo político la consideración y la discusión acerca

de los fines ético-rationales deseables de una comunidad concreta. El acto de justipreciar no involucra, entonces, una racionalidad estratégica o instrumental, sino que invoca *principios iluminadores* de la *πρόξις* –las pasiones inspiradoras de la acción de Montesquieu– en detrimento de los fines. (Esto es así, al menos en términos estrictamente teóricos. Los agentes de Arendt piensan, juzgan y actúan. No son *zombies* ni robots).

En lo concerniente al juicio (que, rigurosamente hablando, no es fronético, sino estético-político) Arendt está interesada en el impacto de la praxis política en los agentes del futuro, cualidad que la pensadora nomina la “ilimitación” de la acción y el discurso (Arendt, 1998, p.190). Con esta nueva determinación que le atribuye a la acción, la pensadora extiende la fórmula aristotélica de praxis como *fin en sí* hacia otras implicancias no previstas en la *Ética a Nicómaco*. Indica el hecho de que nunca controlamos el impacto de nuestros actos porque caen en una red de relaciones, en una trama que se extiende hacia el futuro (y que es imposible prever ni anticipar) e impactan de manera insospechada para los propios agentes y pacientes de hoy (Arendt, 1998) máxime si se trata de una figura pública. Lo decisivo del asunto es que el panorama completo de las resultancias de la acción está en el futuro, que –como tal– no *existe*, sino que se está haciendo. Nadie es el autor de la historia, sino que es el actor en el doble sentido de agente y paciente, el que actúa y el que padece, porque mundo humano se trata de una trama y una red (Arendt, 1998, pp. 181-192). En términos políticos, lo decisivo es que tal juicio apreciativo no lo pueden ejercitar apropiadamente los contemporáneos porque no tienen la distancia adecuada para sopesar y valorar las consecuencias de las acciones, sino los espectadores del futuro, porque el tiempo y la distancia los habilita a deponer sus exigencias partidarias, sus gustos políticos, su compromiso con la acción. La virtud inherente a este juicio es el desinterés (Arendt, 1982). Tal proceder del juicio, además, se sustrae de la instrumentalidad y la estrategia. No se trata de juicios práctico-políticos, sino estético-políticos, no gobiernan la praxis, como lo hacen los juicios fronéticos, sino que justiprecian la praxis de los actores. En otras palabras, enfocan el asunto desde el punto de vista del espectador, del juez y del historiador (Arendt, 1982), cuyas sentencias son juicios *retrospectivos o históricos*, como señala Ronald Beiner (1987, p. 179). Los fines, aunque inherentes a la praxis (siempre que actuamos, nos proponemos objetivos), no la especifican, su cualidad específica está en otro lado, insiste Arendt. Si la juzgamos, valoramos o justipreciamos, no nos remitimos al logro de los fines, sino a su sentido. La distancia entre ambos –fin y sentido– yace en la distancia entre *in order to* y *for the sake of* (Arendt, 1998, pp. 153-157), fórmulas que la pensadora emplea para aludir a los criterios de acción del *homo faber* y la del orador o el agente, respectivamente.

Habermas esclarece esta aporía del pensamiento de Arendt y enseña que los juicios estético-políticos no son juicios cognitivos y no hacen a la sabiduría práctica (saber hacer u obrar). No definen por consenso y comunicación los parámetros de lo bueno y de lo malo. Su criterio de legitimidad y validez no yace en la discusión sobre los fines ético-rationales, sino en la intersubjetividad, la comunicabilidad y la imparcialidad (Habermas, 1977, pp. 22-23), que hereda del juicio kantiano sobre lo bello (Arendt, 1982, pp. 65-70).

Lo decisivo es que en el ámbito público no nos movemos con los llamados *absolutos morales*, que exigen una autoridad con el suficiente poder vinculante para gobernar la praxis. La localización de esta autoridad vinculante es indistinta, puede ser la conciencia, el *lumen naturale*, la ley divina, el decálogo o el imperativo kantiano, el denominador común es que imperan en el foro de la conciencia, y, como tales, son funcionales al yo y, en general, políticamente inoperantes. El amor, la bondad y la compasión, por ejemplo (Arendt, 2006), más concernidos con la relación yo-tú, con la intimidad de la amistad o del sentimiento o de la familia, son *mundanamente* defectivos. La inconveniencia de las emociones y los sentimientos, sentencia Arendt, es que anulan el *inter-esse* —el mundo que une, separa y relaciona— y abonan la excesiva cercanía e intimidad (Arendt, 2006, pp. 76-77), que son más próximos a la masa, la horda y el populacho, que a los ciudadanos organizados en instituciones estables. A ellos opondrá la pensadora principios políticos, o “*guiding criteria*”, los resortes de la praxis (Arendt, 1993, pp. 152-153). En vez de bondad, virtud; en vez de amor, respeto o amistad cívica (Arendt, 1983; Arendt, 1998); a la compasión le opondrá la solidaridad (Arendt, 2006, pp. 78-81). Los resortes de la praxis no determinan la acción *desde adentro*, como el *τέλος* que antecede, gobierna la *ποίησις* y se consume en el producto terminado, sino que iluminan *desde fuera*, como principios inspiradores, más cercanos a los ejemplos que a patrones o modelos que copiar (Arendt, 1993, p. 152). Los absolutos morales, que Arendt pretende excluir de lo político, en la medida en que tutelan la conciencia y el yo, desestiman el espacio interhumano y su principal apremio es la integridad del yo. Este es el objeto de conciencia, que sólo en situaciones límite entra en escena pública espoleado por la indignación y el escándalo de la injusticia, o por la compasión por el sufriente. Cuando esto ocurre, suele pasar por alto los canales habituales e institucionales de la justicia y ejecuta una acción rápida y eficaz, una acción violenta (Arendt, 2006).

El sentido de lo político, entonces, no ha de buscarse en el plano de las estrategias políticas y en la instrumentalización de criterios absolutos de moralidad, sino en la dimensión de los *cumplimientos* de la praxis. En “What is Freedom?” (Arendt, 1993, pp. 143-171) y para favorecer la comprensión de esta posición,

Arendt propone una analogía con el ámbito de las artes. Las *τέχναι* que permiten aproximarnos al sentido de *πράξις*, no son las artes creativas, en donde el proceso de manufactura y el logro del producto terminado son evidentes, sino las artes representativas o *performativas*. Por dos razones, primero porque en estas últimas –la danza, el drama, la música– el artista exhibe ante un público sus destrezas; necesita de los espectadores que admiran su virtuosismo, su excelencia en la ejecución, su *performance* (Arendt, 1993, pp. 153-154). No hay producto terminado, ni se juzga al artista representativo como se juzga a un escultor o a un pintor, porque en las artes creativas se valora el proceso por el resultado. En este caso, la analogía con la política es manifiesta porque el agente muestra su *virtú*, y su grandeza ante una audiencia; no hay resultado ni producto, sino pura ejecución. En conclusión, la praxis es fin en sí, porque su virtud no se halla fuera de ella; es valiosa y encomiable, o también abyecta y despreciable, con independencia del logro de los fines y de las motivaciones psicológicas de sus actores.

Mundo y espacio público

La existencia de un público concede a lo político su inexcusable *publicidad*. Inherente a lo político, sentencia Hannah Arendt cuando evoca el paradigma griego, era la delimitación de un ámbito estrecho, poblado por hombres libres que gozaban, –no de abundancia y riqueza acumulada–, sino de propiedad, sagrada e inviolable, y de relativo bienestar como para liberarse de las actividades signadas por la necesidad –reproducción, crianza, alimentación, subsistencia–, pero también el orden, la paz y la seguridad (Arendt, 1993, p. 118). En otras palabras, como tenían relativamente asegurada su existencia, podían darse el lujo de ingresar al ámbito público y exhibirse ante otros. La presencia de los libres e iguales, emancipados de la necesidad y lo suficientemente virtuosos para el celo público, constituyen la sustancia misma de la vida pública y del escenario en la que se despliega.

Tal público –tanto sus acciones, como sus opiniones y pareceres– constituye el hábitat, el espacio y la trama en el que irrumpen las palabras y los actos. Si falta el marco provisto por los muchos e iguales, el discurso, degenera en el impartir órdenes y la praxis deviene violencia (Arendt, 1998, p. 180). Cuando se imponen la desigualdad y la jerarquía, lo público político se diluye en las cualidades del ámbito doméstico griego, en el que el *δεσποτής* era el amo de la casa y la sola verticalidad era ley, circunstancia cuya trasposición al ámbito de la *πόλις*, era indebida, como lo sostiene Aristóteles en *Política* (Aristóteles, 2004, 1255b, pp. 20-29). Dicho espacio, cuya existencia y duración exige la presencia activa de muchos e iguales, remite a la noción de mundo, como espacio público. Mundo

no alude a la tierra ni coincide con la naturaleza (Arendt, 1998, p.52); se trata del ámbito específicamente humano (Arendt, 1998, p. 173) al que ingresamos con nuestro “segundo nacimiento” (Arendt, 1998, p. 176), pues al primero y biológico le sigue un nacer al mundo, a la pluralidad, al espacio de los humanos adultos. La remisión a la audiencia y el público de espectadores es inexcusable porque instala la noción de la espacialidad como *sine qua non* de lo político (Passerin, 1994, pp.146-148).

Sin la audiencia que ve o que escucha, la destreza y excelencia (o sus contrarios), la *performance* de la acción se evapora. La peculiar y transitoria naturaleza de *πραξις* y de *λεξις*, puede quedar fijada como recuerdo en la memoria, y luego como narración fraguada por los espectadores que retienen, evocan, y transmiten, oralmente primero, mezclado con contenido fabuloso y legendario, y después con el rigor de la historiografía basada en fuentes. Hannah Arendt evoca la Oración Fúnebre de Pericles, pronunciada cuando se produjeron las primeras bajas de la guerra del Peloponeso. El estratega asegura a quienes se embarquen en tales emprendimientos y aventuras, que no necesitarán de la *τέχνη* de los poetas y que la *πολις* –“el recuerdo organizado” –, como la denomina Arendt (Arendt, 1998, p. 198), se encargará de mantener la memoria de sus hazañas. No sólo como narración e historiografía podrán perdurar las hazañas gloriosas o los actos despreciables como parcela del mundo, sino también en todas las hechuras del *homo faber*, cuando transforma los sucesos y las palabras memorables, en *cosa* del mundo, es decir, cuando reifica (Arendt, 1998, pp.139-144). *Fabricar la memoria* es la traducción literal de la fórmula griega *μνήμη ποιεσθαι*, la memoria hecha cosa del mundo, o el recuerdo como repositorio material del pasado (Arendt, 1993, p. 64). Dicho con otras palabras, los hombres de acción necesitan de las destrezas del *homo faber* para que el olvido no pulverice su identidad y permanezca como tesoro del mundo común para las generaciones por venir.

Mundo es, entonces, “el hogar potencialmente inmortal para los hombres en la tierra” (Arendt, 1998, p.173), el hábitat poblado por los útiles del *faber*, y por las reificaciones mundanas de las acciones de los agentes del pasado. Su última determinación no ha de provenir de la utilidad y la funcionalidad, sino de la categoría de lo bello (Arendt, 1998, pp. 172-173). Las categorías con las que juzgamos el mundo superan la utilidad, e incluso los útiles e instrumentos con que aligeramos nuestras tareas cotidianas son juzgados conforme a la categoría de lo armónico o lo bellamente dispuesto (Arendt, 1998, p. 204).

Ahora bien, la categoría de lo bello con la que juzgamos las cosas que deseamos que pertenezcan al mundo, es deslizada por la pensadora hacia lo político, en

donde *belleza* se transforma en *grandeza* (Arendt, 1993). La clave es que *grande*, es todo lo digno de ser recordado y materializado como cosa del mundo. Tal circunstancia remite a la valoración de las acciones y los sucesos del pasado que deseamos que permanezcan como heredad del mundo que nos aloja y, sobre todo, que daremos en custodia a quienes nos sucederán. Lo bello o lo grande –la grandeza– es “(...) la imagen misma de la indestructibilidad (...)” (Arendt, 1993, p. 218), de lo que permanece siempre, y también “(...) lo más resplandeciente (...)” (Arendt, 1993, p. 112), lo que ilumina y da sentido al mundo humano.

Vista desde el telón de fondo de las actividades y experiencias políticas, que libradas a sí mismas, van y vienen sin dejar huellas alguna en el mundo, la belleza es la misma manifestación de la indestructibilidad. La grandeza transitoria de la palabra y el acto pueden perdurar en el mundo en la medida en que estén investidas de belleza. Sin la belleza, esto es, sin la gloria radiante en la que la inmortalidad potencial se manifiesta en el mundo humano, toda vida humana sería fútil y ninguna grandeza podría perdurar”. (Arendt, 1993, p. 218)

Lo político como fenómeno espacial

Arendt teoriza sobre el fenómeno político, no hace filosofía política, ni tiene ambiciones fundacionalistas. No suscribe una filosofía política o una metafísica fundacional y normativa de la que pueda extraerse o deducirse, los criterios directrices para la *praxis* o, en otras palabras, que tutele y regule la interacción con criterios extraños a lo público-político. En esta primera aproximación, como hemos dicho, parece cercana a la máxima “la política por la política”, que delinea una esfera emancipada de regulaciones externas. Esta afirmación tiene sus bemoles.

En “Verdad y Política” (Arendt, 1993), incluida en *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*, señala la pensadora las fronteras del espacio que le interesa glorificar y menciona otros ámbitos de pensamiento, acción y juicio, que no deben ser colonizados por lo político, y que, a su vez, deben ser promovidos y, a la vez, asegurados por los poderes políticos. En esta ocasión, el criterio de distinción entre las esferas de competencia es la dupla *opinión y verdad*. Inherente a lo público-político son las opiniones, y no la verdad. La esfera de lo público-político no es la cúpula final que cierra, definitivo, el mundo humano, porque el ámbito por antonomasia de la verdad y de su búsqueda, incluye a las universidades y al poder judicial, que no deben ser polucionados por exigencias del ámbito político.

Por fuera del ámbito político, entonces, hay otros modos de existencia encarnadas en instituciones y de naturaleza diferente al *inter homines esse*, que cifra la esfera de los asuntos humanos. Estas instituciones exigen no adherencia y no compromiso político. En el ensayo antedicho, la teórica de la política subraya la distancia entre verdad y opinión, la connaturalidad de esta última con la política y la índole anti política de la verdad. Destaca, a diferencia de otros escritos, las cualidades transformadoras de la praxis política, que buscan cambiar el mundo y modificar un estado de cosas no deseado. A diferencia de todos sus escritos de la década del 50, en *Verdad y Política* (1967) (Arendt, 1993), escrita como respuesta a la oleada de críticas a su *Eichmann en Jerusalén*, Arendt presenta una imagen un poco antipática y turbia, y –en más de un sentido–, más realista de la esfera política: el lugar de las negociaciones, de las luchas y de la ocultación estratégica de la verdad (Arendt, 1993). Ciertas instituciones públicas establecidas y promovidas por los poderes políticos, porque las necesitan, son el ámbito de la verdad. Contrario a la acción política y a su radio relativo de operatividad, éstas tienen la veracidad como el más alto y supremo criterio de discurso y de todo emprendimiento. El poder judicial y la administración de la justicia, por un lado, y las universidades, por otro, son ámbitos que deben estar protegidos de los imperativos sociales y de la colonización política (Arendt, 1993, pp. 263-264).

Adviértase cómo la autora se refiere a lo político en términos espaciales, como *Zwischen-Raum*, (Arendt, 2003a, p. 25, p. 126) como hábitat, como ámbito, como dominio, como arena, como esfera, en todos los casos se trata de algo que se posiciona *entre* los hombres; el *inter-esse*, lo que es común, lo que está en el medio, nos reúne, nos relaciona, nos separa, y nos concierne a todos pero no nos amalgama ni nos funde en un hombre de dimensiones gigantescas, que fusiona en una sola entidad la pluralidad de pareceres.

Lo decisivo, y lo que la separa de las corrientes antiguas de la naturaleza política del ζῶον πολιτικόν, es que lo político no está en el hombre y la genética del Estado, o de la comunidad civil, no ha de buscarse en la naturaleza y su teleología (para Arendt esto implica necesidad inherente a toda teleología de la φύσις), sino en el espacio intermedio de las instituciones, el derecho, las constituciones, los estatutos, las leyes. Se trata de logros gloriosos de la libertad humana, no de la teleología de las tendencias necesarias y naturales hacia los fines de la *naturaleza política* (Aristóteles, 2004, 1253a, p. 3). Arendt impugna la tradición aristotélica cuando afirma que ζῶον πολιτικόν se entiende “(...) como si hubiera algo político en el hombre que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así, el hombre es

a-político ...” Y continúa: “La política nace en el Entre-los-hombres. De allí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación ...” (Arendt, 2003a, p. 11). En *On Revolution* hace suyas las palabras del *Federalista* y la sabiduría de los Padres fundadores –“... los hombres no son ángeles ...”– (Arendt, 2006, p. 165) y sostiene que “... es la mundanidad de los hombres, léase, su capacidad de construir mundo, organizarse y conceder previsibilidad y estabilidad para el despliegue personal y comunitario, lo que los salva de los desvaríos de la naturaleza humana ...” (Arendt, 2006, p. 166).

Cierto es que Hannah Arendt no pertenece a las corrientes políticas naturalistas, pero tampoco ha de ubicársela en las corrientes contractualistas modernas con su énfasis puesto en la artificialidad del cuerpo político como resultado de una *τέχνη*. Arendt se toma demasiadas molestias en distinguir la distancia entre *ποίησις* y *πράξις*, y el carácter de *fin en sí mismo* de esta última, como para incluirla en este grupo sin escrúpulo. La esfera de los resultados, de las estrategias, de los éxitos, de los productos terminados, está concernida por lo político, pero no especifica este dominio. Además, la peculiar artificialidad del espacio público, adquiere en el pensamiento de Hannah Arendt, menos la fisonomía del artefacto y del constructo, que la del cumplimiento. Esta cualidad, que la política y el espacio mundano heredan de la praxis, concede al ámbito público la flexibilidad y la resiliencia (la inseguridad y la imperfección de todo lo que no está definitivamente finiquitado) que demanda la esfera permanente que aloja a los hombres en su paso por la tierra y que ha de mantenerse para recibir y ser permeable a las demandas de las nuevas generaciones (Arendt, 1972, pp. 77-78).

Como adelanté en las primeras páginas, Maurizio Passerín D’Entrèves acierta en ubicar a Hannah Arendt en compañía de los teóricos de la tradición republicana del siglo XVIII. Este grupo familiar posiciona lo político en el ámbito de los cuerpos intermedios y en el espacio inter-humano de las leyes y las instituciones en general. El acento no recae tanto en la disputa sobre la cualidad natural de la política, o su carácter de artefacto, sino en su virtud espacial y su limitación a un ámbito erigido por la voluntad libre de los hombres, en el cual se pueden desplegar actividades conjuntas y en que se exhibe el celo por lo público. Se trata de una esfera de acción que se despliega *entre* los hombres, nunca clausurada ni definitiva, porque debe extenderse hacia el futuro para albergar y regular la interacción de los actores futuros.

Conclusión: política, placer y eudaimonía

A modo de conclusión, nos gustaría proponer una manera posible de desvincular, al menos en términos teóricos, la política de la necesidad y del reino de los medios. Al alinearla con el placer, el espacio público-político y las actividades libres allí concernidas podría adquirir la autonomía que la pensadora le atribuye. Arendt pone en evidencia la presencia del ingrediente de lo placentero y del júbilo inherente a la actividad pública, que desde Platón y Aristóteles condensa, no el fin intermedio, sino el fin final, por así decirlo, o *τέλος* definitivo o eudaimónico, de una vida humana, aquello que realizamos no en vistas de otra cosa, sino por sí mismo. Es interesante prestar atención al hecho de que Arendt recurre a los antiguos griegos e indica la cualidad de fin final, aquello más allá de lo cual no buscamos otra cosa que el placer. Platón y Aristóteles, quienes discuten con las escuelas que elevan el placer como fin definitivo, impugnan la tesis con argumentos moralistas y advierten la falta de autarquía. Porque el placer puede ser esclavizante, ha de añadirsele una cuota de logos, o de prudencia, o de medida, o de justeza (Aristóteles, 2001, 1172a, pp. 37-50, 1172b). Si necesita de otra cosa, carece de autarquía, requisito inexcusable de la *εὐδαιμονία* (Aristóteles, 2001, 1097a - 1097b, 1176b). Aun así, Aristóteles en el Libro X de su *Ética a Nicómaco*, insiste en el placer como un fin que se sobreañade a todos los actos virtuosos, "... como la lozanía en los jóvenes ..." (Aristóteles, 2001, 1174b 48-54); no hay acciones virtuosas, no hay *εὐ-πράξια*, sin placer que la acompaña. Cierto es que Arendt descarta al filósofo rey de Platón porque rebaja la política a la imposición del orden, introduce estándares absolutos de medición, y traslada a la polis el modelo jerárquico familiar (Arendt, 1998, p. 37, p. 223), pero también descarta, en menor medida y por dos razones, a Aristóteles. En primer lugar, si bien la pensadora celebra y comparte la distancia cualitativa que el ateniense interpone entre familia, aldea y, sobre todo, *πόλις* –comunidad perfecta– no suscribe la posición que ubica la génesis del Estado en la naturaleza. En opinión de Arendt, he señalado, la tendencia natural hacia los fines prescritos por la *φύσις*, situaría la comunidad civil en el ámbito de lo necesario. Recordemos que para Aristóteles, la polis es metafísicamente lo primero (Aristóteles, 2004, 1252a pp. 1-8, 1252b pp. 38-45), aunque cronológicamente lo último, lo que significa que como *τέλος* y tendencia necesaria, la polis pulsa y dirige las asociaciones inferiores hacia su consumación en el Estado. Además, la filósofa discute el mencionado Libro X de *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles muestra su residuo platónico porque eleva la vida del filósofo como la más eudaimónica (Aristóteles, 2001, 1177a-1177b) y la más placentera (Arendt, 1998).

Lo decisivo del asunto, y la verdadera razón por la que la pensadora confronta a los dos más grandes filósofos griegos, es que el criterio discriminante es la au-

tarquía, la soberanía del filósofo. Para Arendt la vida política es *inter homines esse* (Arendt, 1998, p.51), se trata de un modo de existencia totalmente distinta a la vida solitaria del sabio. El pulso de la vida política no es la naturaleza política del ζῶον πολιτικόν, es decir, no se halla *en* el hombre, sino que es respuesta a la condición humana de la pluralidad. Si la pluralidad es una de las condiciones con las cuales les fue dada la vida a los hombres en la tierra, hacemos frente a esa condición porque establece una red de relaciones y un entramado de interacciones. Esa realidad intangible (Arendt, 1998, pp. 182-183), el *inter-esse*, que materializamos en cosas, configura mundo, en general, e instituye espacio público-político, en particular: constituciones, leyes, instituciones, estatutos. Lo decisivo es que damos muestras de lo más excelso de nuestra humanidad cuando emprendemos acciones conjuntas e intercambiamos pareceres acerca de cómo es y cómo debe verse el mundo común. Se trata de la más elevada forma de vida humana, la actividad superior de la articulación triple de la *vita activa* (Arendt, 1998, pp.12-17). En “Truth and Politics”, asevera la pensadora que

(...) el verdadero contenido de la vida política, -el júbilo y la gratificación que surge cuando estamos en compañía de nuestros pares, actuamos juntos y aparecemos en público, cuando nos insertamos en el mundo de obra y de palabra, cuando adquirimos y sostenemos nuestra propia identidad y comenzamos algo enteramente nuevo (...). (Arendt, 1993, p. 263)

Referencias

- Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic*. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Co.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy (Edited and with an Interpretative Essay by Ronald Beiner)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1993). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1994a). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn)*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (1994b). *The Origins of Totalitarianism (New Edition with Added Prefaces)*. Orlando, Austin, New York, San Diego, London: A Harvest Book (HB244), Harcourt Inc.
- Arendt, H. (1996). *Ich will Verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. (Herausgegeben von Ursula Ludz)*. München, Zürich: Pieper Verlag GmbH.

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition (with an introduction by Margaret Canovan)*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2001). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2003a). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, München, Zürich: Pieper Verlag.
- Arendt, H. (2003b). *Responsibility and Judgment (Edited and with an Introduction by Jerome Kohn)*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006). *On Revolution (with an Introduction by Jonathan Schell)*. New York: Penguin Books.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2004). *Política*. Madrid: Tecnos.
- Beiner, R. (1987). *El juicio político*. México: FCE.
- Benhabib, S. (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Canovan, M. (1995). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Enegrén, A. (1984). *La pensée politique de Hannah Arendt*. París: Presses universitaires de France.
- Habermas, J. (1977). Hannah Arendt's Communications Concept of power. *Social Research*, 43 (4), 3-24 .
- Hill, M. A. (Ed). (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press.
- Passerin, M. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London and New York: Routledge.
- Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: The Macmillan Press.
- Platón. (1998). *República*. Buenos Aires: Eudeba.