

Pensar en tiempos sombríos

El mundo como espacio de apariencias y de iniciativa

Juan Carlos Orejudo Pedrosa



Fenomenología, política y estética en Hannah Arendt

La realidad humana, en la época moderna, se ha vuelto opaca y oscura a la luz del pensamiento; Hannah Arendt, una pensadora alemana de origen judío, desarrolla su pensamiento político exiliada, y posteriormente, como ciudadana de Estados Unidos, en una época estigmatizada por las guerras mundiales y los totalitarismos. Defensora de la libertad política, y del espacio público donde la palabra y la acción puedan aparecer para todos, y donde cada individuo pueda acceder a la felicidad pública, tal es, en pocas palabras, el ideal político de Hannah Arendt.

El pensamiento político de Hannah Arendt ha sido analizado como una fenomenología de la acción humana, la cual está inserta en el mundo tal como nos aparece,

iluminada por el logos y la propia acción humana recordada y recreada por la tradición, es decir, por los relatos y narraciones que sacan del olvido las grandes historias y hazañas de los hombres, dignas de ser recordadas y recordadas. El mundo griego, otorga en el plano político (mítico y religioso), un lugar privilegiado a la memoria, lo cual ha sido resaltado por Hannah Arendt a lo largo de toda su obra:

Homero no fue sólo un brillante ejemplo de la función política del poeta, y por lo tanto el *educador de toda la Hélade*: el mismo hecho de que una empresa tan grande como la guerra de Troya pudiera haberse olvidado de no haber existido un poeta que la inmortalizara varios centenares de años después, ofrecía un excelente ejemplo de lo que podría llegar a ocurrirle a la grandeza humana si para su permanencia sólo se confiaba en los poetas. (ARENDR, Hannah, *La Condición Humana*, Seix Barral, 1974, pp. 260-261.)

Hannah Arendt, apoyándose en la *Oración Fúnebre de Pericles*, deposita la gran misión de inmortalizar las acciones humanas, no tan sólo en los poetas, sino en la *vida en común de los hombres en la forma de la polis*. (ARENDR, 1974.)

Según la lectura que realiza Hannah Arendt del mundo griego, la esfera política surge del actuar juntos, de compartir palabras y actos:

La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén (...) La acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición (...) para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos. (ARENDR, Hannah, *La Condición Humana*, Seix Barral, 1974, p. 262.)

Hannah Arendt desarrolla a través de su pensamiento político, una “*fenomenología de la acción humana*” (ENEGRÉN, André), en la cual se pone de manifiesto los puntos en

común entre el arte y la acción; Tanto la acción como la obra de arte en la concepción de Hannah Arendt, están ancladas en el mundo, y constituyen una exaltación y afirmación del mundo de las apariencias, sin conexión con un proyecto de carácter utilitario o racional:

la acción exige un espacio para memoria que en el límite sólo el arte está en condiciones de conferir, bajo la forma notable de una obra histórica, bajo el presupuesto de que la historia constituye para Hannah Arendt, como para los griegos, un género más literario que científico. (ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF., 1984, p. 40.)

Hannah Arendt, pensadora en tiempos sombríos, trata de repensar lo político a la luz del pensamiento griego, pero no elude sumergirse en el corazón de las tinieblas de los tiempos modernos (1990). La pensadora de la condición humana, no esquivo el problema de la condición moderna, se sumerge en la oscuridad de los tiempos modernos, trata de arrojar una luz de pensamiento y de juicio en la condición del hombre moderno, a la vez, alienado, aislado y sin mundo, refugiado en su mundo interior, desposeído, y por tanto, sin un lugar en el mundo, un ser humano desamparado y desnudo, que se convierte en un paria o en el hombre de la sociedad de masas, manipulable hasta el infinito por la máquina burocrática y tecnocrática del mundo moderno.

La condición humana, para Hannah Arendt, relacionada con la capacidad humana para la acción y el discurso en un espacio común de aparición- contrasta con la condición del hombre moderno, encerrado en su propia subjetividad y desposeído de un mundo común y compartido. En este ensayo, analizaremos el pensamiento político de Hannah Arendt a la luz de su crítica a la modernidad, concretamente, su crítica a la sociedad moderna de masas, y a la aplicación de la ciencia y de la tecnología a todos los ámbitos de la vida humana. La obra de arte¹, vinculada con la esfera del pensamiento, es considerada por Hannah Arendt, como una forma de recuperación del carácter mundano de la actividad humana, y de la permanencia de las acciones y obras humanas, las cuales corren el peligro, en la modernidad, de ser engullidas por la instrumentalización sin límites del *Homo Faber*², del artesano convertido, en la época moderna, en un técnico o en un ingeniero.

Hannah Arendt y su biografía: entre la filosofía y la política

Nacida en Hannover el 14 de octubre de 1906, Arendt vive su infancia en Königsberg:

Fue en Königsberg donde la antorcha de la Ilustración brilló con sus llamas más vivas en el pensamiento y en la persona de Immanuel Kant (que fue un espíritu universal sin haber salido nunca de su ciudad); fue allí también donde los seguidores judíos de Moses Mendelssohn sistemáticamente transmitieron la nueva sabiduría secular de Europa a las comunidades judías de la Europa Oriental. La aceptación de la nueva Ilustración por parte de ellos y por parte de sus vecinos gentiles significaba que alguna vez la emancipación política seguiría a la fusión cultural y social. (GELLNER, Ernest, *Cultura, Identidad y Política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, 1989, p. 86.)

La familia de Hannah Arendt, perteneciente a este ambiente ilustrado de la comunidad judía, “prefería el ideal goethiano de la *Bildung* a la sinagoga” (ENEGRÉN, 1984); fue en este espíritu de Ilustración en el que se educó Hannah Arendt. El pensamiento político de Hannah Arendt no está desvinculado de la historia y de la vida personal de la autora, con lo cual, no hay mejor introducción a la obra filosófica de Arendt que su biografía, y de manera muy especial la obra biográfica que escribió Elizabeth Young-Bruehl consagrada a la vida de nuestra autora (1984).

A pesar de haber realizado su obra más importante en Inglés, y de haberse convertido en una ciudadana americana a partir de 1951 (ENEGRÉN, 1984), sus orígenes y su educación son profundamente centroeuropeos. Desde la adolescencia se manifiesta su independencia de espíritu, y su vida se rige desde muy temprana edad por los principios rectores de la Ilustración que le permitieron conjugar la pasión por el conocimiento y el deseo de libertad que nunca la abandonarían. Desde los catorce años lee a Kant, se apasiona por Kierkegaard y el estudio del griego. En 1924 sigue los cursos de Heidegger en Marburgo, y el encuentro con el brillante profesor de treinta cinco años será decisivo no sólo para su educación filosófica sino incluso en su educación sentimental (ENEGRÉN, 1984). También recibe la enseñanza de Husserl en Friburgo (1925) y asiste a los seminarios

de R. Bultmann sobre el nuevo testamento, y sobre todo, allí conoce a Karl Jaspers que se convertirá en su director de tesis doctoral, con quien aprenderá a pensar la razón en términos de *praxis*, es decir, como “acción”, el concepto que ocupará un lugar central en el pensamiento político de Hannah Arendt. (ENEGRÉN, 1984).

Bajo la dirección de Jaspers, Hannah Arendt escribe a los veintitrés años su tesis doctoral titulada *El concepto de amor en San Agustín*, donde cuestiona no tanto al padre de la iglesia sino al pensador que relativiza el amor al próximo subordinándolo al amor a Dios, el cual termina por aislar al individuo frente a su creador (ENEGRÉN, 1984). Su educación filosófica a través de las enseñanzas de Jaspers y de Heidegger la sitúan dentro de la corriente existencialista moderna, no obstante, es precisamente como judía alemana y su decisiva experiencia con el nazismo lo que despertará su interés por la cuestión política y por la cuestión del destino del pueblo judío en el contexto de la historia secular de Europa.³

La vida de Hannah Arendt está impregnada de grandes encuentros que serán decisivos para su formación, y su desarrollo intelectual: gracias a Raymond Aron sigue los famosos cursos de Kojève sobre Hegel, se encuentra con Brecht, y establece lazos de amistad con A. Koyré y con Walter Benjamin (ENEGRÉN, 1984). Huyendo de los nazis, Hannah Arendt escapa con su marido (Heinrich Blücher) a través de los pirineos, llevando consigo *Las tesis sobre filosofía de la Historia*, de Walter Benjamin, para embarcar en 1941 hacia Nueva York (ENEGRÉN, 1984). La vida de Hannah Arendt toma un nuevo rumbo a partir de esta experiencia de exilio, o como afirma la misma autora, del “estado de excepción” que marcará para siempre su vida personal, en el contexto de la historia de Europa en la segunda mitad del siglo XX. La primera obra importante de Hannah Arendt se titula *Los Orígenes del Totalitarismo*, la cual empezó a escribir en su exilio americano a partir de 1948, y que termina por publicarse en 1951. En esos años de reflexión aparecieron a continuación otras obras fundamentales de Hannah Arendt: *La Condición Humana*, de 1958; *La Crisis de la Cultura (entre pasado y futuro)*, de 1961; *Ensayo sobre la Revolución*, de 1963. En 1961, Hannah Arendt viaja a Jerusalén con el fin de asistir al proceso de Eichmann como corresponsal del *New Yorker*. De esta experiencia nacerá el libro de Hannah Arendt titulado *Eichmann en Jerusalem* (1963), libro polémico, que pondrá a la autora en el punto de mira de la comunidad judía, por la tesis que resume la autora a través de la expresión: “La banalidad del mal”, la cual dio lugar a grandes malentendidos,

pues su sentido no era tanto afirmar que los crímenes de los nazis contra los judíos, y por ende, contra la humanidad, eran banales; la banalidad, en el sentido que quiso darle Hannah Arendt, era la forma de referirse a los criminales, sin conciencia moral ni sentido de la responsabilidad, los cuales estaban atrapados en los engranajes de la gran máquina burocrática con fines de exterminio y de dominio totalitario.

La condición humana en Hannah Arendt: labor, trabajo y acción

¿Qué entiende Hannah Arendt por acción humana? Para responder a esta pregunta nos basaremos fundamentalmente en la obra donde Hannah Arendt desarrolla su teoría de la acción humana: *La condición Humana* de 1958. En dicha obra, Hannah Arendt distingue tres ámbitos de la *vida activa*: labor, trabajo y acción. Estas tres actividades son fundamentales, pues como afirma Hannah Arendt al comienzo de esta obra, “cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (ARENDDT, Hannah, *La Condición humana, op. cit.*, p. 19.). El objetivo de Hannah Arendt consiste, por tanto, en recuperar la actividad específicamente humana que corresponde al concepto de acción, y en base a ello, se plantea explorar las condiciones de la existencia humana (en el mundo), las cuales remiten a todas las actividades que hacen posible la vida del hombre en la tierra.

La labor- afirma Hannah Arendt- es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y final decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma. (*Ibidem.*)

En su origen como en su fin, la labor gira en el círculo interminable de los procesos naturales, en la medida en que sólo tiende a la satisfacción inmediata de las necesidades primitivas de la vida, el sustento del individuo y la conservación de la especie, y no deja ninguna huella durable. El resultado del esfuerzo laborioso se desvanece en el consumo que destruye el producto, y por tanto, toda labor es un interminable retomar desde el principio

el proyecto de la vida sin otro fin que la supervivencia y el sustento. Nada nuevo ni duradero surge de la actividad laboriosa sino únicamente la perpetuación de la vida en un interminable ciclo repetitivo que por su carácter de necesidad y de futilidad acerca el hombre a la naturaleza y por tanto, caracteriza la condición natural del hombre.

En contraposición a la labor, Hannah Arendt propone el concepto de trabajo que define de este modo:

Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, el cual no está inmerso en el constante repetido ciclo de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un mundo “artificial” de objetos, claramente distintos de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la *mundanidad*. (*Ibidem.*)

En contraste con la labor, el trabajo posee un comienzo preciso y un final determinado, en la medida en que desemboca en una creación autónoma y durable, es decir, en un objeto artificial hecho por el hombre que debido a su carácter de duración (y perduración) escapa al ciclo vital y biológico del cuerpo. El trabajo es precisamente lo que separa al hombre de su entorno natural, lo que dota a la existencia humana de una permanencia y durabilidad de la cual carecen los frutos perecederos de la naturaleza. Hannah Arendt retoma a su manera la distinción de Locke entre “la labor de nuestro cuerpo” y “El trabajo de nuestras manos”. Mientras que la labor de nuestro cuerpo implica la sumisión del hombre a las energías y necesidades naturales, el trabajo de nuestras manos conlleva un dominio del hombre sobre la naturaleza, e incluso, una violencia reflexiva sobre el mundo natural para proteger y preservar el mundo humano, lo hecho por el hombre, es decir, las formas que imprime el hombre en la naturaleza y de las cuales surge la cultura.

La acción es la tercera actividad humana que Hannah Arendt contrapone a la labor natural de nuestro cuerpo y al trabajo artificial de nuestras manos:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin el intermedio de cosas o de la materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición – no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* – de toda vida política. Así el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones ‘vivir’ y ‘estar entre hombres’ (*inter homines esse*) o ‘morir’ y ‘cesar de estar entre hombres’ (*inter homines esse desinere*) como sinónimos. (...) La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, de tal modo que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.

(ARENDR, Hannah, *La Condición humana*, pp. 19-21.)

El concepto de “acción” en Hannah Arendt es la que nos interesa más, y en la cual trataremos de profundizar para intentar ofrecer una comprensión adecuada de su pensamiento político. No obstante, la actividad política según Hannah Arendt no implica la destrucción de las demás actividades que derivan de la condición humana: la labor y el trabajo. Por el contrario, la política para Hannah Arendt se sustenta con independencia de la labor y del trabajo, y al mismo tiempo, las presupone como elementos indispensables para la vida humana. En un párrafo muy esclarecedor, Hannah Arendt describe de manera sintética la imbricación de las tres esferas de la vida activa, su mutua interdependencia, y al mismo tiempo, su esfera propia e independiente que no debe ser usurpada ni eliminada pues cada actividad humana ocupa un lugar (en el mundo), el lugar que le corresponde, y cumple con la finalidad que le es propia:

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad. La labor no sólo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida

mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia. (*Ibid.*, p. 21.)

El trabajo, frente a la acción, no sólo ofrece al hombre el sentido de la duración y de la permanencia de un mundo construido artificialmente, sino también la posibilidad de un sentido o significado. El significado de la acción no la posee el agente (ej. el héroe de la tragedia griega), sino el narrador o el poeta: “La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes.”(*Ibid.*, p. 254). En esta concepción de la acción humana, totalmente opaca para el agente, cuyo sentido se le escapa completamente, es totalmente consecuente con la crítica que hace Hannah Arendt al sujeto transparente a sí mismo de Descartes, el cual puede descubrir la verdad en su interior sin tomar en cuenta, no sólo la historia, sino también la diversidad y pluralidad de la condición humana.

Fenomenología y Política: Hannah Arendt frente a la tradición metafísica

Hannah Arendt, desmarcándose de la tradición metafísica, afirma “soy una fenomenóloga, pero no a la manera de Hegel, o de Husserl”. La experiencia fundamental que Hannah Arendt experimenta por sí misma, como heredera de una tradición filosófica denominada “existencialismo”, la cual reivindica lo individual frente a lo universal, siguiendo, a este respecto, los pasos de Kierkegaard, así como los de su maestro Heidegger.

Pero es concretamente, como judía que huye del nazismo durante la segunda guerra mundial, lo que constituirá para Hannah Arendt la experiencia existencial fundamental que dará origen a un pensamiento político preocupado por recuperar el espacio público de la acción humana, la cual incluye en sí misma aquello precisamente que permite al hombre actuar en común con otros hombres, es decir, un espacio común de acción, en otras palabras, la esfera política. Modernidad y judaísmo son repensados por Hannah Arendt precisamente en los términos de una pérdida del sentido político de la vida humana. Hannah Arendt sufre la experiencia del exilio y de la privación del espacio público de acción como judía perseguida por el nazismo, en la Europa de Goethe y de Kant. La

modernidad, así como la historia judía, es vista como un progresivo devenir “extraño al mundo”, como un proceso de alienación, por el cual el hombre pierde contacto con la tradición, con los valores de la vida política; el hombre moderno, según Hannah Arendt, carece de un lugar propio en el mundo, de un espacio humano de discurso y de acción; el hombre moderno, alienado y sin mundo, se opone punto por punto al hombre del mundo antiguo, concretamente, al hombre de la polis griega tal como lo concibe Aristóteles en su *Política*.

La crítica de Hannah Arendt a la modernidad, a la racionalidad de Descartes y de Hegel, se refiere no sólo a la racionalidad que ha erigido al hombre como dueño y señor de la naturaleza (Descartes) sino incluso a la racionalidad que culmina con Hegel según la cual el hombre está totalmente determinado por los fines de la historia. Los totalitarismos del siglo XX se sustentan en la ideología, es decir, en la lógica de una idea que constituye la verdad y anuncia lo real en función de las leyes de la naturaleza o de la historia. La ciencia, o mejor dicho, la pretensión de las ciencias sociales consiste en aplicar unas leyes universales e inexorables a la historia, sin dejar espacio para la libertad, para la diversidad humana; el hombre como sujeto a las leyes de la historia pierde su individualidad, y se convierte en el hombre superfluo, manipulable, y sustituible, es decir, en el hombre-masa de las sociedades modernas totalitarias.

El propósito de Hannah Arendt consiste en recuperar el espacio de la pluralidad y de la acción humana, lo cual debe ser vinculado de manera íntima con su crítica a la modernidad, ésta a su vez ha conducido por medio de los totalitarismos a la pérdida de un mundo común entre los hombre: la total aniquilación de la condición de lo político, es decir, la pluralidad y la diversidad humana. Los totalitarismos han implicado, en todas sus manifestaciones históricas, según Hannah Arendt, (nazismo o stalinismo) el proyecto de dominación total que ha tenido como consecuencia la destrucción de la pluralidad humana en provecho de la unidad y de la realización en la historia de un único proyecto de la humanidad, sea colectivo o individualista. En este punto, Hannah Arendt no se separa de Heidegger al defender que la modernidad se auto-constituye como el cumplimiento a nivel planetario del reino de la técnica:

La deconstrucción de la metafísica de la subjetividad conducía a Heidegger a confundir en el seno de un mismo modelo el liberalismo y el comunismo, en tanto que le parecían como los dos rostros posibles, una individualista, otra colectiva, de un mismo universo de la técnica (...) Es preciso citar (...) el pasaje de la *Introducción a la Metafísica* (1935)..: (...) *Rusia y América son ambas, desde el punto de vista metafísico, la misma cosa; el mismo frenesí siniestro de la técnica desencadenada, y de la organización sin raíces del hombre normalizado.* (FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *Heidegger et les modernes*, Grasset, 1988, pp. 181-182.)

El pensamiento político de Hannah Arendt se presenta como una crítica a la modernidad, la cual ha implicado la homogeneización de todo lo humano, en provecho de la unidad del género humano; la postura Hannah Arendt no está totalmente desvinculada de una crítica (radical) a la Ilustración, sobre todo, por su pretensión y aspiración a la universalidad.⁴ El hombre moderno, como ha sido tematizado por los pensadores de la Ilustración, es pensado desde la categoría de la libertad, como ser libre sujeto únicamente a las normas que emanan de su voluntad, y por tanto, liberado a través de la razón de todos los prejuicios de la tradición. El carácter emancipador de la razón ha sido objeto de diversas críticas en la filosofía contemporánea, no sólo desde Heidegger, gran crítico de Descartes y de la modernidad en su conjunto, sino también a partir de la escuela de Frankfurt: “La *Aufklärung* tenía por objetivo liberar a los hombres del temor y convertirlos en soberanos; pero hoy en día, la tierra, completamente ‘ilustrada’, resplandece bajo el signo de las calamidades que triunfan por todas partes” (Horkheimer, Adorno, *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Ed. Jucar, 1988, p. 41.). Este párrafo de Horkheimer y de Adorno, extraído de su obra *La Dialéctica de la Ilustración*, acentúa de manera tajante la desconfianza por el proyecto de la Ilustración que surge tras la experiencia histórica de los totalitarismos. Ni Adorno ni Horkheimer cedieron al milagro del retorno a los antiguos, a diferencia de Hannah Arendt, y de otros autores discípulos de Heidegger, como Leo Strauss. No obstante, Hannah Arendt se distingue de Leo Strauss, el autor de *Derecho Natural e Historia*, quizás porque la autora de la *Condición Humana* se mantuvo más cerca al planteamiento de Heidegger, en la medida en que el concepto de “espacio de aparición”, en el sentido fenomenológico que le da Hannah Arendt, implica una crítica a la

racionalidad que no deja dudas, en la medida en que esta pensadora afirma la imposibilidad de pensar la acción humana, el concepto de *Praxis* de Aristóteles, desde cualquier tipo de racionalidad o de saber teórico.

Leo Strauss, al igual que Hannah Arendt, retoma la crítica heideggeriana a la racionalidad (subjética) de los modernos, la cual ha conducido de manera irremediable a los sistemas totalitarios. Hannah Arendt, se cuenta entre los críticos a la modernidad como Leo Strauss, así como de los filósofos de la *Escuela de Frankfurt*, Adorno y Horkheimer⁵, que denuncian desde posturas filosóficas diferentes a los heideggerianos, pero con igual vehemencia, la tiranía de la racionalidad instrumental, la violencia de la razón en relación a lo real, y por tanto, el triunfo de los totalitarismos como la expresión de una voluntad que impone de manera imperiosa y violenta la razón o lo universal en lo particular. El imperio de la subjetividad, como razón y voluntad, en términos heideggerianos, como metafísica de la subjetividad, está en el origen de los totalitarismos del siglo XX, en la deriva subjetivista de la modernidad, desde Descartes hasta nuestros días.

Leo Strauss, al igual que Heidegger, apuesta por una vuelta a los antiguos contra los modernos, sin embargo, el primero (Leo Strauss) se opone al segundo (Heidegger) por reivindicar que los antiguos nos abren a una nueva forma de racionalidad. Leo Strauss se opone tajantemente al irracionalismo de Heidegger; Leo Strauss no abandonará nunca la idea de que la crítica a la racionalidad moderna debe conducir, no al irracionalismo, sino a una de las formas de la razón, la razón antigua, la cual se manifiesta a través del derecho natural de los antiguos, que permite al filósofo reivindicar una trascendencia (las ideas eternas de la filosofía) indispensable para juzgar la realidad positiva.

Hannah Arendt desarrollará una concepción fenomenológica de la acción humana que se aleja considerablemente del planteamiento de Leo Strauss; Hannah Arendt desarrolla una crítica radical a la racionalidad del pensamiento moderno que se aproxima al planteamiento heideggeriano de una crítica radical a la modernidad. Me centraré, concretamente en la fenomenología que Hannah Arendt va a desplegar desde un ángulo filosófico en su última obra importante titulada *La vida del Espíritu*.

Fenomenología, Política y Estética en Hannah Arendt

La acción no parte según Hannah Arendt de ninguna teoría o saber que lo oriente. La acción para Hannah Arendt es imprevisible, surge de manera fortuita, y se ofrece a la visión de los hombres sin realmente desvelarse completamente. La finalidad de la acción humana, la cual carece de una finalidad externa o trascendente, es la de aparecer, la de ofrecerse a la vista, la de abrir un espacio común entre los hombres. La acción, la praxis, tal como la entiende Hannah Arendt, no puede apoyarse en ningún modelo artificialista. En este sentido, Hannah Arendt no sólo hace hincapié en la distinción entre *teoría* y *praxis*, conocimiento y acción, sino que retomará de manera original la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, entre acción y fabricación. Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, distingue entre *praxis* y *poiesis*: “Mientras que la producción, en efecto, tiene un fin otro que ella misma, no podría ser de este modo para la acción, la buena práctica es ella misma su propio fin” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140 b 6, 7; Lugar citado en Enegren, André, *op. cit.*, p. 65.). Dicha distinción será retomada por Habermas, el cual reconocerá la enorme deuda, a este respecto, que ha contraído con Hannah Arendt.

Es importante resaltar la íntima relación que existe para Hannah Arendt entre acción humana y el espacio de las apariencias. La vida política para Hannah Arendt es un espacio donde se hace visible lo más propio del hombre, su pluralidad. La acción, tal como la entiende Arendt, presupone una pluralidad de iguales reunidos en un espacio político que ella califica de espacio de apariencias. La acción, la *praxis* se revela como *lexis*, como palabra, (como diría Habermas, como acción comunicativa, o como dirían los filósofos del lenguaje ordinario, Austin y Searle, como actos de habla⁶) la cual no revela tanto un saber verdadero sino más bien una opinión (*doxa*); la opinión de los hombres, y no la verdad de la ciencia, es la que guía a los hombres en plural en un espacio público donde puede surgir y aparecer la acción humana: la *prudencia* y el *sentido común* adquieren carta de ciudadanía en un mundo humano plural y al mismo tiempo, común.

Desde el momento en que fueron excluidos del ámbito político, por una parte, la labor y el trabajo, por otra parte, la violencia, Hannah Arendt reconoce que lo esencial de la actividad (política) reside en la palabra, en el lenguaje hablado (Habermas sustenta una teoría de la acción comunicativa). La mayoría de las acciones son realizadas a través del lenguaje, de tal modo, que la acción es definida como discurso y como toma de decisiones.

Es el lenguaje y la capacidad de discurso, precisamente, lo que hace del hombre, según Hannah Arendt, un animal político.

La acción, a diferencia del trabajo, no es una actividad del hombre aislado, encerrado en su propia creación de un objeto. La finalidad de la acción no es ningún objeto de conocimiento, manipulable y transformable. La acción no es objeto de posesión, ni puede ser ejercido por un sujeto individual; por el contrario, la acción política se opone a la violencia que ejerce el individuo sobre el mundo, y de igual manera, no es una fuerza que emerge de una supuesta naturaleza humana; es una posibilidad- la más auténtica- que surge del estar juntos de los hombres los cuales no pueden actuar solos sino en acuerdo con otros hombres.

Hannah Arendt, al igual que Aristóteles, se niega a pensar la política bajo el signo de la *unidad*. La igualdad que defiende Hannah Arendt no es la unidad que destruye las diferencias entre los hombres, el sentido de la “distinción” en un sentido aristocrático. Los hombres aparecen en la arena política, no para fundirse en el todo social, en la masa indiferente de la sociedad, sino para manifestar su máxima individualidad, lo que les distingue de los hombres comunes y corrientes, los cuales, en su máxima generalidad, están determinados por las necesidades más primarias de subsistencia, por la mera conservación de la vida. La acción humana, para Hannah Arendt, rompe con el ciclo repetitivo de la vida, irrumpe de manera imprevisible o imprevista, constituyendo el origen de la novedad o de lo nunca visto. La natalidad, el nacimiento de cada ser individual, es una brecha que se abre en el tiempo, entre el pasado y el futuro. El hombre a través del nacimiento tiene la capacidad de iniciar nuevos comienzos en la historia. Hannah Arendt toma el concepto de natalidad de San Agustín.

La grandeza de las acciones humanas no reside, en opinión de Hannah Arendt, ni en las motivaciones del sujeto ni en las consecuencias o resultados de la acción, sino en su misma aparición o exposición pública, como un fin en sí mismo; Hannah Arendt se niega a considerar la acción en función de una teleología, o de una racionalidad práctica.

La acción humana, que presupone la pluralidad y la igualdad, es el origen del *poder* que surge cuando los hombres se juntan en contraposición a la *violencia* que surge cuando los hombres se separan. El poder surge entre los hombres cuando actúan conjuntamente y se disuelve cuando se dispersan. El poder corresponde a la aptitud del

hombre de actuar de manera concertada. El poder, para Hannah Arendt, no es una propiedad individual, sino que pertenece a un grupo y perdura en la medida en que este grupo no está dividido. (Esta consideración es la que lleva a Hannah Arendt afirmar la superioridad de la revolución americana sobre la revolución francesa, la cual constituyó una verdadera fundación de la libertad y no una revolución social como la Revolución Francesa que socavó las estructuras de la sociedad tradicional.) El hombre moderno, heredero de la revolución francesa, vive en un mundo social atomizado, cuya deriva individualista y totalitaria conduce a la destrucción de un mundo común. Frente a la modernidad, Hannah Arendt propone la recuperación del ideal griego, y concretamente, del concepto de *praxis* en un sentido aristotélico.

El objeto de esta incursión en las categorías políticas de Hannah Arendt nos permitirá no sólo percibir la íntima conexión entre política y fenomenología en Hannah Arendt sino incluso la proximidad de esta autora a los presupuestos de la fenomenología, concretamente, la de Merleau-Ponty, según señala André Enegren, del último Merleau-Ponty.⁷ Hannah Arendt manifiesta sus puntos en común con la fenomenología de Merleau-Ponty en la primera parte titulada “El pensar”, de su obra *La vida del Espíritu*, en la cual tematiza uno de los temas centrales de la fenomenología: la coincidencia entre *Ser* y *Aparecer*, en contra de toda una tradición filosófica que consideraba que detrás de los fenómenos, de las meras apariencias consideradas como ilusiones o apariencias de verdad, se escondía el Ser, el verdadero ser de las cosas. En contra de esta tradición metafísica, que se remonta de Platón a Descartes, la cual ha manifestado una total desconfianza en los sentidos, una depreciación de la realidad tal como la percibimos a través de los sentidos, se revela Hannah Arendt de acuerdo con una postura fenomenológica.

De la fenomenología a la estética en Hannah Arendt, es el tema que vamos a ver a continuación, partiendo de la concepción fenomenológica de la acción humana, cuya única finalidad es “aparecer”, auto-exhibirse, exponerse a la mirada de los hombres. Hannah Arendt, en su obra *La Vida del Espíritu*, se basa en la tesis del biólogo y zoólogo suizo Adolf Portmann, según la cual las apariencias externas no tienen como función primordial proteger los órganos internos que están ocultos; por el contrario, los órganos internos sólo existen para sustentar las apariencias:

Desde el momento en que vivimos en un mundo que aparece, ¿No resulta bastante más plausible que lo auténticamente importante y esencial se sitúe precisamente en lo externo? (...) Se puede más bien afirmar que los órganos internos, no visibles a simple vista, existen sólo para sustentar y mantener la apariencia. (...) De este modo el plumaje de los pájaros, *al que, a primera vista sólo se considera como una cubierta que abriga y protege, está conformado además de tal forma que sus partes visibles-y tan sólo éstas-constituyen un vistoso atuendo, cuyo valor intrínseco descansa tan sólo en su apariencia visible.* (PORTMANN, Adolf, *Animal Forms and Patterns*, New York, 1967, p. 19: lugar citado ARENDT, Hannah, *La Vida del Espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 40-41.)

Hannah Arendt, aunque percibe una continuidad entre el hombre y el animal en la medida en que ambos se encuadran en un mundo de apariencias, sin embargo, el hombre se distingue de la vida natural de los animales por el hecho de poder aparecer tal como lo desea:

Además del impulso hacia la auto-exhibición, por medio del cual los seres vivos se insertan en el mundo de los fenómenos, los hombres también se presentan, de palabra y obra, indicando así la forma en que *desean* aparecer, es decir, lo que en su opinión es adecuado mostrar y lo que no. Este elemento de elección deliberada de lo que se puede enseñar y lo que hay que ocultar parece específicamente humano. *Hasta cierto punto*, podemos elegir la forma en que vamos a aparecer ante los demás, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación de una disposición interior. (ARENDT, Hannah, *La Vida del Espíritu*, *op. cit.* p. 48-49.)

En este párrafo queda resumida perfectamente la postura fenomenológica de Hannah Arendt, (muy próxima a la Merleau Ponty). Toda apariencia se manifiesta en el mundo de los fenómenos, y al mismo tiempo, en su manifestación, algo se oculta. El sujeto individual no puede alcanzar la objetividad sin recurrir al punto de vista de los demás

sujetos sobre el objeto. La objetividad por tanto no se efectúa a partir del objeto ni del sujeto sino a partir de la intersubjetividad o la pluralidad irreductible de las perspectivas.

El hombre puede decidir qué mostrar y qué ocultar. Lo primero, en términos políticos, corresponde a la esfera pública, mientras que lo segundo a la esfera privada. El pensamiento político de Hannah Arendt se apoya en esta distinción entre lo público, lo que se desea mostrar y que aparezca, y lo privado, aquello que deseamos ocultar y que no aparezca. La acción que presupone la pluralidad humana, se despliega en plena luz del espacio público, mientras que el trabajo y la labor, y en general, todas las actividades económicas, utilitarias o instrumentales son relegadas al dominio de lo privado. Lo que pertenece al mundo privado, lo que debe permanecer oculto, es lo económico, lo personal, lo íntimo, todo aquello que está asociado a la categoría de la *necesidad*.

La acción política, para Hannah Arendt, no es un producto de la fabricación, no es un objeto construido por el hombre, pero tampoco corresponde a la subjetividad moderna determinada racionalmente según fines, es decir, por la racionalidad instrumental, la cual reduce todo lo real a la razón o a la voluntad del sujeto. ¿En qué consiste la alienación moderna, inaugurada por la ciencia de Galileo y la duda cartesiana sobre los sentidos? La pérdida de confianza en los sentidos que conduce al divorcio entre el ser y la apariencia y el repliegue de la verdad en el sujeto. La modernidad inaugurada por Descartes implica la ruina de la percepción (Merleau-Ponty) y la retirada de la verdad en el sujeto.

La ciencia de Galileo implica el triunfo del *homo faber*, el cual parte de una concepción artificialista de la ciencia y del conocimiento. Con Hobbes y Vico, el hombre sólo puede conocer lo que hace o construye con sus propias manos. La alienación del hombre moderno culmina con la promoción del *homo laborans*, el hombre sujeto a las necesidades económicas y al proceso repetitivo de la vida, devorado por el ciclo interminable de la producción y del consumo.

Hannah Arendt recurre a Merleau Ponty, en primer lugar, para separarse de manera radical de la filosofía cartesiana, es decir, de la filosofía que fundamenta todo conocimiento en la subjetividad. En su obra *La vida del Espíritu*, Hannah Arendt, analiza las tres actividades mentales o del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio. Lo que define la actividad del pensar es que implica una retirada del mundo de los fenómenos, una pérdida del sentido de la realidad del mundo que tiene como contrapartida la autosuficiencia del yo

pensante, la autonomía del sujeto respecto a la naturaleza, y concretamente, respecto al cuerpo. La separación entre el cuerpo y el alma que constituye el núcleo del pensamiento moderno inaugurado por Descartes será rebatido por la fenomenología de Hannah Arendt.

Lo que Merleau-Ponty afirma para rebatir a Descartes resulta tremendamente correcto: reducir la percepción al pensamiento de percibir... es suscribir un seguro contra la duda cuyas compensaciones son más onerosas que la pérdida por la que pretende indemnizarnos: ya que no es más que... trasladarse a un tipo de certeza que nunca nos devolverá el 'estar ahí' del mundo. (*Ibid.*, p. 65.)

Y termina afirmando Hannah Arendt:

Por añadidura, es precisamente la actividad del pensar – las experiencias del yo pensante – lo que crea la duda acerca de la realidad del mundo y de la propia existencia. El pensamiento puede alcanzar y apropiarse todo lo que es real- un acontecimiento, un objeto, los propios pensamientos; la única propiedad que se mantiene tenazmente fuera de su alcance es la realidad de cada uno de ellos. El cogito ergo sum es una falacia no sólo en el sentido de que, según señaló Nietzsche, del cogito sólo se puede inferir la existencia de cogitaciones; de hecho, del cogito se puede dudar del mismo modo que del sum. (*Ibid.*, pp. 65-66.)

En este mundo, como afirma Arendt, en el cual entramos o nacemos desde ninguna parte y desaparecemos en dirección hacia ninguna parte, el ser y el aparecer coinciden, por tanto, no existe ningún ser más allá del aparecer, y por tanto, nada se disimula detrás de los fenómenos.

La obra de arte y el pensamiento en Hannah Arendt

En el capítulo sobre el pensar, Hannah Arendt nos propone una definición del arte que está íntimamente relacionado con la actividad del pensamiento:

El arte, por lo tanto, al transformar los objetos de sensación en objetos de pensamiento, los arranca primero de su contexto para hacerlos irreconocibles y prepararlos así para su nueva y diferente función. (*Ibid.*, p. 66.)

Hannah Arendt no desarrolla propiamente una filosofía del arte, una reflexión propiamente sobre el fenómeno estético, en otras palabras, el espacio de aparición tal como es vinculado de manera fenomenológica con la esfera política, ¿acaso no es también un fenómeno que tiene ciertas afinidades con la esfera estética? En el último apartado del capítulo sobre el trabajo, de su obra *La Condición Humana*, titulada “La permanencia del mundo y la obra de arte”, constituye una breve exposición de la concepción del arte, como objeto de pensamiento, que defiende Hannah Arendt, en contra del arte efímero, del arte moderno sujeto a las revoluciones de la historia y sometido a los vaivenes de los tiempos.

“Debido a su sobresaliente permanencia, las obras de arte son las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles” (ARENDR, Hannah, *La Condición Humana*, *op. cit.*, p. 223.). La obra de arte, con independencia de su contenido sensorial, es ante todo, un objeto de pensamiento, carente de utilidad y de función para la conservación de la vida. La fuente inmediata de la obra de arte es la capacidad humana para pensar, como su “tendencia al trueque y permuta es la fuente de los objetos de cambio, y como su capacidad para usar es el origen de las cosas de uso” (*Ibid.*, p. 224.) En otros términos, la actividad del pensamiento es actividad pura que sólo se ocupa de sí misma, o como diría Kant, pensar es la actividad en la cual la razón sólo se ocupa de sí misma. La actividad del pensamiento, que según Hannah Arendt, da origen a la obra de arte, no se confunde de ningún modo con la actividad del conocimiento o de la práctica científica:

Pensamiento y cognición no son lo mismo. El primero, origen de la obra de arte, se manifiesta en toda gran filosofía sin transformación o transfiguración, mientras que la principal manifestación del proceso cognitivo, por el que adquirimos y almacenamos conocimientos, son las ciencias. La cognición siempre persigue un objetivo definido, que puede establecerse por consideraciones prácticas o por “ociosa curiosidad”; pero una vez alcanzado su objetivo, el proceso cognitivo finaliza. El pensamiento, por el contrario, carece de fin u objetivo al margen de sí, y ni siquiera produce resultados;

no sólo la filosofía utilitaria del *homo faber*, sino también los hombres de acción y los científicos que buscan resultados, se han cansado de señalar lo “inútil” que es el pensamiento, tan inútil como las obras de arte que inspira. (ARENDDT, Hannah, *La Condición Humana*, Seix Barral, 1974, p.227.)

Hannah Arendt al relacionar la obra de arte con el pensamiento, puede parecer que con esta postura que permite establecer lazos entre la obra de arte y el pensar, se aleja de su oposición original y radical a la tesis de los dos mundos de Platón, es decir, a la separación platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible- la cual toma la forma en la modernidad inaugurada por Descartes de un dualismo insuperable entre cuerpo y alma, sujeto y objeto. La fenomenología de Hannah Arendt, en contra de toda la tradición que arranca desde Platón, se opone totalmente a la separación entre ser y apariencia. En este punto, no se aleja tanto de Husserl, aunque el punto de partida del pensamiento político de Hannah Arendt no es el cogito cartesiano, sino la pluralidad humana (que se traduce en un perspectivismo irreductible) como condición de la objetividad del objeto. El pensamiento político de Hannah Arendt se ha desarrollado desde una perspectiva anti-platónica: la acción es lo más imprevisible que escapa al dominio de la razón, y desde este punto de vista, la capacidad humana para la acción según Hannah Arendt se ha manifestado a través de las grandes revoluciones que han irrumpido en la historia. En cambio, en relación a las obras de arte, Hannah Arendt refleja una postura platónica y conservadora, y en cierto modo también, anti-moderna. En el fondo, como la luz platónica o el resplandor del ser heideggeriano, el espacio público, el *espacio de aparición* en Hannah Arendt, no es visible (no es visibilidad) sino que es precisamente, lo que da la visión. (ENEGRÉN, 1984)

Hannah Arendt: el reino de la técnica y la sociología moderna

Hannah Arendt desarrolla una concepción de la acción humana que se opone punto por punto al reino de la técnica. Esta oposición que Hannah Arendt establece entre el espacio público y plural de la acción humana, es decir, la praxis en un sentido aristotélico, y por otra parte, la razón instrumental, o en otras palabras, el reino de la técnica, es uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento político de Hannah Arendt. Hannah Arendt

retoma de una manera muy peculiar la distinción aristotélica entre *praxis* y *technè*, entre la acción y la técnica (1974).

Hannah Arendt describe el paso del mundo antiguo, donde la acción humana no estaba totalmente determinada por la técnica, al mundo moderno en el cual el hombre pierde el sentido específico de lo político, como esfera separada de lo social y de lo económico. La crítica de Hannah Arendt a lo social, y a la sociología, como opuesto a lo político, coloca a la autora de *La Condición humana* en una postura difícil de sostener en la época moderna, tal como lo percibe Habermas. Éste, en su ensayo sobre Hannah Arendt, incluido en su obra *Perfiles Filosóficos-Políticos*, compara a la autora de *La Condición Humana* con Max Weber, uno de los grandes representantes de la sociología moderna.

De Max Weber, Habermas retoma las sutiles visiones de este autor sobre la acción humana como orientada hacia un fin, cuya racionalidad se puede medir por los medios técnicos disponibles para llegar a ese fin, al que tiende cualquier acción racional orientada hacia un fin, de tal manera, que toda acción humana para Max Weber sólo tiene realidad efectiva en la medida en que realiza un fin, o dicho de otra manera, tiende a la realización de un fin. En cambio, la acción humana para Hannah Arendt se opone totalmente a la razón técnica o racionalidad instrumental, en la medida en que la acción para Hannah Arendt, no está orientada hacia ningún fin específico, ni tampoco la acción, para Hannah Arendt cumple con alguna finalidad ulterior o externa a la acción misma. El concepto de poder, en Hannah Arendt y en Max Weber, es completamente distinto, como lo ha señalado muy acertadamente Habermas:

Max Weber define el poder como la posibilidad de imponer en cada caso la propia voluntad al comportamiento de los demás; Hannah Arendt, en cambio, entiende el poder como la capacidad de ponerse de acuerdo, en una comunicación sin coacciones, sobre una acción en común. Ambos presentan el poder como una potencia que se sólo se actualiza en acciones; pero cada uno de ellos parte de un modelo de acción distinto. (...) Max Weber parte de un modelo teleológico de acción: un sujeto individual (o un grupo, al que podemos considerar como un individuo) se propone un fin y elige los medios apropiados para realizarlo. El éxito de la acción radica en suscitar en el mundo un estado que satisfaga el fin propuesto. (...) Este poder de

disposición sobre los medios que permiten influir sobre la voluntad de los otros es a lo que Max Weber llama *Macht*(poder). (HABERMAS, Jürgen, *Perfiles Filosóficos-políticos*, Taurus, 2000, pp. 205-206.)

Hannah Arendt se opone totalmente a este modelo teleológico (instrumental) de la acción humana, y en cambio propone un modelo comunicativo de acción, el cual excluye cualquier forma de coacción y de violencia de unos sujetos sobre otros; por el contrario, presupone el acuerdo voluntario entre los sujetos, y por tanto, la libre participación de los ciudadanos en la acción comunicativa, en contraposición a la concepción del poder, según Weber, como la capacidad de coaccionar o de persuadir a otras voluntades para la consecución de un fin particular:

Hannah Arendt reserva para esto el concepto de *Gewalt* (fuerza, violencia, poder instrumental), pues el agente que actúa racionalmente con respecto a fines y que se interesa exclusivamente por el éxito de su acción tiene que disponer de medios con los que obligar a un sujeto capaz de tomar sus propias decisiones, ya sea amenazándolo con sanciones, ya sea por medio de la persuasión o por medio de una hábil manipulación de las alternativas de acción. ‘poder significa toda oportunidad, dentro de una relación social, de imponer la propia voluntad incluso contra las resistencias. (*Ibid*, p. 206.)

Weber, según Habermas, se opone al modelo de acción de Hannah Arendt, el cual no está determinado por unos fines específicos, que aunque sean libremente elegidos, dirigen la acción hacia el cumplimiento de unos fines por los medios que sean necesarios para tal efecto. El poder como racionalidad instrumental en Weber se contrapone al poder en Hannah Arendt entendido como acción comunicativa:

Hannah Arendt parte de un modelo de acción distinto, de un modelo comunicativo de acción: “El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos”. El fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una

voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. (*Ibidem.*)

Esta comparación, que establece Habermas entre Hannah Arendt y Max Weber, pone de relieve el rechazo que siente la autora de la *Condición Humana* hacia cualquier concepción técnica de la política, y por tanto, hacia toda visión instrumental de la acción humana. Solamente bajo la visión sociológica, o desde la óptica de las ciencias sociales, se destruye según Hannah lo propio de la vida política, es decir, la acción humana imprevisible, y por lo tanto, no determinada por ninguna consideración de tipo social o económica. Desde el punto de vista de lo social y de lo económico, lo político, es decir, la acción humana, quedaría irremediabilmente absorbida por la técnica.

Gracias a la técnica, o al saber tecnológico, el hombre logra el control de la organización de la ciudad del mismo modo que adquiere a través de la ciencia y de la técnica el dominio de la naturaleza. El ámbito de lo social, en contraposición a lo político, favorece el dominio técnico sobre la conducta humana, atenuando de este modo la separación entre el hombre y la naturaleza. La sociología, desde la perspectiva de Hannah Arendt, parte de la actividad instrumental del trabajo como modelo de la acción, destruyéndose de este modo la autonomía de lo político respecto al modelo de la fabricación. La sociología moderna se basa en la reproducción de la vida social según un modelo artificial de la acción humana; asimismo, el paso de lo político a lo social, no sólo permite explicar el paso de los antiguos a los modernos, sino también, la pérdida en la modernidad de lo más propio del hombre: la acción humana que se manifiesta a través de gloriosas acciones y bellos discursos, para dar paso a la naturaleza socio-económica del hombre recluido en su vida privada, el cual sacrifica lo singular y lo individual en provecho de lo más general y universal. Este modelo natural y teleológico de la acción, se convierte, a través de la técnica y del control objetivo de la ciencia, en *conducta* social o racional determinada por unas leyes de carácter científico que se aplican sin excepción a todos los individuos por igual, aniquilando o eliminando, de este modo, las diferencias individuales.

Lo social, en el pensamiento de Hannah Arendt, es el ámbito de la necesidad biológica, el reino de lo privado y del individuo encerrado en sus necesidades económicas, en contraposición a lo político como ámbito de la libertad y de la vida pública. La acción, o

la praxis de los antiguos, se opone drásticamente al conocimiento sociológico de los modernos, el cual no comprende al hombre como ser único e individual; la sociología moderna explica la conducta humana a partir de roles sociales preestablecidos y de grupos sociales que se comportan de una manera regular y predecible. La acción política imprevisible de los antiguos es sustituida por una conducta social predecible por medio de un cálculo racional de las consecuencias (Hobbes) o a través de una ingeniería social o construcción artificial de una sociedad totalmente administrada y racionalizada.

Para los antiguos, la esfera privada, la economía, está al servicio de la esfera pública, en otras palabras, de la acción política. Hannah Arendt descubre que la modernidad implica una inversión de los valores antiguos, pues la *polis griega* es anterior y superior a los individuos que la componen, mientras que para los modernos, la política tiene como función fundamental proteger los intereses privados de los individuos. Hannah Arendt descubre en la modernidad una depreciación de lo público en provecho de lo privado: el liberalismo moderno defiende en líneas generales que “la función de la política consiste en proteger y en reconciliar los intereses privados de los miembros de una comunidad”. (CANOVAN, Margaret, *The Political thought of Hannah Arendt*, Methuen & Co. Ltd, 1974, p. 66.) El valor del trabajo, en la modernidad ha desplazado el valor propio y autónomo de la acción humana, de tal modo, que la acción para los modernos se ha convertido en un hacer, en un construir, en una fabricación según el plan o la idea de un gran legislador que crea como un artesano o un arquitecto desde la altura del conocimiento y del saber técnico la ciudad ideal, siguiendo el modelo de Platón.

La crítica a la sociedad moderna conduce a Hannah Arendt a una crítica al concepto mismo de “sociedad”, el cual hace referencia a una

nueva y específicamente moderna forma de organización de la vida humana en común, en la cual los hombres están unidos únicamente por pertenecer a la misma especie humana, preocupada por las condiciones de supervivencia y no tanto por el mundo humano común y un espacio público de la acción. (CANOVAN, Margaret, *The Political thought of Hannah Arendt*, Methuen & Co. Ltd, 1974, p. 85.)

Los hombres en la *sociedad moderna* han perdido el sentido original de lo político, de la acción humana, común y concertada, que tiene lugar en un espacio público. La economía, para los antiguos, estaba limitada al ámbito de la administración de los bienes de la casa, mientras que para los modernos se convierte en la actividad predominante de la sociedad como un todo. La sociedad moderna, determinada por las necesidades económicas de los individuos y por sus intereses privados, ha sustituido el ámbito de la acción pública de los hombres por la administración racional de las cosas. Las ciencias sociales según Hannah Arendt no se ocupan de las acciones que por su carácter individual e impredecible caen fuera de toda consideración técnica y científica. Sólo la conducta es susceptible de un análisis estadístico, de un control racional a través de un método científico, como fue preconizado por la sociología moderna de Comte a Durkheim.

El reino de la técnica, el dominio cada vez mayor de la ciencia en el ámbito de la vida humana, constituye para Hannah Arendt un gran peligro para la preservación de lo político como esfera separada de lo económico y de lo social. Los modernos adoptan un concepto de humanidad en un sentido universal: todos los hombres son iguales por naturaleza o a partir de un contrato social que dota a todos los individuos de los mismos derechos a la vida, a la libertad; La universalidad de los derechos humanos destruye, en principio, la reivindicación de una pluralidad o diversidad irreductible entre los hombres. A la visión de una sociedad moderna determinada por las necesidades económicas y sociales, sin espacio para la libertad política en sentido estricto, le corresponde una visión de la historia humana gobernada por unas leyes necesarias que determinan el curso unilineal de la historia hacia un fin universal, lo cual, en opinión de Hannah Arendt, destruye la pluralidad de las historias humanas, las cuales, por su misma diversidad e individualidad irreductible, no se pliegan ni se subordinan a la idea de una historia universal.

La ciencia y la tecnología han permitido a los hombres adquirir un mayor dominio y conocimiento sobre el hombre y el mundo, sin embargo, lo más propio del hombre, su capacidad de crear nuevos comienzos en la historia, a través de las revoluciones políticas, su capacidad para acción política, es precisamente lo que no puede ser dominado y controlado por la ciencia, siendo la acción política lo más impredecible en comparación con la conducta, la cual por su carácter social y natural, es predecible y cognoscible por medio de las ciencias sociales.

La modernidad ha sido objeto de una severa crítica por parte de Hannah Arendt, cuya obra de una gran originalidad ha sido de una enorme influencia para el pensamiento político moderno: no obstante, la crítica que ofrece Habermas al pensamiento político de Hannah Arendt nos abre nuevos interrogantes sobre el valor de una acción política que, según Hannah Arendt, no sólo nos remite a un mundo antiguo que ya no es el nuestro, sino que además, dicha acción en el espacio público, donde se da la pluralidad y el sentido común, no puede ser orientado por ningún saber, ni por ninguna finalidad; la acción humana, que en la modernidad dio lugar a las diferentes revoluciones políticas, surge de manera imprevista cuando los hombres se juntan para actuar de común acuerdo, sin guiarse por ningún fin; se pregunta Habermas: ¿Para qué puede servir una acción que carece de toda finalidad y que no está dirigida hacia un fin?

Habermas reconoce la aportación crucial de Hannah Arendt en relación a la idea de libertad política: “Hannah Arendt insiste con razón en que la eliminación técnico-económica de la miseria en modo alguno significa ya el aseguramiento práctico-político de la libertad pública” (Habermas, Jünger, *op. cit.*, p. 215.). Pero por otra parte, Habermas no puede seguir a Hannah Arendt en su rechazo de la cuestión social (y económica), por otra parte, tan cruciales en las sociedades modernas; por el contrario, Habermas considera que los asuntos sociales y económicos no pueden ser excluidos del ámbito político en las sociedades modernas:

Un estado descargado del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública, independiente de la organización del bienestar; una formación radical y democrática de la voluntad colectiva que se detiene ante la represión social-esto ya no es un camino practicable por *ninguna* sociedad moderna. (HABERMAS, Jürgen, *Perfiles Filosóficos-políticos*, Taurus, 2000, p. 215.)

Habermas no puede ocultar su perplejidad en relación al concepto de poder en Hannah Arendt, un poder que no se plantea ningún fin, y por tanto, que no está sujeto a la razón instrumental que calcula los medios técnicos más convenientes e idóneos para alcanzar un fin determinado. Una acción política para Hannah Arendt no puede ser medida

con el mismo criterio de racionalidad que una conducta, en la medida en que escapa a todo criterio de racionalidad práctica según fines; Habermas se plantea la cuestión de la racionalidad en el pensamiento político de Hannah Arendt, la dificultad de pensar la acción humana, como hace Hannah Arendt, totalmente desconectada de cualquier consideración racional que oriente la acción humana hacia un fin; Habermas saca a relucir los interrogantes que plantea la problematización de la racionalidad por parte de Hannah Arendt, dado el carácter intempestivo de un pensamiento político que se resiste a pensar sobre los fines racionales de la acción humana :

Pero si el poder ya no es pensado como un potencial para la realización de fines, si ya no queda actualizado en acciones racionales con respecto a fines, ¿En qué se manifiesta entonces? y ¿Para qué puede servir? (HABERMAS, Jürgen, *Perfiles Filosóficos-políticos*, Taurus, 2000, p. 208.)

El pensamiento político de Hannah Arendt no permite abordar las exigencias de racionalidad de Habermas desde su propia teoría de la acción comunicativa; Habermas, si bien parte de una distinción clara entre los ámbitos de la teoría y de la praxis, no obstante, trata de acercar y de establecer vínculos entre la técnica y la praxis; Hannah Arendt no hace ningún intento por abordar racionalmente la acción humana, la cual, para la autora de la *Condición Humana*, sólo puede ser comunicada poéticamente y no científicamente. Hannah Arendt nos recuerda la función política que tenía el poeta en la ciudad antigua, y al mismo tiempo, nos invita a una poetización de la polis, que se opone a la estética o estetización de lo político como forma moderna, es decir, tecnológica, de dominio y de destrucción del espacio político de aparición.

Notas

1. “Privada de valor de uso, la obra de arte es por excelencia el objeto inútil que se agota en su destello, siendo su única función la de aparecer con el fin de ofrecer a la vista lo bello, es decir, según la interpretación griega de Arendt, lo *supremamente resplandeciente*”.

2. “La palabra latina *Faber*, probablemente relacionada con *facere* (“hacer algo” en el sentido de producción), designaba originariamente al fabricante y artista que trabajaba el material duro, tal como la piedra o la madera; (...) Jean Leclercq (...) sugiere que fue Bergson quien lanzó el concepto de *homo faber* en la circulación de ideas” (ARENDR, Hannah, *La condición humana, op. cit.*, p. 183); véase, también, la obra de SENNETT, Richard, *El Artesano*, Anagrama, 2009.

3. Véase WOLIN, Richard, “Hannah Arendt: *Kultur*, “Irreflexión” y envidia de la Polis”, en *Los Hijos de Heidegger, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Cátedra, 2003, p. 83: “A nivel personal, Arendt se sintió conmocionada por la llamativa facilidad con que los principales representantes de la *Kultur* alemana se habían metamorfoseado de la noche a la mañana en nazis y antisemitas convencidos; en 1933, después de que Heidegger se hubiera convertido en rector de la Universidad de Friburgo y hubiera asumido la responsabilidad de promulgar decretos antijudíos, Arendt le envió una carta acusadora”. Véase, también, BERNSTEIN, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, 1996.

4. Sobre el pensamiento anti-moderno de Hannah Arendt, Véase FERNÁNDEZ-FLÓREZ HIDALGO DE CAVIEDES, Lucía, *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Tesis Doctoral dirigida por Julio Quesada, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007.

5. Hannah Arendt está muy alejada del espíritu dialéctico y sistemático de la escuela de Frankfurt; véase POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*, Pocket-La Découverte, 2003, p. 171: “Aparte de la personal enemistad que le oponía a Adorno, Arendt no podía sino estar reticente en relación al dispositivo dialéctico puesto en funcionamiento por el grupo de Frankfurt. Este pensamiento sistemático y puramente teórico está bastante alejado de la realidad de la experiencia: la pretensión científica y positiva de la “teoría crítica” y su rechazo de la filosofía no podían satisfacer a Arendt”.

6. ENEGREN, A., *op. cit.*, p. 56: “Que la acción sea fundamentalmente un hecho del lenguaje, es lo que las reflexiones de J. L. Austin o J. R. Searle nos ayudan a comprender: “nos comprometemos”, “se ha convenido que..” “hemos decidido”, “nos negamos...”, son unos de tantos enunciados performativos identificables bajo ciertas condiciones como actos políticos”. Véase, AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y*

acciones, Paidós, 2004; SEARLE, J. R., *Actos de Habla, Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, 1990.

7. ENEGREN, André, *op. cit.*, p. 61: “La apología arendtiana de la manifestación se revela sin embargo muy próxima a la fenomenología de los últimos escritos de Merleau-Ponty, promovido en el *Pensamiento* al rango de intercesor privilegiado”.

Bibliografía

ARENDT, H. (1974). *La condición humana*. España: Seix Barral.

ENEGRÉN, A. (1984). *La pensée politique de Hannah Arendt*. España: PUF.

ARENDT, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. México: Gedisa.

GELLER, E. (1989). *Cultura, Identidad y Política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. México: Gedisa.

YOUNG-BRUEHL, E. (1984). *Hanna Arendt. For Love of the World*. EE UU: Yale University Press. (*Hannah Arendt: una biografía*, Paidós, 2006).

FERRY, Luc, R. (1988). *Heidegger et les modernes*. Francia: Grasset.

FERNÁNDEZ-FLÓREZ HIDALGO DE CAVIEDES, L. (2007). *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*. España: Universidad Autónoma de Madrid.

HORKHEIMER, A. (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Argentina: Sur.

POIZAT, J. (2003). *Hannah Arendt, une introduction*. Francia: Pocket-La Découverte.

PORTMANN, A. (1984). *Animal Forms and Patterns*. EE UU: New York.

HABERMAS, J. (2000). *Perfiles Filosóficos-políticos*. España: Taurus.

CONOVAN, M. (1974). *The Political thought of Hannah Arendt*. Inglaterra: Methuen & Co. Ltd.