

La visión política de Hannah Arendt

Margaret Lee Zoreda*

Uno de los grandes dones de Hannah Arendt es su capacidad para revivir nuestras percepciones. Ella nos insta a reconsiderar temas ya ampliamente trabajados, y, por ello, sujetos a un entendimiento complaciente. Sus reflexiones renovadas intentan recuperar esos temas para entregarlos, de nueva cuenta, a nuestra atención. Sus reinterpretaciones son verdaderos hallazgos. El lector se siente sacudido, no por la razón, sino por la revelación. (Kateb: 188)¹

Quince años después de su muerte, la vida y la obra de Hannah Arendt son todavía polémicas. Ella es una de las pocas mujeres en la historia intelectual que hizo aportaciones significativas a la filosofía política; sus escritos despliegan una crítica profunda y coherente de la civilización moderna. Con un estilo pujante y mezcla única de política, filosofía, historia, biografía y literatura, Arendt no ofrece sistemas totalizadores ni metodologías rígidas para el análisis político de la vida actual, sino provoca perspicacias originales —a la manera genealógica de Nietzsche (Kateb: 3)— que crean en el lector reintrospecciones sobre la naturaleza política de su entorno, y las implicaciones que su propia vida, pública y privada, tiene en sus relaciones con otros. Mi propósito en este escrito es doble: por un lado, trazaré brevemente la biografía de esta mujer extraordinaria, y luego sintetizaré sus

*Departamento de Humanidades, UAM-I.

indagaciones sobre las dimensiones pública y privada de la vida humana, que son, para ella, los ejes de toda filosofía.

*Su vida*²

La vida de Arendt está plena de contradicciones y paradojas a la par de sus obras. Hannah Arendt nace en Hanover, Alemania, en 1906, de padres judíos burgueses. Cuatro años después, la familia se muda a Königsberg. En 1924 ingresa en la Universidad de Marburg para estudiar filosofía; ahí es alumna y amante de uno de los fundadores de la corriente filosófica *Existenz* (y futuro partidario del nazismo), Martin Heidegger. Esta relación termina, y sale de Marburg para concluir sus estudios en Heidelberg con Karl Jaspers, otro exponente de la misma corriente. Él es quien dirige su tesis doctoral, *El concepto del amor en San Agustín*, en 1929. Ese mismo año contrae matrimonio con Günther Stern. Durante los años de 1930 a 1933, Arendt participa activamente en la oposición judía a los nazis y escribe su primer libro, una biografía, *Rahel Varnhagen*. Allí Arendt valora a Rahel como *pariah consciente*, esto es, una judía que asume valientemente una actitud independiente y crítica dentro de la sociedad (alemana-europea), en vez de mostrarse ventajosamente como *parvenu*. Para muchos, esta designación —*pariah consciente*— más tarde se aplicará en forma atinada a la misma Arendt.

En 1933 Arendt es detenida durante ocho días por las fuerzas de seguridad nazis. Después de ser liberada, parte hacia Francia, permaneciendo allí ocho años. Se divorcia de Stern y se casa con Heinrich Blücher. En esta época colabora afanosamente en las organizaciones de refugiados judíos. Cuando Francia es invadida

por los alemanes, Arendt, su esposo y su madre escapan a Nueva York, en 1941, donde empieza a desenvolverse en los círculos intelectuales, especialmente se relaciona con el grupo de la revista *Partisan Review*. Asimismo, se desempeña como editora de la firma Schocken. En 1951 publica su obra monumental sobre el fenómeno totalitario —*The Origins of Totalitarianism*—, con la cual alcanza, involuntariamente, renombre internacional como portavoz de los partidarios de la naciente guerra fría. A consecuencia de la fama adquirida, es invitada a enseñar en varias prestigiosas universidades estadounidenses: Princeton (donde es la primera mujer en lograr titularidad) (Feldman: 16), la Universidad de Chicago y la New School of Social Research. Su trabajo de mayor importancia dentro de la teoría política, *The Human Condition*, se publica en 1958, seguido por *Between Past and Future* en 1961. En ese año la revista *The New Yorker* la envía como corresponsal a Jerusalén a presenciar el juicio del nazi Adolph Eichmann. Sus artículos fueron compilados en un volumen publicado en 1963 como *Eichmann in Jerusalem*. Criticada acremente por algunos grupos judíos, al afirmar que una gran parte del liderazgo de las comunidades judías europeas había actuado equivocadamente como cómplice de los nazis —en detrimento de la mayoría judía— y que Eichmann no era un monstruo, sino la encarnación de la banalidad perversa de una burocracia despiadada, Arendt es condenada al ostracismo por muchos intelectuales.

En este mismo año Arendt publica *On Revolution* y se concentra en especial en la política estadounidense. Durante los movimientos estudiantiles de 1968 se declara abiertamente en su favor, y publica en forma parcial, como consecuencia, *On Violence, Men in Dark Times* (1970), seguido tres años más tarde por *Crises of the Republic*. Dedicó sus últimos años, alejada de la *vita activa* de la política, a escribir sobre la *vita con-*

templativa. Muere en Nueva York, en 1975, y su obra póstuma, *The Life of the Mind*, inconclusa, es publicada en 1978.

LA ACTIVIDAD HUMANA

Hannah Arendt enfatiza la interacción entre el hombre y su entorno, mediante la idea de condición humana como *vita activa*, o sea, “la vida humana en la medida en que está activamente involucrada en un quehacer concreto [...]” (HC: 22). Ella nos propone valorar ampliamente la vida activa del hombre, contrarrestando así una tendencia filosófica occidental de exaltar la contemplación sobre el mundo real de la acción (HC: 17). Dentro de la vida activa, Arendt distingue tres estados básicos: *labor*, *work* y *action*.³

Labor es aquella “actividad que corresponde a los procesos biológicos corporales [que proporcionan] tanto la sobrevivencia individual como la de la especie” (HC: 7-8). Sin principio ni fin, está ligado a los ciclos interminables de la naturaleza. *Labor* es para Arendt efímero; jamás producirá algo permanente. Subyuga a los hombres a sus necesidades físicas y emocionales más rudimentarias, casi en el nivel instintivo. Ahí, el miedo y la agresión median en las relaciones humanas, generan actos automáticos y compulsivos, siempre evanescentes si no destructivos y atroces. Es un mundo meramente contingente que se autodestruye, obliterando en el proceso todo rastro de su propia existencia. Arendt identifica al consumismo moderno como *labor*, por no producir jamás algo perdurable, parodiando tan sólo la vida biológica elemental (HC: 99).

En el mundo griego, donde Arendt encontró su inspiración, *labor* corresponde al dominio del esclavo. Para ella la pobreza es abyecta “... porque somete a los

hombres al dictado absoluto del cuerpo, es decir, al dominio imperioso de la necesidad” (OR: 54).

Para romper este ciclo interminable, Arendt propone al *homo faber*, el hombre artesano-trabajador, cuya meta es crear artefactos permanentes, artificios que sobrevivan al hombre mismo (HC: 136-139); *work*, el acto creativo, posee “un inicio definido y, también, un fin claro y previsible...” (HC: 143).

Al tomar como ejemplo varias formas —como la fabricación de herramientas, la arquitectura, el arte y la poesía—, se opone vigorosamente a la futilidad de *labor*, propiciando de ese modo la estabilidad en la vida. Arendt opina que el arte y la poesía son sus manifestaciones culminantes debido a la naturaleza especial de su indestructibilidad a través del tiempo (HC: 167; BPF: 209).

Para Arendt, *action*, la tercera dimensión de la actividad humana, revela los rasgos definitorios del hombre como ser político. *Action* es

...la única actividad que se da directamente entre los hombres sin la intermediación de cosas o materia [que] corresponde a la pluralidad como condición humana [...] es decir [...] somos todos iguales, esto es, humanos, de tal manera que nadie es jamás igual a cualquier otro que haya existido antes, ahora o al futuro (HC: 7-8).

Aquí, entonces, están las dos corrientes interconectadas que permean la categoría *action*: la interdependencia profunda entre los seres humanos y, al mismo tiempo, su individualidad. Arendt sostiene que, de los tres niveles propuestos, “... sólo *action* es totalmente contingente sobre la constante presencia de otros” (HC: 23). Sin embargo, a pesar de la unicidad de cada uno, los humanos no podemos entender porque somos semejantes (Canovan, 1974: 59). Ante la presencia de otros (lo que Arendt denomina el dominio público), el

hombre reafirma la realidad del mundo y, a la vez, de sí mismo, y tiene la oportunidad de revelar su verdadera y única identidad (*HC*: 50, 41).

Arendt enfatiza la acción y el habla, como las supremas capacidades que exhiben plenamente nuestra humanidad. La condición de pluralidad está implícita en la acción y el habla; si no fuéramos distintos, no tendríamos necesidad de ellos. (*HC*: 175)

Dos aspectos que Arendt percibe también como partes integrales de *acción* son el "entramado" sutil de las relaciones humanas y lo imprevisible de las consecuencias del actuar (*HC*: 183). Ello refleja la contingencia del eslabonamiento de la vida interpersonal: las acciones de uno afectan siempre a otros, quienes, a su vez, interactuarán con otros, y, así, *ad infinitum*. "Aunque cada uno comenzó su vida insertándose en el mundo humano por la acción y el habla, nadie es el autor ni el productor de su propia narrativa vital" (*HC*: 184). En otras palabras, un proceso bien puede atribuirse a un agente inicial, pero éste generará reacciones y consecuencias de las cuales no es responsable (Parekh: 116). Arendt misma explica lo grandiosamente irrestricto de la *acción* como "una inherente tendencia de rebasar todas las limitaciones y fronteras [con] su tremendo potencial para establecer relaciones" (*HC*: 190-1).

Así, *acción* arrastra tras de sí la incertidumbre y lo inesperado, sirviendo para recalcar la visión arendtiana del hombre como agente libre e indeterminado (*OV*: 7).

En suma, la jerarquía en la actividad humana que Arendt erige con sus nociones de *labor*, *work* y *acción*, nos permite constatar el grado de excelencia que toda situación humana tiene para desencadenar nuestro autoconocimiento y potencia individual y colectiva. *Acción* tiene, para Arendt, la posibilidad de gestar una humanidad real, el habla significando la unicidad e interdependencia humanas.

EL DOMINIO PÚBLICO DE LA POLÍTICA

1. Los dominios privado y público

Arendt reinterpreta la democracia ateniense, ve la vida griega como un mundo drásticamente polarizado: el hogar familiar privado, en contraste con la *polis* pública. El hogar queda marcado como asociación natural de seres que conviven para satisfacer sus deseos y necesidades básicos, con la figura masculina que domina, por la fuerza, a las mujeres, a los hijos y a los esclavos (*HC*: 32). El amo es déspota en su hogar (*BPF*: 105). Parekh atribuye a Arendt la concepción del dominio privado de los griegos como medio para establecer, entre seres sociales, vínculos internos, emocionales y económicos (100); asimismo, Ricoeur reconoce que la economía es, en el modelo arendtiano, dominio de lo doméstico (66). El objeto del hogar griego es la vida misma —"el mantenimiento individual" y "la sobrevivencia de la especie humana"—. Arendt concluye, por ende, que forma parte del mundo de la necesidad o *labor* (*HC*: 30). Ella rescata, también, las implicaciones que la posesión de bienes (no la riqueza) tiene entre los griegos para facilitar su participación en la vida pública:

Poseer bienes significa aquí controlar las necesidades de la vida, y, por tanto, ser en potencia una persona libre, libre para trascender su propia existencia y participar en el mundo comunal [la *polis*] (*HC*: 64-65).

Una vez satisfechas sus necesidades biológicas, emocionales y económicas, el ciudadano griego conocerá la libertad sólo al dejar el dominio privado y adentrarse en el público, donde encarará a sus pares,

revelando, así, su individualidad. El espacio público, la *polis*, es

la organización de la gente que surge de acciones y habla comunes, y su verdadero dominio yace en la convivencia solidaria para este propósito, sin importar dónde esté (HC: 198).

De cierto modo, imprecisa sobre lo que constituya exactamente el contenido de la acción política (Kateb: 16), Arendt es muy enfática al negar la justicia distributiva o la igualdad socioeconómica como metas fundamentalmente políticas (Wolin: 94). Estos dos asuntos son clasificados como parte del mundo de *labor* —producción y consumo— sin ninguna calidad de permanencias; y, si estuvieran tratados en el dominio público, debilitarían o eliminarían la libertad política al someterla al dominio de la necesidad (Hill: 284).

Este rechazo de lo social o económico como cuestión política ha sido criticado por ser poco realista, al negar las repercusiones políticas de arreglos económicos (Knauer: 732-733), e idealista al fundar la acción sobre lo “supernatural” en vez del orden social (Parekh: 184). También Habermas encuentra problemática la rígida polaridad entre lo privado y público:

Sólo quiero indicar la extraña perspectiva que adopta Hannah Arendt: un estado ajeno a la administración de problemas sociales; una política liberada de asuntos socioeconómicos; una institucionalización de la libertad pública independiente de los bienes públicos [...] este camino es inimaginable para cualquier sociedad moderna (15).

Asimismo, Canovan interpreta el uso del modelo griego, que asignó a la mujer un papel subordinado al del ciudadano varón (que sí realiza su libertad en el dominio público), como falta de simpatía de Arendt hacia la emancipación femenina (1981: 151). Tampoco

la misma Arendt evita su elitismo, al declarar en los años cincuenta que “las injusticias e hipocresías de la desigualdad capitalista, en gran medida, han desaparecido” (HC: 219).

Esto es, quizás, lo más discutible de Arendt. Aunque sería más bien simplista tomar su reconstrucción del modelo griego como evidencia de antifeminismo, es más cuestionable su antimodernismo (Benhabib: 169) al no juzgar como suficientemente política la liberación universal de las minorías. Si el hombre puede realizar su potencial total sólo en el espacio público, sería inhumano negar tal oportunidad a todos. Además, debiera entenderse la satisfacción de las necesidades materiales básicas como condición necesaria pero *no suficiente* para la actuación significativa en el dominio público.

2. Las opiniones y el debate

Por muy vaga que parezca Arendt sobre la esencia de la política en la *polis*, resulta muy transparente respecto a la manera de la acción política. Invocando la condición humana de pluralidad, ella nos advierte la necesidad del debate y la opinión en el dominio público:

La realidad mundana aparece verdadera y fielmente sólo cuando la variedad de aspectos en las cosas es observada [por muchos] sin alterar sus identidades, de suerte que similitudes surgen de una diversidad total (HC: 57).

La percepción humana del mundo adquiere firmeza a través de la confirmación intersubjetiva y el diálogo (Parekh: 3). De igual manera, Arendt reitera este requisito de pluralidad de perspectivas en su última obra: “Nada que aparece se manifiesta a un solo obser-



vador que sea capaz de percibir todos sus aspectos inherentes" (*LM I*: 38). Dado que "el debate constituye el meollo de la vida política," Arendt afirma que la obsesión por la verdad es coercitiva; y, por tanto, no puede tener lugar en la *polis* porque impide el debate (*BPF*: 241, 239).⁴

3. Las emociones y la política

Ligada al papel que juega la multiplicidad de puntos de vista en la vida política, Arendt está convencida

de que las emociones paralizan la acción, precisamente porque destruyen el espacio entre individuos, esto es, su autonomía. Sus comentarios sobre el amor resultan provocativos:

El amor, por su inherente pasión, destruye el entre-espacio (*in-between*), que a la vez nos relaciona y nos separa de los otros [...] El amor es por naturaleza inmaterial y, consecuentemente, más que por su rareza, no solamente es apolítico sino antipolítico, quizás la más intensa de las fuerzas humanas antipolíticas (*HC*: 242).

De manera análoga, Arendt advierte que la compasión, al ser una pasión, elimina el espacio mundano: suprime el habla, primordial para el dominio público (*OR*: 81). Asimismo, clasifica a la piedad como sentimiento sutil que, para su existencia, depende del infortunio de otros (*OR*: 84). Contrapuesta a la piedad, Arendt ubica a la solidaridad como "un principio [que puede] inspirar y guiar la acción" (*OR*: 84). El papel especial de la ira como agente formativo del dominio público será tratado en una sección posterior sobre la revolución.

4. La libertad

Como se indica con anterioridad, Arendt explica que el ciudadano griego, al participar en la *polis* y ejercer auténticamente la libertad, tenía que abandonar su morada doméstica donde era amo y señor. Los griegos estimaban que la libertad adquiría realidad sólo frente a sus pares, quienes los juzgarían y recordarían en el ámbito de la *polis* (*OR*: 24). La idea arendtiana de libertad como participación en asuntos públicos es ciertamente contraria a la opinión común de ésta como soledad indiferente (Canovan, 1974: 7).

El concepto central que subyace en estas nociones se refiere a la necesidad imperiosa que el hombre tiene de reunirse con sus pares, mostrándose ante ellos sin caretas, como condición para lograr una vida plenamente humana (HC: 38). Más aún, el ingreso a la *polis* y la manifestación ahí de la individualidad de cada uno reclama la virtud del coraje:

...una voluntad sostenida para actuar y hablar sobre algo, para insertarse en el entorno humano comenzando así la propia narrativa [...] al escapar escondites privados, mostrando lo que realmente somos, revelando nuestro ser (HC: 186).

Quienquiera que entrara al dominio público primero tendría que ser preparado para arriesgar su vida, y un amor demasiado fuerte de la vida obstruiría a la libertad (HC: 36).

5. El poder

Una de las mayores contribuciones de Arendt es su elaboración del concepto de “poder comunitario” como motivo y sustento de la *polis*. Ella resalta otra vez la necesidad de la colectividad humana:

El poder corresponde a la habilidad humana no sólo de actuar sino, más aún, actuar de común acuerdo. El poder no es jamás la propiedad de un solo individuo; pertenece al grupo y en la medida que subsiste la unión (OV: 44).

El poder nutre la existencia del dominio público, aunque Arendt constantemente insiste en su frágil carácter: “el poder surge entre los hombres cuando actúan de común acuerdo, desapareciendo al momento que se dispersan” (HC: 200).

A esta noción del poder no le han faltado críticos. Morgenthau observa un cierto romanticismo en la importancia que Arendt atribuye al momento inicial de la

generación del poder entre personas (129). A su vez, Habermas le reprocha menospreciar los procesos de adquisición y conservación del poder político (17). Sin embargo, los acontecimientos de 1989 en Europa del Este demuestran la atingencia de su modelo de la creación de poder político como marco interpretativo de tales rebeliones “espontáneas” (Benhabib: 184, n. 9).

Para contrarrestar la vulnerabilidad del poder, Arendt propone dos componentes adicionales de la acción humana: el compromiso y la clemencia. El primero facilita la continuidad y la perdurabilidad de los actos humanos a pesar de su imprevisibilidad (HC: 240, 237). El segundo mantiene a los seres humanos como “agentes libres” dotados de la capacidad “restañar heridas del pasado” (HC: 240, 237).

Además, hay que señalar que Arendt atribuye un papel imprescindible a los artistas, poetas e historiadores, como gestores de la permanencia de la *polis*. Al meditar nuevamente sobre el rol público que se ejercía en la sociedad ateniense, Arendt destaca la naturaleza testimonial y evocatoria que radica en el arte narrativo. Por su mediación, los hechos del pasado adquieren sentido, al abrir nuestra comprensión reconciliatoria hacia ellos, como condición previa a la continuidad de la acción humana.⁵

EL TOTALITARISMO

Aunque no cronológicamente, según la obra arendtiana, he trazado primero la imagen del espacio público con el fin de destacar el fenómeno del totalitarismo como antítesis. Muchos consideran la noción de Arendt sobre totalitarismo como la forma única de gobierno, como su máximo logro en la filosofía política (Morgenthau: 127). *The Origins of Totalitarianism* fue escrito después de los horrores

del nazismo y estalinismo, y buscaba comprender la estructura y dinámica de su "realidad." Debo aclarar que su modelo del totalitarismo parece ser más aplicable al nacionalsocialismo que a la forma estalinista (Lee Zoreda, 1989: 67; Benhabib: 170, n. 9).

Al abolir el dominio público, en el que los hombres pueden reunirse como pares, los líderes de un régimen totalitario terminan con la libertad: la capacidad de actuar conjuntamente (OT: 475). No sólo la vida pública es destruida, sino también se intenta aniquilar la vida privada, con sus lealtades sociales y familiares (OT: 474-5). Seres desconectados, sin compromisos previos, son indispensables en el totalitarismo, dado que estos movimientos son

organizaciones de masas consistiendo de individuos aislados, atomizados [de los que] se exige lealtad absoluta, inalterable, sin restricciones ni condiciones (OT: 323).

Al negar el ámbito multiperspectivo de la opinión y el debate, que distingue la *polis*, el liderazgo totalitario se ensimisma en su propio pensamiento y "lógica solitaria" (Canovan, 1981: 141), tan despreciados por Arendt (BPF: 107-8). Así emprende la conversión de su "ficción" particular en "una realidad funcional" (OT: 364), tanto para ellos mismos como para todos los miembros de una nación. Hannah Arendt es resuelta en su convicción de la irrealidad de los líderes enfrascados en su lógica; para ellos "todo es posible" (OT: 459), con lo más inaceptable o escandaloso considerado como normal. (Benhabib: 185) Al reemplazar debate, opinión y persuasión por una ideología coercitiva, las autoridades totalitarias imponen su "realidad" por medio de la censura y propaganda, con el propósito de aislar a las masas del mundo auténtico (OT: 353). La fuerza de la propaganda sustituye, así, el papel de la historia y la literatura (poesía) en la *polis*; por su

naturaleza intrínseca, el orden totalitario está obligado a arrasar toda realidad no totalitaria (OT: 392).

Dentro de tal universo, todos son sospechosos porque todo ser tiene la capacidad de pensar y, por tanto, de *cambiar de opinión* (OT: 430). La imprevisibilidad humana es peligrosa porque puede causar aberraciones en la realidad "oficial." Esta sospecha omnipresente incluye no solamente a los enemigos del régimen sino también a seguidores y partidarios. De hecho, Arendt distingue así el totalitarismo de la dictadura:

El punto culminante se alcanza cuando el estado policiaco comienza a devorar a sus propios hijos, cuando "el verdugo de ayer se convierte en la víctima de hoy" (OV: 55).

En contraste con la existencia del espacio público de la *polis*, como el entorno que propicia el poder común, Arendt concluye que, en la medida en que sea menos pública la organización del estado totalitario, más "poderosa" será; "el verdadero poder se gesta ahí, donde comienza el secreto" (OT: 403). Afirma que incluso el líder totalitario precisa de una base de poder "solidario": la policía secreta, con su red de espías e informantes (OV: 50). Cuando estas organizaciones clandestinas dejan de obedecer, los cimientos del "poder" se desintegran (OV: 49).

En esta furtividad clandestina Arendt encuentra lo que es el meollo del estado totalitario: el terror (OT: 344). Su propósito es suprimir la espontaneidad y acción humanas; el libre albedrío haría estragos en la "realidad" totalitaria. Aterrorizar a un pueblo quebranta su voluntad y lo inmoviliza hasta el punto de regresión al nivel biológico, de labor:

El terror es la realización de la ley del movimiento; su propósito principal es hacer posible que las fuerzas de la

naturaleza o de la historia se desboquen libremente sobre la humanidad, sin estorbo de acciones espontáneas. Como tal, el terror propone “estabilizar” a los hombres para liberar las fuerzas naturales o históricas (OT: 465).

No es sólo la acción humana que debe ser suprimida: las infames desapariciones de “noche y niebla” y sitios de detención que son “unos auténticos cuchitriles del olvido” aseguran la obliteración del poder del recuerdo (OT: 434).

Arendt va en contra de la noción común sobre el significado del poder que dice que la violencia es su manifestación más intensa (OV: 35). En su lugar, ella sostiene que son verdaderos polos opuestos, “donde uno domina totalmente, el otro estará ausente” (OV: 56). El poder siempre necesita congregaciones (*people-coming-together*), pero no así la violencia. Ésta depende de instrumentos para magnificar su fuerza (OV: 41-2); es casi una perversión del *homo faber*. En vez de suministrar la estabilidad al mundo para que el hombre actúe libremente, las “herramientas” de la violencia se utilizan para aniquilar al mundo, a la acción y al hombre mismo. A pesar de que la violencia, por su carácter instrumental, siempre puede destruir al poder, siempre resulta insuficiente para crearlo: para Arendt el poder no brota jamás de la boca de un rifle (OV: 53).

NACIMIENTO, ALBOROTO Y REVOLUCIÓN

Como se dijo anteriormente, Hannah Arendt juzga que el hombre puede actuar en forma espontánea para mantenerse como libre agente histórico. La unicidad individual y la imprevisibilidad humana son precisamente las características que el estado totalitario se ve impuesto a erradicar. La facultad de gestar algo original está relacionada con el mero

hecho de la natalidad humana, que es el fundamento para la formación de revoluciones históricas.

En sus palabras, Arendt describe el milagro del nacimiento como

...la llegada de un ser novel, quien, como algo nuevo, aparece en medio del continuo temporal del mundo. El propósito de la creación del hombre es hacer posible un comienzo [...] La mera capacidad para iniciar se remonta al nacimiento, y de ninguna manera a la creatividad, ni es tampoco un don sino que los seres humanos, hombres nuevos, aparecen en el mundo una y otra vez en virtud del nacimiento (LM, II: 217).

Al actuar, esto es, a través de palabras y hechos, el hombre toma la iniciativa; se coloca en medio de sus iguales como si fuera un “segundo nacimiento” (HC: 176-7). Tal noción arendtiana del hombre como forjador de comienzos inesperados, para cambiar el curso de la historia, por mediación de hazañas de grupos “espontáneos”, justifica la conclusión mantenida por algunos sobre las afinidades que existen entre Arendt y Rosa Luxemburg (Canovan, 1974: 100; Morgenthau: 130). Asimismo, Parekh subraya la singularidad de Arendt (una de las pocas filósofas políticas en la historia) en su fascinación con la maravilla del “nacer” como verdadera categoría filosófica y política, a diferencia de aquellos filósofos que meditan sobre la muerte (xi). Con su don característico para definir, Arendt designa el tiempo de una revolución como aquel “intervalo legendario entre fin y principio, entre un ‘ya-no’ (*no-longer*) y un ‘todavía-no’ (*not-yet*)” (OR: 206), con “el acto de fundar” como el momento crucial (OR: 225). Aquí el significado de fundar conlleva una promesa o compromiso; así un convenio (pacto) o constitución hace menos efímero el acto de congregarse (*people-coming-together*).

Al tratar la relación entre poder y violencia, Arendt rechaza su equivalencia; para ella el segundo significa la fuerza.

Mejor entendidas como polaridades, la presencia total de una elimina a la otra. Una sociedad completamente violenta no puede promover la *polis*; tampoco existirá la violencia en un Estado donde los ciudadanos puedan vivir la libertad y la acción. Sin embargo, Arendt acepta que la violencia forma parte indisoluble de las revoluciones. Ella opina:

Es obvia la relevancia del problema del comenzar con el fenómeno revolucionario. Que tal comienzo esté estrechamente relacionado con la violencia se confirma en los principios legendarios de nuestra historia [...] la violencia fue el principio y [...] ningún principio pudo haber sido realizado sin el uso de violencia (OR: 10).

Por lo tanto, la violencia —“el actuar sin lógica ni habla, sin tomar en cuenta las consecuencias” (OV: 64)— surge como parte de la condición humana, permisible en ciertas circunstancias. A veces es la única manera accesible a la gente para remediar injusticias (OV: 64). Arendt, cuando escribe en el tiempo de las manifestaciones estudiantiles de los sesenta, advierte que al reprimir el poder del pueblo se frustra la acción y, por lo tanto, al disminuir el poder se crea una llamada abierta a la violencia (OV: 83, 87). Admite como lógicas la ira y la furia cuando el sentimiento de justicia es insultado por condiciones que pudieran ser transformadas (OV: 63). Además, volviendo una vez más a los griegos, quienes consideraron la ira como una “emoción placentera”, Arendt asevera que ésta tiene la cualidad de profundizar nuestra conciencia porque “revela y expone el mundo” (MDT: 6). Aunque la violencia “no promueve ni causas, historia, revolu-

ciones, ni progreso o reacciones”, facilita el conocimiento de la comunidad sobre los males que la aquejan (OV: 74). Aun cuando sea justificada, la violencia no debe durar más que un corto plazo, por ser exactamente lo contrario al poder, por lo que existe el peligro de desbordarlo (OV: 74). Entonces Arendt establece una distinción muy vaga y sutil entre el uso correcto o incorrecto de la violencia. Ella admite el uso de la violencia como medida inevitable para eliminar gobiernos opresivos; pero señala que una vez logrado esto, la congregación liberada debiera comprometerse abiertamente en una constitución que garantice la permanencia del poder popular.

Al escoger, como paradigmas de revolución, la francesa y la norteamericana, Arendt declara que su trascendencia radica en la concientización que crearon en los hombres sobre su capacidad para alterar las fuerzas de la historia mediante su propio poder, o sea, para iniciar una nueva vida (OR: 27). Sin embargo, en ambos casos se fracasó en mantener un auténtico dominio público —en uno el resultado fue el terror, y en el otro la burocracia.

El hecho que Arendt considera decisivo en la Revolución Francesa es que las preocupaciones sociales y económicas terminaron por dominar las cuestiones políticas. La meta de la revolución se convirtió en la abundancia, en vez de la libertad (OR: 58). Esto ocurrió debido a que los pobres exigieron acceso al espacio público, “los que no eran libres porque estaban sujetos a las necesidades cotidianas”. (OR: 41) Como he indicado anteriormente, Arendt argumenta que la pobreza esclaviza al hombre en su nivel más elemental y biológico (*labor*), donde queda subyugado a lo efímero y banal. Esta fue la razón que condujo la revolución al reino del terror. En lugar de permanecer en la categoría de acción, la revolución se hundió en la fuerza biológica de la necesidad. Arendt encuentra que

[Con excepción de la Revolución Húngara de 1956] todas las revoluciones han seguido el ejemplo de la Revolución Francesa al utilizar y manipular las incontrolables fuerzas de la miseria y destitución en la lucha contra la tiranía u opresión [...] cada intento de resolución del problema social por medios políticos conduce al terror [...], llevándolo a su perdición. (OR: 108)

Es casi imposible evitar el terror en cualquier revolución que brote bajo circunstancias de pobreza generalizada.

Por otro lado, Arendt elogia la Revolución Norteamericana porque “no estalló caóticamente sino, más bien, fue iniciada por hombres, que reunidos comunamente para deliberar, la forjaron sobre la firmeza de promesas y no [...] por accidente o fuerza” (OR: 215). Al contrario de la Revolución Francesa, el poder de los revolucionarios americanos fue real y legítimo, ya que “el poder se creó cuando y donde las personas se congregaron, comprometiéndose a través de promesas, convenios, y garantías mutuas” (OR: 181-2). Arendt lamenta el fracaso de esta revolución al notar que el poder original que los fundadores disfrutaban al participar en el dominio público, es imposible conseguirlo para los ciudadanos de hoy, al tiempo que el Estado actual degenera en una burocracia extensa e impersonal (OR: 240-1).

A lo largo de *On Revolution*, Arendt infatigablemente elogia aquellas insurrecciones espontáneas como la húngara o la acción política de los consejos sindicales, a la vez que deplora la dificultad de hacer permanente el espacio público así creado. Se nota aquí, en Arendt, una inconsistencia: el movimiento sindical es aclamado por fomentar la acción política (HC: 215), pero la categoría de *labor* es condenada por ser biológica y antipolítica (Canovan, 1974: 107).

Asimismo, es problemática la selección de sus dos modelos revolucionarios. La base de cada uno es radi-

calmente distinta. Es cierto que los líderes de la Revolución Norteamericana provenían de la clase acomodada y no eran míseros esclavos; sin embargo, ese conflicto fue esencialmente una guerra de *emancipación*. Una vez que los americanos hubieron ganado, los ingleses se vieron obligados a abandonar la nueva república; todo disidente monarquista se dio a la fuga. La Revolución Francesa, por el contrario, fue una revolución social, una guerra *civil reivindicatoria*, que tenía como fin el establecimiento de un nuevo orden social. En una guerra civil, ¿es posible desterrar a la oposición a un sitio lejano mientras el gobierno emergente se establece? Siendo todos ciudadanos del mismo país, la oposición no puede fácilmente hacer sus maletas para irse a casa. Por ello, las guerras civiles son brutalmente sangrientas. Si Arendt hubiera utilizado la Guerra Civil Norteamericana como paralelo de la Revolución Francesa, hubiera logrado una base más sólida para una comparación. En ese caso la oposición no fue totalmente eliminada sino obligada a obedecer. Además, Arendt se muestra etnocentrista al no reflexionar sobre otras revoluciones fuera de la esfera europea-estadounidense. Al sostener que una revolución no es lo suficientemente política si queda restringida al nivel de *labor* o necesidad, Arendt soslaya la oportunidad de ofrecer la entrada al dominio público, en plena humanidad, a aquellos que han sido excluidos por las estructuras hegemónicas, en virtud de su clase social, sexo y raza.

COMENTARIOS FINALES

Como Jerome Kohn observa, Hannah Arendt jamás sacrificó la ardua tarea de pensar en aras de una mera coherencia superficial (4). En este trabajo he indicado ya algunas fases del pensamiento arendtiano que son inconsistentes y problemáticas: entre ellas, de

forma importante, la exclusión de lo social y económico en el ámbito político que anula la posibilidad de un “renacimiento” humanizado, en el seno del dominio público, a la población subordinada. Es justo apuntar que Arendt misma se negó, abiertamente, a ofrecer una salida fácil, teórica o científica para “explicar” los dilemas políticos de nuestro siglo (Luban: 216). En ese sentido, ella se propuso más bien comprender, que no explicar, lo político:

[Comprender] significa, más bien, examinar y tolerar a conciencia el yugo que nos ha impuesto nuestro siglo, sin negar su existencia ni someternos mansamente a su peso. Comprensión significa, en suma, el encaramiento impremeditado, y resistencia, a la realidad cualquiera que ésta sea (OT: viii).

Esta valiente confrontación con su entorno vital y el incisivo cuestionamiento de su naturaleza permean todos sus escritos, impactando a sus lectores y enfrentándolos, a la vez, a su propia experiencia vital. Sus obras no son *divertimentos* filosóficos ni deconstrucciones que arrojen vacíos interminables. Sus intensas percepciones revelan claramente sus antecedentes en la *Existenz*: la primacía de *dasein*, ser-en-el-mundo, y la autenticidad humana realizada sólo en acciones solidarias. Arendt enfatiza el dominio público como espacio único para lograr una plena humanidad, en contraste con algunas corrientes filosóficas contemporáneas que exaltan el dominio privado para la autorrealización del sujeto (Rorty). El dominio público arendtiano debe entenderse como democracia participatoria (Luban: 244), donde los ciudadanos, mediante el diálogo legítimo —libres del discurso de “doble surco” (*doubletalk*), propio de representantes políticos tecnocráticos (MDT: viii)— y la intersubjetividad, confirman y construyen la realidad del mundo. Solamente al congregarnos *motu proprio* y por acuerdo con nuestros semejantes,

mediante el habla y la acción, podemos demostrar nuestra unicidad individual. Asimismo, Arendt resalta el propósito público de la historia, el arte y la literatura: sirven esencialmente para estabilizar y dar testimonio de un mundo efímero, y no para fomentar élites “cultas” ni mucho menos para fines consumistas. Los criterios de valor en el arte y en la literatura son, entonces, temas dignos de discusión dentro de la multiperspectividad en la *polis* arendtiana. Para ella todo ese frágil ámbito da sentido al poder genuino y a la libertad humanos, en contraposición a la fuerza bruta y a las apáticas votaciones plebiscitarias de las burocracias —de nuestros “tiempos oscuros”—, cuyos estados se distinguen por

“brechas de credibilidad” y “gobiernos invisibles”, y por discursos que no revelan lo que es, sino que lo barren bajo la alfombra, por exhortaciones morales y de otra naturaleza, que, con el pretexto de defender verdades inalterables, degradan toda verdad a nivel de trivialidad sin sentido (MDT: viii).

NOTAS

- ¹ Las traducciones de fuentes en inglés son mías. Después de la primera cita de las obras de Arendt, usaré siglas, como HC=*The Human Condition*.
- ² Véase su biografía “oficial”: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*. Una fuente más breve es Durwent May, *Hannah Arendt*.
- ³ Para evitar la confusión con términos marxistas, dejo los dos primeros sin traducir. Una versión, quizá simplista, de estos sea: *labor* = la sobrevivencia; *work* = el trabajo no-enajenado de Marx; y *action* = la interacción en el espacio público con otros hombres.
- ⁴ Véase también el manuscrito (1954) recientemente publicado, Arendt, “philosophy and politics,” en *Social Research* núm. 57, 1, 1990, pp 73-103.
- ⁵ Véase mi artículo, “La función pública-política del escritor: Hannah Arendt y Claribel Alegria”, en *Iztapalapa*, UAM-I, año 10, núm. extraordinario, 1990, 145-154.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin, 1977 (orig. 1968).
- *Crises of the Republic*, Londres, Penguin, 1973 (orig. 1972).
- *Eichmann in Jerusalem*, Nueva York, Viking Press, 1963.
- *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- *The Life of the Mind*, vol. I: *Thinking*; vol. II: *Willing*; Apéndice: *Judging*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979 (orig. 1951).
- "Philosophy and Politics", en *Social Research*, vol. 57, núm. 1, primavera 1990, pp. 73-103.
- *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963.
- *On Violence*, Nueva York, Harcourt Brace, 1970.
- Rahel Varnhagen, Harcourt Brace Jovanovich, 1974 (orig. en inglés 1958).
- Benhabib, Seyla, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", en *Social Research*, vol. 57, núm. 1, primavera 1990, pp. 167-196.
- Canovan, Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- "Chesterton and Hannah Arendt", *Chesterton Review*, vol. 7, núm. 2, primavera 1981, pp. 139-153.
- Feldman Ron, "Introduction", en *Hannah Arendt, The Jew as Pariah*, Nueva York, Grove Press, 1978, pp. 15-52.
- Habermas, Jürgen, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", en *Social Research*, vol. 44, núm. 1, primavera 1977, pp. 3-24.
- Hill, Melvyn, "The Fiction of Mankind and the Stories of Men", en Melvyn Hill, ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979, pp. 275-300.
- Kateb, George, *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*, Totowa, Rowman and Allanheld, 1983.
- Knauer, James, "Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action", *American Political Science Review*, vol. 74, núm. 3, septiembre de 1980, pp. 721-733.
- Kohn, Jerome, "Introduction", *Social Research*, vol. 57, núm. 1, primavera de 1990, pp. 3-4.
- Lee Zoreda, Margaret (Zoreda, Margaret). "The Public Realm and Literature: Hannah Arendt, Isabel Allende and Claribel Alegria", tesis de maestría, Governors State University, Illinois, 1989.
- "La función pública-política del escritor: Hannah Arendt y Claribel Alegria", *Iztapalapa*, UAM-I, año 10, núm. extraordinario 1990, pp. 145-154.
- May, Derwent, *Hannah Arendt*, Harmondsworth, Penguin, 1986.
- Morgenthau, Hans, "Hannah Arendt on Totalitarianism and democracy", en *Social Research*, vol. 44, núm. 1, primavera 1977, pp. 127-131.
- Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londres, Macmillan Press, 1981.
- Ricoeur, Paul, "Action, Story, and History: On Re-reading *The Human Condition*", en *Salmagundi*, vol. 60, primavera 1983, pp. 60-72.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Wolin, Sheldon, "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", en *Social Research*, vol. 44, núm. 1, primavera de 1977, pp. 91-105.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.