

EL CONCEPTO DE COMUNIDAD POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

SANDRA LILIANA ORÓSTEGUI DURÁN

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2011

EL CONCEPTO DE COMUNIDAD POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

SANDRA LILIANA ORÓSTEGUI DURÁN

Tesis de Maestría para optar al título de Magíster en filosofía

Directora: Mónica Marcela Jaramillo-Mahut Ramírez.

Doctora en Filosofía.

Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2011

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. FUNDAMENTOS PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD POLÍTICA: PLURALIDAD	11
1.1 ¿QUÉ ES LA PLURALIDAD?	14
1.2 ACCIÓN Y DISCURSO: LOS MODOS COMO SE MANIFIESTA LA PLURALIDAD	22
1.3 LAS POSIBILIDADES DE LA PLURALIDAD: PODER Y POLÍTICA	31
1.4 EL AISLAMIENTO: LA RUPTURA DE LA PLURALIDAD	43
1.4.1 La sociedad de masas	44
1.4.2 Pérdida del sentido: la banalidad del mal	52
2. FUNDAMENTOS PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD: EL MUNDO	58
2.1 UNA MIRADA A LA TRIPLICIDAD DEL MUNDO	59
2.1.1. Mundo de las apariencias	60
2.1.2. Mundo de los objetos: el mundo humano	69
2.1.3. Mundo común: la esfera de los asuntos humanos	78
2.2 LA ALIENACIÓN DEL MUNDO	87
3. COMUNIDAD VS NACIÓN	98
3.1 NACIÓN VS REPÚBLICA	98
3.1.1 Del concepto de revolución	98
3.1.2 De la libertad a la liberación	103
3.1.3 De la nación francesa a la república americana	107
3.2 PRIMEROS COLONOS Y JUDÍOS SIONISTAS	121
A MANERA DE CONCLUSIÓN	131
BIBLIOGRAFÍA	140

TÍTULO: EL CONCEPTO DE COMUNIDAD POLITICA EN HANNAH ARENDT*

AUTOR: Sandra Liliana Oróstegui Durán**

PALABRAS CLAVES: Comunidad política, labor, acción, trabajo, mundo, revolución, pluralidad.

RESUMEN:

El presente trabajo se dedica a desarrollar el concepto de Comunidad Política a partir de la lectura de la obra de Hannah Arendt, con el fin de poder determinar los fundamentos epistemológicos de las nuevas teorías de la comunidad. Para lograrlo, en un primer momento, abordamos la noción de pluralidad comprendiendo que desde allí podemos encontrar uno de los fundamentos esenciales del concepto de Comunidad Política, debido, principalmente, a que lo común a los hombres en cuanto hombres es la diferencia. A partir de ello, nos dirigimos a establecer los modos como los hombres entablan la común partiendo de la concepción abordada por Arendt acerca del mundo. En este capítulo logramos desarrollar la idea de que Arendt no concibe el mundo de manera unitaria sino como una triplicidad de conexiones. A su vez, mostramos que la alienación del mundo es causa de la imposibilidad de una Comunidad Política. Por último, lo que hacemos es establecer la distancia entre la Comunidad Política y la nación como organización moderna de los hombres a partir de una lectura de la Revolución Francesa y Americana, así como de la lectura de la construcción de la patria sionista. Esto nos permite corroborar los diferentes aspectos que hemos dado en determinar como los fundadores de la Comunidad Política, de la misma manera que demostramos el problema de que lo que domine en el ámbito político sea la cuestión social.

* Proyecto de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora: Dra. Mónica Marcela Jaramillo-Mahut.

TITLE: THE CONCEPT OF POLITICAL COMMUNITY IN HANNAH ARENDT*

AUTHOR: Sandra Liliana Oróstegui Durán**

KEYWORDS: Political community, labor, action, work, world, revolution, plurality.

ABSTRACT:

This work is dedicated to the development of the concept Political Community from reading the work made by Hannah Arendt, in order to determine the epistemological foundations of the new theories of the community. To achieve this, at first, we address the notion of plurality realizing that since there we can find one of the essential foundations of the concept Political Community, mainly because what is common to human beings as humans is the difference. From this, we turn to establish the ways in which people typically engage the common based on the concept addressed by Arendt about the world. In this chapter we develop the idea that Arendt does not see the world as a single unit but as a triplicity of connections. At the same time, we show that the alienation of the world is the cause of the impossibility of a Political Community. Finally, what we do is set the distance between the political community and the nation as a modern organization of men from a reading of American and French Revolution, as well as the reading of the construction of the Zionist homeland. This allows us to verify the different aspects that we have determined as the founders of the Political Community. In the same way we show that the major problem in the political realm is the social question.

* Thesis

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Dr. Mónica Marcela Jaramillo-Mahut

INTRODUCCIÓN

Atravesamos un momento en el que las identidades, los nacionalismos, las etnias, las religiosidades, los fanatismos y el fundamentalismo se han tomado el centro de las discusiones políticas de nuestro tiempo. La Comunidad Económica Europea atraviesa una crisis de la cual, se considera, va resultar su fragmentación. El Estado-nación, para muchos, ha perdido validez frente al poder de los entes supranacionales, así como, frente a los especuladores financieros de Wall street. Por eso, en todo este contexto ¿Qué sentido tiene hablar de Comunidad política? ¿Para qué discutir a partir del pensamiento político de Hannah Arendt? ¿Podrá agregarse algo, en términos conceptuales, a las realidades contemporáneas?

Este parece el estado de cosas en el que nos encontramos, una situación en la cual hablar ya no vale la pena, reunirse, no reviste sentido alguno. Y es precisamente ahí donde radica el estado de ánimo desde el cual se concibió esta investigación. Una situación en la cual, ante la incredulidad frente a la política en tanto que reunión de los hombres, nos decidimos precisamente indagar por aquello que parece estar en crisis, no la comunidad, sino la capacidad de reunión de los hombres en torno a algo, que es lo que, desde el fondo, suscita la comunidad.

Quisimos hacerlo desde Hannah Arendt, pues su mirada a la contemporaneidad y su crítica a la modernidad resulta contundente y reveladora en lo que concierne a los fundamentos de la crisis de la política actual. Quisimos detenernos en su fenomenología política porque precisamente allí se encuentra esa mirada no instrumental de la política; esa mirada que permite abarcar mucho más que un simple modo de organización de los hombres, un modo de estar los unos con los otros.

De ahí que nuestro trabajo se centre en la búsqueda, en primer lugar, de plantear los fundamentos de la comunidad política dentro del pensamiento arendtiano. Estos fundamentos fueron dos, la pluralidad y el mundo. El primero fue analizado como condición humana en el cual queda evidenciado que no basta con que seamos pocos o muchos, sino que la pluralidad apunta más al vivir-juntos. En esta mirada sobre la pluralidad se consigue cuestionar conceptos como el poder y la libertad, logrando demostrar que ninguno de los dos son medios de la política, ni atributos de ella.

En segundo lugar, el mundo, lo analizamos desde la afirmación en la cual decimos que Arendt concibe una triple mirada sobre el mundo. Es decir, lo que afirmamos es que para Arendt el mundo no es sólo un espacio físico, ni sólo artefacto creado por el hombre, ni sólo un lugar de reunión de los hombres, sino que el mundo es precisamente la conjunción y la sutil separación de los tres. No se puede dejar de lado, ni superponer una mirada sobre la otra; pues al hacerlo nos encontramos ante la pérdida de mundanidad del mundo, la cual es la que ha dado lugar a fenómenos como el Totalitarismo, que a su vez es fruto de la alienación del mundo, iniciada por la Época Moderna.

Para terminar, hemos estudiado tres momentos importantes en los cuales puede evidenciarse estos fundamentos de manera clara y permitirnos entender que la comunidad, como modo de estar de los hombres, es algo particular que no tiene que ver con la etnia o los nacionalismos. De esa manera, a través de la Revolución francesa, de la Revolución americana y del intento de fundación de patria de los pioneros sionistas, podemos ver que la comunidad política es la manifestación de la política misma, de modo que una comunidad política sólo es tal en tanto la política haga aparición en el espacio que se ha abierto allí por los hombres.

En suma, consideramos que este texto permite cuestionar nuestra interpretación de la política contemporánea, llevándonos a cuestionar lo que significa el creciente aislamiento y mutismo de los hombres provocado por un abandono de la política y un abrazo, en su lugar, a lo social y lo económico.

FUNDAMENTOS PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD POLÍTICA: PLURALIDAD

**"Toda soledad sostenida consecuentemente termina
en la desesperación y el desamparo, simplemente
porque uno no puede abrazarse a sí mismo."**

Hannah Arendt, Diario Filosófico,
Cuaderno VII [11]

"La pluralidad es la ley de la tierra".

Hannah Arendt. La vida del espíritu.

Pensar en Comunidad, nos aboca inmediatamente a pensar en una reunión de personas. Desde sí mismo, el término nos invita a pensar en la conjunción, en la agrupación de una cantidad indeterminada de individuos. Sin embargo, aunque no podamos saber con exactitud la cantidad de estos es indudable que nos hace pensar en plural. Es decir, desde la mirada más difundida del término comunidad es imposible pensar en ella en singular; un solo hombre, un solo animal, un solo objeto nunca forman una comunidad.

No obstante, esta no es la razón fundamental por la cual arrancamos nuestro estudio sobre Comunidad política en Hannah Arendt, con el concepto de pluralidad. Las razones primeras son cuatro, básicamente. En primer lugar, el concepto Pluralidad es fundamental en todo el pensamiento arendtiano. Sin él no existiría siquiera el concepto de política, pues tal como lo expresa en "La Condición humana" "...esta pluralidad es específicamente *la* condición – no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*- de toda vida política".¹ Por tanto, la fenomenología política que construye Hannah Arendt parte del reconocimiento de los hombres, en plural, en su estar juntos.

¹ ARENDT, Hannah. La condición humana. Traducido por Ramón Gil Novales. España: Paidós, 2005. p.35.

Por esta razón, concordamos con Cristina Sánchez Muñoz² en que la obra de Arendt se puede entender como la "...interpretación de la Modernidad en donde analiza las instancias opresoras contra la pluralidad que la propia Modernidad ha desarrollado, ya sea el ascenso de la sociedad de masas, la voluntad de todos o un concepto de Historia ligado a la idea de necesidad del proceso histórico."³

Efectivamente, consideramos que todo el pensamiento de Arendt se encuentra anclado en la mirada a la pluralidad y, más específicamente, en la ruptura que sufre la pluralidad, de manera evidente, en el ascenso del totalitarismo, pero en general bajo todos los postulados que instaura la modernidad. Esta investigadora española llega, incluso, a afirmar que la obra de Arendt debe ser leída desde la pluralidad y no desde la acción. Para nosotros, esta afirmación no es del todo justa, pues nos parece imposible darle prioridad a una noción sobre otra. Tal como veremos en el desarrollo del presente capítulo, pretender desmembrar el pensamiento de Hannah Arendt, jerarquizando un fenómeno sobre los demás resultaría incluso contradictorio con la postura de la pensadora alemana. Esto sería apegarnos a un modo de comprender desde la lógica y precisamente, señala Arendt, el pensamiento lógico ha sido uno de los más importantes atentados contra la pluralidad⁴.

² Cristina Sánchez Muñoz es Profesora Titular de Filosofía del Derecho. Entre sus principales líneas de investigación cabe destacar el análisis del pensamiento de Hannah Arendt, reflejado en su libro *Hannah Arendt. El espacio de la política* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003), así como numerosas publicaciones nacionales y extranjeras sobre esta autora. Igualmente, ha dedicado gran parte de su investigación a la teoría feminista contemporánea y la ciudadanía de las mujeres, publicando y editando numerosos libros y artículos, entre los que destacan *Las ciudadanas y lo político* (Beltrán y Sánchez, eds. Madrid, Ed. de la UAM, 1996) En la actualidad trabaja sobre el Holocausto y sus implicaciones con la Modernidad y con la idea de responsabilidad colectiva. Desde hace varios años participa en diversos proyectos de investigación relacionados tanto con la Filosofía del Derecho como con la teoría feminista. Es miembro, desde 1989, del Instituto Universitario de Estudios de la mujer de la UAM.

³ SANCHEZ MUÑOZ, Cristina. Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad. Cuaderno Gris. [en línea] (Época III, 9, 2007 [citado 25-05-2010]. Disponible en: http://digitool-uam.greendata.es/R/QN9AMTBN95GM22IJT7AILB436TXYBRTSR3PQY84A2YRNQCVI4U-00225?func=dbin-jump-full&object_id=21828&local_base=GEN01&pds_handle=GUEST> ISSN 0213- 6872.

⁴ Esta idea será desarrollada más adelante.

La segunda razón, descansa en el hecho de que la pluralidad constituye el fundamento ontológico que determinará lo que signifique comunidad en Hannah Arendt. No queremos decir con ello que sea el primero en una escala jerárquica, sino que se trata de lo que salta a la vista y que Arendt recoge con vehemencia a todo lo largo de su obra. En esta cita podemos corroborar esta afirmación: "Ser un hombre significa a la vez tener necesidad de (otro) hombre"⁵. El hecho de que parta de *ser un hombre* pone en evidencia que la pluralidad para Hannah Arendt es una realidad ontológica. Por ello, también constituye un punto de ruptura con su maestro Martin Heidegger. Tal como lo señala Rüdiger Sanfranski⁶ en su biografía de Martin Heidegger, la discípula frente a la interpretación de lo Uno [Das Man] de Heidegger, piensa la pluralidad y frente al ser para la muerte heideggeriano, piensa la natalidad.

La tercera razón, para considerar el concepto de pluralidad fundamental en el pensamiento arendtiano, consiste en que su ruptura significa también la ruptura de la humanidad de los hombres. Como veremos, toda la crítica de Arendt a los acontecimientos de su tiempo está relacionada directamente con la ruptura que observa en la condición de pluralidad, debido a que ésta significa el rompimiento del lenguaje, del pensar y del estar juntos.

Por último y muy relacionado con lo anterior, es a partir del concepto de pluralidad y de su decadencia, de donde Arendt hará su crítica fundamental al pensar moderno y a las categorías que se han desplegado en la modernidad. Del mismo modo, es desde aquí que evidencia la alienación del mundo en la contemporaneidad. Como se ve, el concepto de pluralidad reviste una magnitud fundamental para poder conocer y desentrañar la interpretación del mundo y de los hombres en su vivir-juntos elaborada por Hannah Arendt.

⁵ ARENDT, Hannah. Diario filosófico. Traducido por: Raúl Gabás. Barcelona: Editorial Herder, 2006. Cuaderno IX [3] p. 195.

⁶ Ver: SAFRANSKI, Rüdiger. Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo. Traducido por: Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997.

Comprendemos que se trata de un pensamiento particular, novedoso y simple. Nosotros diríamos incluso, que se trata de un estilo difícil de esquematizar, precisamente por su sencillez y profundidad que combina para sacar a la luz lo que somos; pero no lo que somos en cuanto humanidad sino en cuanto humanos. Por consiguiente, el plan que presentamos a continuación es más un intento de ordenar nuestras ideas, que de organizar jerárquicamente un pensamiento, que aunque no es desordenado en el sentido de caótico, sí está constantemente relacionando uno y otro concepto; reconociendo con ello, precisamente, que la condición humana es la pluralidad.

Desde este ángulo, iniciaremos por decir cómo entiende Hannah Arendt la pluralidad, en “términos generales”. Decimos en términos generales, pues como se hará evidente, este concepto seguirá manifestándose con diversas luces en los distintos momentos que componen este trabajo. En segundo lugar, presentaremos los modos fundamentales de manifestación de la pluralidad, que son para Arendt, la acción y el discurso. A partir de ello, mostraremos las posibilidades que abre la pluralidad como son el poder y el concepto que venimos trabajando, la Comunidad. Para terminar, expondremos la ruptura que se da de la pluralidad a partir del totalitarismo y de la alienación del mundo.

1.1 ¿QUÉ ES LA PLURALIDAD?

Como ya lo anunciamos, es en el hecho de la pluralidad de los hombres que la filósofa alemana configura su idea de la política. Así lo dice en el primer renglón que encontramos en su texto “¿Qué es la política?” “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres.”⁷ Debemos recordar que Arendt fue una

⁷ ARENDT, Hannah. Qué es la política. Traducido por: Rosa Sala Carbó. España: Paidós, 1997. p.45

estudiosa del pensamiento político, aunque siempre se negó a ser catalogada como filósofa política. Las razones de ello son que, para Arendt, la filosofía se le hace problemática por dos motivos fundamentales. El primero es porque desde Platón toda la tradición metafísica se ha dedicado a pensar *el hombre*. Esto, ha tenido como consecuencia la construcción de un concepto de Humanidad en el cual se agrupan a todos los hombres como ejemplares uniformes, eliminando así el elemento de la variedad propio de los seres humanos. En definitiva, para Arendt, la metafísica ha olvidado la pluralidad.

En segundo lugar, la filosofía se ha desenvuelto en el pensamiento lógico. La lógica es vista por la pensadora como la capacidad que anula las posibilidades de diferenciación entre unos y otros. Dice Arendt: "La lógica presupone una pluralidad idéntica, sin ninguna distinción. Para la lógica, cada esencia es solamente el ejemplar de una especie, que es capaz de 'pensar' lógicamente."⁸ Esta capacidad, anula entonces, el "common sense" que sería lo que guiaría a todos hacia aquello que nos es común. Por tanto, la lógica se convierte en un elemento uniformador y aislante de las relaciones entre los hombres⁹.

Con respecto al primer punto, Arendt destaca el hecho de que ninguna disciplina dedicada al estudio humano como la antropología, la biología, la historia o la filosofía ha sido pensada en términos de "los hombres". Sólo la política ha asumido la interpretación partiendo de la pluralidad de los seres humanos. Esta situación se suma a la menor profundidad con la que ha sido abordada la política desde el principio. Arendt recuerda que desde los diálogos platónicos, las cuestiones políticas como la retórica, la persuasión y la pluralidad han sido estudiadas con mucho menor detenimiento, que los problemas metafísicos. Dos razones, encuentra ella, para esta situación. La primera es que desde la filosofía antigua se piensa que el hombre es político. Para Arendt esto es totalmente falso.

⁸ ARENDT, Hannah. Diario Filosófico, Op.cit. Cuaderno XIV [34], p.332.

⁹ Esto será desarrollado con más detenimiento en la cuarta parte de este apartado.

Según lo afirma: “La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera* del hombre”.¹⁰ Y en segundo lugar, la creencia en un solo dios cuya obra ha sido *un* hombre a su imagen y semejanza ha implicado que todos los otros sean vistos como copias de este primero.

De lo anterior podemos ver que ambas razones apuntan al mismo hecho. La eliminación de la pluralidad por parte de las ciencias, y en particular de la metafísica, se evidencia cuando pensar sobre lo humano es pretender elevar un modelo de hombre. Por tanto a lo que nos lleva esta reflexión es a preguntarnos, ¿qué implica pensar en términos de *los hombres*? Implica, de una parte, reconocer la diversidad. Cuando se habla del hombre se asume que así sucede para todos, se da una especie de reducción de la diferencia para intentar determinar a todos los hombres bajo el enunciado de “el hombre”¹¹. Entonces, el cambio al plural, lo que ocasiona es la necesidad de comprender que ese hombre interpretado de alguna manera, no se convierte en los hombres por la pura repetición del patrón que se le ha asignado a “el hombre”, sino que es necesario percatarse de la inmediata aparición de la diferencia, que salta a la vista en cuanto se habla de los hombres.

De otra parte, implica la existencia de un *entre-los-hombres*. Es decir, la mera existencia de muchos hombres no asegura la pluralidad. Por eso dice Arendt, la política se presenta *fuera* del hombre. Se presenta ahí en el *entre* que se construye con el entramado que forman las acciones y el lenguaje. De modo que hablar de pluralidad es preguntarnos también por el modo del existir de los

¹⁰ ARENDT, Hannah. Qué es la política, Op.cit.p.46. Con esto, lo que la filósofa pretende afirmar es que de ninguna manera la política es posible en la unanimidad *del hombre*. Sólo cuando los hombres se reúnen puede darse lugar a la aparición de la política, debido a que la política no consiste en una ciencia que hable del hombre, sino que se trata más bien de lo que resulta del encuentro entre los hombres. Por ello, es imposible que *el hombre* sea político, pues solamente hay política en la reunión de los hombres.

¹¹ Dice Arendt: “La pregunta de quién es el hombre exige ‘pensar al hombre desde el mundo y pensar el mundo desde el hombre’ (...). Eso es imposible porque presupone que existe ‘el hombre’ como existe ‘el mundo’. Existen solamente los hombres; sólo como especie animal puede haber un ‘concepto’ de hombre.” ARENDT, Hannah. Diario Filosófico, Op.cit. Cuaderno XXVI [42], p.713.

hombres. Un modo que no puede plantearse a la luz de un solo ejemplar. Por consiguiente, un modo que pone en duda la lógica y la racionalidad moderna.

Todo esto se hará evidente en cuanto nos dirijamos a abordar la ruptura de la pluralidad tal como sucede en nuestro tiempo. Un hecho que demuestra que el pensar “el hombre” ha triunfado sobre la condición de plural que nos hace humanos. Para comprenderlo un poco mejor empecemos por definir lo que Arendt entiende por condición humana.

Es de todos sabido que “La condición humana” es el libro más importante del legado arendtiano. Es el compendio donde condensa su pensamiento. Es el lugar donde podemos encontrar plasmadas las ideas centrales de su fenomenología política. En este texto Hannah Arendt tiene por objeto pensar “lo que hacemos”¹². Por consiguiente, no va a pretender extraer las categorías humanas que definen al hombre quiditativamente. Se va a tratar más bien del estar-siendo. Por eso no va a hablar de conceptos, sino más bien de actividades. Se trata, por supuesto, de no hablar del hombre y de no hablar del hombre en un estado estático. Consiste en poner a la luz el dinamismo propio del *ser humano*.

Este dinamismo se muestra en el concepto de condición humana el cual entiende como las posibilidades que le otorgan a los hombres las cosas que los rodean. Sean propias de la Tierra, donde le ha sido dado habitar, o aquellas producidas por él mismo. Por esta razón, Arendt modificará la famosa mirada acerca del hombre como medida de todas las cosas y dirá: “Hombre y cosas se condicionan y ‘miden’ recíprocamente, o mejor dicho, el hombre mide las cosas y se mide a sí mismo, a saber mide en ellas sus posibilidades y actividades.”¹³

¹² ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.p. 35.

¹³ ARENDT, Hannah. Diario Filosófico, Op.cit. Cuaderno XIII, [23], p.298.

Por consiguiente, para Arendt, "...la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana".¹⁴ Con esto también quiere decir, que no hay en la existencia humana algo así como una naturaleza; por dos razones. La primera de ellas, porque de haberla sólo un dios podría descifrarla. Al hombre le queda imposible definirse a sí mismo, encontrar aquello que fuera su esencia y hablar de ella como puede hacerlo con otros seres u objetos. Y en segundo lugar, porque en la mirada sobre la condición humana, o en esa existencia como condicionada, no se está apelando a una totalización de la existencia, lo que sí sucede, en cambio, cuando se habla de naturaleza humana o de esencia humana. Es decir, no se está determinando absolutamente la existencia como tal. El ser condicionado habla de su carácter dinámico, abierto, lo que significa que un cambio en las condiciones bajo las que vive no le anularía lo que puede definir su existencia: el hecho de ser condicionado. Las condiciones pueden cambiar, no así el hecho de que sea humano.

De modo que, en el análisis sobre *lo que hacemos* Arendt dirigirá su mirada al concepto de *Vita Activa*, en donde rescatará tres actividades: acción, trabajo y labor. A cada una de ellas corresponde una condición humana: pluralidad, mundanidad y vida respectivamente. Aunque otras tres tendrá en cuenta en el desarrollo de su trabajo: Tierra, natalidad y mortalidad. Todas estas, más las que puede dejar por fuera, no apuntan a determinar la existencia humana de manera absoluta, pues según lo dice "...las condiciones de la existencia humana -vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra- nunca pueden 'explicar' lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente."¹⁵ No se trata, entonces, de objetos invariables y definitivos que determinen al hombre decisivamente. Se trata, como

¹⁴ ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.p. 37.

¹⁵ *Ibíd.*, p.38.

ya se dijo, de condiciones y ello significa que están abiertas a los avatares de una existencia y de un mundo que no está definido de una vez y para siempre.

Dicho esto, lo primero que se colige es que la pluralidad es una condición humana. Estamos condicionados por el hecho de existir no en términos de “el hombre” sino en términos de los hombres. En el sentido de que Dios crea al hombre, pero del hombre aparecen todos los nuevos hombres; pues, para Arendt, como ya lo mencionamos, "Ser un hombre significa a la vez tener necesidad de (otro) hombre"¹⁶ Según esto, el hombre no solamente está condicionado a la existencia de otros hombres, sino que necesita de ellos. De hecho, la existencia del doble sexo la señala Arendt como la prueba fehaciente de que el hombre no puede estar solo. No obstante, esta necesidad no es lo que determina la pluralidad, es la que determina el amor, tal vez. Pero la reunión de múltiples hombres, de los unos con los otros está determinada por la referencia. Es decir, la fundación de la comunidad está dada por la pluralidad en tanto que ésta es la que remite los unos a los otros. De modo que las relaciones amorosas estarán fundadas en la necesidad y las relaciones políticas en la reciprocidad de lo mutuo. “Yo estoy referido y soy responsable en la medida en que otros están referidos a mí y son responsables de mí”¹⁷

De acuerdo con lo anterior, lo que se pone en evidencia es que la condición de plural no consiste en la pura presencia de otros, sino que se refiere a la existencia de los vínculos entre hombres. Son estos vínculos los que nos condicionan. Como no se trata de decir que el hombre por naturaleza es un ser social, como lo dirían algunas de las ciencias que estudian “el hombre”, esto significa que esos vínculos pueden o no estar. Y de hecho, pueden estar de múltiples maneras.

¹⁶ ARENDT, Hannah. Diario filosófico. Op.cit. Cuaderno IX [3], p. 195.

¹⁷ ARENDT, Hannah. Diario Filosófico, Op.cit. Cuaderno II [8], p.37. Este será el concepto de justicia y de ley para Arendt. Dirá: La ley es la expresión de la reciprocidad, del estar referidos los unos a los otros y del ser responsables recíprocamente; eso es lo que nos garantizamos mutuamente.

¿Por qué esta relación puede darse o no? Y, en caso afirmativo, ¿Por qué puede darse de múltiples formas? El segundo aspecto bajo el cual puede ser definida la pluralidad es, precisamente, la diversidad. Decir que la pluralidad no es la mera existencia de muchos hombres, sino la existencia de múltiples hombres, significa que el rasgo fundamental de la existencia humana aparece en el hecho de que siendo iguales seamos distintos. Este rasgo resulta fundamental para el concepto de política así como para el de comunidad; pues, tal como dirá Arendt, “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*”,¹⁸ es decir, no se trata de que la diferencia nos separe mutuamente o de que para poder entendernos debamos eliminar las diferencias que nos hacen humanos. De hecho, Hannah Arendt dirá que esta distinción e igualdad presentes al mismo tiempo en la pluralidad son necesarias en tanto la primera da nacimiento al lenguaje y la acción y la segunda permite el acuerdo entre quienes se reúnen a deliberar sobre algo.¹⁹

Esta mirada sobre la diversidad y en particular sobre la concepción de la existencia de múltiples aspectos presentes en un solo fenómeno, la hace Arendt retomando a los sofistas y, de alguna manera, criticando a Platón en su intento por reducir la mirada de las cosas a una sola, es decir, por universalizar el concepto. A diferencia de él, los sofistas concebían que cada cosa puede tener múltiples caras y en ello es en donde se cimienta la pluralidad, y lo dice Arendt hermosamente: "Entre las alegrías de la pluralidad se halla el hecho de que el mundo nunca se muestra a dos hombres bajo aspectos exactamente iguales."²⁰ Por consiguiente, la pluralidad no reposa sólo en el hecho de que cada hombre sea único, sino, además, en que la mirada que cada uno pueda tener sobre el mundo varía de un hombre a otro. Esto es precisamente lo que abre la posibilidad de la discusión, o sea, lo que permite la aparición del lenguaje. De hecho, el lenguaje mismo también se muestra a los hombres y a las comunidades de modos diferentes. La existencia de múltiples lenguas así lo demuestra. El mundo se nos muestra de

¹⁸ ARENDT, Hannah. Qué es la política, Op.cit.p.45.

¹⁹ Ver: ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.p.205.

²⁰ ARENDT, Hannah. Diario Filosófico, Op.cit. Cuaderno XVI [20], p. 381.

modos muy diversos. Podríamos decir, entonces, el mundo es plural, siendo uno solo.

En última instancia, en el intento de definir lo que Arendt entiende por pluralidad, no podemos olvidar un punto que ya tratamos someramente al inicio del capítulo y que tiene que ver con el concepto del *entre-los-hombres*. Como ya se ha venido insistiendo, la pluralidad surge del hecho de que seamos muchos, pero no es lo mismo que eso. La pluralidad apunta a un estar juntos que se construye a través de dos cosas, la acción y el discurso. Por ende, la pluralidad es el estar juntos, que se hace patente en la trama o en el *entre-los-hombres*, ese espacio que se teje *en medio de* los hombres y que está en un plano diferente del de los objetos y la naturaleza. Un espacio *subjetivo* donde lo que permanece y se intercambia son actos y palabras. A este otro plano que Arendt llama la *trama* "...indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible (...) [Es] la esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe donde quiera que los hombres viven juntos".²¹ Es así como Arendt nos muestra que la vida humana no puede ser comprendida de manera mecánica, como un espacio donde individualmente cada uno se despliega en tanto que productor de objetos. Lo que hace humano al hombre es el hecho de estar relacionado con otros; pero sobre todo el que esta relación no sea solamente la que se manifiesta materialmente, sino más bien, aquella determinada por la invisible transacción de actos y palabras.

De otro lado, y como ya se había mencionado, en esto consistirá también la política, de ahí que la política esté *fuera* del hombre. No es el hombre solo quien es político, es la posibilidad que se abre al estar referidos los unos con los otros por la condición de plurales cuando el discurso y las acciones nos remiten entre sí. Por ello, en el siguiente numeral abordaremos los modos de manifestación de la pluralidad.

²¹ ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.,p.212.

1.2 ACCIÓN Y DISCURSO: LOS MODOS COMO SE MANIFIESTA LA PLURALIDAD

Como se ha venido insistiendo, la pluralidad, más que una categoría humana que consiste en la existencia de otros de los cuales no se puede escapar, tiene que ver más bien con las relaciones que se atan y desatan entre unos y otros. Es indiscutible que Hannah Arendt, al igual que todos los filósofos contemporáneos, vuelve sus ojos a la filosofía antigua. En su caso, el objetivo es comparar los fenómenos del estar-juntos propios de la antigüedad -es decir en sus orígenes- con aquellos que suceden en la realidad que la rodea. No cabe duda de que el gran acontecimiento que marcará la interpretación de su época es el totalitarismo lo que hace que su modo de proceder consista en mirar aquello que ha dejado de ser para comprender el origen de los fenómenos contemporáneos. Por eso, en la filosofía de Arendt más que encontrar lo que *son las cosas* lo que encontramos es lo que las cosas *ya no son*.

Es posible que este modo de pensar pueda resultar idealista y utópico para algunos. No obstante, es un modo de proceder que le permite comprender lo que sucede con los hombres de la contemporaneidad, y, de hecho, nos ha permitido comprender a nosotros los orígenes de la caducidad de muchos de los conceptos legados por el pensamiento moderno. De manera que, no se trata puramente de un mirar lo que debería ser, se trata más bien de entender lo que sucede en nuestra realidad a partir de lo que ya no va más.

Con esto en mente, la acción y el discurso son interpretados por Arendt teniendo en cuenta lo que sucede en la polis griega y percibiendo la ruptura que surge con el pensamiento moderno y, más profundamente, con el ascenso del totalitarismo. Nosotros, por el momento, mostraremos en lo que consiste cada uno como

manifestación de la pluralidad y dejaremos la crítica, que está asociada a los movimientos totalitarios, para el último numeral de este apartado.

Como lo habíamos anunciado, Arendt va a diferenciar entre acción, labor y trabajo. A su juicio se trata de una distinción que ningún filósofo ha hecho antes, lo que ha llevado a las confusiones y rupturas de la pluralidad propias de los hombres que habitan la Tierra después de la modernidad y elementos fundamentales para el desarrollo del pensamiento totalitario. Ni Smith, ni aún menos Marx van a distinguir estas tres actividades. De hecho, Marx es quien más confunde el término labor con trabajo y a partir de esto, la labor será elevada a la actividad más importante de la existencia humana, tal como sucede en nuestros días.

En el principio de "La Condición Humana"²² Hannah Arendt afirma que la labor corresponde al proceso biológico del ser humano que lo mantiene vivo. Mientras que el trabajo se refiere al proceso no natural que le crea al hombre ese mundo artificial de cosas producidas por él mismo. Por ello es que, como ya lo mencionamos, al trabajo le corresponde la condición de la mundanidad, mientras a la labor le corresponde la condición de la vida.

Con respecto al hombre que se despliega en el trabajo, el *homo faber*, suceden dos cosas particulares. En primer lugar, el modo como se realiza es en el aislamiento de la fabricación de productos. Esto no significa que Arendt desconozca el hecho de que en una fábrica siempre hay más de un hombre. Lo que quiere decir es que la relación entre trabajadores no es una en la cual los unos estén referidos a los otros. En el trabajo, cada obrero se encuentra solo con su obra, con su máquina, con su producción. La relación que se despliega con los otros es igualmente de producción.

²² Cabe mencionar que el término *condición humana* es acuñado por Rousseau y contrapuesto por Husserl al de *naturaleza humana*.

Ello nos conduce al segundo aspecto. La relación que se establece desde el fabricar, es una relación ya no entre personas, sino entre productos. Lo que convoca a un grupo de personas a una fábrica no es la necesidad de intercambiar palabras, de mostrarse a los otros a través de los actos, sino la pura meta de producir bienes. Son los productos los que convocan a las personas en calidad de fabricantes, del mismo modo que en el momento del intercambio, lo que interesa a consumidores y productores no son las relaciones humanas que se puedan desatar, sino el intercambio de bienes.

En consecuencia, el mercado no es un espacio de pluralidad. Pese a ello y tal como lo señala Arendt el mercado ha tomado mayor importancia, especialmente en la época moderna. El producir cosas y mostrar productos resulta más fundamental que permanecer en la ociosidad del discurso. La acción carece de importancia mientras no esté acompañada de bienes que puedan dar fe de su utilidad.

Esta situación la capta Arendt en la figura del genio moderno. Un personaje que según ella cobra una importancia vital en la época moderna, sin precedentes en la historia. La situación del genio revela bien lo que hemos venido afirmando, a saber que lo importante del hombre pasa a ser su facultad para producir bienes. El genio es aquel cuya facultad está por encima de los demás y sólo importa por lo que produce. Situación que, por ejemplo, Julio Cortázar dibuja muy bien en su novela "El perseguidor"²³, donde un grupo de gente rodea a un músico de Jazz, puramente por lo que su producción deja, pero jamás por la acción misma de hacer música. Ninguno de los personajes comprende lo que sus actos *dicen*. Sólo la fama, el dinero, el prestigio y el entretenimiento cobran importancia a la hora de asediar a este genio.

²³Ver: CORTAZAR, Julio. "El perseguidor". Madrid: Alianza Editorial, 1976

Todo este análisis nos permite ver dos cosas. En primer lugar, que este paulatino aislamiento en el que los hombres modernos nos hemos ido insertando a través de la interpretación del trabajo como una actividad esencial en la vida contemporánea, será vista por Arendt como el fundamento sobre el cual se ha ido construyendo la sociedad de masas en la que nos encontramos inmersos²⁴. Y, en segundo lugar, esto nos muestra que la pluralidad no consiste en un medio para un fin, es decir, la pluralidad apunta a la existencia de los hombres en tanto que ellos mismos. En el caso del *homo faber*, el sujeto ha desaparecido, lo único que se ve es el producto fabricado y así resulta imposible hablar de pluralidad, pues los hombres han dejado de *existir*.

Es prudente advertir, de todos modos, que no se trata de decir que esta actividad, el trabajo, sea nociva para el hombre, ni para las sociedades. Tampoco se pretende olvidar que el trabajo siempre ha existido. Se trata, más bien, de afirmar que el problema encontrado por Arendt es la manera como la época moderna lo ha asumido. El enorme valor que se le ha dado al trabajo ha ido rompiendo los lazos de la pluralidad y sus consecuencias son la sociedad de masas, la superfluidad, la pérdida del pensar, la desaparición de la existencia, la imposibilidad de la política y, para nosotros, la imposibilidad de la comunidad.

Continuando ahora con la noción arendtiana de labor, hay que decir primero, que resulta muy importante el trabajo analítico desarrollado por Arendt a la hora de distinguir entre labor y trabajo, puesto que, son dos palabras que existen en las distintas lenguas, como el alemán, el inglés, el francés y el español, entre otras. Dos palabras que en su génesis tenían bien delimitado su marco de referencia, pero que con el paso del tiempo han diluido sus fronteras. De hecho, la tesis de Arendt es que la labor ha reemplazado al trabajo y con ello se ha reemplazado la actividad creadora que define al trabajo, el elaborar productos, para convertirse,

²⁴ El numeral cuatro del actual apartado ampliará este tema.

puramente, en el modo de subsistencia, es decir, en el modo de mantener en funcionamiento los procesos biológicos. En síntesis, el trabajo ha desaparecido.

En la antigüedad, la distinción entre labor y trabajo era clara. El trabajo era el del artesano, el que producía objetos cuya perdurabilidad era evidente. El carpintero producía la mesa que no se agotaría hasta un tiempo muy largo. De hecho, la mesa podría sobrevivir a su usuario. En contraposición, la labor correspondía al esclavo, a los sirvientes. Su característica fundamental es que la labor no tiene como fin crear algo nuevo, producir algo perdurable. Por ejemplo, es labor la preparación de la comida o la limpieza de la casa. Estas actividades tienen como fin suplir necesidades biológicas como no tener más hambre o estar en un espacio limpio, libre de enfermedades; pero, en términos de perdurabilidad, no hay nada que persista de la labor, pues horas después de una comida habrá que hacer otra, o habrá que limpiar la casa otra vez.

De modo que lo que le corresponde a la producción del trabajo es el usar, mientras que al laborar le corresponde el consumir²⁵. El consumo es lo que está “detrás” del laborar, señala Hannah Arendt:

...como decía Locke, el laborar y el consumir se siguen tan de cerca que casi constituyen un solo y único movimiento, que apenas acabado ha de empezar de nuevo. La ‘necesidad de subsistir’ domina tanto a la labor como al consumo, y ésta, cuando se incorpora, ‘recoge’ y corporalmente ‘mezcla’ las cosas proporcionadas por la naturaleza, realiza activamente lo que el cuerpo hace incluso más íntimamente cuando consume el alimento.²⁶

Por esta razón, dice Arendt, la labor es repetitiva, se apega al ciclo propio de la naturaleza, del empezar y el perecer, el nacer y el morir; “...el laborar siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y

²⁵ Es posible que esta interpretación pueda ser discutida por los estudiosos de Smith o de Marx, pues como se dijo ninguno de estos dos teóricos distingue entre trabajo y labor, sino que distinguen entre valores de uso y valores de cambio. Y para Smith hay, entonces, trabajo productivo e improductivo. Situación que resulta obvia, si comprendemos que en la mirada de estos teóricos los hombres han desaparecido y han dado paso al análisis de las mercancías.

²⁶ ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.p.120

el fin de su 'fatiga y molestia' sólo llega con la muerte de este organismo."²⁷ Entre tanto, el trabajo pugna por la creación de mundo, de las cosas que nos rodean y que persisten incluso más allá de la vida del mismo individuo que las creó. En el fabricar no hay la repetición incesante de la labor. Cuando se ha construido una mesa lo que se hará es crear otra nueva, o tal vez no, si ya se tiene la mesa para comer, ¿por qué construir otra, días después? Por tanto, lo producido en el trabajo es duradero, perdurable, mientras que en la labor todo es fútil, se consume inmediatamente y hay que recomenzar de nuevo. La labor sigue el ciclo vital el trabajo, en cambio, se superpone a él. La labor se acoge a la naturaleza misma, al respeto por el ciclo biológico. El trabajo se hace dueño de la naturaleza, la domina y la supera.

Sin embargo, como ya lo anunciamos, esta distancia tajante entre trabajo y labor que persistió en la antigüedad y hasta la edad media es abolida por completo en la modernidad. A partir del surgimiento de la Economía Política a finales del siglo XVIII se producen "bienes de consumo" y esto condujo a que el trabajo se convirtiera en una actividad en la cual lo que se consigue es mantenerse vivo. De ahí la famosa máxima que rodea al trabajo "para ganarse la vida".

Esta realidad conduce a Arendt a afirmar que la labor ha remplazado al trabajo. Por consiguiente, todo lo producido es fútil. La perdurabilidad de los bienes, que producía el trabajo, ha desaparecido, porque domina el consumo.

Esta futilidad de los bienes, propia de la labor, era lo que despertaba el desprecio de los antiguos. Los esclavos no eran ciudadanos porque estuvieran dominados por su propio cuerpo, sino porque su actividad, fundamental para la vida del resto, no dejaba nada, era consumida inmediatamente y nada quedaba. Por eso resulta

²⁷ ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.p. 120.

sorprendente que en la modernidad la labor pase a constituirse como la actividad fundamental de la existencia de los hombres.

Ésta se despliega en solitario, en la individualidad de cada sujeto, pero no sólo eso, en la labor es posible conformar un cuerpo con otros donde la distinción no haga parte de la estructura de unión entre los hombres. Un grupo de hombres puede ser unido en la labor y acompasar de tal modo sus labores que “parezcan uno”. La **uniformidad**, es el rasgo de este tipo de proximidad entre hombres, dejando por fuera la distinción que es lo propio de la pluralidad. La prueba de ello, para Arendt, sería la escasa protesta que existió en los grupos de esclavos en tiempos antiguos y en los actuales. No es constante escuchar rebeliones de los obreros de las contemporáneas maquilas, por ejemplo²⁸.

Con lo dicho hasta aquí se ve bastante bien cómo en la modernidad los hombres no sólo valen como productores de bienes, sino que su existencia se despliega en términos de un *animal laborans*. Esto significa que ya no producen siquiera útiles, sino únicamente bienes de consumo. Toda la vida es laborar. Toda la vida es consumida por el ciclo básico de mantenerse biológicamente vivo. Por todo esto nos atrevemos a anticipar que la consecuencia sobre la comunidad será la imposibilidad de poder fundarla, de poder comprenderla para desplegarla, comoquiera que el ser humano no sólo está aislado, sino que es incapaz de distinguirse de los otros.

Con lo dicho hasta aquí hemos presentado las dos actividades en las cuales la pluralidad no es condición. Como se indicó, la importancia de ponerlo en evidencia

²⁸ A este respecto, recordemos la famosa película de Charles Chaplin “Tiempos modernos” en la cual retrata esta situación en la cinta de trabajo. Muestra el movimiento acompasado de los obreros y la casi nula protesta por parte de ellos. La idea de la uniformidad está ilustrada en la primera escena con la metáfora del género humano como un gran rebaño de ovejas. CHAPLIN, Charles. Tiempos modernos [película] Producida por Charles Chaplin, Estados Unidos: United Artist, 1936. 1 DVD, 83 minutos, blanco y negro. Esa metáfora, si recordamos bien, es de Alexis de Tocqueville en su texto “La democracia en América”, específicamente, en el capítulo VI de la cuarta parte.

radica en que, según Hannah Arendt, estas actividades han reemplazado a aquellas condicionadas por la pluralidad: la acción y el discurso.

En este punto, debemos empezar por decir que la acción y el discurso son los modos como la pluralidad se hace patente entre los seres humanos, dado que con ellos el individuo entra en relación con los otros, no en tanto que mercancías, ni en tanto que un mero ser biológico, sino en tanto que ser humano. Es decir, tal como lo habíamos señalado, se trata de los modos como es posible construir la trama, el *entre-los-hombres*. Pero no sólo eso; estas dos actividades, sobre todo, son las que hacen manifiesto el otro rasgo fundamental de la pluralidad, la distinción. “El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los hombres se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres.”²⁹

Es prudente advertir que en realidad la actividad a la que le corresponde la distinción será al discurso, pues es a través de él que los hombres se revelan frente a los otros. La acción, por su parte, tiene como rasgo fundamental la iniciativa, el hecho de comenzar algo nuevo. Con la acción los hombres pueden iniciar algo desde su propio comienzo y aquí Arendt piensa en el inicio primero, es decir, en el nacimiento. Con la llegada de un nuevo individuo al mundo se abren las posibilidades para que algo totalmente nuevo comience. Por ello, a la acción le corresponderá la condición de natalidad y al discurso la de la pluralidad.

Aún así, acción y discurso no pueden ser vistas separadamente, debido a que este hacer algo único no es puro acto sino un acto comunicado a los otros. Dice Arendt, “...sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto...”³⁰; con esto se comprende que el acto

²⁹ ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.p.206.

³⁰ *Ibíd.*,p.208.

no puede darse en solitario. De hecho, la acción es un entrar en el mundo, un irrumpir en él para mostrarse a los otros. Pero, conviene precisar que esta irrupción no es impulsada ni por la necesidad de mantenernos vivos, ni por la utilidad de los bienes, como en los casos de la labor o del trabajo, sino impulsada por el comenzar algo nuevo que nos viene dado desde que nosotros mismos fuimos un nuevo comienzo al nacer.

Es por ello que:

Los hombres pueden vivir sin laborar, pueden obligar a otros a que laboren por ellos, e incluso decidir el uso y disfrute de las cosas del mundo sin añadir a éste un simple objeto útil; la vida de un explotador de la esclavitud y la de un parásito pueden ser injustas, pero son humanas. Por otra parte, una vida sin acción ni discurso - y ésta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra- está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres.³¹

De otro lado es importante señalar que cuando se dice que la acción y el discurso van juntos, esto no significa que el último se subordine a la primera o a la inversa. Es decir, no significa, así podría ocurrir con la labor o con el trabajo, que el discurso pueda o no estar o que esté simplemente constituya un medio de información. Por ejemplo, en una fábrica, como lo retrata Chaplin, el lenguaje puede estar sólo al modo de órdenes a tal punto que puede ser reemplazado por sonidos como el timbre para salir a almorzar.

Cuando se habla aquí de lenguaje, como modo de manifestación de la pluralidad, se hace específicamente referencia al lenguaje en el cual cada uno se muestra como es. Por ello es que se constituye en el puente que permite la referencia entre unos y otros. De lo que se está hablando es de un discurso que convoca a unos y otros a comprenderse mutuamente. Arendt diferenciará el discurso que nos sitúa en el mundo -aquél que permite la creación de lazos entre unos y otros- de ese otro lenguaje que se despliega en la labor o el trabajo o en las situaciones de

³¹ *Ibíd.*, p.206.

guerra. El discurso que está trata de dibujar es el que nos hace dable la revelación de lo que somos y que sólo es posible, por tanto, "...cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana."³²

En suma, acción y discurso tienen como propósito revelar lo *que somos*, por eso mismo requieren de la presencia de los otros, del mundo, del espacio público³³. "El descubrimiento de 'quién' en contradicción al 'qué' es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace."³⁴ Aunque, normalmente, como ella misma anota, esta revelación atañe más al descubrimiento de los otros que al de uno mismo, pues habitualmente uno permanece oculto para sí mismo.

Por todo ello es que acción y discurso nunca pueden darse en solitario. Por todo ello es que acción y discurso son los modos de hacer humana la vida de los humanos en la medida en que la condición de pluralidad se evidencia no al modo de una categoría teórica sino como manifestaciones de nuestro estar juntos. Un estar juntos en el que lo que nos hace humana nuestra humanidad se deja ver auténticamente.

1.3 LAS POSIBILIDADES DE LA PLURALIDAD: PODER Y POLÍTICA

Ahora bien, teniendo en cuenta que la pluralidad no es un medio para un fin, es decir, que la pluralidad no pretende nada en particular, ni es un estar con los otros para alcanzar algo como sí lo es, por ejemplo, la reunión de hombres que tiene lugar en una fábrica, cuyo fin es la producción de bienes, surge entonces la pregunta, ¿da lugar a algo la condición de plural propia de los seres humanos?

³² *Ibíd.*, p. 209.

³³ Sobre el mundo y el espacio público ver el segundo capítulo de este trabajo.

³⁴ *Ibíd.*, p. 209.

Desde nuestra revisión del pensamiento arendtiano consideramos que el modo de existir plural da lugar a la política y al poder. No es que sea lo que se pretenda, sino que es lo que aparece cuando los hombres se juntan sin la intermediación del lenguaje instrumentalizado o de la labor o el trabajo. Una reunión de hombres donde prime el discurso y la acción, que pongan en evidencia el mundo común, abre a la posibilidad del poder y, en definitiva, a la política.

Miremos, entonces en primer lugar, de qué manera la pluralidad da como posibilidad el poder. Antes de responder a ello hay que precisar que Arendt lo que dice textualmente es que el poder corresponde a la condición de pluralidad. Sin embargo, desde la perspectiva en la que lo queremos mirar, consideramos que “corresponde” en el sentido en que es la condición de plural de los hombres lo que potencia el poder; por tanto, es una posibilidad nacida de nuestra condición de plurales. Pero, ¿cómo es que la pluralidad potencia el poder? Consideramos importante, para entenderlo, recordar otras dos cosas. De un lado, que Arendt lo distingue de la fuerza; y, de otro, que lo retoma de la voz griega *dynamis* y de la voz latina *potentia*, que indican, ambas, el potencial característico que determina al poder. Es decir, el poder siempre es potencial, lo que significa que no es algo que ya le venga dado al hombre, sino que se trata de aquello que sólo se despierta en la interacción de los unos con los otros. De manera que el poder sólo se hace evidente con la presencia de otros³⁵.

Esto nos lleva al segundo punto que es la distinción con la fuerza. El poder y la fuerza se diferencian en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la fuerza es susceptible de ser medida. Tanto la fuerza física como la inteligencia (fuerza del cerebro) pueden ser mensurables con distintos tipos de cálculo, como por ejemplo, los test de inteligencia. En cambio, el poder, al ser fruto de la interacción

³⁵ Esta idea la veremos desplegada en nuestro último capítulo cuando Arendt lo ve manifiesto en las asociaciones surgidas de los primeros colonizadores de América del Norte.

entre los hombres, jamás podría ser calculado a través de ningún tipo de dispositivo, pues al ser resultado de las acciones y el discurso combinado de los hombres que se juntan para un objetivo común, resulta imposible determinar su duración, su capacidad o su repercusión.

En segundo lugar, la fuerza es limitada. Está sujeta a las capacidades propias del individuo. Cada uno tiene la fuerza que ya posee y pretender aumentarla infinitamente, es decir, hacerse omnipotente, resulta imposible. Como el poder es fruto de la acción y jamás se puede tener certeza de qué traen las acciones que llevamos a cabo no es posible hablar de una limitación. Éste es ilimitado en tanto no se puede saber lo que va a resultar de la reunión de los hombres en un espacio común.

En tercer lugar, en términos de la pluralidad, esto es para nosotros fundamental, la fuerza es individual. La fuerza es la que posee cada hombre y por ello al batirse dos hombres ganará aquel que más fuerza posea; de ahí que ello no se trata de una cuestión de poder. Esta última distinción denota que en la fuerza no hace falta la presencia de otros para potenciarla. La fuerza se trata del aislamiento. El poder, en cambio, requiere, como ya hemos venido reiterando, del estar juntos en una situación en la cual el acto y la palabra no se hayan separado, pues "...el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan"³⁶. Solamente puede haber poder en el actuar juntos, por ello es que el poder se desarrolla en el espacio público, y requiere de la posibilidad del encuentro entre hombres "... [allí] donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades."³⁷

³⁶ *Ibíd.*, p.226.

³⁷ *Ibíd.*, p.226.

Por tanto, con el poder no se trata de fuerza; se trata de la potenciación que surge en el encuentro, a través del acto y de la palabra, que se da entre-los-hombres. Por ello, en los gobiernos tiránicos, tal como lo recuerda Arendt citando a Montesquieu, la tiranía ya posee en sus fundamentos "...los gérmenes de su propia destrucción desde que cobra existencia."³⁸ Estos gérmenes son el aislamiento y, en consecuencia, la anulación de la esfera pública³⁹. Dado que, lo único que puede destruir a la fuerza es el poder, en un sistema donde impere la fuerza, como en el caso de la tiranía, los gobernantes se concentran en mantener aislados a sus "súbditos", y ellos mismos aislados del pueblo, pues desde el aislamiento el poder nunca hará su aparición y la fuerza violenta del gobernante podrá mantener su vigencia.

En suma, para Arendt, el poder mantiene unido al pueblo. Esta afirmación nos resulta problemática en tanto ¿si el poder es el fruto del actuar y discurso de los hombres, cómo es al mismo tiempo lo que los mantiene unidos? En definitiva, la pregunta es ¿qué mantiene unidos a los hombres? La respuesta que salta a la vista; la pluralidad. La condición de plural que se despliega en acción y discurso convierte el estar de los hombres no en un permanecer mutuamente aislados, sino permanentemente interrelacionados. Así es como la pluralidad mantiene a los hombres unidos bajo la potencialidad del poder, en la medida en que el espacio público se haya hecho posible como espacio de aparición de los hombres; aquél lugar donde se muestren en acción y discurso no instrumentalizado, no violentado, no uniformizado.

De esta afirmación, asumimos que la gran posibilidad de la pluralidad es, en definitiva, la política. Política entendida por Arendt como la expresión de la pluralidad en el espacio público. Más bien lo dice así: "La política se basa en el

³⁸ *Ibíd.*, p.229.

³⁹ Con respecto a lo concerniente al espacio público, ver el segundo capítulo de este trabajo.

hecho de la pluralidad de los hombres.”⁴⁰ Como ya lo habíamos mencionado al principio de este trabajo, Arendt va a encontrar que la política es radicalmente diferente de todas las otras ciencias, puesto que es la única pensada desde la mirada de *los hombres* a diferencia de la teología, la metafísica, la biología o cualquier otra ciencia en las cuales lo que se tiene en cuenta es *el hombre*. De hecho va a decir que lo política no es ninguna ciencia y, que, más bien, es preciso pensarla como un arte. Ya volveremos sobre esto más adelante.

Por ahora, el decir que la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres significa que la política se hace posible cuando los hombres se reúnen a discutir sobre puntos comunes y dirigen sus actos en pro de de la consecución de los mismos. Esta situación conduce a Arendt a comprender que libertad y política son lo mismo. “La *raison d'être* de la política es la libertad...”⁴¹ dirá Arendt, ¿por qué?

En primer lugar, porque la política trata del estar juntos, pero sobre todo trata del juntar los diversos. La construcción de cuerpos políticos está sustentada en el encuentro común de los diversos. En la política no se trata de alcanzar un modelo de hombre sobre el cual estudiar, y aplicar unas determinaciones particulares, sino que apunta a la discusión permanente de los diferentes que intentan hallar su espacio común.

Esto, a su vez, despliega un aspecto importante que nos permite seguir comprendiendo qué es la pluralidad. Arendt va a destacar el hecho de que la pluralidad no radica en el parentesco, como sucede en la familia. Porque en el espacio de pluralidad se hace evidente que todos somos distintos entre nosotros. La familia, se convierte así en el lugar a donde se acude para escapar del

⁴⁰ ARENDT, Hannah. Qué es la política, Op.cit.p.45.

⁴¹ ARENDT, Hannah. ¿Qué es la libertad? En: Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Traducido por: Ana Poljak. Barcelona: Ediciones Península, 1996.p.158.

sentimiento de inhospitalidad del mundo que esta revelación nos despierta. Pero pretender establecer estas relaciones de parentesco en la política sería su perversión, "...porque, a través de la introducción del parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad."⁴²

Por tanto, ¿Qué hace la política? "...organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos".⁴³ De manera que, como no se trata de uniformar a todos bajo una misma opinión, ni de imponer a los muchos la voluntad de los pocos, la política sólo es posible en tanto los hombres sean libres. Esto es lo que lleva a Hannah Arendt a reconocer que la libertad no es un fin de la política, ni siquiera un tema fundamental como podría serlo la justicia, el poder o la igualdad. No. La libertad es el sentido mismo de la política.

Con respecto a esto hay que tener en cuenta que la política es el único espacio donde se reconoce el obrar propio de los hombres. Las acciones de los hombres son el problema fundamental de la política; por tanto, son el sustento sobre el cual se despliega la capacidad propia de los hombres de actuar, y es por ello que Arendt entiende que el campo en el que se aplica la libertad es en la acción.

En esta afirmación la autora reconoce dos cosas. Uno, que la libertad no está asociada con la voluntad; y dos, que no se trata de un atributo de los hombres sino de una verdad ontológica: "Los hombres *son* libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa".⁴⁴ Y ello es así porque, como ya vimos, acción y discurso, desplegados en la condición de pluralidad de los hombres, no están coaccionados de ninguna manera.

⁴² ARENDT, Hannah. Qué es la política, Op.cit.p.46.

⁴³ *Ibíd.*,p.47.

⁴⁴ ARENDT, Hannah.¿Qué es la libertad?, Op.cit.p.165.

Ambos aspectos están, en verdad, íntimamente relacionados; pues, al decir que la libertad no es mero *libre albedrío* (como ha sido entendido desde la edad media) o un problema de criterio, de juicio de valor, con respecto a las elecciones que se le presentan a diario a los hombres, se está afirmando que la libertad no va a ser algo que se despliegue meramente en cuanto al hombre se le presenten alternativas para escoger. Ese es un problema de criterio, de carácter. Pero al momento de actuar el hombre ya es libre, ya se ha liberado en la propia acción que ha llevado a cabo. Por eso dice Arendt, que la libertad se despliega en la acción, sólo en la acción, ya que ésta no tiene un fin preciso; no es un medio de nada, no tiene una motivación determinada. “Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos.”⁴⁵

Para entenderlo mejor, Arendt utiliza el concepto de *virtù* de Maquiavelo, pues se refiere al virtuosismo de los artistas interpretativos. Con respecto a ellos no importa ningún producto que elaboren, sino que lo que se valora es el acto mismo de interpretar un instrumento o un personaje en el teatro. En esto, lo que se eleva frente a nosotros es la interpretación misma, la acción; no hay fin en ella, solamente interpretar. Por todo lo anterior Arendt entenderá que los hombres *son* libres, libres en tanto actúan, es decir, en cuanto hacen aparecer lo que no había, en cuanto inician.

En este punto del análisis cabe señalar que la libertad sólo es tal cuando estamos en contacto con otros, cuando podemos obrar con respecto a otros; pues en la relación con otros podemos darnos cuenta de nuestra condición -o no- de hombres libres. Esta libertad no se refiere solamente a la liberación de las

⁴⁵ *Ibíd.*, p.163.

necesidades vitales, del mantenimiento de la vida, sino que se refiere, después de conseguida esta liberación primera, a la libertad del encuentro con otros hombres en situación similar con quienes podamos formar un espacio público común, mediado por la acción y el discurso.

Con respecto al discurso, lo que éste permitirá es poder comprender el mundo. Por ello no se trata sólo de la libertad que es acción sino también de la libertad del conversar. De hecho, el discurso es el único que evidencia la relación con los demás. Con relación a esto,

(...)lo decisivo entonces [en la antigüedad] como hoy no es de ninguna manera que cada cual pudiera decir lo que quiera, o que cada hombre tenga el derecho inherente a expresarse tal como sea. Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es 'realmente' al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre él*, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía 'idiota' porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo.⁴⁶

De todos modos, cuando Arendt hace este análisis, reconoce que no todo espacio público está determinado por la libertad, y por eso mismo es que no todo espacio público es un espacio político, pues sólo allí donde el hombre acude libremente y puede desplegarse a través de la acción y el discurso, se puede hablar de política. Desde este ángulo, la política consiste en el ámbito donde los hombres ontológicamente libres forman un espacio común desde su diversidad a través de la acción y el discurso. En este sentido, política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político.

⁴⁶ ARENDT, Hannah. Qué es la política, Op.cit.p.79.

Sin embargo, este modo de comprender la política sólo ha estado presente en el lugar donde se esencia la política, la propia *polis*. Después de la edad media el fin de la política va a ser el de garantizar la vida en su sentido más amplio. Por supuesto, esta transformación traerá dos problemas: en primer lugar, darle un fin a la política, es decir, convertirla en un medio, transformar entonces el espacio donde se despliegan las acciones y los discursos en lugares donde se pretende alcanzar determinados objetivos. Esto nos lleva al segundo aspecto. Uno de esos objetivos será la libertad. Por tanto, la libertad ya no será un aspecto esencial de los hombres, en tanto ya son libres, sino que se convertirá en un objetivo del quehacer político. Quehacer que además es llevado a cabo por unos pocos [el Estado] para el beneficio de todos.

Para que así sucediera, Arendt recuerda dos espacios particulares que fueron poco a poco conduciendo a los hombres a aislarse unos de otros y, en definitiva, a eliminar el espacio público, lugar donde la política tiene su inicio. En primer lugar, en la misma Atenas, cuna de la política, se erigió otra institución que luchó contra ella y que dejó un legado importante para nuestro presente, la Academia. Este lugar fundado por Platón fue concebido como un espacio de pocos que haría frente al de los muchos [*polis*]. Un espacio que, no obstante, sigue siendo político puesto que mantiene la libertad y la posibilidad de discutir de asuntos comunes, aunque lo hace por fuera de la polis.

Ahora bien, la Academia no sólo se distancia de la polis en el sentido de ser un espacio para pocos, sino que paradójicamente “Platón, el padre de la filosofía política de occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía...”⁴⁷ y cuya existencia y permanencia dependió del hecho de que la Academia quedara

⁴⁷ *Ibíd.*, p.80.

liberada de las obligaciones de la polis. Esta separación de la academia de la polis, en la cual se comprendió que la vida académica debía estar libre de la vida política, fue la primera indicación de que la política es únicamente un medio para un fin, un “mal” necesario.

De otro lado, la separación de esos pocos con respecto a los muchos, que son los que conforman la polis, igualmente convirtió a la política en una herramienta necesaria que garantizara la libertad de la academia –o de los pocos- haciendo así que libertad y política dejen de ser una identidad para convertirse la libertad en un fin de la política. No obstante, esta mirada operada desde la academia griega no ha sido tan determinante para nuestra concepción de la política como sí lo ha sido la segunda gran institución humana de la que Arendt hablará: la Iglesia.

En cuanto a ésta, lo que va a suceder es que los cristianos no van a aceptar en absoluto lo público. Y esta no aceptación de lo público va a venir dada porque el mensaje cristiano espera la conversión y la santidad de los hombres; santidad que está marcada por la no aparición del autor de las obras. No es propio del cristiano mostrarse a los otros como aquel que da misericordia ni que tiene caridad por los otros, pues esto sería un acto vanidoso, y en consecuencia, indigno ante los ojos de dios, contrario a su deseo. Es por ello que el cristianismo lo que pedirá de los hombres será su aislamiento, “...de modo que los creyentes constituyeron en el mundo un espacio público totalmente nuevo, determinado religiosamente, que si bien público, no era político”⁴⁸.

A lo que esto condujo fue a una traslación de los espacios. El espacio privado, el ámbito de la vida y sus necesidades, del cual se liberaban los ciudadanos en la polis griega, llega a tomar preponderancia con esta nueva concepción de la vida misma. Y el ámbito de lo público, pasa a asumirse desde el aislamiento del

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 87.

creyente. Esto hizo que la política se dedicará a garantizar la seguridad y la felicidad de los ciudadanos, a través de la protección de las libertades individuales, que se dirigieron a la consecución de los bienes para poder mantener las necesidades vitales. Aquello que la edad antigua había despreciado y mantenía bajo el espacio de lo privado pasa a convertirse en el centro de las preocupaciones públicas, lo que hace que en la Edad Moderna se espere del estado "...ha sido que los hombres se entregaran libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida 'feliz'".⁴⁹

Prueba de ello son los discursos políticos que escuchamos, especialmente en las posesiones de los presidentes. Por ejemplo, el líder del país más poderoso del mundo, Estados Unidos, en su discurso de posesión en el año 2009 le decía a sus compatriotas:

Seguimos siendo la nación más próspera y poderosa de la Tierra. Nuestros trabajadores no son menos productivos que cuando empezó esta crisis. Nuestras mentes no son menos inventivas, nuestros bienes y servicios no son menos necesarios que la semana pasada, el mes pasado o el año pasado. Nuestra capacidad no ha disminuido. Pero el tiempo del inmovilismo, de la protección de intereses limitados y de aplazar las decisiones desagradables, ese tiempo seguramente ha pasado. A partir de hoy, debemos levantarnos, sacudirnos el polvo y volver a empezar la tarea de rehacer Estados Unidos.⁵⁰

Como es evidente, Obama está instando a conseguir lo que se supone que debe hacer en tanto jefe de Estado; el bienestar y la felicidad de su pueblo. Esto lo hará a través del mantenimiento de una vida digna que está marcada por el sustento de las funciones vitales. Más adelante dice, "La cuestión para nosotros tampoco es si el mercado es una fuerza del bien o del mal. Su poder para generar riqueza y

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 90.

⁵⁰ Discurso inaugural del presidente Barack Obama en español. Periódico El País [en línea] Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Publicado el: 20/01/2009 [consultado: 07/12/2010] Disponible en Internet: <http://www.elpais.com/articulo/internacional/Discurso/inaugural/presidente/Barack/Obama/espanol/elpepuint/20090120elpepuint_16/Tes>

expandir la libertad no tiene rival (...)”⁵¹ Lo que confirma que la libertad no es inherente a los hombres sino que viene garantizada por los medios que otorga la política, en este caso, el capital y el mercado.

Todo lo dicho hasta ahora explica por qué en la modernidad la libertad no es el sentido de la política sino el fin de la misma. Además, la libertad en la época moderna no se entiende como la acción desplegada sino como la posibilidad de producir bienes para mantener la vida. Sea cual sea el sistema político, bajo el que nos encontremos, la preocupación fundamental está referida a la consecución de los bienes para el mantenimiento de la vida. Es decir, es la preocupación de lo privado que ha invadido lo público en toda su extensión. “Dicho con otras palabras, en la relación entre política y libertad, la Edad Moderna también entiende que la política es un medio y la libertad su fin supremo (...)”.⁵²La consecuencia de todo esto es que la política en la Época Moderna es un medio para una libertad situada fuera de su ámbito.

De aquí surgió la división entre una política interior, cuyo sentido es el mantenimiento de la vida, y una política exterior cuyo contenido es la libertad. Arendt reconoce que esta mirada de la Edad Moderna se ha transformado hasta nuestros días; sin embargo, de ella ha brotado una verdad que sigue recorriendo nuestra realidad actual y es la interpretación de un Estado que detenta el monopolio legítimo de la violencia para hacerse garante de la libertad y la vida que está defendiendo. Por eso es que “...la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa, que amenaza no únicamente a la

⁵¹ Ibíd.

⁵² ARENDT, Hannah. Qué es la política, Op.cit.p.91.

libertad sino a también a la vida.”⁵³ Y esto debido a que en la contemporaneidad se ha dado la unión entre poder y violencia. Poder público-estatal que ha sacado la violencia de su ámbito privado para ponerlo al servicio de todos y cuyo alcance es literalmente el de toda la humanidad como en el caso, por ejemplo, de las amenazas nucleares que desde la segunda guerra mundial han pendido sobre nuestras cabezas como la espada de Damocles.

Las consecuencias de la irrupción de la violencia en el espacio de pluralidad, así como de esta tendencia al aislamiento de los hombres serán abordadas con más detenimiento en el numeral que presentamos a continuación.

1.4 EL AISLAMIENTO: LA RUPTURA DE LA PLURALIDAD

Como lo habíamos afirmado desde el principio de este capítulo, uno de los motivos por los cuales podemos considerar la pluralidad como el tema central de la filosofía arendtiana, reside en el hecho de que su lectura del mundo contemporáneo se sustenta en la interpretación de la ruptura de la condición de pluralidad. Desde nuestra lectura del pensamiento de Hannah Arendt consideramos que la crítica realizada por ella a la contemporaneidad, a partir del análisis sobre el fenómeno del totalitarismo, se sustenta en una revisión al mundo contemporáneo teniendo como base un estado de cosas en el cual la pluralidad ha sido rota.

Esto es lo que trataremos de demostrar en este último numeral dedicado a la pluralidad, a través de dos aspectos fundamentales en los cuales se puede evidenciar esta afirmación. En primer lugar, analizaremos la aparición de la sociedad y su consiguiente deformación en sociedad de masas. Seguidamente,

⁵³ *Ibíd.*, p.93.

revisaremos la ruptura desde el quiebre dado al lenguaje, a través de la pérdida de la comprensión y el pensamiento; en definitiva, a partir de la desaparición del sentido común⁵⁴.

1.4.1 La sociedad de masas

Por lo expuesto hasta ahora podemos afirmar que la pluralidad es esa pura contigüidad donde es posible que los hombres se revelen en la acción y en el discurso. Situación que, como vimos, no existe mientras la tiranía sea el sistema que impere, por ejemplo. Y esto, no sólo porque haya un tirano, sino porque el pueblo al cual éste se dirige tampoco está constituido como un cuerpo interrelacionado que pueda hacer frente a través de la acción conjunta, es decir que sea capaz de potenciar el poder, para acabar con el despotismo del tirano.

Arendt va a analizar, sobre todo, esta situación de aislamiento en la cual los hombres van rompiendo los lazos que pueden tenderse entre unos y otros para constituir lo que ella considera es la política. Podemos encontrar en su trabajo dos momentos fundamentales en los cuales despliega las características que determinan a este tipo de aglomeración humana. En primer lugar, en “La condición humana” podemos encontrar el análisis que hace de la aparición de la sociedad como cuerpo diferente a la familia y a la polis. En este trabajo se evidencia que la sociedad convierte el estar juntos en un permanecer mutuamente “desconectados” los unos de los otros.

Para empezar, Arendt distingue el espacio político y el espacio privado que conocen los griegos. Este último corresponde al núcleo familiar y se caracteriza por el mando de uno, el padre normalmente. Allí se dedican las preocupaciones

⁵⁴ Es preciso aclarar que sería necesario abordar un punto más que se refiere a la pérdida del mundo común, como consecuencia de la pérdida del sentido común; sin embargo como el siguiente capítulo estará dedicado a interpretar el modo como Arendt entiende el mundo, preferimos dejar esta temática para el segundo capítulo.

propias de mantenerse vivos. El espacio político, por su parte, corresponde a la *polis* a donde llegan los ciudadanos liberados de las “cargas” de la vida y se preocupan por los asuntos públicos concernientes al Estado. Aquí los hombres se muestran los unos a los otros a través de la acción y el discurso. Este es el espacio de aparición por excelencia de los hombres⁵⁵. Sin embargo, en la Edad moderna aparece otro nuevo espacio, el espacio social. Este va a remplazar al espacio político, dice Arendt, e incluso lo suprimirá. Esta transformación viene dada en primer lugar, por esa trasposición del espacio privado y público que ya comentamos en el numeral anterior.

En la modernidad lo que se entiende por privado es lo íntimo, lo propio del corazón humano, ya no va a ser lo que está al margen de la vida política, lo que no interesa para los asuntos públicos de los que se encargaban los ciudadanos. Y esto íntimo, será lo que defenderá Rousseau frente a la sociedad que se impone a pasos agigantados, a través de su fundación, siguiendo el modelo de la familia⁵⁶. Dice Arendt que “...la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una sola familia con una sola opinión e interés.”⁵⁷

Por tanto, la sociedad se constituye como un modelo de la familia, y en este sentido es que se comprende que lo privado y lo público se hayan diluido de tal forma que no se distinguen, puesto que los asuntos políticos se van a encargar, cada vez más, de los problemas que, en algún momento, fueron sólo de preocupación de la familia. Como consecuencia, en esta sociedad que, según Arendt, “está tremendamente vigorizada por el puro número”⁵⁸, se dan dos situaciones. En primer lugar, el gobierno del uno –característico de la familia- no se hace necesario pues en la sociedad entra a primar el interés común. Interés común no en términos de aquél que reúne a los hombres para resolver situaciones

⁵⁵ Esto será ampliado en el segundo capítulo.

⁵⁶ Esta influencia rousseauiana quedará explícita en nuestro capítulo 3.

⁵⁷ *Ibíd.* p.63.

⁵⁸ ARENDT, Hannah. La condición humana, *Op.cit.*p.63.

comunes, sino de este otro nuevo que consiste en la unanimidad de las preocupaciones. Esto desemboca en la instalación de lo que la filósofa llama “el gobierno de nadie”. Es decir, una situación en la cual ya no es un representante de la familia real quien gobierne –como en la monarquía- sino que se despliega en su forma más conocida por nosotros, la burocracia. Un modo en el cual efectivamente nadie gobierna, lo que no quiere decir que no exista gobierno, pues “...bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas.”⁵⁹

El segundo aspecto es el remplazo de la acción por la conducta. “La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.”⁶⁰ Con lo anterior acontece que la distinción –rasgo fundamental de los hombres en cuanto plurales- se convierte en un asunto privado donde el individuo no se muestra sino en el refugio de su más privado espacio. En definitiva, en la esfera social todos son iguales, bajo el sentido de la uniformidad.

Esta igualdad es fruto del conformismo característico de los hombres que constituyen la sociedad, así como del remplazo de la acción por la conducta, pues conducta hace referencia a unos modos de conducirse en los cuales ninguno se distingue de los otros. Por eso, todas las instituciones sociales tienen normas de conducta, que apuntan a definir las actitudes correctas e incorrectas en cada una de las situaciones a las que nos enfrentamos. Ahí, por supuesto, no se trata de iniciar algo, como en el caso de la acción, sino de mantener el orden prescrito de

⁵⁹ *Ibíd.*, p.63.

⁶⁰ *Ibíd.*, p.64.

la sociedad en la cual nos encontramos. En suma, la sociedad no es un espacio donde se muestre la individualidad, ésta quedó confinada al espacio privado⁶¹.

Dentro de este contexto, dice Arendt, nace la moderna ciencia económica, ya que ésta adquiere su carácter científico sólo cuando los hombres asumen determinados modos de conducta. Y es así en cuanto toma como principal instrumento técnico a la estadística. La estadística, que se utiliza en largos periodos de tiempo y con gran número de individuos, será la encargada de mostrar la “normalidad” de la sociedad y, con ello, de medir la conducta humana. Como consecuencia, la cotidianidad desplegada en los pequeños instantes particulares es empujada a los espacios privados e inanes para sólo dejar las grandes tendencias como hechos dignos de ser reportados y calculados. En palabras de Arendt, “La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia.”⁶²

La sociedad, entonces, no es lo mismo que la pluralidad. De hecho, es la negación de la pluralidad en la medida en que es un modo defectuoso de nuestro ser plurales, en donde la acción se reemplaza por la conducta y el discurso por un mero informar que conduce al aislamiento. Esto, por ejemplo es la condición fundamental del totalitarismo. Un sistema en el cual la pluralidad es aplastada por la intrusión de este orden totalmente nuevo de concebir el estar-juntos.

⁶¹ En este sentido, podemos recordar que una de las características fundamentales de Eichmann, - el director del sistema de transporte del régimen nazi- es precisamente su “normalidad”. Su comportamiento se ajusta exactamente a los parámetros establecidos por la sociedad; y se ajusta tan bien que uno de los psiquiatras llega incluso a calificarlo de ejemplar. He ahí no sólo la muestra del nivel de uniformidad del género humano sino de superficialidad en el análisis de su comportamiento. Ver: ARENDT, Hannah. Eichmann en Jersualén. Traducido por: Carlos Ribalta. España: DeBolsillo, 2006. P.46.

⁶² *Ibíd.*, p.66.

Este orden totalitario descansa en las características que hemos esbozado de la sociedad moderna; pero se trata de un fenómeno totalmente nuevo, según lo considera la pensadora judía, pues hace obsoletas las categorías de pensamiento político conocidas hasta el momento⁶³. En términos de la pluralidad, lo que aparece en el espectro humano es lo que conocemos hoy como la sociedad de masas. Lo que va a pasar con los hombres en la contemporaneidad es que llevarán estas particularidades de la sociedad a los mayores extremos.

En primer lugar, el hombre-masa es un sujeto totalmente aislado, carente por completo de relaciones interpersonales. Lo que no significa que no hable o que no tenga contacto con otros. De lo que se trata aquí es de la total superfluidad de las relaciones entre los hombres; porque como ya dijimos, al haberse eliminado el espacio público, queda también eliminada la posibilidad de mostrarse a los otros. Lo que media entre los hombres son los clichés y las conductas estereotipadas o ya determinadas por la misma sociedad. De donde resulta que a pesar de estar con otros, no hay punto de encuentro con esos otros. No hay escucha del otro, ni percepción de lo que ocurre a nuestro alrededor.

Lo que dice Arendt es que “No creen en nada visible, en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos ni en sus oídos, sino sólo en sus imaginaciones, que pueden ser atraídas por todo lo que es al mismo tiempo universal y consecuente en sí mismo”⁶⁴. De esto se desprende el hecho de que uno de los elementos fundamentales del totalitarismo sea crear un mundo ficticio al cual estos hombres-masa se adhieran. Este mundo ficticio, es posible gracias a

⁶³ Lo que dice literalmente es: “La terrible originalidad del totalitarismo no se debe a que alguna “idea” nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones rompen todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestra categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral”. ARENDT, Hannah. *Comprensión y política*. En: *Comprensión y política. El pensar y las reflexiones morales*. Traducido por: Fina Birulés. Bogotá: Universidad Nacional, 2005. P.13.

⁶⁴ ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por: Guillermo Solana. México: Taurus, 2004. Tercera parte: Totalitarismo, capítulo XI, p.437

la superficialidad, el desarraigo y la ruptura de las relaciones interpersonales entre los hombres.

Por eso es fácil comprender por qué es posible hacer creer que Colombia es “el país más feliz del mundo”, por ejemplo. Al no escuchar lo que estas palabras significan, al no haber posibilidades de discusión entre los ciudadanos de Colombia, en este caso, esta máxima pasa de uno a otro como en el famoso juego infantil del “teléfono roto” sin que sea puesto en cuestión ni discutido por nadie⁶⁵. Varias son las razones de ello. En primer lugar, el hombre-masa, al estar totalmente aislado necesita asirse de algo, lo que sea. La creación de esta ficticia felicidad puede serle muy útil, sobre todo si coincide con la opinión unánime de todos los demás. En segundo lugar, al haberse deteriorado la capacidad de pensar, como veremos en el siguiente numeral, aquella verdad a la cual se agarran no puede ser demasiado compleja; y contradecirla sería peligroso, pues el espacio social le estaría totalmente cerrado a ese individuo.

Ahora bien, nos atrevemos a afirmar que se trata de una verdad ficticia pues la frase es demasiado problemática si queremos detenernos a analizarla honestamente. En primer lugar, ¿qué es felicidad? En segundo lugar ¿Qué es ser feliz? En tercer lugar ¿es posible medir la felicidad? En cuarto lugar ¿si es posible medirla, es posible compararla? Y podemos seguir...En definitiva, si la examinamos de manera ponderada y sin apasionamientos, la frase no dice nada; pero ha sido la más citada de los últimos años y atreverse a ponerla en tela de juicio representa un peligro latente para quienes piensan de modo diferente.

⁶⁵ Claro está que, como afirma la filósofa, no basta con decirlo, si no se apela al recurso ideológico de la propaganda. Para reunir a las masas en torno a la verdad que se quiere poner en evidencia hay que sustentarlo con hechos que así lo confirmen. Por ello, la publicidad es el mecanismo que mejor congrega a las masas. De ahí que, articulado con la frase “Colombia es el país más feliz del mundo” se crea la campaña “Colombia es pasión”, se mantienen las ferias y fiestas nacionales y, sobre todo, se sigue realizando el Reinado Nacional de Belleza, en el que se derrochan cientos de millones de pesos para hacer creer que “todo está bien”, que no tenemos mayores problemas económicos, aunque diariamente sea evidente, para todos, que los niveles de precariedad en que vivimos sobrepasan el término de desgracia humana. Y eso, refiriéndonos sólo al aspecto puramente material del asunto.

Esta situación aparece así, debido a que los hombres-masa necesitan creer en algo; como lo dijimos, requieren arraigarse a algo, pues, a pesar de las apariencias “La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales-normales.”⁶⁶ De ahí que:

El término masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente, existen en cada país y constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas, neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y difícilmente acuden a votar.⁶⁷

En este punto, Arendt revela otro aspecto fundamental de la masa, que nos permite afinar aún más lo que significa la atomización de los individuos que se funden en ella. Se trata del alto nivel de desinterés por absolutamente todo. Algo que el sociólogo inglés Zigmunt Bauman va analizar en la sociedad de consumo y que consiste en el remplazo rápido de todos los bienes.⁶⁸ Para él, el fundamento de la sociedad consumo es el deseo y como tal de lo que se trata es de mantener latentes los deseos de los consumidores a fin de que necesiten suplirlo constantemente. Por eso no se trata ya de los objetos, estos en realidad no importan, lo que importa es poseerlos y pasar rápidamente a algo más nuevo que nos satisfaga la ansiedad ocasionada por esta insaciable necesidad de comprar.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. Totalitarismo. En: Los orígenes del totalitarismo. Traducido por: Guillermo Solana. México: Taurus, 2004. P.398

⁶⁷ Ibíd.,p.392

⁶⁸ Estos dos autores –Bauman y Arendt- tienen dos puntos fundamentales de encuentro. Uno de ellos, este que señalo, el de la fugacidad y el desinterés creciente hacia todo. Tal como él lo afirma: “En adelante, importará sólo la fugacidad y el carácter provisional de todo compromiso, que no durará más que el tiempo necesario para consumir el objeto del deseo (o para hacer desaparecer el deseo del objeto). Y en segundo lugar, el permanente aislamiento de los individuos pertenecientes a esta masa. Dice Bauman, “Los consumidores seguirán solos aunque actúen en grupo”. BAUMAN, Zigmunt. De la ética del trabajo a la estética del consumo. En: Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Traducido por: Victoria de los Ángeles Boschioli. España: Editorial Gedisa, 2000. p.54.

Arendt, por su parte, lo explica por la transformación del trabajo en labor. Una de las características de la labor, como ya lo explicamos, es la futilidad de su producto. Aquí lo que ha sucedido es que la capacidad de asombro, tan valorada por los griegos, ha desaparecido por completo, para dar paso a la total superfluidad; y decimos total, pues no se trata meramente de los bienes de consumo, se trata de que toda la vida se convierte en bien de consumo.

De estas circunstancias nace el hecho de que el modo de escapar del desarraigo sea convirtiéndose en fanáticos. Por ello, lo que mantiene al sistema de dominación totalitario es la violencia instrumental de los movimientos de fanáticos que lo sostienen. Sin embargo, en nuestro mundo actual, lo podemos ver también en la multiplicación de los grupos fundamentalistas de todo tipo: religioso, político, social, cultural⁶⁹ y en este sentido pensamos, por ejemplo, en los grupos de hooligans que se asesinan por una camiseta, puesto que lo que caracteriza a este tipo de fanatismo es la posibilidad del sacrificio propio, de ahí que Hannah Arendt afirme: “El fanatismo de los miembros de los movimientos totalitarios, tan claramente diferente en su calidad de la lealtad de los afiliados a los partidos ordinarios, es determinado por la falta de interés propio de las masas que se hallan completamente preparadas para sacrificarse a sí mismas.”⁷⁰

Estas consideraciones fundamentan nuestra afirmación según la cual la sociedad de masas, en la cual se ha desplegado el estar-juntos de los hombres en la contemporaneidad, constituye una ruptura fundamental a la condición de plurales. En esta sociedad la pluralidad desaparece dando paso a una mera reunión de

⁶⁹ Tal como lo analiza Anthony Giddens, en su texto “Un mundo desbocado”; en la época contemporánea el fundamentalismo no puede suscribirse sólo al ámbito religioso. Giddens define al fundamentalismo de la siguiente manera: “(...) es *tradicón acorralada*, tradición defendida a la antigua usanza –por referencia a su verdad ritual- en un mundo globalizado que pregunta por los motivos. El fundamentalismo, por tanto, no tiene nada que ver con el ámbito de las creencias, religiosas o de otra clase. Lo que importa es cómo se defiende o sostiene la verdad de las creencias. Madrid: Taurus, 2000. Tercera parte: Tradición, p.61.

⁷⁰ ARENDT, Hannah. Los orígenes del Totalitarismo. Op.cit., p.433.

hombres que pueden ser contabilizados, como lo hace, por ejemplo, la estadística, la economía y las demás ciencias que interpretan a cualquier hombre como idéntico a cualquier otro, es decir, como un ser fungible o intercambiable. Las consecuencias que de ello se derivan ya se han hecho y se siguen haciendo patentes en la realidad tal cual la vivimos hoy día. Por tanto, no se trata de un análisis moralista en torno a cómo debe ser el estar de los hombres unos con otros, sino a una mirada que permite comprender la aparición de sucesos como el totalitarismo, bajo las distintas formas en que podemos verlo a diario en nuestro permanente estar⁷¹.

1.4.2 Pérdida del sentido: la banalidad del mal

Esta búsqueda de la comprensión, que mantuvo en vilo el pensamiento de Hannah Arendt durante toda su vida, será precisamente el aspecto que ella señalará como determinante a la hora de explicar los fundamentos de las atrocidades vividas durante la segunda guerra mundial y desde entonces. Como todos podemos recordar, Hannah Arendt va a desplegar un concepto nuevo que describe la particular maldad presente en los hombres contemporáneos. En el análisis que ella lleva a cabo a partir del juicio hecho por los judíos a Adolf Eichmann -por su participación como ejecutor de la “Solución Final” en Polonia y como encargado del sistema de transportes del régimen nazi, que conducía a los judíos a los campos de concentración- se percata de que sus actos no están sustentados en una particular perversión o discapacidad mental, sino en una *completa incapacidad de pensar* lo que lo lleva a la absoluta superficialidad. A esto denominará “banalidad del mal”.

⁷¹ Aunque el principal error de Hannah Arendt haya sido el reducir el totalitarismo al bolchevismo y el nazismo.

Esta incapacidad de pensar la entiende como la total estupidez, interpretando el término desde la comprensión kantiana del término. Es decir, Arendt entiende la estupidez como la incapacidad de juzgar los propios actos. Ante la dominación de los acontecimientos desde sí mismos. En definitiva, lo que entiende Arendt es que en la dominación de la conducta, los clichés y el ilusorio mundo en el que vive la masa, los hombres han dejado de percatarse de sus propias actuaciones, lo que significa, para Arendt, que han perdido totalmente el sentido.

Es la ausencia de sentido la que explica todos los otros fenómenos (el desarraigo, el desinterés, la atomización y, en fin, la ruptura de la condición de pluralidad). Al no tener sentido no hay comprensión, por tanto no hay arraigo ni interés, es decir todo se mueve en la superficialidad. Para entenderlo mejor, debemos recordar que la pensadora entiende la comprensión como "...el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece extraño a causa de su irreducible unicidad"⁷²

Al no tener más sentido, no hay más búsqueda de reconciliación con el mundo, no hay arraigo a ese mundo, entonces. Es como si permaneciéramos deambulando por entre estructuras prefabricadas sin la posibilidad de la creación, como inicio, propia de las acciones humanas. Pues para Arendt, la comprensión es la otra cara de la acción, es decir, "Comprender es reconciliarse durante la acción"⁷³. De modo que si la comprensión consiste en esa reconciliación con el mundo, exige entonces el reconocimiento de lo común, de los otros, de la realidad que existe a mi alrededor incluso antes de que yo llegara acá. Por eso comprender es reconciliarse en tanto no se trata de imponerme a los otros, ni de subsumirme a sus ordenamientos. Por eso comprender significa estar arraigado, estar interesado, estar-con-otros.

⁷² ARENDT, Hannah. Comprensión y política. Op.cit., p.10.

⁷³ ARENDT, Hannah. Diario filosófico. Op.cit., p.306 cuaderno XIII [39].

De aquí que el sentido que me permite comprender es el sentido común (*common sense*). Hannah Arendt va a reconocer un sexto sentido adicional a los otros cinco que, normalmente todos poseemos. Este *sexto* sentido apunta al mundo, no meramente de los objetos, como lo hacen los otros, sino al mundo de los hombres. El sentido común es el que permite el reconocimiento del mundo de los hombres, de las relaciones que se tejen, de la percepción de la trama que se construye entre todos y, en definitiva, es el que funda el mundo que nos es común⁷⁴. Por ello, es el sentido político por excelencia. De ahí la afirmación de Arendt según la cual “Desde principios de este siglo [XX], la creciente falta de sentido ha ido acompañada de la pérdida de sentido común”.⁷⁵ Esta pérdida de sentido común, que resulta de la pérdida de nuestras herramientas de comprensión, ha sido remplazada por la lógica. Debido a que no somos capaces de establecer la relación con el mundo desde sí mismos, lo que hemos hecho es recurrir a los enunciados según los cuales la coherencia es el fundamento de las verdades en las que nos movemos.

Ahora, cabe preguntarnos, ¿Por qué es la lógica lo opuesto al sentido común? porque el pensamiento lógico no requiere de un mundo. El famoso $2+2=4$, tal como ya lo asumió Descartes, es así durmamos o estemos despiertos, es decir, desde la mirada de Arendt, es así “independiente del mundo”⁷⁶ no se necesita mundo común para el desarrollo de las premisas lógicas. No se requiere comprensión ni búsqueda de sentido. De hecho, tal como ya lo reconocía el virtuoso escritor ruso del siglo XIX, Fiodor Dostoievksy, ni siquiera refutarlo es posible

Cuando han terminado de demostrarle a uno que descendemos del mono, de nada sirve fruncir la nariz; hay que aceptarlo. Son muy capaces de demostrar que una sola gota de la propia grasa tiene que ser más preciosa, si vamos al caso, que cien mil vidas humanas, y que esta conclusión es una respuesta a toda facundia sobre la virtud y el deber y otros desvaríos y supersticiones por

⁷⁴ Ver: ARENDT, Hannah. Diario filosófico. Op.cit., Cuaderno XIV [22], p.325.

⁷⁵ ARENDT, Hannah. Comprensión y política. Op.cit., p.19.

⁷⁶ *Ibíd.*, p.25.

el estilo. De modo que hay que aceptarlo como lo que es, no queda otro remedio. Es como dos y dos son cuatro. Simple aritmética. ¡Vaya uno a refutarlo!⁷⁷

Y a esto precisamente es a lo que se refiere Arendt. El movimiento totalitario utilizó la lógica de manera implacable mostrando que lo que quedó fue una total ausencia del pensamiento. Frente a la imposibilidad de pensar, la lógica es un sustituto perfecto, pues la coherencia que la determina es suficiente para establecer como verdadero aquello que afirma. De ahí que en el juicio a Eichmann el dictamen de los psiquiatras, que lo atendieron, haya sido que se trataba de un hombre completamente normal. Sus declaraciones fueron todas coherentes, ordenadas, razonables, pertinentes, pero vacías. Todas partieron de clichés que irrefutables, desde la lógica, evidenciaron la total distancia entre su hacer y su conciencia. Por eso, la conclusión de Arendt al observar a Eichmann fue que no se trataba de una vacuidad amañada sino de sincera y completa ausencia de capacidad para pensar.

Esta capacidad de pensar que es comprendida por ella como la actualización de la conciencia, que sólo está presente en el diálogo interno que podemos establecer cuando nos encontramos en la soledad de nosotros mismos, es la que permanece ausente en la realidad de Eichmann y, en general, en la existencia de los hombres-masa. Se trata de poner una barrera a la realidad, tal como lo ilustra Dostoievsky, se trata de construir una pared de piedra⁷⁸. Lo que hace Eichmann es construir una muralla de clichés y deducciones elaboradas con el fin de mantenerse al margen de la realidad. Una realidad que habla sólo en el profundo silencio del diálogo que cada uno puede establecer consigo mismo. Una realidad de la cual se escapa, pues lo que normalmente sucede es que la seguridad, en la que nos encontramos existiendo permanentemente, no es ni estable ni segura.

⁷⁷ DOSTOIEVSKY, Fedor. Memorias del subsuelo. Traducido por: Jessica Schlegel. Argentina: Editorial Quadrata, 2007. P.33.

⁷⁸ Ver: Ibíd. p.31.

Sólo cuando empezamos a poner en consideración –a pensar-, aquello que nos rodea, lo que termina pasando es que nos damos cuenta de que lo que hay no es tan firme como parece. Siempre ocurre que cuando intentamos definir la felicidad esta se nos desvanece entre los dedos como un chorro de agua. Por eso, el diálogo que se establece consigo mismo, es decir pensar, resulta peligroso para los líderes totalitarios, e incómodo para los individuos pertenecientes a la masa. Es más seguro y más fiable permanecer en la comodidad de lo que todos creen, que atreverse a asumir lo que signifique la comprensión de lo que hay detrás de la “pared”.

Por tanto, la ausencia de pensamiento propia de la contemporaneidad no es meramente una cuestión de maldad o de bondad. Se trata de la posibilidad de llevar a cabo actos atroces con la plena confianza de que serán olvidados al momento siguiente. Pues

A quien desconoce la relación entre yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente.⁷⁹

En suma, la incapacidad para pensar lo que está mostrando es una incapacidad para relacionarse consigo mismo. Por tanto el desgarramiento que sufren los hombres-masa en la contemporaneidad no es simplemente una exacerbación del egoísmo que sustenta al sistema capitalista, sino que se trata de una profunda pérdida de sentido. Donde lo primero que se pierde es la relación consigo mismo y en consecuencia, una relación con el resto del mundo. Mis actos no afectan a los otros por dos motivos, en primer lugar porque ya no somos capaces de ver el espacio que se abre entre los hombres, es decir el sentido común se ha perdido. Y en segundo lugar, la capacidad para juzgar mis propios actos y palabras tampoco

⁷⁹ ARENDT, Hannah. Comprensión y política. Op.cit.,p.73.

aparece ya. En última instancia, podríamos añadir que la lógica en la que nos movemos ha hecho que esta reflexión ya no sea necesaria.

Por todo lo anterior, la pérdida de la capacidad de pensar es el segundo aspecto fundamental de la contemporaneidad donde queda evidenciada la ruptura de la condición de pluralidad. Incluso, nos atrevemos a afirmar que en esta posibilidad presente en todos los hombres, de no pensar, queda anulada la misma condición de plurales, pues con ello no sólo puede desaparecer el mundo fácticamente hablando, a través de atrocidades similares o peores a las vividas durante el siglo XX e inicios del XXI, sino que el mundo común ya ha desaparecido.

2. FUNDAMENTOS PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD: EL MUNDO

...somos del mundo y no sólo estamos en él...
Hannah Arendt. La vida del espíritu

Esa desaparición del mundo común como fruto de la pérdida del sentido común marca, indiscutiblemente, una pregunta importante en cuanto a las posibilidades de la comunidad política, que surge a partir y entre los hombres. Por ese motivo, resulta imperioso que dirijamos ahora nuestra mirada a entender la manera como Arendt ha comprendido el mundo.

Es evidente que en el primer punto de nuestro trabajo quisimos aproximarnos al aspecto fundamental que determinará a la comunidad política, la pluralidad. Con ello, nos hemos querido adelantar, también, a afirmar que la comunidad política se configura como un modo de estar de los hombres diferente de como se ha concebido la sociedad o la nación.

Sin embargo, rescatar la condición de pluralidad no resulta suficiente para configurar la noción de Comunidad política, pues si bien hemos reconocido un hecho de los hombres, como es el de que somos plurales y esta condición explica fuertemente aspectos fundamentales de la comunidad política, queda aún la pregunta de qué es ese mundo que construyen esos hombres e incluso, dónde están esos hombres y qué relación tiene todo esto con la noción que estamos tratando de alcanzar.

2.1 UNA MIRADA A LA TRIPLICIDAD DEL MUNDO

De acuerdo con lo anterior, lo primero que podemos afirmar es que es indiscutible que para entender el mundo, Arendt se afirma en sus maestros, particularmente Husserl, Heidegger y San Agustín⁸⁰, y a partir de ellos concibe una forma particular de entender el mundo. Sobre ello, lo que hemos podido analizar es que en el pensamiento Arendtiano es posible reconocer tres formas de concebir el mundo, no tratándose de que cada una de ellas sean aparte la una de la otra, sino que más bien son como capas del mundo, o mejor, esferas del mundo que se van descubriendo a medida que se escudriña en el mismo. Estas capas se pueden identificar de la siguiente manera: El mundo de las apariencias, el mundo de los objetos y el mundo común ó político. Esta división nos servirá de guía para abordar nuestra pregunta por el mundo.

Una vez escudriñado lo que Arendt entiende por mundo, desde estas tres miradas, lo que haremos, en la segunda parte de este capítulo, será revisar lo que Hannah Arendt denomina “la alienación del mundo”, pues, así como lo hicimos en la primera parte, nuestro fin es mostrar las críticas que la alemana hace a nuestro tiempo, o como decíamos, que de lo que se trata es de mostrar lo que ya no es más. De ese modo podemos comprender mejor esa ruptura de la pluralidad que expusimos en el capítulo anterior y que se manifiesta en la desaparición del mundo común. Con todo ello, dejamos esclarecidos los fundamentos de la noción de comunidad política, pero también, los aspectos contemporáneos que amenazan con la no aparición de esta posibilidad de estar entre-los-hombres.

⁸⁰ Este último, por supuesto es un “maestro”, entre comillas, pues todos podemos suponer que jamás lo conoció vivo; sin embargo, tenemos claro que desde su tesis doctoral el pensamiento de Agustín causó siempre en Arendt profundas impresiones y le mostró cosas importantes para su propio pensamiento.

2.1.1 Mundo de las apariencias

Como dijimos, no es nuestra pretensión afirmar que Arendt tiene tres concepciones del mundo, más bien se trata de corroborar la persistente actitud filosófica desde la que la pensadora interpreta los fenómenos. Es decir, lo que pretendemos es dejar ver que a la hora de comprender el mundo éste no se le manifiesta bajo una mirada unívoca como el mundo es esto, pero no esto otro, sino el mundo es esto a la vez que esto otro y esto otro más, sin que esas tres miradas se diluyan tanto que no puedan distinguirse, pero tampoco que se esclarezcan tanto que parezcan que una puede estar sin la otra.

La distinción de estas tres miradas del mundo resulta fundamental para la concepción de la comunidad política y, en general, para comprender de lo que se trata la fenomenología política que aquí se está poniendo de manifiesto, pues cuando se establece esa ruptura de la pluralidad humana no se puede entender como resultado solamente de una desaparición del mundo común. Es toda una alienación del mundo lo que allí sucede y esta alienación resulta ser la clara manifestación de una imposibilidad de fundación de una comunidad política. Por supuesto, no quisiéramos decir que es imposible la aparición de comunidad política, pero sí queremos explorar los acontecimientos que amenazan en nuestro tiempo la aparición de ese modo de estar entre-hombres.

Cabe recordar que Hannah Arendt no tiene un tratado específico en el que indague por esta problemática, por eso lo que presentamos a continuación es un constructo analítico a partir de las diversas obras en las que Arendt se acerca a la noción de mundo. De otro lado, tenemos que decir que este constructo difiere de la idea generalizada de que Arendt entiende el mundo como mundo común. Lo que queremos explorar y exponer es que eso no es así de ninguna manera, pues revisando detenidamente su obra, se puede afirmar lo que presentamos a continuación.

La primera mirada del mundo, la de las apariencias, como lo hemos querido llamar, es, con respecto a las otras dos, la interpretación más general del mundo, en la cual no se distingue lo material de lo no material, ni lo natural de lo producido por el hombre. Lo que Arendt afirma es que el mundo en sí es apariencia pues se le aparece a los hombres (aunque en este estrato de la interpretación del mundo, no sólo se trata de que se le aparezca a los hombres, sino a los animales y a las plantas también). Esta aparición se sustenta en el manifestarse, porque para que el mundo exista es necesario que se manifieste y esta manifestación se da al modo de la aparición, la cual consiste en ser asequible a través de los sentidos. Eso significa que para que algo se manifieste debe existir algo que lo perciba. Por tanto, el mundo, desde esta mirada, va a consistir en ese doble juego de aparición-recepción. Cada uno aparece porque hay otros que lo reciben y los otros aparecen porque yo los percibo también.

Lo que hace posible aquello que hemos denominado el juego de aparición-recepción, son los sentidos, como ya dijimos. Es a través de la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato como podemos percibir a los otros y lo otro, y es a través de los sentidos, también, como lo otro y todos los otros pueden percibirnos a nosotros. Es por ello, que se trata de apariencias, puesto que el mundo, esta primera capa general del mundo, es lo que aparece, lo que nos llega a través de los sentidos, solamente eso, que, a su vez, lo es todo. Tal como Arendt lo entiende, nada escapa a la apariencia, a pesar de que la tradición filosófica la ha desestimado siempre frente a lo fundamental⁸¹. Por tanto, lo primero que podemos decir es que el mundo es apariencia y está sujeto, para su interpretación, a las sensaciones que nos suscite a cada momento en nuestros sentidos.

De otro lado, este mundo está afuera del tiempo y de la existencia propia de cada uno de nosotros. Es el mundo al que llegamos y del que nos vamos. Entonces, el

⁸¹ Arendt dice con ello que en la filosofía, al estar siempre a la búsqueda del fundamento nunca ha considerado la apariencia, como precisamente, eso único a lo que podemos tener acceso.

nacimiento es el aparecer en el mundo a la vez que el mundo se le aparece al individuo que nace. La pregunta es, ¿cómo configuramos este mundo? Y la respuesta, a través del manifestarse, que es la capacidad para aparecer. Sin embargo, no solamente es la capacidad para manifestarse, pues allí todavía no se manifiesta el mundo, éste sólo lo hace cuando nos *parece* algo. Arendt lo dice de la siguiente manera “Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores.”⁸² Por tanto, esta aparición no es unívoca, siempre ante la multiplicidad de espectadores, cada uno parecerá de diversas formas. Siempre estamos apareciendo y los otros aparecen para nosotros, pero nunca de la misma manera para todos, puesto que parecen ante cada uno de manera diferente.

Con esta idea, Arendt confirma la condición humana de la pluralidad, pues afirma que “...nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición: todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra.”⁸³

Concluamos, entonces, que el mundo de apariencias es el mundo dado a los sentidos. Un mundo que, por ello mismo, no puede ser definido de una vez y para siempre, pues está sujeto a las percepciones que recibe de quienes son receptores de la aparición. Esta recepción va a estar marcada por las condiciones particulares del receptor, lo que hace que la pluralidad sea “la ley de la Tierra”. Ahora bien, como ya lo hice notar, esta apariencia del mundo no es para Arendt sólo aquello que permanece en la superficie, aunque así haya sido vista por la historia de la filosofía. Cuando se habla de mundo de apariencias, lo que está diciendo es que la totalidad del mundo es apariencia, pues en cuanto queremos salirnos de lo aparente para adentrarnos en lo más profundo, lo que salta es una

⁸² ARENDT, Hannah. La vida del espíritu. Traducido por: Carmen Corral. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002. p.45.

⁸³ *Ibíd.*, p.43.

nueva apariencia; por eso es que, según Arendt, el fundamento nunca se nos muestra.

Y eso profundo, los fundamentos de la cosa, no se muestra, según ella, porque el modo como se viene buscando, desde la antigüedad, es a la manera de una causa; una causa que reviste la misma forma de apariencia que su efecto. Por consiguiente, el fundamento, como tal, sigue ocultándose, tal vez porque su modo de ser visto no es bajo la mirada que le hemos puesto encima, la de algo aparente.

De esto se desprende el cuestionamiento que despliega Arendt a la tradicional dicotomía entre ser y apariencia, pues desde la perspectiva en la cual se mira al mundo en tanto que apariencia; ser y apariencia son lo mismo, lo que pasa es que la tradicional dicotomía se ha mantenido por haber querido interpretar al ser de manera unitaria y, dado que este es fundamentalmente múltiple, resulta imposible comprenderlo desde la apariencia. Entendemos la apariencia como la multiplicidad de manifestaciones del ser y por eso se piensa que el ser es más profundo y superior a la apariencia, pero no somos capaces de comprender que esas múltiples manifestaciones son precisamente la determinación del ser mismo. Al respecto conviene decir que Heidegger lo pone de modo aún más claro cuando en “Los conceptos fundamentales de la metafísica” asegura que “La limitación [que se le da al ser] es siempre posterior frente al conjunto original”⁸⁴. Por tanto, Arendt, al igual que Heidegger, están entendiendo que el ser en su origen es una multiplicidad, aunque inarticulada, dirá Heidegger, que luego, cuando se inserta en las categorías lógicas, se limita en alguno de los campos en los cuales nosotros lo interpretamos. Estos, Heidegger los define como el ser como cópula, el ser como lo que significa algo, el ser que determina de lo que algo está constituido, el ser

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. Los conceptos fundamentales de la metafísica. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007. P.396.

que determina la esencia de algo, el ser que determina lo presente y el ser que significa lo verdadero⁸⁵.

Precisamente, es hacia esto último que Arendt va a lanzar su filosa crítica a la tradición filosófica, pues en cuanto que el mundo es apariencia, una de sus características fundamentales son las ilusiones naturales. Las ilusiones naturales, dice la pensadora, son propias de este mundo de apariencias y estas consisten en aquellas ilusiones que no pueden ser desmentidas con el simple hecho de ubicarnos mejor frente a lo que se nos manifiesta. Por ejemplo, podemos tener la ilusión de que hay alguien sentado sobre una hoja de papel, sin embargo, si nos acercamos lo suficiente nos damos cuenta de que es sólo una sombra reflejada por el bombillo que se encuentra debajo de esa hoja de papel⁸⁶. Esa sería una ilusión que puede ser corregida rápidamente, pero hay otras que de ninguna manera las podemos cambiar, como por ejemplo, la ilusión de que el sol sale en la mañana y se desvanece en la tarde. Habría que salirnos de la Tierra para poder saber que el sol nunca sale, que la Tierra es la que gira. No obstante, vivimos en la tierra, por tanto "...las ilusiones naturales e inevitables son propias del mundo de apariencias al que resulta imposible sustraerse..."⁸⁷ De manera que, las pretensiones del positivismo, de atrapar con certeza los objetos, son también ilusiones, puesto que el mundo de apariencias está regido por el *me parece*.

Lo que acontece es que al ser el mundo apariencia, siempre se puede ocultar y mostrar, y al estar sometido a la percepción de los hombres, todo manifestarse está sujeto al *me parece* y ese *me parece*, aunque esté sustentado en los experimentos más sofisticados, siempre será solamente la opinión de unos hombres que están percibiendo ese fenómeno desde un particular *me parece*,

⁸⁵ Ver: Ibíd.p.394-395.

⁸⁶ A este respecto ver el trabajo de la artista Kumi Yamashita quien trabaja con los efectos producidos por la luz que generan ilusiones visuales, a través de sombras, o el trabajo de Olafur Eliasson con su "weather project" en el cual a través de la luz se crea la ilusión de calor en pleno invierno londinense.

⁸⁷ Arendt, H. La vida del espíritu. Op.cit., 63.

pero nunca se podrá pensar que es el acceso a la verdad suprema. Por ello Arendt cita a Jenófanes cuando afirma que “La opinión -...- está grabada en todas las cosas’, de modo que ‘ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no lo sabe.”⁸⁸ Por tanto los hombres, en el mundo de apariencias, estamos sujetos a las ilusiones.

Entonces, la pregunta que surge a partir de estos planteamientos es ¿qué es la realidad en un mundo de apariencias? Arendt va a decir “En un mundo de apariencias, la realidad se caracteriza sobre todo por ‘estar quieta y mantenerse’ el tiempo suficiente como para convertirse en un *objeto* que pueda ser identificado y reconocido por un *sujeto*.”⁸⁹ Es en el percibir los objetos por parte de los sujetos como se puede hablar de una realidad, pero a su vez estos sujetos perciben en tanto los objetos se encuentran ahí. Por tanto, de ninguna manera se piensa en que hay uno y por tanto el otro, o en que hay uno y entonces el otro, sino en que el mundo es en tanto manifiesto-percibido, pues no se puede pensar lo uno sin lo otro. De manera que la realidad reposa en esta doble presencia de lo percibido y lo que percibe. No obstante, eso no es suficiente. Solamente puede hablarse de realidad si al mismo tiempo es percibida por otros. No necesariamente, su modo de percepción debe ser igual al nuestro, pero de alguna manera se requiere de la confirmación de otros para asegurar que aquello, que percibimos, realmente se está manifestando. Aquí se encuentra el fundamento para la crítica que realiza Arendt a las teorías de la soledad de la conciencia, pues en la experiencia no se tiene como objeto primario de conocimiento la conciencia misma, ni los objetos que se aparecen se me aparecen sólo a mí. De hecho, para poder creer en ellos, se requiere que otros también los perciban.

⁸⁸ *Ibíd.*, p.62.

⁸⁹ *Ibíd.*, p.70.

Esta crítica a la teoría cartesiana, basada en Kant, Nietzsche y Heidegger, reposa en dos hechos; de un lado, en el *cogito ergo sum*, la existencia no puede probarse con el pensamiento, puede meramente intuirse y de otro, la realidad no se puede derivar del pensamiento; no es porque yo pienso que la realidad empieza a existir, pues a la realidad sólo se le puede aceptar o rechazar, y la teoría cartesiana "...no es más que una forma sofisticada y velada de rechazo"⁹⁰.

Por esta razón, para explicar cómo captamos la realidad Arendt desarrolla dos conceptos que serán fundamentales para su filosofía, así como para nuestro estudio de la comunidad. Estos son *el sentido común* y con él, *la sensación de realidad*. Lo que dirá es que, para que podamos hablar de realidad se requiere de los sentidos, que son los que perciben las apariencias, no obstante no se trata de los sentidos cada uno en particular, sino que además de los cinco sentidos poseemos un sexto sentido que es el que configura todos los cinco y nos permite captar los objetos que se nos aparecen. No sería posible captar el mundo si no tuviéramos un sentido común -que no se encuentra apostado en ninguna parte específica del cuerpo como sí sucede con los otros cinco- ya que cuando percibimos un objeto no lo percibimos ni sólo desde la vista, ni sólo desde el oído, ni sólo desde el olfato, lo percibimos en su total realidad gracias a la conjunción que el sexto sentido hace de los diferentes sentidos, éste que Hannah Arendt llama *el sentido común*. Por eso dice, "La realidad de lo percibido está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos."⁹¹

Ahora bien, cabe aclarar, con base en lo anterior, que ese *sentido común*, no sólo reúne los cinco sentidos de cada uno, para permitirle captar el mundo en su totalidad, sino que también se llama así pues es común a todos los hombres, es el que permite que los hombres entre sí podamos entendernos. Aunque, como ya

⁹⁰ *Ibíd.* p.73

⁹¹ *Ibíd.* p.74

dijimos, el modo de aparición de los objetos difiera entre los hombres, este sexto sentido permite que el mismo objeto se le aparezca a los otros en tanto que un determinado objeto. Por tanto, es el sentido común el que nos permite relacionarnos con el mundo de las apariencias en el sentido no meramente de estar en él sino de ser de él. Arendt lo explica al decir que: "...la función del sexto sentido es acomodarnos en el mundo de las apariencias, hacernos sentir como en casa en el mundo que nos ofrecen nuestros cinco sentidos..."⁹²

Con lo que hemos dicho, se puede ver que el *sentido común* juega el papel fundamental a la hora de plantearnos la realidad del mundo de las apariencias en tanto nos permite reconocer los objetos como tales, no sólo de modo individual sino con la confirmación de los otros. Sin embargo, es claro que aún no se logra vislumbrar cómo es que el sentido común nos permite conocer la realidad. Pues bien, lo que pasa es que así como al ojo le corresponde el atributo de la vista y a la nariz el atributo del olfato, el atributo que le corresponde al sentido común es el de la realidad.

La *sensación de realidad*, como la denomina Arendt - apelando al mismo argumento que ha venido sosteniendo, en el cual la realidad no es una idea, sino una sensación despertada por las apariencias que se manifiestan ante nosotros - surge como fruto de la triple relación que despierta el sentido común. Pues, dado que nos encontramos en un mundo de apariencias donde las ilusiones y los errores son comunes, lo que permite que nos sintamos seguros de que hay una realidad es la conjunción de los sentidos que opera el sentido común permitiendo, con ello, que los distintos sentidos puedan dar fe de que la botella que huelo es la misma que veo y, si la golpeo, es la misma que oigo.

Además de lo anterior, como ya se ha insistido, es necesario que se le aparezca a otros y el sentido común permite que, aunque todos percibamos la botella de

⁹² Ibíd. p.83.

manera diferente, podamos saber que se trata de una botella y estemos de acuerdo en que es una botella. Además, el sentido común es el que permite la creación de un contexto compartido por una misma especie, es decir, es el que permite que compartamos el significado que le damos a cada objeto. Así que, gracias a esta triple afinidad, que despliega el sentido común, es que podemos tener la *sensación de realidad*.

Como ya se mencionó esta sensación de realidad, es precisamente eso, una sensación, una especie de “fe” en la realidad, eso no significa que conozcamos o no la realidad, sino que nos permite ubicarnos de alguna manera en el contexto en el que estamos. Un contexto que Arendt, coincidiendo con Heidegger, se nos escapa, no obstante es el que da sentido a lo que se encuentra a nuestro paso.

De cualquier modo, no se puede confundir la sensación de realidad con el pensamiento, pero no se trata de lo mismo. Hay que ver que cuando Arendt menciona aquí esta distancia, entre la sensación de realidad y el pensamiento, se está refiriendo a la actividad de pensar desarrollada desde los griegos y fortalecida por la filosofía cartesiana, en la cual pensar es un retirarse del mundo de las apariencias, para intentar intelectualizarlo en un espacio libre de las sensaciones desplegadas por los sentidos. La sensación de realidad y el sentido común nos ponen de manifiesto el mundo en su puro estar ahí. El pensamiento, por su parte, permite llevar eso que se capta prosaicamente a un nivel de interiorización desde el cual producir los conceptos en torno de aquello que se manifiesta, sin olvidar que aquello sobre lo que el pensamiento habla es lo que se percibe por medio del sentido común.

De esta circunstancia nace su cuestionamiento a la actitud cartesiana afirmando que “El pensamiento – la reflexión cartesiana acerca del *significado* de ciertos descubrimientos científicos – socavó la confianza del sentido común en la realidad, y su error consistió en creer que podría aclarar la duda insistiendo en

retirarse por completo del mundo, expulsando de sus pensamientos toda la realidad mundana y concentrándose sólo en la propia actividad de pensar.”⁹³

Hacia allá se dirigirá su crítica en torno a lo que ha sucedido con el mundo en la contemporaneidad, pues al primar, o mejor, al tener la ilusión de que lo que prima en el conocimiento del mundo es la abstracción del mismo, el sentido común ha sufrido una pérdida de validez y, en ese sentido, una fractura del hombre con el mundo, así como del hombre con los otros hombres. Aunque sobre esto trataremos en la segunda parte de este capítulo, por ahora queremos anunciar que en el olvido del sentido común reposa, desde nuestra perspectiva, el fundamento de la imposibilidad de la construcción de la comunidad.

2.1.2 Mundo de los objetos: el mundo humano

Tal como lo habíamos anunciado al inicio de este apartado, hemos identificado, en la interpretación que hace Arendt de mundo, una segunda capa que hemos dado en llamar: el mundo de los objetos, o que también podríamos denominar, el mundo humano o, simplemente, el mundo. Sí, según la investigación que hemos llevado a cabo de la obra de Hannah Arendt, ella identifica el mundo artificioso creado por los hombres como el mundo. Entonces, no quisiéramos prestar a confusiones este análisis que venimos haciendo, al hacer creer que se trata de un mundo paralelo al de las apariencias, más bien, consiste en el mundo en tanto que humano, en tanto que creación del hombre, y que le permite sentir a la Tierra como su hogar.

¿Es que acaso, estaríamos diciendo que ya no se trata de apariencia? Claro que es apariencia. Como lo decíamos antes, cuando Arendt entiende el mundo en tanto que apariencia allí está incluyendo tanto lo natural como lo creado por el

⁹³ Ibíd. p.77.

hombre. Lo que ocurre, tal como lo hemos podido interpretar es que para que el hombre pueda identificar algo que llama mundo lo que hace es sacarlo de su perpetuo devenir procesual en el que se encuentra y lo inserta en su propia concepción de la vida humana.

La vida humana difiere de la de la naturaleza, pues esta tiene un principio y un fin. Arendt sostiene que el hombre es un ser mortal al interior de un mundo inmortal, perpetuo. Como lo decíamos, el mundo de apariencias está por fuera de la existencia humana, del tiempo. El tiempo lo establece la vida humana. El hombre al nacer y morir, y darse cuenta de su inicio y su fin, pone todo en términos de la existencia y decadencia. La naturaleza, por su parte, se encuentra en su perpetuo movimiento, es el hombre quien establece su crecimiento y decaimiento. Por tanto, el mundo humano está marcado por la durabilidad; los hombres interpretamos lo que nos rodea en términos de su permanencia. Y a esto es a lo que Arendt llama la vida humana; pues no se trata de un incesante aparecer y desaparecer, sino que en ese intervalo entre nacimiento y muerte se crea una historia, una historia que permanece incluso después de la ausencia de su protagonista. Este sobrevivirle a su propio lapso de tiempo, el hombre lo interpreta como permanecer, como perdurar. Por eso, el mundo humano es duradero, pues visto desde la vida misma, el mundo permanece estable a pesar del incesante ir y venir de las personas que lo habitan. De modo que, ese es el mundo duradero, un mundo que permanece y sin el cual "...sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies."⁹⁴

Acaece, no obstante, que el mundo humano no es así solamente porque perdure, o porque el hombre en su interpretación lo vea perdurando, y meramente, como dijimos, perdure a su propia vida; pues no puede llamar mundo al reino natural, aunque éste siempre perdure más allá de la vida humana de los individuos. Para que aparezca un mundo, el hombre lo saca de la naturaleza y lo interpreta desde

⁹⁴ Ibíd., p.119.

su propia vida, no sólo en términos del tiempo sino de la relación que establece en toda su existencia. Por tanto, el mundo de lo humano se ubica entre el hombre y la naturaleza no sólo para protegerlo de ella, sino para darle la estabilidad a su vida, que requiere para poder construir su propia identidad.

La perdurabilidad del mundo es fundamental para poder configurar algo que se llame mundo y en ese sentido lo que el hombre hace es construir objetos que lo protejan de la naturaleza, pero que, a su vez, le permitan establecerse en la Tierra con *confianza*. A pesar de lo cambiante de la existencia en general, el que el hombre se pueda encontrar con la misma silla o la misma mesa, le permiten construir la objetividad del mundo. De manera que, los objetos están ahí para permitirle al hombre habitar *en casa*. En esto consiste la objetividad para Arendt, en la creación de ese mundo estable y duradero que son los objetos y que le permite a los hombres poder establecer su vida; sin lo cual, sería un eterno girar cíclico, pero no una vida humana.

Ahora bien, ¿de dónde proviene esta estabilidad y permanencia de los objetos? Antes de responder a ello resulta imperativo preguntarnos primero, ¿de dónde salen los objetos mismos? Sí, ya sabemos que es el hombre quien los crea, pues, como se dijo, el mundo duradero es el creado por los hombres, pero no podemos olvidar que Arendt tiene, como uno de sus más importantes logros en tanto que pensadora contemporánea, el haber visto y diferenciado tres actividades que, a simple vista, parecen las mismas, a saber: labor, trabajo y acción perteneciendo a ellas el *animal laborans*, el *homo faber* y el hombre que actúa, respectivamente. De igual manera cada uno de ellos crea algo. El primero, bienes de consumo, el segundo, objetos de uso y el tercero, productos de la acción y el discurso. Por tanto, la pregunta que se plantea es ¿cuál de estos tres modos de estar el hombre es el que da lugar a la creación del mundo duradero? Sin lugar a dudas el *homo faber* en su actividad de trabajar, en la fabricación de objetos de uso.

El *animal laborans* en su actividad, como ya se explicó en el primer capítulo, no deja nada tras de sí una vez terminada su labor. El laborar se caracteriza, precisamente, por ser la actividad que tiene relación con el ciclo biológico; se encarga de las penosas tareas repetitivas y fútiles que dan lugar a los bienes de consumo. Lo penoso de la labor, lo decíamos, no es el desgaste físico que significa su actividad, sino su necesaria *repetición*. Sin embargo, es precisamente a través de las tareas del laborar que se mantiene la durabilidad del mundo. Es claro, que el mundo es duradero, pero no inmutable, que sufre desgaste en el uso que hacemos los hombres de los objetos fabricados y que conforman el mundo. Frente a ello, las actividades de la labor colaboran en mantener en pie este mundo. De esto se desprende que no es que una actividad sea más importante que la otra, sino que ambas están encaminadas a permitir la creación y perdurabilidad del mundo.

En contraste con el *animal laborans*, el *homo faber* es quien fabrica los objetos que el hombre usa en su vida. Por tanto, a diferencia de la labor, en el fabricar queda algo, luego de realizada la actividad. Queda la mesa, la silla, la casa, etc. A su vez, estos bienes, no se acaban con el uso, como sucede con el consumo. Sí se desgastan, claro, pero se mantienen por un tiempo que les permite a los hombres sentirse seguros en sus hábitos de vida. En el consumo, por ejemplo en la preparación de la comida, luego de acabados los alimentos, no queda nada de ellos, habrá que volver a prepararlos si queremos volver a consumirlos, pero serán otros. No así la mesa donde comimos, esta seguirá allí hasta la siguiente comida. Por tanto, los objetos de uso al ser duraderos "...originan la familiaridad del mundo, sus costumbres y hábitos de intercambio entre hombres y cosas, así como entre hombres."⁹⁵

Una vez aclarado esto, podemos volver a la pregunta inicial en la cual nos interrogábamos acerca de los fundamentos de la perdurabilidad y permanencia de

⁹⁵ *Ibíd.*, p.116.

los objetos que constituyen el mundo. Pues bien, esta permanencia y estabilidad del mundo está marcada por el aspecto de *multiplicación* propio de la fabricación. Este aspecto se funda en el hecho de que para poder fabricar algo se requiere de algo previo al proceso de fabricación, el cual consiste en la idea, de la cual surge el objeto. Es decir, lo que le da perdurabilidad al objeto es su fundamento en la idea en la que reposa la potencial *multiplicación* del objeto. Esta idea que está antes de la fabricación del objeto y que es la que guía el proceso, igualmente sigue estando una vez el objeto ha sido fabricado y estará incluso cuando el objeto desaparezca, por la razón que sea. De modo que, es la potencial *multiplicación* que tienen los objetos de uso, la que permite concebir la durabilidad del mundo. Todo esto significa que el mundo permanece no sólo porque los objetos que lo componen se mantienen estables sino porque la idea que los concibió continúa perdurando a pesar de los desgastes que puedan sufrir los objetos físicos.

Cabe aclarar que esta *multiplicación* de los objetos de uso, que fabrica el *homo faber* es distinta de la *repetición* que sucede en la labor, puesto que la repetición de la labor es emplazada por las necesidades biológicas que constriñen y acaecen cíclicamente al ser humano, mientras que la multiplicación no se constriñe a nada propio de la cosa en sí misma. Es decir, el artesano no está obligado a hacer otra mesa, si la hace es porque así se lo exige su necesidad de subsistir o porque la presión de la demanda lo ha arrinconado a hacerlo. En el primer caso ya no estaríamos hablando de trabajo, sino de labor y en el segundo ya no se trataría del arte de producir mesas, sino del de hacer riqueza.

Otra diferencia fundamental entre la labor y el trabajo, y que nos permite clarificar aún más en qué consiste el mundo, es que el *homo faber* trabaja sobre la naturaleza, y, a diferencia del *animal laborans*, actúa violentamente sobre ella, la destruye para poder producir los bienes que van a configurar su mundo, por eso es que se habla de un distanciamiento entre el hombre y la naturaleza dado por el mundo creado por el hombre, por los objetos. Por ello es que el *animal laborans*

no crea mundo, su actividad es la menos mundana de todas y la más natural, puesto que su movimiento está regido por el mismo ciclo biológico y en sus tareas no destruye la naturaleza, dado que aunque el *animal laborans* necesita instrumentos para llevar a cabo su actividad los toma de los objetos de uso producidos por el *homo faber*. Entonces, los utensilios que crea el *homo faber* están fundamentalmente fabricados para erigir un mundo y no para ayudar al proceso de la vida. Para esto segundo, es el laborar. Por tanto, los objetos de uso, son medios, se constituyen como medios que permiten la creación de mundo, no así, el aseguramiento de la vida.

Para Arendt, la realidad de la vida y la realidad del mundo no son lo mismo. “La segunda procede fundamentalmente del carácter permanente y duradero del mundo, que es muy superior al de la vida mortal. (...) Por el contrario, la confianza en la realidad de la vida depende casi de modo exclusivo de la intensidad con que se sienta la vida, de la fuerza con que ésta se deje sentir.”⁹⁶ Todo esto, nos permite entender que otra característica fundamental del mundo es su carácter independiente de los hombres que, sin embargo, los condiciona y sale de ellos. Esto también marca una diferencia fundamental con la labor, la cual es la menos mundana de las actividades, pues se centra fundamentalmente en su propia vida y en las necesidades del propio cuerpo. Arendt dirá que se trata la no-mundanidad del *animal laborans* al quedar atrapado en la privacidad de las necesidades de su propio cuerpo. En contraste, el *homo faber* es libre de usar sus manos para elaborar lo que quiera y los objetos que de él surgen son independientes de las necesidades apremiantes del cuerpo y permanecen allí, los usemos o no.

La mundanidad por tanto, está dada en el hecho de poder experimentar percepciones más allá de las sentidas por el propio cuerpo. Hannah Arendt afirma que “Si no tuviéramos otras percepciones que las sentidas por el propio cuerpo, la realidad del mundo exterior no sólo estaría abierta a la duda, sino que ni siquiera

⁹⁶ *Ibíd.*, p.136.

tendríamos noción del mundo”⁹⁷. Por lo que el mundo se caracteriza, entonces, por su independencia con respecto a la realidad de la vida propia.

Hasta aquí entonces, podemos decir que el mundo duradero es el creado por los hombres. Es el que surge como fruto de la fabricación del *homo faber* y en consecuencia es artificioso, pues se distancia de la naturaleza y, de hecho, se pone, entre ésta y los hombres. La principal característica del mundo humano es que es duradero y este carácter le da estabilidad y solidez a este mundo y le permite al hombre sentirse albergado dentro de él, a pesar de su esencial inestabilidad. Este carácter duradero “...da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan, su ‘objetividad’ que las hace soportar, ‘resistir’ y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios.”⁹⁸

Aunque no podemos dejar de lado, antes de terminar esta mirada al mundo humano, el análisis que hace Arendt de la instrumentalidad del mundo. Instrumentalidad dada por dos hechos fundamentales. En primer lugar, la primacía de la labor como la actividad esencial del ser humano en la Modernidad y en segundo lugar, la generalización de la fabricación en la cual la utilidad se establece como el modelo de vida.

Con respecto a lo primero, de alguna manera lo analizábamos en el primer capítulo, haciendo alusión a que al transformarse el trabajo en labor, el carácter multiplicador propio de la fabricación de útiles se transforma en la repetición devoradora de la labor dejando a su paso meros bienes de consumo dispuestos para ser aniquilados en el menor tiempo posible. Ya decíamos que labor y trabajo tienen estrechas relaciones en dos sentidos sobre todo, en que la labor es la que permite que el mundo fabricado por el trabajo sobreviva al desgaste y en que los

⁹⁷ *Ibíd.*, p.131.

⁹⁸ *Ibíd.*, p.166.

útiles creados por el trabajo son las herramientas que le sirven a la labor para llevar a cabo su actividad. Sin embargo, cuando el trabajo da lugar a la labor y la actividad de producción está marcada ya no por la objetividad mundana de la realización de objetos para el mundo, sino por la subjetiva necesidad de mantener la vida, entonces el mundo como tal empieza a sufrir cambios, como que "...los útiles pierden su carácter instrumental, y la clara distinción entre el hombre y sus utensilios, así como sus fines, se hace borrosa."⁹⁹ Esto hace que el carácter de instrumento, que tenían los útiles fabricados por el *homo faber*, se pierda y se pierda, con ello, la distancia entre medios y fines. Dice Arendt, que ahí radica la perversión denunciada por muchos en la cual las máquinas han remplazado a los hombres.

En esta situación en la que al hombre le queda difícil distinguir el medio del fin dada la imposición de la labor, lo que va a primar no va a ser el objeto en sí, sino el proceso para llevar a cabo el objeto, pues en la labor, lo importante no es lo que queda de ella sino el modo de hacerla. Por ello, el ritmo entre la máquina y el hombre y entre todos los hombres que se congregan en torno de las máquinas será lo importante, no ya la construcción del mundo. Y, dirá Arendt,

Precisamente porque el *animal laborans* no emplea los útiles e instrumentos para construir un mundo, sino para facilitar las labores de su propio proceso vital, ha vivido literalmente en un mundo de máquinas desde que la revolución industrial y la emancipación de la labor reemplazaron casi todos los útiles manuales por las máquinas, que de una u otra manera suplantaron la fuerza de la labor humana con el superior poder de las fuerzas naturales.¹⁰⁰

Entonces, dado que el carácter independiente de la vida que tenían los útiles - hasta antes de que aparecieran las máquinas, bajo los preceptos de la economía política moderna- desaparece y se repliega cada vez más al proceso biológico relacionado con las necesidades vitales, ese mundo, se transforma en un "seudo-

⁹⁹ *Ibíd.*, p.172.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p.173.

mundo”. Nosotros, con todo el desarrollo de la tecnología digital, diríamos, en un mundo virtual, un sustituto del mundo real, que no obstante, para Arendt y para muchos de nosotros, no puede “...realizar la tarea más importante del artificio humano, que es la de ofrecer a los mortales un domicilio más permanente y estable que ellos mismos.”¹⁰¹

Con respecto a la instrumentalización del mundo, en la cual todo pasa a ser un mero medio, incluso el hombre mismo; lo que Arendt afirma es que ésta no es causada por la inherente instrumentalización del proceso de fabricación - en el que todo útil que se crea, deja de ser un fin de la fabricación para pasar a ser un medio de algún otro fin en el mundo. Y no es su causa, pues lo que el *homo faber* fabrica son objetos independientes y medios en sí mismos. Esa instrumentalización generalizada del mundo sólo aparece cuando “...el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos...”¹⁰². Es decir, cuando la labor se ha apoderado de la fabricación, ahí “...la productiva y limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe”.¹⁰³

El peligro que reposa en estos hechos es que interpretemos todo el mundo como mero medio para determinados fines y ahí, pone Arendt el ejemplo, el aire ya deja de ser una experiencia del objeto dado para convertirse en lo que calienta o enfría, tal como viene sucediendo con las experiencias de los ríos o mares donde dejan de ser estos para convertirse en los acervos del turismo o el transporte, perdiendo la noción del mar o del río en tanto que objeto del mundo.

De cualquier modo, el peligro que tenemos en sí es el de perder la objetividad del mundo para trasladarla a la subjetividad de la vida humana y con ello desvanecer la estabilidad y permanencia que hace que nos sintamos confiados en este

¹⁰¹ *Ibíd.*, p.177.

¹⁰² *Ibíd.*, p.181.

¹⁰³ *Ibíd.*, p.181.

mundo. El fundamento de este desvanecimiento está dado, en general, por la supremacía de la labor como actividad humana, tal como igualmente veremos en el próximo apartado.

2.1.3 Mundo común: la esfera de los asuntos humanos

Hemos llegado al punto en el que la mayoría de los estudiosos de Hannah Arendt *ubican* el mundo. Muchos afirman¹⁰⁴ que el mundo para Arendt es este mundo común. Sin embargo, tal como lo hemos querido exponer en esta investigación, nosotros consideramos que Arendt tiene una mirada plural del mundo, en la cual logra identificar tres esferas o capas, como lo hemos venido llamando, en las que se despliega una completa interpretación del mundo. Este ejercicio ha sido importante, pues tal como veremos en este último apartado sobre el mundo, para poder entender el mundo común, se hace necesario haber vislumbrado el mundo como apariencia y el mundo artificioso.

Consideramos que la razón por la cual se cree que Arendt entiende el mundo común como el mundo, es porque en él confluyen las otras dos miradas en torno del mundo. Además, porque es sobre esta interpretación del mundo que se funda la ontología política de la pensadora alemana. En ese sentido, se cree que esta es la manera como Arendt entiende el mundo pues sus conceptos más importantes emergen de esta mirada sobre el mundo. No obstante, tal como lo vamos a mostrar, este mundo común es *una* de las miradas sobre el mundo, en la cual se recogen, como ya dijimos, las otras dos, pero no es la única.

¹⁰⁴ En algunos casos no se trata de que hagan una directa correspondencia entre mundo común y mundo, pero sí es cierto que la distinción que aquí hemos hecho, no la encontré expuesta en los textos sobre mundo en Arendt, algunos de ellos son: RODRIGUEZ SUAREZ, Luisa. Acción y mundo en Hannah Arendt, FERNÁNDEZ-FLÓREZ, Lucía. La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX, SAHUÍ MALDONADO, Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo.

Entonces, ¿qué es el mundo común? ¿Por qué se llama mundo común? para responder a lo primero, tenemos que decir que mundo común es el espacio de aparición de los hombres. Este espacio de aparición es: "...donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita."¹⁰⁵ Por consiguiente, esta capa del mundo está sustentada en la pluralidad que, como ya dijimos ampliamente en el primer capítulo de esta investigación, consiste en la existencia de otros hombres que son iguales y diversos entre sí.

No obstante, recalcábamos allá, la pluralidad para que pueda permanecer como tal, requiere de la posibilidad de mostrarse de los hombres. Este mostrarse en los hombres y para los hombres va a estar dado por la acción y el discurso. Por tanto, el modo como los hombres aparecen y le parecen a los otros es a través de acción y discurso. Puesto que lo que revela, la acción y el discurso, es la cualidad de la distinción que caracteriza a los hombres, "...son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos sino *qua* hombres."¹⁰⁶

De modo que, el mundo humano no requiere, para ser humano, solamente del hecho de que se erija en términos de los objetos que crean los hombres, en términos de ese mundo artificioso y duradero que ya explicamos, -aunque, como es evidente, este espacio de aparición se enmarca dentro de ese mundo construido por los hombres y distanciado del mundo natural- sino que éste debe convertirse en el espacio de aparición de los hombres. En suma, el mundo común es el espacio particular en el que los hombres, en tanto que hombres, aparecen unos a otros, pues "Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p.225.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p.206.

asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia”.¹⁰⁷ De esta circunstancia nace el hecho de que si bien con el *homo faber* y el *animal laborans* se construye y mantiene el mundo, es con la acción y el discurso como se insertan los hombres en ese mundo, como se hace mundana la vida, y dirá Arendt, como, de hecho, se hace humana.

De manera precisa, cabe decir, que con esta inserción de los hombres en el mundo es como ese mundo, de hecho, empieza. Aquí no se trata del comienzo del mundo en términos cristianos, sino del empezar propio de la acción. En el capítulo anterior señalábamos que la acción, lo que permite, es desplegar la capacidad, que descansa en los seres humanos, de empezar algo totalmente nuevo. A su vez, con el discurso se muestra la distinción propia de la pluralidad, al revelar quién es cada uno. La unión de los dos, muestra quiénes somos y, por eso, a través de ellos hacemos la aparición en el mundo. Ya decíamos en el primer punto que el mundo es apariencia y el mostrarse es el modo de revelar ese mundo, pues bien, los modos como se muestran los hombres al mundo creado por ellos, son la acción y el discurso.

De la acción tenemos que decir que toda acción, para que sea tal, debe revelar un quién de la acción y ello sólo es posible si la acción fue llevada a cabo sin un fin determinado. Si la acción se encamina de antemano al logro de un objetivo particular, ésta terminará por diluirse en el propósito alcanzado y, en ese caso, nos encontraríamos más bien en el terreno de la producción que en el de la acción. En eso es en lo que difiere la acción del trabajo. El trabajo es una actuar, no obstante, en cuanto se fija un objetivo claro, la fabricación de un objeto, el carácter que asume ya no es el de mostrar al sujeto de la obra sino a la obra misma. En el acto, en cambio, siempre se reconoce su protagonista, aunque él mismo no se dé cuenta, totalmente, de lo *que hace*. He aquí otra de las grandes diferencias entre trabajo y acción que se suma a la que ya mencionábamos en el anterior capítulo,

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.206.

en la que la acción siempre requiere de la presencia de los otros, en cambio el trabajo se hace en aislamiento.

De lo anterior no se puede inferir, sin embargo, que acción y trabajo no se encuentren, o que la una sea mejor que la otra. Recordemos, que no se trata de una mirada jerárquica de la condición humana sino de su pura realidad. Cabe, entonces, mostrar ahora la relación que Arendt encuentra entre acción y trabajo para posibilitar la existencia de un mundo:

“Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más; sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas.”¹⁰⁸

Con esta cita hemos querido mostrar, de manera evidente, que para Arendt el mundo no es solamente el espacio de aparición donde los hombres se revelan a través del discurso y la acción, sino que para poder revelarse requieren de un mundo artificioso construido para ellos, en el cual se relaciona todo lo que termina por condicionar el mismo espacio donde aparecen.

Volvamos a nuestro asunto. Veníamos diciendo que el mundo común es el espacio de aparición donde la acción y el discurso tienen como propósito revelar lo *que somos*. Es por esa razón que este mundo va a ser denominado por Arendt “la esfera de los asuntos humanos”, en la cual somos seres que primordialmente actuamos y hablamos. En esta esfera ya no hay la estabilidad de las cosas, sino precisamente la inseguridad de la acción y el discurso en el cual nos revelamos, pero jamás de forma que se pueda decir cómo somos. Aquí los objetos no intervienen, sólo nos condicionan, pues la mayoría de acciones y discursos se refieren a la objetividad de las cosas. De modo que este mundo es el que ya describíamos en el primer capítulo como el *en medio de* que está por encima del

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p.230.

en medio de físico; éste es intangible, pues está formado por la *trama* resultante del hecho de que los hombres actúan y hablan entre ellos. En suma, “La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe donde quiera que los hombres viven juntos.”¹⁰⁹

Esta es también la razón de por qué se llama mundo común. Como hemos reiterado, el fundamento de este mundo común es la pluralidad y la pluralidad, como ya dijimos, no se trata meramente de un estar muchos hombres en un mismo espacio sino de un vivir juntos en el cual se muestran los unos a los otros. Por eso lo que constituye este mundo común son los productos de la acción y el discurso y lo que produce la acción y el discurso es la historia de cada agente. Una historia que es la única que puede revelarnos quién es alguien y no sólo lo que es, en términos de sus cualidades. Para Arendt, es claro que esta historia no la hacemos, ni la conocemos quienes la estamos viviendo. Que ella sólo se revela una vez el protagonista de la misma la ha terminado y será el historiador quien luego tendrá acceso y podrá narrar su historia, pero nunca puede conocerse esta historia de antemano. Esta historia, será la que sobrevivirá y dará fe de la existencia de cada uno en el mundo.

Cabe añadir, que estos productos de la acción y el discurso no son tangibles, por supuesto, pero esto no es así porque sean devorados como los bienes de consumo, por las necesidades de la vida biológica, sino porque “Su realidad depende por entero de la pluralidad humana y de la constante presencia de otros que ven y por lo tanto atestiguan de su existencia.”¹¹⁰ Su realidad está dada en la *trama*, en el *entre* que se construye en los hombres al estar juntos. Igualmente, Arendt afirmará que los productos de la acción “No ‘producen’, no engendran nada, son tan fútiles como la propia vida.”¹¹¹ Entonces, ¿por qué se llaman productos? Porque para asegurar su perdurar requieren no sólo de la presencia de

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p.212.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p.117.

¹¹¹ *Ibíd.*, p.117.

otros que, estando vivos, puedan recordarlos, sino que estas historias se transforman en cosas tangibles que aseguran el que lleguen hasta otros, mucho más allá del tiempo de los protagonistas de las mismas. Así, lo que se hace es que los productos de la acción y el discurso se transforman en documentos históricos, en libros de poesía, en obras de arte, etc. Con ello, lo que hacen es transformar lo intangible en tangible permitiendo que aquello producido por la acción y el discurso pueda perdurar y no muera como un fugaz momento de aparición. Estas cosas, sin embargo, “pagan el precio” de desvanecer aquello que estaba antes. Es decir, no son inmutables. Todo lo contrario, la acción, el discurso y el pensamiento siempre están creando nuevos productos que vienen a configurar este mundo de nuevas maneras.

Por ello es que la vida humana se encuentra siempre en un constante proceso de transformación, pues el hombre al ser constructor de mundo, depende de la permanencia de las cosas que crea. Con esto también se indica que la estabilidad del mundo no depende solamente de la perdurabilidad de los objetos fabricados por el hombre, sino de la permanencia de aquello en lo que creemos. De ahí que “La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores”.¹¹²

Pero no sólo Arendt reconoce como productos de la acción y el discurso los archivos históricos o las obras que se puedan crear, sino que, más importante aún resulta, la política. Ya lo veíamos en el capítulo anterior donde se expuso de manera amplia la posibilidad de la política como fruto de la pluralidad en su manifestación a través de la acción y el discurso. Lo que tenemos para decir ahora, es que el espacio de aparición que constituye el mundo común, también será entendido como espacio público. Es decir, para Arendt el espacio público, o

¹¹² *Ibíd.*, p.118.

esfera pública, es aquel donde los hombres acuden libremente. Incluimos ahora el concepto de libertad, que también fue ya explicado y que, como decíamos, Arendt lo entiende como una realidad ontológica de los hombres. Los hombres *son* libres, dice Arendt y en ese sentido la política es entonces el ámbito donde los hombres ontológicamente libres, forman un espacio común, desde su diversidad, a través de la acción y el discurso. Por ello, para la pensadora alemana, política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político.

A partir de lo anterior, cabe inferir que, entonces, para Arendt el mundo común es específicamente el espacio político, es decir, cuando Arendt está pensando en la política, la está pensando desde estas consideraciones acerca del mundo común. La fuente de donde bebe Arendt es la organización griega. Lo que Arendt observa de la polis es que es un espacio de reunión de hombres iguales en el cual se muestran a través de un discurso que no es mediado por fines particulares o por relaciones jerárquicas, en las cuales se coaccione la palabra de los otros. Por eso es que el mundo común, ese espacio de los asuntos humanos, es un mundo marcado por la libertad y definido como el mundo político. Desde esta perspectiva, dirá Arendt, “La política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos...”¹¹³ Por ello, también, la libertad no es el fin de la política, sino la política misma.

Otra característica importante que tiene este espacio político es que es un espacio duradero, que se mantiene más allá de las hazañas de sus protagonistas. Como dijimos, Arendt reconoce otros espacios de encuentro de los hombres como el mercado o el campo de batalla de los héroes. Sin embargo, estos no sobreviven más allá de la actividad para la cual se abren. Una vez las batallas se han acabado los combatientes vuelven a sus casas, recogen sus armas, sus tiendas, así como los comerciantes, una vez han terminado su ventas levantan sus

¹¹³ ARENDT, Hannah. Qué es la política, Op.cit.p.117-118.

implementos y el espacio como tal desaparece. En cambio, el espacio político, que está describiendo Arendt sobrevive a las aventuras de sus autores. De tal manera que el espacio político es aquel que está asociado a la ciudad que es un sitio concreto, que se mantiene y sobrevive a las generaciones de los protagonistas de las acciones.

Con base en todo esto resulta que el mundo común también requiere perdurar, aunque, dado que está formado por la trama de relaciones que se teje entre los hombres ¿qué hace que el mundo común permanezca? Podríamos decir que el recuerdo de los otros que han presenciado las acciones de los demás. Podríamos decir que los productos tangibles que brotan de la acción, el discurso y el pensamiento. Esto, sin duda, es cierto, pero la pregunta que estamos planteando apunta más hacia ¿qué es lo que mantiene ese mundo común?, ¿qué hace que ese espacio de aparición se abra y permanezca? Ya sabemos que precisamente la filosofía de Arendt estudia la desaparición de ese mundo común, pues el totalitarismo, como sistema político, es precisamente un tipo de organización de los hombres carente de espacio político o de mundo común.

Así que, revisando el trabajo arendtiano encontramos tres elementos que son para ella los garantes de la existencia y permanencia del mundo común. Estos son el poder, el perdón y la promesa ¹¹⁴. Con respecto al poder, en la primera parte de este trabajo se estableció en qué consiste el poder para Arendt. Lo que diremos ahora es que el poder es garante de la permanencia del mundo común pues como ya lo vimos, este consiste en la manifestación de la combinada fuerza de la mayoría. Esta combinación de fuerzas es posible cuando los hombres no simplemente están juntos sino que actúan juntos. Por eso para Arendt "...sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas"¹¹⁵. De

¹¹⁴ Ver: ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit.p.251-265.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p.230.

modo que el poder es el garante de la permanencia de los actos y las palabras, en suma, del espacio de aparición.

Ahora bien, con respecto al perdón y la promesa. Uno y otro están mutuamente relacionados. Dado que la acción y el discurso son actividades que tienen dos características que las hacen muy inestables, como son la irreversibilidad y la incapacidad para predecir, se requiere del perdón y la promesa para mantener el mundo. O sea, de un lado, las acciones son irreversibles; una vez realizadas es imposible echarlas para atrás, ahí entra a jugar el perdón. El perdón es la acción que permite si no eliminar la acción realizada, por lo menos sí empezar de nuevo. Es una acción no condicionada, espontánea, que da la posibilidad de volver a empezar y, en ese sentido, de poder mantener el mundo pues “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos...”¹¹⁶ Entonces, el perdón es lo que permite recomenzar y con ello seguir en el mundo.

Pero el perdón necesita, como contrapartida, la promesa de remediar lo hecho. Esta facultad apunta a la segunda característica de la acción que es la de la imposibilidad de predecir las acciones. Ya hemos dicho anteriormente que la acción inicia sin un objetivo claro, no se sabe nunca para dónde va. En ese sentido es necesaria la promesa la cual va a dar un poco de seguridad a la total inestabilidad en que se encuentra la vida humana. Es claro, para Arendt que

La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos.¹¹⁷

¹¹⁶ ARENDT, Hannah. La condición humana, Op.cit., p.256,

¹¹⁷ *Ibíd.*, p.262.

Por supuesto que el perdón y la promesa se fundan en la pluralidad de los hombres. Es al estar los unos con los otros, como estas acciones son evidentes, pues se requiere de la presencia de otros para que sea posible perdonar y prometer. Ambas acciones parten de una libre actuación, de no estar condicionados por nada, de pretender dar un nuevo comienzo y de mantener aquello que se ha hecho. Son los modos como el mundo común se mantiene porque son los modos como otorgan estabilidad y continuidad a este mundo en el permanente estar junto de los hombres. Además son modos esencialmente políticos y la política es el único espacio estable de los hombres.

Al llegar aquí, consideramos que hemos descrito en lo que consiste para Arendt el mundo. Un mundo que si no se abre en un espacio de aparición no será como tal humano, pero que para tener un espacio de aparición requiere del mundo artificioso y se funda en el hecho de que el mundo es apariencia. Por eso, lo más importante que queremos recalcar es que no se trata de que la acción y el discurso sean más importantes que la fabricación o la labor, sino que si el mundo elimina la acción y el discurso, sencillamente no se puede hablar de mundo humano como tal. Esto es precisamente lo que abordaremos en la segunda parte de este capítulo.

2.2 LA ALIENACIÓN DEL MUNDO

“La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna”.

Hannah Arendt. La condición humana.

Esta segunda parte del capítulo la dedicaremos a mostrar la ruptura que, según Arendt se da, después del nacimiento de la Modernidad, entre el hombre y el mundo. Esta alienación resulta fundamental en tanto nos permite corroborar la

manera como Arendt interpreta el mundo, así como comprender los fundamentos conceptuales, de los cuales parte, para desplegar toda su crítica a los tiempos contemporáneos. Reiteramos, una vez más, que la filosofía arendtiana se caracteriza por la peculiaridad de estar mostrando lo que ya no es, el modo como ya no se manifiestan las cosas; pues precisamente sus postulados teóricos apuntan a mostrar la obsolescencia de los conceptos que nos ha legado la Modernidad. Entonces, no se trata de una filosofía pesimista, en el sentido negro de la palabra, sino que, más bien podríamos decir, se trata de una filosofía de la renovación, un llamado a replantear las categorías modernas, su interpretación y, con ello, el modo de interpretarnos a nosotros mismos.

Sin embargo, no vamos a negar, que en esta parte del trabajo los señalamientos resultan bastante puntiagudos y pueden herirse algunas susceptibilidades como la fuerte crítica que recibe la ciencia al ser la propiciadora del triunfo de la labor, lo que significa, a su vez, que es la propiciadora de la sociedad de masas y, con ello, del surgimiento del Totalitarismo. Aún así, lo más importante, para nosotros, es poder confirmar que Arendt tiene una triple mirada del mundo. Su análisis parte de la mirada a la triple actividad humana. Por eso, desarrollaremos esta última parte del capítulo guiándonos por los siguientes tres puntos:

En un primer momento nos ocuparemos de examinar la alienación que Hannah Arendt analiza con respecto al mundo como apariencia, sustentada en la retirada del sentido común. En segundo lugar, estudiaremos la alienación del mundo a partir de la prevalencia del proceso, como resultado del homo faber. Y por último, analizaremos la alienación del mundo como prevalencia de la vida, la cual da lugar al triunfo de la labor. Todo esto lo haremos sustentados, fundamentalmente, en la última parte de su texto “La condición humana”.

Tenemos que empezar diciendo que, lo primero que señala Arendt, con respecto a la alienación del mundo, es que se pueden identificar dos procesos particulares en

los cuales fundamentar y explicar esta alienación. De un lado está el distanciamiento que sufre el hombre con respecto a la tierra y en segundo lugar la expropiación y la acumulación de la riqueza.

Con respecto al primero, lo que señala la pensadora es que los descubrimientos dados a principios de la Época Moderna originan un distanciamiento nunca antes visto entre el hombre y la Tierra. Esto será lo que caracterizará a la ciencia Moderna con respecto a toda ciencia anterior. Por supuesto, Arendt se refiere a la utilización, por primera vez, de aparatos producidos por el hombre, que hicieron posible el conocimiento del mundo que nos rodea. El telescopio de Galileo Galilei no es fundamental porque haya podido confirmar las intuiciones de los estudiosos del espacio, sino precisamente porque permitió una confirmación. Antes de la Época Moderna no era necesaria la efectividad de las hipótesis. Por eso, Arendt afirmará que esta separación viene dada por las modernas matemáticas: “Las matemáticas modernas [dice] liberaron al hombre de los grilletes de la experiencia sujeta a la Tierra y a su poder de cognición de los grilletes de la finitud”¹¹⁸. Con las modernas matemáticas se alcanzó “...el ideal moderno de reducir a símbolos matemáticos los movimientos y datos de la sensación terrena.”¹¹⁹

Esta supremacía matemática que le permitió al hombre liberarse de las ataduras a la Tierra y descubrir un cosmos infinito es lo que propiamente se llama alienación del mundo o más específicamente alienación de la Tierra, de la Tierra en cuanto apariencia, tal como lo vimos en la primera parte de este capítulo. La Tierra deja de aparecerse al hombre puesto que el hombre deja de estar en la Tierra. Y esta separación no se da sólo porque los aparatos hayan remplazado a los sentidos sino porque los sentidos han sido remplazados por la razón.

¹¹⁸ *Ibid.*, P.291.

¹¹⁹ *Ibid.*, P.291.

Antes de llegar a ello tenemos que recordar que es hasta la entrada en vigor de la duda cartesiana cuando el hombre abandona su relación “de fe” con la Tierra y con el mundo que lo rodea, para entrar a necesitar objetos y procedimientos que le permitan estar seguro de lo que tiene a su alrededor. Lo que va a conocer el hombre ya no será la verdad, pues la duda será el sino de la Época Moderna. Esto va a derivar en que lo único que conoce el hombre es lo que produce a través de su hacer. Este hecho, que ya dijimos, marca esa alienación del mundo al permitir que sean los objetos producidos por el hombre los que hagan que este conozca, va a resultar en lo que Whitehead denomina como la retirada del sentido común.

Ya lo decíamos al principio del capítulo que el sentido común es llamado así por dos razones, una, porque une todos los sentidos para poder conocer el mundo de forma íntegra y no parcelada a partir de cada uno de ellos. Y dos, porque es común a todos. Pues bien, con el surgimiento de la duda cartesiana y la certeza de que lo único de lo cual no podemos dudar es de nuestra propia existencia, lo que termina por suceder es que el sentido común “...se convirtió en una facultad interior sin relación con el mundo”¹²⁰. De aquí que Arendt afirme que para la época moderna el sentido común es “...el juego de la mente consigo misma, que se da cuando ésta se cierra a toda realidad y únicamente se ‘siente’ a sí misma”¹²¹. Es decir, el hombre mismo se retira del mundo y el sentido común va a ser solamente aquella facultad que es común a todos, es decir razonar, razonar en el sentido en que para todos dos más dos es igual a cuatro.¹²²

Por consiguiente, lo que se presenta en la Época Moderna es el razonamiento del sentido común que consiste en “...el juego de la mente consigo misma...”¹²³ y la consecuencia de toda esta proyección hacia la razón es que el hombre, más que

¹²⁰ *Ibíd.*, p.306.

¹²¹ *Ibíd.*, p.306.

¹²² *Ibíd.*, p.306.

¹²³ *Ibíd.*, p.306.

nunca, se transforma en un *animal rationale*, pues “...los seres humanos no son más que animales capaces de razonar, ‘de tener en cuenta las consecuencias’.”¹²⁴

Introspección, es como llama Arendt a este proceso en el cual el hombre se retira del mundo para interpretarlo sólo desde su propia creación de formas que no requieren del concurso de las apariencias captadas por los sentidos. Pero esta introspección no va a hacer que la contemplación sea la actividad por excelencia para el alcance del conocimiento del mundo, sino que precisamente lo que va a suceder, al no poder confiar en la verdad traída ni por los sentidos ni por la razón, es que se va a dar una inversión definitiva entre la contemplación y la fabricación, dando lugar a que la fabricación se transforme en la actividad por excelencia para el hombre moderno.

Sin embargo, como todo está sustentado en que la mente humana empiece a alcanzar los procesos de la naturaleza a través de su razonamiento, ésta lo que va a hacer es seguir los procesos matemáticos. Esto significa que el sentido común no desaparece porque las percepciones ya no se obtengan directamente de la naturaleza, sino porque ni siquiera se requiere de ella para acceder a conocerla. Ahora, lo que se percibía por los sentidos, puede ser producido mentalmente por los procesos matemáticos. Lo que hay ahora no son percepciones sensoriales sino “...lógicas relaciones entre símbolos hechos por el hombre.”¹²⁵

Esta situación dio como resultado que el hombre sólo pudiera tener certeza de lo que él mismo hace. Ahí, el experimento se vuelve fundamental pues con él lo que hace es recrear la naturaleza y permitirle al hombre tener la certeza de que algo es así porque él mismo lo ha producido. Según Arendt, aquí se encuentra el fundamento de la transformación de las preguntas ¿qué? y ¿por qué? a ¿cómo? Esto significa que lo más importante para el hombre moderno no son las cosas o

¹²⁴ *Ibid.*, p.307.

¹²⁵ *Ibid.*, p.307.

los movimientos, sino el modo como se producen, es decir, el proceso que albergan. Por ello, Arendt afirma que el objeto de la ciencia moderna es la historia.

Con esto nos quiere decir que la naturaleza va a terminar siendo vista toda ella como un proceso, aunque esa transformación no puede completarse hasta tanto el *homo faber* no sea desterrado. Mientras la fabricación tuvo su lugar privilegiado en las actividades humanas la naturaleza fue vista no como un proceso sino como el producto de un hacedor divino, un reloj creado por un gran relojero. La alienación se presenta hasta cuando el hombre elimina toda confianza de aquello que no fuera producido por él mismo. Esta alienación ya no se reduce a la relación con la Tierra sino que se expande a la esfera de los asuntos humanos, pues, según lo entiende Arendt, la creación del Estado Moderno es, precisamente, el mejor intento de introducir el proceso dentro de los asuntos humanos, al pretender construir un hombre artificial producido como un autómeta.

Y esto se muestra claramente en cuanto al instaurarse el proceso en la ciencia y la realidad humana, la filosofía política lo que está demostrando es su completa sospecha de la acción humana y del hombre mismo. Por eso, el totalitarismo es el mejor ejemplo de esta alienación y de ahí resulta que la lógica sea considerada por Arendt como fundamento de este distanciamiento entre el hombre y el mundo.

Lo que se evidencia en el sistema totalitario es la consecuencia de la entrada del proceso en la relación del hombre con el mundo común. Lo que ha sucedido es que Razón y Realidad se han desligado definitivamente. Por eso las masas no constituyen un mundo, son sin mundo.

Ahora bien, como ya lo decíamos, “La ruptura con la contemplación no se sumó con la elevación del hombre fabricante a la posición que anteriormente ocupaba el hombre contemplador, sino con la introducción del concepto de proceso en la

fabricación.”¹²⁶ En este sentido es el proceso el que va entrar a marcar la alienación que se da entre el hombre y el mundo. Y de paso, será el que termine convirtiendo a la vida en la preocupación suprema y, con ello, la mundanidad del hombre desaparezca definitivamente.

¿De qué manera se da este desplazamiento del trabajo a la labor? La inversión viene jalonada porque la preeminencia del proceso va a eliminar de la fabricación la contemplación de modelos (o ideas) que era, como lo decíamos antes, los que guiaban al fabricante y los que permanecían una vez el objeto hubiera sido producido. En la fabricación, por tanto, el proceso no es más que algo secundario, pero al elevarse el proceso como fenómeno fundamental de la relación entre el hombre y el mundo, el fabricar quedó desprovisto de los modelos o ideas que sobrevivían a su actividad para convertirse en procesos de fabricación.

De estas circunstancias, el *homo faber*, a pesar del triunfo de la economía política, es precisamente el que más pierde terreno. Esto se evidencia con claridad al percatarnos de que la utilidad fue remplazada por “la mayor felicidad del mayor número”, dando lugar a que el *homo faber* haya dejado de producir objetos y con ello, de construir mundo, para, simplemente hacer útiles que producen útiles cuyo fin no es ser útil sino dar placer y disminuir el dolor. Lo que significa que los objetos no son vistos en sí mismos, sino por su capacidad de otorgar confort, el cual es uno de los valores más preciados de nuestra época.

De este modo, en lo que va a consistir la felicidad, en el marco de la época moderna, será en un cálculo establecido entre el placer y el dolor. Dada la desconfianza que se le tiene al hombre, al dudar de la capacidad del hombre para captar la realidad a través de los sentidos, se llegó a considerar la naturaleza humana casi una depravación y eso hizo que se requiriera del cálculo del placer y el dolor para considerar lo que puede significar la felicidad. Esto ocasionó que se

¹²⁶Ibíd., p.321.

creyera, que el principio rector a la base de esta tendencia era el egoísmo, pero para Arendt el verdadero principio que rige esta interpretación es la vida misma o la sobrevivencia y lo sustenta diciendo, que de tratarse de un verdadero sistema hedonista jamás se hubiera desterrado un elemento fundamental: el suicidio. De modo que, según lo que considera Hannah Arendt, en el contexto de la modernidad "...la vida es siempre el modelo supremo al que ha de referirse todo lo demás, y tanto los intereses de la vida individual como los de la humanidad están siempre igualados con la vida individual o la de las especies como si fuera evidente que la vida es el bien supremo"¹²⁷

A pesar de estas evidencias, Arendt no niega que la derrota no se debe solamente al hecho de que la vida se haya convertido en el bien supremo, pues eso sería desconocer otros hechos paralelos como el que las ciencias se hayan convertido en una ciencia universal o que la física se haya vuelto astrofísica o que la teoría de la evolución haya anulado la idea de que la causa de algo debe ser superior a su efecto al comprobarse que el hombre viene del mono. Lo cierto es que a pesar de que el desplazamiento de la fabricación no pueda ser aducido al surgimiento de la vida como bien supremo, sí sustenta el hecho de que lo que viene a remplazar a la fabricación es la labor, último punto a estudiar, para mostrar la definitiva alienación del hombre con el mundo.

Recordemos que para Arendt la vida es sólo uno de los elementos que condicionan a los hombres. De hecho, ya se hace evidente del triunfo de la labor al ser la vida la que domine, pues como lo decíamos al principio, para Arendt la vida es la condición de la labor, como la mundanidad es la condición del trabajo y la pluralidad la condición de la acción. Además de esto, la natalidad, mortalidad y la Tierra, son también condiciones de la existencia humana, desde la perspectiva arendtiana. Por eso la pregunta es ¿por qué en la Modernidad va a primar la vida

¹²⁷Ibíd., p.330. Este descubrimiento resulta fundamental para lo que se ha dado en conocer como las nuevas teorías de la comunidad y especialmente para el término Biopolítica desarrollado por Michel Foucault y Roberto Esposito, entre otros.

sobre todos los otros aspectos que condicionan la existencia humana? Y la respuesta es: la religión cristiana.

Ello fue así, independiente de la secularización que sufrió la práctica y la decadencia de la fe cristiana. Pues, a pesar de que la modernidad irrumpió con un fuerte cuestionamiento a la práctica religiosa cristiana no así lo hizo con la mayor inversión que sufrió el mundo antiguo y que fue la interpretación de la vida como inmortal, otorgándole a ésta una sacralidad de la cual no gozaba en la antigüedad. Lo que hizo el cristianismo al traer su *buena nueva* fue invertir "...la antigua relación entre el hombre y el mundo y elevó [afirma Hannah Arendt] la cosa más mortal, la vida humana, a la posición de la inmortalidad, hasta entonces ocupada por el cosmos."¹²⁸

Con esta inversión lo que sucede es la alienación del mundo común establecido en la política. Ya decíamos en el numeral anterior que la acción y la política, como fruto de un estar juntos de los hombres, está para sobrevivirle a los mismos hombres y este mundo aparece en calidad de eterno, frente a la mortalidad de los hombres en tanto que individuos. Pues bien, con la supremacía de la vida sobre el mundo humano, lo que sucedió es que la política como tal, fue absorbida por una creencia en la cual ya no se necesitaba aparecer, pues esto mismo, la vanagloria, se va a convertir en un pecado y según San Pablo, la muerte es el premio del pecado. Lo que sucedió entonces, es que con la promesa cristiana de la inmortalidad del alma, la política termina por ponerse al servicio de ella y así es como finalmente se convierte en el orden moral de la sociedad.

Sin embargo, esta inversión de la vida sobre el mundo no implica, de manera directa, que la labor se convierta en la actividad suprema por influencia del cristianismo. Esto es así más bien, porque con la llegada de la modernidad y el desmoronamiento de la fe cristiana ya no queda vida eterna sino pura vida y el

¹²⁸ *Ibíd.*, p.332.

deber es mantenerla a como dé lugar. Así mismo, no podemos olvidar que la contemplación ha desaparecido y por tanto todo lo que queda es actividad, pura actividad. Y como ya no queda nada en qué creer, porque la duda ha acaparado todo el horizonte humano, lo único eterno que queda es el "...eterno proceso vital de la especie humana".¹²⁹

De modo que el tan mentado proceso del que hemos ya expuesto algunas cosas anteriormente no es solamente responsable de haber desterrado al trabajo de su lugar de privilegio -que le correspondería, según el desarrollo que tuvo la época moderna- sino que es el que introduce la definitiva alienación del hombre con respecto al mundo en tanto que apariencia, al mundo de objetos y al mundo común. Con respecto al primero, ya lo dijimos, el sentido común es remplazado por la introspección sobre la cual dominan "...los vacíos procesos de cálculo de la mente, su juego consigo misma"¹³⁰ y lo único que le quedó al hombre fueron sus apetitos irrazonables, pues con ellos no se puede calcular.

Con respecto al mundo de objetos, estos ya no son más útiles sino aliviadores de la fatiga humana haciendo que la experiencia humana vaya siendo cada vez más remplazada por las operaciones automáticas de estos artefactos. Es tal la pérdida de esta experiencia que el mismo pensamiento "...cuando se convirtió en 'cálculo de las consecuencias', pasó a ser una función del cerebro, con el resultado de que los instrumentos electrónicos sirven mucho mejor para cumplir estas funciones"¹³¹

Ante este panorama un crudo oráculo nos da Hannah Arendt cuando dice que "Resulta fácilmente concebible que la Época Moderna –que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora y sin precedente- acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia"¹³²

¹²⁹ *Ibíd.*, p.338.

¹³⁰ *Ibíd.*, p.337.

¹³¹ *Ibíd.*, p.338.

¹³² *Ibíd.*, p.339.

Todo esto no quiere decir que la actividad en el hombre ya esté acabada, pero sí digamos, que está en riesgo. Máxime cuando las instituciones más importantes de la sociedad actual son las científicas y éstas no tienen la capacidad de actuar, de mostrarse y de crear relatos, elementos, que, juntos, según Arendt, son los generadores de la plenitud de la existencia humana. Entonces, si bien el mundo tal vez no esté en riesgo gracias a los enormes avances científicos, lo que sí está en riesgo es el hombre mismo, el cual, a juzgar por la frase final del texto “La condición humana” tal vez lo que necesite sea pensar más, pensar en su pleno sentido, no de conseguir resultados prácticos, sino de encontrarse consigo mismo, ser capaz de comprender-se.

Con esto hemos querido exponer, la interpretación arendtiana del mundo, logrando así mostrar que su mirada no se reduce solamente a ese espacio surgido entre los hombres, sino que Hannah Arendt tiene una percepción completa de la mundanidad, como de ser de un mundo que no sólo es acción y discurso sino que también es apariencia y objetos. Solamente entendiendo el mundo en toda esta amplitud, podemos también percatarnos de la lejanía y pérdida de mundanidad de la vida humana contemporánea.

3. COMUNIDAD VS NACIÓN

...la política raramente ofrece soluciones ideales o eternas.
Hannah Arendt. Textos Judíos.

Quisimos empezar nuestro último capítulo con este epígrafe de Hannah Arendt, dado que es posible, y así ha sido para muchos, el creer que cuando la filósofa plantea sus inquietudes sobre el modo como se interpreta la política en la época moderna, y expresa abiertamente las fallas que le encuentra, se trata de una mirada *romántica* –en el sentido tibio de la palabra- idealista y, por ende, irreal de las cosas. Sin embargo, tal como hemos querido mostrarlo a lo largo de esta investigación, de lo que se trata es precisamente de cuestionar ese realismo lato, que se le ha aducido a la lógica y a la racionalidad, expresado en las actitudes políticas de nuestro tiempo.

Llegados a este punto lo que haremos es recoger lo hasta ahora expuesto y seguirlo contrastando con un último concepto de nuestra época, el concepto de nación. Para ello, en una primera parte estableceremos la distancia que hay entre la nación y la república usando como base las diferencias expresadas por Arendt en su texto “Sobre la revolución”. En una segunda parte contrastaremos los elementos republicanos de los primeros colonizadores de América del norte con los pioneros del movimiento sionista con el fin de observar, en definitiva, hacia qué apunta el concepto de Comunidad política.

3.1 NACIÓN VS REPÚBLICA

3.1.1 Del concepto de revolución

Hemos de empezar por analizar el concepto de revolución por dos razones importantes. De un lado, para Arendt la revolución es uno de los dos temas políticos fundamentales del siglo XX¹³³. Y por otro, es de las revoluciones de donde aparece la organización política propia de la Modernidad, el Estado-nación. A partir de estos motivos, debemos empezar por decir que, tal como podría esperarse, Hannah Arendt empieza por cuestionar el modo como corrientemente se asimila el término revolución. Éste, que indiscutiblemente ha permeado los diversos procesos políticos por los que se atravesó a lo largo del siglo XX y que parecen seguir manifestándose en los últimos movimientos del Medio Oriente y Europa, ha sido un concepto asociado a, fundamentalmente, dos elementos que no le pertenecen en su origen. Al estudiarlos podremos ver la distancia que tiene la Revolución, de los movimientos revolucionarios que siguieron luego de la Revolución francesa.

Indiscutiblemente, uno de esos elementos es el que tiene que ver con la idea del cambio. Es corriente pensar que la Revolución consiste en aportar cambios. Por tanto, lo que se tiende a concebir es que la revolución se funda en el acto cambiar lo que hay ahora y transformarlo en lo exactamente otro. Sin embargo, en su original acepción nada más contrario al espíritu de los revolucionarios tanto americanos como europeos. Su idea inicial apuntaba más a un restablecimiento de un estado de cosas arrasado por el tiempo y las transformaciones, y lo que se esperaba era volver a traer el idílico pasado político en el que ya no estaban.

El otro punto fundamental, al que parece indisolublemente atado el concepto de Revolución es a la violencia. A este respecto, Arendt reconoce que el segundo tema político fundamental de nuestro tiempo es el relacionado con la guerra, hecho que, por demás, debido al tiempo en que le correspondió vivir, la llevó a

¹³³ Ver: ARENDT, Hannah. "Sobre la revolución". Traducido por Pedro Bravo. España: Alianza Editorial, 2009. p.11.

cuestionar duramente, especialmente frente a la aparición de la guerra total, es decir, aquella que no distingue civiles de militares, ni lo físico de lo simbólico¹³⁴.

Esta relación de guerra y revolución, afirma Arendt, se agudizó luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando "...es casi un lugar común pensar que el fin de la guerra es la revolución y que la única causa que quizá podría justificarla es la causa revolucionaria de la libertad."¹³⁵ Sin embargo, en los tiempos en que vivió alcanzó a considerar que, frente a la posibilidad de aniquilación de la raza humana, la guerra parece estar tocando su fin, en el sentido de que se alimenta más bien de la disuasión, por parte del enemigo, antes que del ataque frontal –por supuesto, eso es lo que observa durante la guerra fría. Desde esa perspectiva es que Arendt se atreve a afirmar que la época que se ve aparecer será una de revoluciones, más que de guerras.¹³⁶

Ahora bien, cabe señalar que aunque la revolución y la guerra estén estrechamente cercanas y ambas se muevan en el marco de la violencia, no podemos decir, afirma Arendt, que éstas se encuentran determinadas totalmente por la violencia, pues la violencia se encuentra al margen de toda política en tanto frente a ella todo calla y, como lo hemos reiterado, para Arendt el habla es un fundamento esencial del ser político de los hombres¹³⁷. Aún así, aunque la violencia no sea la determinante total de las revoluciones y de las guerras, el hecho de que ambas se encuentren estrechamente asociadas a ella, hace que

¹³⁴ Ver: "La cuestión de la guerra" En: ARENDT, Hannah. "¿Qué es la política?" Op.cit. p.100

¹³⁵ ARENDT, Hannah. "Sobre la revolución". Op.cit. p.20.

¹³⁶ Si pudiéramos pensar que lo que está sucediendo en el Medio Oriente apunta a convertirse en movimientos revolucionarios, así como las innumerables protestas europeas, particularmente las de los "indignados" españoles, quizá podríamos corroborar este oráculo de Hannah Arendt.

¹³⁷ Nosotros, colombianos, podemos corroborar en nuestra propia experiencia que la violencia realmente enmudece. Uno puede encontrar innumerables testimonios de esa realidad entre los escritores que se han dedicado a la denuncia de este mutismo ocasionado por los actos violentos. A modo de reseñar al menos uno, Alfredo Molano en una de las crónicas de su libro "Desterrados" recoge el siguiente testimonio: Luego de una masacre paramilitar en la que asesinaron a catorce campesinos en el centro del pueblo uno de los testigos cuenta: "Los paracos se retiraron para los lados de Loba, mientras la policía levantaba los cadáveres de las catorce víctimas del dedo de Levis. En el pueblo todo era desconcierto y miedo, un miedo que enmudece y que no deja mirar a los ojos, que no deja hablar." MOLANO, Alfredo. "Desterrados. Crónicas del desarraigo". Colombia: Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A., 2001. P. 53.

guerra y revolución se interpreten al margen de los asuntos políticos. “Este hecho condujo al siglo XVII, al que no faltaba experiencia en guerra y revoluciones, a suponer la existencia de un estado prepolítico llamado ‘estado de naturaleza’, que, por supuesto, nunca fue considerado como un hecho histórico”¹³⁸.

A pesar de que el estado de naturaleza nunca se haya visto como un hecho histórico es, de todos modos, un elemento que llevará a Arendt a plantear la interpretación fundamental que ella tiene acerca de la política. Y es que “...la esfera política no nace automáticamente del hecho de la convivencia...”¹³⁹. Tal como lo hemos querido mostrar en este trabajo, para Arendt la esfera política surge como espacio de discusión y del mostrarse de los hombres, a través de la acción y el discurso, dejando ver con ello la pluralidad propia de la condición humana. Por eso, no es que el hombre sea político por naturaleza, en términos de que en tanto que vive con otros hombres aparece de por sí la política, ni que la política sea el único hecho histórico que surja del convivir de los hombres. La política es una posibilidad humana en tanto los hombres están dispuestos a mostrarse unos a otros a través de la acción y el discurso, y este mostrarse, por supuesto, no puede estar coaccionado por ningún tipo de presión externa a los hombres mismos que se reúnen. La política, entonces, no es una cosa susceptible de ser objetivada por medio de métodos, sino que se trata de un modo de estar los hombres los unos con los otros, uno modo de estar y de construir mundo tal como lo expresábamos en el capítulo anterior.

De estas circunstancias, para Arendt el que en un momento dado se haya reconocido el “estado de naturaleza” es un argumento lo suficientemente válido como para llevarla a sostener que la esfera política no es natural. De hecho, “...la

¹³⁸ *Ibíd.*, p.22.

¹³⁹ *Ibíd.*, p.22.

hipótesis de un estado de naturaleza implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un abismo insalvable”¹⁴⁰

Esta apelación al origen es la que le da a la revolución su importancia trascendental. Como lo decíamos antes, Arendt concibe la revolución no como un simple cambio, sino como una remisión a los orígenes de algo totalmente nuevo. Lo que está a la base de la revolución no es el cambio sino la total novedad. Fue el sentimiento de una novedad total, en el sentido de una experiencia totalmente nueva para los hombres del siglo XVIII, lo que se destacó en esta manera de comprender la revolución. Principalmente una sensación nueva de libertad que, no obstante, no lo era en general para la historia, pues los hombres antiguos ya la habían vivido así. Por eso, aunque es claro que el cambio y la violencia son hechos asociados a la revolución porque parece que cuando ésta se presenta se dan estos dos hechos; lo cierto es que la violencia y el cambio sólo hacen manifiesta una revolución en tanto el fin consista en la fundación de un comienzo de algo totalmente nuevo, la instalación de una forma de organización de los hombres totalmente nueva donde el fin sea albergar la libertad, por encima de la liberación. Y esto, esta búsqueda de instalar algo nuevo, es precisamente algo totalmente nuevo en el espíritu de los hombres. Por eso la revolución en sí misma es revolucionaria.

Hay algo que resulta importante recordar y es el hecho de que la revolución, así entendida, como la posibilidad de los hombres de ser capaces de lo nuevo, de crear algo nuevo, se instala en primera instancia y desde el siglo XV entre los hombres de ciencia. De hecho, es en Copérnico en quien por primera vez se puede rastrear la palabra revolución, haciendo alusión al proceso físico de volver sobre lo mismo, por consiguiente, “...el extraño *pathos* de la novedad, tan característico de la Edad Moderna, necesitó casi dos siglos para salir del

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p.23.

aislamiento relativo de la ciencia y la filosofía y alcanzar la esfera de la política”¹⁴¹. Tal como lo señaló Robespierre, según lo cita Arendt, como todo cambió en el orden de lo físico, ahora todo debía cambiar en el orden moral y político ¹⁴².

Por tanto, esto vuelve a demostrar que lo político no es necesariamente ni lo primero ni lo natural en el orden de aparición de los asuntos humanos. De hecho, la revolución sólo aparece cuando los hombres son conscientes de que como fruto de sus acciones conjuntas pueden dar lugar a algo completamente nuevo, esto ya sin necesidad de la intervención divina, sino como fruto del consenso y del actuar unidos. Aquí se instala la novedad entre los hombres, no sólo de las altas esferas sino de la plaza pública. Esta revolución para que sea tal debe ir guiada hacia la libertad. Y es esta fuerza la que arrastra las dos grandes revoluciones que dieron origen a la misma idea de revolución Sin embargo, tal como veremos a continuación, por el camino la idea de libertad ha sido remplazada por el de la liberación, fundamentalmente, por el de liberación de la miseria que era lo que se entendía y, se entiende, como el gran impedimento a la posibilidad de la libertad humana.

3.1.2 De la libertad a la liberación

Como veníamos diciendo, el estandarte bajo el cual se erige la revolución es el de la libertad. Sin embargo, el sentido mismo de libertad toma un cariz diferente cuando se plantea bajo el orden de pensamiento de los hombres modernos. Lo que sucede en la Modernidad es que la libertad va a ser entendida como libertad negativa, es decir como liberación de las coerciones que no permiten la libre movilidad de los hombres. Así lo afirma Arendt cuando dice que “...la libertad no significó más que la libertad de la coerción injustificada y, en cuanto tal, se

¹⁴¹ *Ibíd.* p. 61.

¹⁴² “Según la expresión de Robespierre: “Tout a changé dans l’ordre physique ; et tout doit changer dans l’ordre moral et politique ». *Ibíd.* p.61.

identificaba en lo fundamental con la libertad de movimiento...”¹⁴³ De esta manera, lo fundamental para los hombres de las revoluciones consistió en el alcance de interpretar la libertad, la propiedad y la vida como derechos inalienables mas no de acercarse a la concepción misma de libertad, por ejemplo. Para Arendt, esta manera de asumir la libertad se refiere solamente a un modo de liberación de los hombres de las ataduras propias de la necesidad pues para ella, la libertad consiste en “...la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública.”¹⁴⁴ Es decir, la libertad tiene un contenido político más que biológico. Al interpretar la libertad como liberación lo que se está haciendo manifiesto es una de las denuncias, que ya hemos reseñado en este trabajo, hecha por Arendt. El hecho de que la necesidad sale del espacio privado para convertirse en el objeto fundamental de las preocupaciones humanas.

A esta salida del espacio privado de la necesidad humana, asociada al ciclo biológico, Arendt la cataloga como “la cuestión social”. Lo decíamos en el primer capítulo. La sociedad aparece cuando los problemas propios de la familia se convierten en los problemas propios de la política. De esta forma, cuando estamos diciendo que la liberación se apodera de los objetivos de la revolución, lo que afirmamos es que la política se ha transformado en administración de los asuntos sociales. Este cambio de objetivo en la revolución vendrá a convertirse en uno de los cambios fundamentales de la Modernidad debido a que al darse así aparecen dos cosas inexistentes para toda época anterior: la creencia de que la miseria no es inherente al hombre y con ello, como lo decíamos, la aparición de la esfera social, la cual básicamente consiste en la transformación de los problemas privados en problemas comunes, la elevación de los problemas individuales al espacio público.

Esta posibilidad de ser liberados de la miseria, que hasta entonces parecía imposible puesto que la pobreza se consideraba intrínseca a los hombres, se abre

¹⁴³ *Ibíd.*, p.41.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p.41.

gracias a la prosperidad que apareció en el nuevo mundo. Es la revolución americana la que deja ver que ser pobre no es propio de la naturaleza de los hombres, sino que la abundancia y prosperidad pueden llegarle al hombre por medio del trabajo. Teóricamente, por supuesto, esto fue planteado por Locke y más abiertamente por Adam Smith. Es observando a América que Europa se percata de que las condiciones miserables en que se encuentran de ningún modo son inherentes al estado natural de convivencia entre los hombres, sino que estas condiciones son solo circunstancias de las que es posible salir con el esfuerzo humano. De ahí, que la cuestión social se haya convertido en el problema a combatir por parte de las revoluciones venideras y, con ello, que la libertad, como ideal, fuera remplazada por la liberación de las fuerzas opresoras de la pobreza, que encadenan a los hombres a las necesidades del ciclo biológico.

Cabe señalar que esto así ocurre, pues la Revolución francesa, y no la americana, fue la que se convirtió en el símbolo de lo que es una revolución. Para los americanos, durante el tiempo que transcurrió la revolución y posterior fundación de su república, el problema de la pobreza ni siquiera fue planteado. Como veremos en el apartado siguiente, aquí reposa la principal prueba, para Arendt de que la revolución americana es, en términos políticos, la mejor de las revoluciones.

Por ahora, es necesario detenernos en lo que significa la transformación del estandarte de la revolución, que pasó de ser la libertad para convertirse en el de la liberación. Como ya dijimos, en términos políticos lo que esto significa es una entrada de lo social en la esfera de lo político. Pero, ¿qué es eso específico que entra a hacer parte de los asuntos políticos? La pobreza, por supuesto. Ésta la entiende Hannah Arendt como

“...un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los

hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación”¹⁴⁵

Esta situación generó que el interés de los hombres de la Revolución francesa dejara de estar en la libertad respecto de la opresión, para que su objetivo fuera el conseguir el alimento, el vestido y el techo. Los derechos que se erigieron a partir de esta manera de interpretar la realidad se fundamentaron en la búsqueda de liberar a los hombres de las cargas de la necesidad, así como, brindar acceso a los bienes necesarios del ciclo biológico. Y según Arendt, el teórico que iría a confirmar el que la importancia de la revolución no es la fundación de la libertad sino la aceptación del imperio de la necesidad y su consecuente combate, fue Carlos Marx. De hecho, afirma Arendt “...no cabe duda de que el joven Marx llegó a estar convencido de que la razón por la cual la Revolución francesa había fracasado en fundar la libertad no había sido otra cosa que su fracaso en resolver la cuestión social”¹⁴⁶.

Es Marx quien convierte la cuestión social, la pobreza, en un objetivo político a través del término “explotación”, pues esta consiste, como todos sabemos, en el abuso de una clase dominante sobre una clase dominada. Esta clase dominante posee los elementos de la violencia para conseguir la usurpación de sus bienes y es en este detalle, en donde, según Arendt, Marx convence a los pobres de que su condición no es “...resultado de la escasez sino de la usurpación y la violencia.”¹⁴⁷

De esta manera, Marx termina por establecer la necesidad como el problema central de la sociedad, eso por supuesto, como podríamos preverlo, llevará a Arendt a ver que lo que terminará por suceder es que la vida misma se convierte entonces en la preocupación fundamental y por ello, en definitiva el objetivo de la revolución no será la libertad sino la abundancia, en tanto es liberadora del imperio

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p.79.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p.82.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p.83.

de la necesidad. Al hacerlo, Marx transforma a la vida en el problema político central de nuestra época.

Esta situación hizo que la compasión se convirtiera en el eje central del actuar de las sociedades. Y esta será el fundamento de lo que se concebirá como nación. Precisamente los americanos fueron los únicos que no incluyeron a la compasión como su bandera, pues como se dijo, la pobreza no constituyó para ellos el eje central de su lucha. La idea de los americanos era establecer una esfera pública donde todos pudieran hacerse visibles. Sin embargo, sobre ello ahondaremos en el apartado siguiente cuando nos ocupemos de señalar las distancias que se establecen, a partir de estas perspectivas, entre la nación francesa y la república americana.

Lo que sí podemos concluir, por el momento, es que según Arendt, esta transformación de la necesidad en un asunto político, y la pretensión de resolverlo desde la esfera política, ha sido la causante de que la violencia, en su deseo de ahogar la necesidad, se imponga como el modo de hacer política en nuestros días. Al ser de este modo, lo que ocurrió fue que la política, “el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres.”¹⁴⁸, fue invadida por la necesidad.

3.1.3 De la nación francesa a la república americana

A pesar del abismo que se extiende entre las dos revoluciones más importantes del siglo XVIII, en términos políticos, el hecho de que ambas sean revoluciones sugiere de antemano que tienen aspectos comunes. Entre ellos, el primero sería, sin duda alguna, el espíritu de los revolucionarios y su sentimiento de completa novedad. Los inmigrantes americanos tenían toda la novedad posible por delante. El nuevo mundo que se había abierto ante ellos como la esperanza de la tierra

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p.151.

prometida los impulsó a pensar en el nacimiento de la nueva idea de la república. Los franceses tenían ante sí la perspectiva de la fundación de un sistema de gobierno donde todos fueran considerados iguales. Libres e iguales. Unos y otros se miraban. Los americanos se fundamentaron en Montesquieu y los franceses en Rousseau. Tocqueville fue el observador internacional que reportó los relatos llegados desde el nuevo mundo.

En segundo lugar, se puede afirmar que en ambas revoluciones se planteó el desacuerdo entre intereses privados e intereses públicos. Para los americanos el conflicto estuvo entre si lo más importante era la libertad o la prosperidad. Dice Arendt que “Junto a aquellos que llegaron al nuevo continente en busca de un nuevo mundo o, por decirlo más exactamente, con el fin de construir un nuevo mundo sobre el continente recién descubierto, siempre hubo otros que sólo esperaban un nuevo “modo de vida”¹⁴⁹. Por su parte, este conflicto se presentó en los franceses bajo la disyuntiva entre la libertad y la felicidad manifiesta en la liberación de la miseria. En tercer lugar, y aunque cada enfoque dio nacimiento a dos formas de interpretar la política muy diferentes, lo cierto es que entre las dos dieron inicio a una era política completamente nueva. Los asuntos humanos se transformaron definitivamente y hasta hoy, cuando estamos poniendo en cuestión al Estado-nación, las memorias de estas revoluciones siguen afectando la percepción de nuestra realidad política.

Entonces, ¿Por qué hablar de una república americana y de una nación francesa? Para Hannah Arendt lo que se fundó en cada lado del Atlántico fue sustancialmente diferente, como ya lo dijimos. De hecho, lo que hace Arendt a la hora de establecer estas diferencias es afirmar que la república americana, así como, la revolución americana fueron las que debieron irradiar su influencia sobre el resto del mundo y la continuación de la historia, mucho más que la revolución

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p.182.

francesa. El hecho de que haya sido a la inversa es la causa, entre otras cosas, de que hayamos relacionado revolución con violencia y con mero cambio.

Por lo tanto, ¿Dónde radica el distanciamiento entre estas dos revoluciones? Como lo veníamos diciendo, para Hannah Arendt el hecho de que la revolución francesa haya privilegiado la lucha contra la pobreza y la explotación, por encima de la lucha contra la opresión y la tiranía se constituye en el fundamento de todo lo que de ahí se desprende. Tal como lo mostraremos a continuación, esta situación dio pie a que la idea de nación estuviera anclada en la necesidad y con ello, como lo decíamos en los capítulos anteriores, lo que sucede es que el espacio público es invadido por lo más privado, que es el ciclo biológico y que resulta más tirano que cualquier opresión venida de un particular sistema de gobierno.

Lo que sucedió en Francia es que los miserables invadieron la plaza pública y esta situación llevó a los revolucionarios a convencerse de que la misión de la revolución debía consistir en la lucha contra la pobreza. De esta circunstancia nace el hecho de que la revolución francesa asuma un carácter social, pues su problema no consistió en encontrar una mejor forma de gobierno sino en establecer un mejor ordenamiento social. A partir de entonces, la política sería absorbida por las cuestiones sociales, tal como lo afirma Arendt: “Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en ‘social.’”¹⁵⁰ Diferencia grande con los americanos, quienes, ante la ausencia de pobres en su espectro social, permanecieron mucho más dentro de los linderos de lo político y su primera preocupación fue, por ello, la promulgación de una Constitución.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p.120.

Esta atmósfera ocasionó, en Francia, la aparición de la palabra *peuple* con una connotación directa a los pobres¹⁵¹. El pueblo francés lo constituyeron no sólo los que no participaban en el gobierno, sino en general todos los pobres y en ese sentido, el objetivo de los revolucionarios fue conseguir el bienestar para todos. Por eso, “Tras la caída de la Gironda, la felicidad, en vez de la libertad, llegó a ser la ‘nueva idea en Europa’ (Saint-Just).¹⁵²” Esta felicidad -*bonheur*- consistió en la liberación de la tiranía de la miseria lo que provocó que el fundamento de la nación francesa fuera la compasión que sienten los que no son pobres por los *malheureux*.

Fueron Rousseau y Robespierre, el uno desde lo teórico y el otro desde la vivencia en las calles, bajo la propia marcha de la revolución, los que terminaron por concebir que de lo que se trataba era de luchar por el pueblo y no por la república francesa, esto luego de que la constitución de los girondinos fuera un total fracaso. En este sentido, lo que entró a jugar el papel fundamental fue “...la bondad natural de una clase...”, es decir, la compasión. Frente a las escenas de miseria que se podían encontrar en la calle todos los días, lo único que podía resolver el problema al que estaban enfrentados era la capacidad de los hombres de sentirse movidos hacia los menos “favorecidos”. Hay que advertir que es lógico que este haya sido el resultado si tenemos en cuenta que frente a la idea de unos intereses particulares, que deben ser abolidos en el corazón de los hombres, lo que debía mover a unos y otros es el desinterés, el cual se halla en la idea de la compasión.

¹⁵¹ Para reforzar esta afirmación Arendt cita a Robespierre “*le peuple, les malheureux m’applaudissent* » (El pueblo, los miserables me aplauden. La cursiva es de Arendt). La palabra *malheureux* es ambigua en su traducción, pues incluye el sentido de la felicidad en su significado ya que *heureux* significaría en español, felices. Por tanto, esa palabra, miserable, significaría literalmente aquellos que no tienen felicidad, infelices, que es otro modo como también se traduce la palabra al español. Ahora bien, con respecto a la palabra felicidad que en la lengua francesa es *bonheur* significa también bienestar. Por tanto, cuando la lucha se encamina a sacar a los miserables (o infelices) de la pobreza y llegar a la felicidad es porque hay la concepción de que la felicidad está ligada al bienestar. Ambas concepciones son inseparables.

¹⁵² *Ibid.*, p.99.

Esto último era lo que concebía Rousseau al plantear su “Contrato social”. Para él, como es sabido por todos, la nación se fundamentó en la idea de la voluntad general, que vino a remplazar la idea del *consentimiento*, que él llamaba *volonté de tous*. El cambio es importante puesto que lo que se está poniendo de manifiesto es que en el consentimiento permanece la deliberación entre opiniones la cual ya no se encuentra en la voluntad, donde se sugiere la noción de una voluntad indivisible. Es por ello, que “Sustituir la república por el pueblo significaba que la unidad perdurable del futuro cuerpo político iba a ser garantizada no por las instituciones seculares que dicho pueblo tuviera en común, sino por la misma voluntad del pueblo”¹⁵³ Para Rousseau, entonces, la voluntad de una nación es una sola como resultado de la conjunción de las voluntades particulares. Esto significa que lo que se conoce como el “Contrato social” es el abandono de la opinión particular, o sea el abandono del consentimiento. La nación, a partir de estas ideas, es una e indivisible y funciona en tanto todos asuman una misma postura frente a los asuntos que les conciernen. Por eso, lo que los franceses concibieron como esfera pública fueron las relaciones internacionales.

Debido a que Rousseau se valió de la idea de un enemigo común para poder sustentar su teoría, ubicó, primeramente, ese enemigo fuera de la nación, el cual amenazaba con resquebrajar la soberanía. No obstante, con el avance de la revolución, ese enemigo también empezó a encontrarse en los intereses particulares de los individuos, por lo cual la idea era también luchar en contra de estos intereses de modo que el ideal de esa nación unitaria no se viera amenazado por la fragmentación que pudieran acarrear los intereses particulares ubicados en el corazón de cada hombre. Por eso puede decirse que bajo este modelo “Para participar en el cuerpo político de la nación, cada ciudadano debe permanecer en constante rebelión contra sí mismo”¹⁵⁴.

¹⁵³ *Ibid.*, p .101.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.105.

Esta situación permite observar al menos tres ideas heredadas hasta nuestros días en términos de la concepción de la nación y la ciudadanía. De un lado, dejó como herencia el que las revoluciones se concibían a partir del terror y de la caza de un enemigo común. De otro, no podemos negar la herencia de ese ideal nacional donde los ciudadanos son aquellos que luchan contra sus propios intereses para entrar a constituir un cuerpo social. Y a partir de lo anterior, nos quedó la herencia de que el pueblo sea interpretado como un gran cuerpo.

Los *malheureux* son vistos como una masa que grita al unísono la misma necesidad: pan. Por eso, ni Rousseau ni Robespierre pensaron en términos de las necesidades particulares, ni de los sujetos individuales. El pueblo, desde ahí, es concebido como una masa uniforme y ello "...no se ha debido a la influencia de ideas abstractas, sino a su evidente verosimilitud cuando se dan las condiciones de una pobreza abyecta"¹⁵⁵. Estas condiciones permitieron que la concepción de la nación, fundamentada en la necesidad, pusiera a la pluralidad en reserva. Por esta razón, lo que podemos afirmar, por el momento, es que bajo las condiciones de la idea de una voluntad general la existencia de un espacio público es negada por la presencia de una masa que no se reconoce en sus particularidades.

De otra parte, este olvido de la pluralidad también se hace evidente cuando la compasión se convierte en el fundamento de las relaciones entre los hombres. Cuando Arendt está poniendo de relieve que es la compasión la que se halla a la base de la construcción de la nación francesa, como fruto de la tiranía de la necesidad, lo que está exponiendo es que los franceses pusieron como fundamento una pasión, es decir, se apartaron de la razón. El problema de esta situación estriba en que de esa forma el ámbito político quedó sin espacio, puesto que, según la pensadora alemana "La compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad

¹⁵⁵Ibíd., p.125.

de la actividad humana.”¹⁵⁶ La razón de ello reposa en que la compasión carece de palabras, se manifiesta a través de los gestos y no incita de ninguna manera a la persuasión, al diálogo o a la concertación. A la compasión no le interesa transformar las condiciones del mundo, dice Arendt, sino que solamente se lanza en búsqueda de librar al miserable de su *malheur*. Su preocupación recae sólo en el individuo que padece no en las condiciones que sustentan su situación. Por eso, cuando la compasión es la virtud sobre la que se sustenta la nación francesa, el modo de hacerla imperar es la guillotina, pues la compasión, al carecer de palabras, recurre directamente a la violencia para conseguir su propósito.

Es de esto modo que Arendt se da cuenta de que los asuntos políticos se ubicaron, desde la revolución francesa, en el corazón de los hombres, pues al ser la compasión una pasión y la piedad el sentimiento que la acompaña, no podrían estos verse en la luz del espacio público. Todo lo contrario, el corazón es un lugar oscuro, donde la luz pública no tiene cabida, donde los conflictos internos, que se plantean los hombres, y los dilemas que éste le plantea a los hombres sólo pueden ser resueltos y vividos precisamente porque permanecen en las tinieblas de lo profundo. Es exactamente Robespierre quien trasladó esos conflictos internos del corazón al ámbito político y en ese momento todos, hasta él mismo, empezaron a ser sospechosos de hipócritas. Desde entonces, su misión consistió en la caza total de la hipocresía, esa que había permitido la convivencia de la riqueza junto a la miseria, y que terminó por desatar su peor época del terror.

El terror se impuso puesto que la tarea que se atribuyó de cazar hipócritas, era imposible, ya que tal como lo veíamos antes y como lo reitera Arendt en “Sobre la revolución”, “En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa.”¹⁵⁷ Robespierre quería dejar que solo lo profundo, la esencia, se quedara

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.114.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.130.

manifiesta en la esfera social, pero el modo como los hombres aparecen y parecen a otros es algo que resulta imposible de unificar.

Con esto en mente, podemos afirmar que la consecuencia clara de la actitud de Robespierre es que la esfera pública quedó desterrada de la revolución francesa. Los hombres no pueden mostrarse de manera libre, sino que están sujetos a la apariencia que se espera de ellos. Por estas razones podemos concluir que la política francesa y su guillotina no sólo mutilaron cabezas, sino que mutilaron también el espacio público, la esfera política y la causa fundamental de eso es la pretensión de imponer la compasión como fundamento de las relaciones entre los hombres.

De igual manera, podemos confirmar, nuevamente, que la gran preocupación arendtiana consiste en el traslado de los asuntos privados al espacio público. En este caso no se trata solamente de las actividades propias del hogar, o impuestas por las necesidades biológicas, sino que incluso se trata de haber sacado lo más profundo del alma humana y haberlo trasladado como fundamento de la trama de relaciones. Esta situación, además, ocasionó que los problemas que se impusieron resolver resultaran insolubles lo que influyó en que la esfera política quedara transformada en un espacio administrativo, donde las preocupaciones políticas ya no consistirán en la apertura al diálogo y discusión de los asuntos públicos, sino que se tratará de la administración de los asuntos sociales, como ya se dijo más arriba.

Con lo dicho hasta aquí, podemos asegurar que la nación francesa al tener como fundamento al corazón, a las pasiones y a los sentimientos debido a que puso a la necesidad como su objetivo a abolir, carece de espacio político. Al ser elevada la cuestión social al problema fundamental de la revolución, lo que ocurrió fue que la pluralidad, la acción y el discurso propios de los asuntos humanos fueron remplazados por la unanimidad del pueblo, el silencio del corazón y el terror de la

violencia. Entonces, apegados a lo que hemos venido afirmando en los capítulos anteriores, lo que podemos deducir es que de hecho esta nación, así concebida, no posee esfera pública. Pues los hombres no se muestran en la condición de pluralidad sino que están obligados a ahogar sus particularidades, representadas en sus intereses particulares, y entrar a acogerse a la totalidad de intereses. De aquí que la nación, así creada, aparezca sin un espacio político, pues este ha sido absorbido por las necesidades de los pobres, de modo que lo que mueve a los hombres entre sí no son los actos y el discurso sino la solidaridad y la compasión. Para confirmarlo, Arendt lo sostiene abiertamente de la siguiente manera: “Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en ‘social’”¹⁵⁸

Yéndonos, ahora, para el otro lado del Atlántico podemos encontrar que en total contraste con la actitud de los revolucionarios franceses, los americanos nunca consideraron a la necesidad, ni a la compasión como fundamento de su revolución, incluso nunca consideraron la obligación de fundar una nación indivisible. Como ya lo hemos reiterado, el hecho de que la pobreza no haya entrado dentro de la problemática política dio como resultado el que el interés de los americanos, desde un principio, fuese la promulgación de su Constitución que era entendida como un pacto.

El elemento central que inspiró y sostuvo las ideas de los revolucionarios fue la experiencia que tuvieron los primeros colonos todo el tiempo de su organización autónoma. A partir de esta experiencia, la base de la organización política, que guió a los revolucionarios en su camino hacia la fundación de la libertad, fue la confianza en el prójimo. Lo que esto quiere decir es que la revolución americana tuvo como principio de la organización política al pacto y a la promesa, en suma, a la confianza mutua. Los americanos, por eso, hablaron, más que de una “libertad pública”, como lo decían los franceses, de una “felicidad pública” sabiendo con ello

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p.120.

que la felicidad pública consiste en “...una participación en los asuntos públicos y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio.”¹⁵⁹

Esta sabiduría que tuvieron los hombres revolucionarios les vino transmitida de los colonos que llegaron al nuevo mundo. Saberes sobre los que profundizaremos en el siguiente apartado con el ánimo de cerrar nuestra investigación con esos aportes. Por ahora, entonces, lo que haremos es marcar las diferencias cruciales que distinguieron a americanos de franceses. Una, que ya podemos observar, es la que tiene que ver con el sentido de la participación política. Debido a la ausencia de la miseria, lo que determinó la revolución no fue la búsqueda de liberar a los hombres de la tiranía de la necesidad, sino que, en América, siguió consistiendo en la fundación de la libertad.

Al ser de esta manera, lo que movía a los hombres de la revolución americana no era la compasión sino “la pasión por la distinción”¹⁶⁰. Es decir, según lo que reseña Arendt de John Adams –líder célebre de la revolución americana- la pasión que movía a los hombres era el deseo de ser vistos, oídos, juzgados y respetados por el resto de los hombres. El vicio de esta pasión sería la ambición, puesto que “...apunta al poder como medio de distinción”¹⁶¹. Esto significa que para los hombres de la revolución las características propias del hombre político consistían en el deseo de superarse, de distinguirse, pero de ninguna manera de imponerse sobre los otros, puesto que “...el deseo de superación determina que los hombres amen el mundo y gocen de la compañía de sus iguales y los lleva a los asuntos públicos”.¹⁶²

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p.157.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p.157.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 158.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 158.

Debido a que esta idea, como lo dijimos, parte de la vivencia de los primeros habitantes europeos en el nuevo mundo, la principal diferencia que eso crea con el modo de contemplar la revolución es que la americana se fundamentó en la experiencia, mientras que al carecer de ella los *hommes de lettres* franceses permanecieron en los límites teóricos. Ya decíamos antes, que las ideas expresadas tanto por Robespierre como por Rousseau no vieron un eco posible en la vivencia propia de los asuntos humanos lo que originó el espejismo de la necesidad de la violencia. Y esto, principalmente, por la total ausencia de una experiencia previa que les pudiera guiar en su camino hacia la conquista de la libertad.

Esta condición fue la que dio lugar a aquello que destacábamos al principio del capítulo cuando decíamos que la revolución es un restablecimiento de lo antiguo, más que un cambio hacia lo nuevo. Al no poseer una experiencia que les permitiera determinar el mejor modo de organizarse, la tendencia, de los franceses, fue a mirar hacia la antigüedad romana para organizar su presente. De ahí que el lenguaje político provino de las lecturas que tenían en la cabeza y no de experiencias concretas. Por eso, consideraron que lo público consistía en la aprobación de la masa y no en el resultado de los pactos, convenios y deliberaciones que tuvieron lugar permanentemente en el seno de los revolucionarios americanos.

De otro lado, si la revolución francesa dejó como herencia la idea de una nación indivisible, la revolución americana legó la idea de que el acto de fundación consiste en la promulgación de una Constitución, tal como sucedió luego de que la Declaración de independencia diera lugar a la fundación de los Estados Unidos a través de la Constitución de la Unión. De hecho, Arendt afirma que “Es probable que este precedente americano inspirase el famoso Juramento del Juego de Pelota, cuando el Tercer Estado juró no separarse antes de que se redactase una

constitución y ésta fuese aceptada por el poder real”¹⁶³. No obstante, en Francia la constitución no tuvo ningún éxito pues no fue aprobada ni por el rey ni por los asistentes, por lo cual la constitución de 1791, en palabras de Arendt, “...no pasó de ser una hoja de papel, de mayor interés para eruditos y especialistas que para el pueblo”.¹⁶⁴ Ello hizo que la constitución en Francia perdiera poco a poco su sentido, puesto que luego se convirtió en un ejercicio de expertos que elaboraron numerosas constituciones hasta bien entrado el siglo XX. Este hecho, es el que, según Arendt no ha permitido que comprendamos que la revolución es indisociable del acto de fundación y que no se trata simplemente de un cambio.

En completa oposición, la Declaración de independencia es uno de esos momentos esenciales en que la acción expresada por la palabra escrita toma forma y fuerza de una manera incomparable ¿La razón? La comprensión por parte de los revolucionarios americanos de que la monarquía era el mayor obstáculo para la república en tanto limitaba la felicidad al espacio privado de los hombres. Aunque la palabra República no aparezca hasta que la revolución haya terminado, lo que hace grande a la Declaración de Independencia es precisamente el hecho de que es “...uno de esos momentos raros en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento”.¹⁶⁵ Para Arendt, este reconocimiento de la importancia de la felicidad pública manifestada en el derecho de las personas a participar de los asuntos públicos es uno de los rasgos más importantes, puesto que, si recordamos bien, este es un aspecto fundamental de su comprensión de la Política.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 165. El Juramento del juego de Pelota o *Serment du Jeu de paume*, tuvo lugar el 20 de junio de 1789 y tenía por fin responder a las presiones ejercidas por Luis XVI a través de la declaración que reseña Arendt. Se considera como la consolidación de las decisiones del pueblo y como el nacimiento de la revolución francesa. A esta reunión se le conoce así porque la guardia no les permitió reunirse en el sala de sesiones de los Estados Generales y debieron hacerlo en la sala del “jeu de paume” (juego de pelota) de Versalles, que era un popular juego de la época y que se considera el predecesor del tenis.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 165.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 173.

Sumado a lo anterior, se encuentra la fe, de los Padres Fundadores, en la bienaventuranza eterna que trae el sostenimiento de la esfera pública. Dice Arendt, a partir de una carta de Jefferson a Adams, que en ésta se evidencia el que para él

“...la vida en el Congreso, las alegrías de los discursos, de la legislación, de la transacción, de la persuasión, del propio convencimiento, constituían en no menor medida, para Jefferson, un goce anticipado de una eterna bienaventuranza futura que lo que las delicias de la contemplación habían representado para la piedad medieval”.¹⁶⁶ Lo que le interesa a Jefferson y lo deleita es la “estima del mundo”. Entonces, aunque la Declaración de independencia no haya diferenciado entre felicidad y felicidad pública, pues en el documento el adjetivo no aparece, se puede deducir, a partir del espíritu de la época, según Arendt, que la búsqueda de la felicidad consiste en la participación en los asuntos públicos y no solamente en la búsqueda del bienestar individual, como puede suponerse inicialmente.

Aunque, el hecho de que en el término felicidad se haya dejado de lado el adjetivo, pone de manifiesto que en ambos lados del Atlántico entró en conflicto la tenue distinción entre lo público y lo privado. Ya dijimos que en Francia los asuntos públicos fueron cedidos a la lucha contra la tiranía de la miseria y que la libertad pública dio paso a la liberación de la necesidad. En América, luego de la independencia no tardaron en brotar los disgustos ocasionados por la supremacía, para los revolucionarios, de la esfera pública antes que la de los intereses privados. Esto fue lo que provocó, como dijimos, el que en América no haya quedado del todo claro si el fin del gobierno es la felicidad o la prosperidad.

“En el lenguaje de los fundadores, la cuestión era si ‘el objetivo supremo’ era el ‘bienestar real de la gran mayoría del pueblo’, la mayor felicidad posible para el mayor número, o si, más bien, ‘el propósito principal del gobierno [era] regular [la pasión de superación y de ser visto], la cual, a

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 174.

su vez se convierte en uno de los principales instrumentos de gobierno”¹⁶⁷.

Esta situación demuestra que la cuestión social también hizo aparición en la esfera política de los americanos, pero no bajo el imperio de la necesidad, sino bajo la ambición por “...las riquezas llovidas del cielo”¹⁶⁸. La razón fue que los pobres en Europa, al ver que la pobreza fue abolida en América por los primeros colonos, permanecieron con la imagen de tierra prometida, que desde un principio tuvo el nuevo mundo, y esto originó la migración masiva hacia el norte de América. El problema es que los recién llegados ya no tuvieron por sueño la fundación de la libertad sino el de la satisfacción de los deseos y el consumo. Por eso, el espacio político americano se ha visto constantemente amenazado con la ilusión del sueño americano en el cual la idea es cubrir todos los deseos. Y, como dice Arendt, “Aunque es cierto que la libertad sólo puede llegar a quienes tienen cubiertas sus necesidades, también es cierto que nunca la lograrán aquellos que están resueltos a vivir de acuerdo con sus deseos.”¹⁶⁹

De modo que, aunque la esfera pública no fue invadida por los problemas privados de manera total como sucedió en Europa, no se puede negar que el espacio político ha sido carcomido por las preocupaciones sociales y por eso el proceso que ha dominado durante todo el siglo XIX y aún el XX, según Arendt, es aquel en que se da

la retirada del individuo a una ‘esfera íntima de la conciencia’ donde encuentra la única ‘región apropiada para la libertad humana’; desde esta región como desde una fortaleza derrumbada el individuo, habiendo

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 183. Una característica que sigue estando presente en el espíritu del pueblo de Estados Unidos tal como lo muestra el documental dirigido por Charles Ferguson, titulado *Inside job* y que trata sobre la crisis financiera de 2008. FERGUSON, Charles. *Inside job* [película]. Producida por Charles Ferguson y Audrey Marrs, Estados Unidos: Sony pictures classics, 2010. 1 DVD, 108 minutos.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.186.

predominado sobre el ciudadano, se defenderá entonces contra una sociedad que, a su vez, 'predomina sobre la individualidad'.¹⁷⁰

De lo anterior resulta que si bien esta búsqueda peculiar de buscar la felicidad está en el espíritu de los americanos, los fundamentos de la felicidad pública no han sido del todo abolidos, por lo cual los moradores de este país, según Arendt, siguen conservando rastros de las ideas revolucionarias en su modo de interpretar la política, aunque desconoce por cuánto tiempo podrá seguir siendo así. De este modo, damos por terminado nuestro recorrido por la Revolución en un intento por mostrar los elementos políticos que se encuentran a la base de las organizaciones Modernas.

3.2 PRIMEROS COLONOS Y JUDÍOS SIONISTAS

Como lo anunciamos más arriba, hemos dejado para este apartado el hablar de las experiencias propias de los primeros colonos americanos ya que allí es donde podemos confirmar todas nuestras hipótesis en torno a la manera como Arendt comprende la Comunidad política. Pretendemos contrastar estas experiencias con la intención que ha tenido la Organización Sionista de fundar una patria, pues en la fuerte crítica que hace Arendt a su propio pueblo, se puede nuevamente corroborar, ahora desde una perspectiva negativa, su interpretación del concepto Comunidad política.

Como lo decíamos en el apartado anterior, los hombres revolucionarios ya contaban con una experiencia previa al desarrollo de sus conflictos, que les vino heredada de los primeros colonizadores. Estos, antes de que estallase la revolución, estaban organizados en corporaciones autónomas, las cuales se convertirían en la base de la república americana, no sólo por el modo de

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p.187.

organización sino, además, por el sentido mismo de entender la política. Esta es la razón de que la Constitución de los Estados Unidos haya tenido gran éxito, puesto que cuando se discutió y aprobó estos grupos ya eran considerados constitucionales. De la misma manera, ahí es donde radica el fracaso francés, pues los Consejos que se conformaron en Francia no eran considerados, por nadie, constitucionales y, en consecuencia, el documento redactado no era considerado válido para nadie.

La constitucionalidad de las corporaciones americanas residía en el hecho de que los delegados que fueron a conformar el Congreso ya poseían el poder, puesto que eran reconocidos en cada uno de sus municipios, por sus vecinos, amigos y demás, y contaban con el respaldo de su asociación, es decir, su poder partía desde abajo, desde la muchedumbre organizada que le había otorgado el reconocimiento para representarlos. Por eso fue que cuando vino la conformación del nuevo Estado, no se adelantó de manera convencida un intento por abolir este modo de organización, que ya estaba constituido antes de la revolución. De hecho, se reconoció que una nueva forma de organización había aparecido en el Nuevo mundo. Esta forma de organización tenía claro que poder y derecho no nacían de la misma fuente. Para los americanos, el poder es aquel que emana del pacto entre los hombres y se consolida con la unión entre ellos. Se mantiene mientras los pactos y las promesas permanezcan siendo respetados.

Ateniéndonos a la historia de la colonización de los Estados Unidos, Arendt afirma que el poder lo asumen los primeros colonos como algo natural a su organización, pues aparece aún antes de colonizar, se presenta en el pacto que firman en el Mayflower cuando confiados en su propio poder firman el pacto en el cual conforman "...un 'Cuerpo político civil' que, mantenido unido únicamente por la fuerza de las promesas mutuas 'en presencia de Dios y del prójimo', se suponía con suficiente poder para 'promulgar, constituir y elaborar' todas las leyes e

instrumentos necesarios de gobierno.”¹⁷¹ A partir de esto se puede inferir que la importancia dada por Arendt al nacimiento de esta república radica en el hecho de que esta experiencia deja ver que es cierto que el poder puede emanar de un grupo de hombres, que mutuamente hagan promesas y confíen en sí mismos por medio de un pacto, sin necesidad de una autoridad determinada -como lo era el rey en ese momento- de Dios o de un gobierno. Y los hombres de la revolución reconocerán, de tal forma este modo de asumir la política, que el documento final de la Constitución de la Unión prácticamente no tiene modificaciones con respecto a este primer pacto firmado.

Más aun, para Arendt, el acto llevado a cabo aquí por los primeros pobladores de América del norte representa el mejor modo de desentrañar los misterios de la política misma. Para ella, el deseo de los migrantes de abandonar el Viejo mundo los llevó a descubrir “...la gramática elemental de la política, así como su más complicada sintaxis, cuyas reglas determinan el nacimiento y fin del poder del hombre”.¹⁷² Aunque reconoce que los actos llevados a cabo por los primeros colonos no son nuevos en la historia humana, de todos modos, la experiencia previa que podían tener era tan remota, que no cabe la posibilidad de que la conocieran de antemano. Entonces, a pesar de todas las teorías políticas que se estaban elaborando en ese momento en el viejo mundo, y a pesar de la influencia del Antiguo testamento y el pacto de Dios con Israel, no puede negarse que de lo que se trata, en el caso de los americanos, es de un acontecimiento político novedoso, más que de una elaboración filosófica o religiosa de la política. Incluso, ni siquiera puede decirse que sea una aplicación de las ideas religiosas o filosóficas de la época, es más bien una comprensión honda de lo que es la

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 227. En la página 236, Hannah Arendt cita el fragmento completo: “...solemne y mutuamente, en la presencia de Dios y del prójimo, [a] pactar y reunirse en un cuerpo civil político [...]; y en virtud de ello [a] promulgar, constituir y elaborar, cuando la ocasión lo requiera, tantas leyes, ordenanzas, actos, constituciones y oficios justos y equitativos cuantos estime necesarios y la mayoría y convengan al bienestar general de la Colonia; para todo lo cual prometemos la debida sumisión y obediencia (Pacto del Mayflower)”

¹⁷² *Ibíd.*, p. 237.

política cuando los hombres se reúnen. Y esta situación, le permite a Arendt elaborar y corroborar sus ideas en torno a la política y, específicamente a la Comunidad política.

Para el momento, siglo XVIII, existían dos teorías acerca del contrato social. La primera, sustentada en el pacto y en la formación de la comunidad a partir del contrato mutuo, consiguiendo así que cada miembro obtenga más poder al acumular "...la fuerza separada de los participantes..." y vincularlos en "...una nueva estructura de poder en virtud de 'promesas libres y sinceras'".¹⁷³ De otro lado, está la teoría, que fue la que terminó por prevalecer, en la cual cada miembro de la sociedad concede parte de su fuerza aislada a un poder central que será el que se hará más poderoso al monopolizar la fuerza de todos los integrantes de esa sociedad. En este caso lo que une no es la promesa, sino el consentimiento y, además, la relación entre hombres se da jerárquicamente del gobernante a los gobernados. De otra parte,

Por lo que se refiere al individuo, es evidente que gana tanto poder con el sistema de promesas mutuas como pierde cuando presta su consentimiento a que el poder sea monopolizado por el gobernante. A la inversa, aquellos que 'pactan y se reúnen' pierden, en virtud de la reciprocidad, su aislamiento, mientras en el otro caso es precisamente su aislamiento el que es garantizado y protegido.¹⁷⁴

Óigase bien que para Arendt el primer modelo conforma una comunidad, mientras el segundo conforma una sociedad. Y efectivamente, según lo planteado por ella, lo que fundaron los hombres del siglo XVIII, desde que se embarcaron en el Mayflower, fue la Comunidad política por excelencia, puesto que supieron que el modo de asociarse debía estar fundamentado en la promesa y el pacto, lo que significa que para poder hacerlo debían estar en presencia de los otros, nunca es posible en aislamiento, pues de lo que se trata es de consentir con otros en torno

¹⁷³ *Ibid.*, p. 232.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 233.

a promesas y pactos que elaboran mutuamente. Por el contrario, en el caso de la sociedad, ésta se puede dar en aislamiento ya que de lo que se trata es que cada uno conceda su fuerza y esto puede hacerse solo, en presencia de Dios, el prójimo no es necesario.

Afirma Arendt, que en la idea de comunidad, del común acuerdo, están contenidas dos ideas, de un lado la de la República en la idea de que el poder descansa en el pueblo y el gobierno no es requerido, pues "...si los ciudadanos son gobernantes, entonces quiénes son los gobernados."¹⁷⁵ De otro lado, en el común acuerdo se encuentra la idea de la Federación en el sentido de la "Comunidad por multiplicación (...), según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad."¹⁷⁶ En contraste, bajo la idea del contrato social por consentimiento, lo que tenemos es el concepto de soberanía absoluta, pues se le entrega el monopolio del poder, así como la idea de nación en tanto el gobierno tiene que reunir la voluntad de todos los gobernados. De esta forma, Arendt entonces, determina las distancias filosóficas y conceptuales que recorren no sólo los movimientos revolucionarios del siglo XVIII, sino las organizaciones políticas que aparecieron desde entonces.

Ahora bien, no podemos dejar por fuera de este análisis de la comunidad el reconocimiento que hace la pensadora alemana a la comprensión de los americanos sobre la acción. En el modo como actuaron los americanos podemos corroborar que la acción sólo es posible en presencia de otros y que el modo como puede permanecer es a través de los documentos que resultan del pacto, tal como sucedió con la Constitución. Los hombres de la revolución aprendieron esto, que la acción sólo es posible en tanto sea iniciada en un esfuerzo colectivo por conseguir unos objetivos comunes. Los anhelos aislados, dice Arendt, no tienen

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 234.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 234.

cabida en el actuar. Por tanto, lo que descubren los americanos y que para Arendt es el fundamento de su concepción de la Comunidad política es:

La gramática de la acción: la acción es la sola facultad humana que exige pluralidad de hombres, la sintaxis del poder: el poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua, se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior.

Este modo de concebir la Comunidad no se basa en una idealización de la naturaleza humana, tal como creían los franceses que el hombre es bueno, pero la sociedad lo corrompe y lo vuelve hipócrita, sino que reconocen que los hombres aunque sean pecaminosos en su espacio individual, al unirse en la comunidad esa naturaleza tenderá a verse disminuida a través del pacto y las promesas, y por la presencia de los otros. Por consiguiente, para ellos, es precisamente el mundo el que puede salvarlos, pues "...la tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, los cuales forman entre ellos un mundo. Es la mundanidad humana la que salvará a los hombres de los peligros de la naturaleza del hombre."¹⁷⁷

En suma, lo que afirma Arendt es que lo que ocurrió con los primeros pobladores de la América del norte es que "...la acción había conducido a la formación del poder y que el poder se conservó gracias a los entonces recién descubiertos instrumentos de las promesas y el pacto"¹⁷⁸. Y ese conocimiento fue el que llevó a los hombres revolucionarios a obtener la victoria frente a Inglaterra. Ellos sabían lo que significa el poder, no desde un ente centralizado sino desde el brote de las diversas asociaciones, que para el momento de la revolución ya existían perfectamente estructuradas y pensadas para ser conservadas a través del respeto y mantenimiento de los pactos y las promesas.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 239.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 240.

Ahora, de estos fundadores, pasamos a otros fundadores, que han intentado construir su nación con base en una comunidad unida por la etnia, pero no por el pacto común ¿Por qué hablar de los pioneros sionistas? Arendt, dentro de todo, es judía, y para ella eso es un hecho, como ser mujer, así lo dice ella misma en una carta de respuesta a Gershom Sholem quien le escribe a propósito de la publicación de su controvertido libro “Eichmann en Jerusalem”: “Siempre he considerado mi condición de judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada”¹⁷⁹. Esto lo dice en cuanto Sholem le recuerda que ella es una hija del pueblo judío, así como también la acusa, al parecer, de no manifestar el “amor al pueblo judío”, para lo cual la respuesta de Arendt resulta contundente, en cuanto afirma de un lado, que ella no ama pueblos, ama personas y que además no puede amar algo de lo cual ella misma es integrante¹⁸⁰. Y termina diciendo “...yo no ‘amo’ a los judíos, ni ‘creo’ en ellos; simplemente, formo parte de ellos como algo evidente, que está más allá de toda discusión”¹⁸¹. Lo que aquí está diciendo es lo que ella cree profundamente y que ha puesto de manifiesto en el libro “Sobre la revolución”, que aquí hemos reseñado ampliamente, y es que cuando el corazón se inmiscuye en los asuntos políticos los resultados pueden ser desastrosos pues “...a menudo esas emociones se utilizan para ocultar la verdad de los hechos”.¹⁸²

Y eso es lo que hace, precisamente, en “Eichmann en Jerusalem” y en “Escritos judíos, mostrar, lo que considera, “la verdad de los hechos”, verdad que, cotidianamente, cuando se escucha desde las oídos del patriotismo resulta antipatriota. Y una de estas claras verdades que Arendt pone de manifiesto en su texto es que el pueblo judío, en sus diferentes divisiones, particularmente el movimiento sionista, carece de espacio político. Una de las pruebas de ello es que

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah. “Escritos Judíos”. Traducido por Miguel Cancel. Barcelona: Editorial Paidós, 2009. p.570.

¹⁸⁰ Ver: *Ibíd.*, p. 571.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 571.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 572.

los pioneros sionistas que encontraron la salida a su problema del antisemitismo fundando su patria en Palestina, una vez llegaron allí dejaron por completo por fuera la política de sus vidas cotidianas, es decir, en palabras de Arendt, estos idealistas "...sólo se preocuparon por la realización personal de elevados ideales..."¹⁸³

De manera que, los pioneros sionistas no tenían intención de formar una comunidad política, sino una organización social. Prueba de ello es que establecieron relaciones comerciales con los nazis y eso no causó ningún revuelo ni entre los sionistas mismos, ni entre el resto de comunidad judía mundial. Otras pruebas más es que frente al antisemitismo así como frente al conflicto árabe-israelí, esta clase aristocrática no dijo absolutamente nada. En suma, dice Arendt

El sionismo, al igual que los movimientos contemporáneos más conocidos como el socialismo y el nacionalismo, nació de un verdadero entusiasmo por la política y comparte con ellos el triste destino de haber sobrevivido a las condiciones políticas que lo hicieron posible y de vagar por las ruinas de nuestro tiempo como una sombra de sí mismo.¹⁸⁴

Otro de los hechos que desmiente la posibilidad de la formación de una Comunidad política entre los sionistas es el hecho de que su cohesión como pueblo estuvo determinada bajo la premisa de que una nación se articulaba por la existencia de un enemigo común, éste fue el antisemitismo, el cual entonces fue considerado como amigo también, en tanto permitía la existencia de la nación judía, pero este hecho, evidentemente marca una difícil relación en tanto crea una oscura confusión amigo/enemigo. Además, lo que generó esta creencia fue la aparición de una sociedad judía homogénea, lo cual es bastante falso en tanto la comunidad judía, al estar repartida por todo el mundo y pertenecer a diversas condiciones sociales, no existía en tanto que un grupo homogéneo.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 443.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 445.

Pero la consecuencia más importante en términos políticos y de formación de comunidad es la que señala Arendt de que lo que se esperaba de Palestina era que los librara del antisemitismo, como si al tomar este territorio y la patria se fundara, el antisemitismo se erradicara vía transformación de los enemigos en aliados. Para Arendt esa absurda esperanza "...responde a una vieja mentalidad de los pueblos esclavizados, a su creencia de que no merece la pena luchar y de que si se quiere sobrevivir, lo mejor es rehuir el combate y emprender la retirada".¹⁸⁵

Entonces, lo que señala Hannah Arendt es que el movimiento sionista ha carecido de líderes –con excepción de Bernard Lazare, quien tuvo que abandonar la Organización sionista en 1899- que creen que el pueblo judío puede alcanzar la libertad por su propia lucha. Así mismo y, sobre todo, ha carecido del trabajo común de los distintos grupos revolucionarios repartidos en Europa. Estos, a su vez, carecen de una organización en la cual se haga posible la aparición del poder, es decir, carecen del actuar unido. Los intereses propios y la desconfianza mutua ha sido la característica predominante y esto se evidencia en lo que reseña Arendt de la lucha en Palestina con los árabes, en donde afirma que más que la lucha por el trabajo judío, lo que peleaban los judíos era en contra del trabajo barato ofrecido por los árabes, lo que indica que los intereses personales era lo que estaba moviendo a estos rebeldes.

Ahora bien, al haber construido su idea de patria basados en la concepción de una nación, como un cuerpo unido bajo preceptos diferentes de los políticos, esto hace que no logren ver a la nación como una organización política sino como una personalidad sobrehumana, dirá Arendt. En este sentido, si recordamos que precisamente la comunidad política se refiere a la construcción de mundo por parte de los hombres, a través de la acción y el discurso, es claro que cuando se imagina una nación por encima de los hombres, esta no puede ser política en la

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 455.

concepción arendtiana. Es más, según la alemana, "...al sionismo jamás le preocupó demasiado la soberanía del pueblo, condición indispensable para construir una nación, y siempre persiguió esa independencia nacionalista utópica."¹⁸⁶

Por último, el rasgo que destaca Arendt especialmente en los últimos años de sus escritos, 1948, es que la pluralidad ha sido desterrada de la comunidad judía. Frente a la posibilidad de trasladarse definitivamente a Palestina y fundar allí su patria, poco a poco se fue imponiendo una opinión unánime, también como fruto de las cámaras de gas. Cuando a los que llevaron allí eran sólo judíos, los gentiles se convirtieron para éstos también en un solo cuerpo, enemigos todos. En consecuencia, no se puede hablar de comunidad política, pues la posibilidad de manifestar opiniones distintas y comprender que tenemos modos diversos de entender y de apreciar el mundo, ha sido, casi desterrado, de este pueblo como ha sucedido en casi todo el mundo fruto de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de masas.

De esta forma, consideramos que hemos abordado el concepto de comunidad política a partir del pensamiento de Hannah Arendt. Quedamos satisfechos por haber podido dejar en claro que mientras la posibilidad de aparición de los hombres esté vetada por la creencia en una organización política en la cual la fuerza del Estado sea la autoridad, en realidad no estamos ante la política sino ante organizaciones sociales o administrativas. No se trata de decir que la organización política sea la ideal, sino de manifestar lo que le sucede a los hombres cuando dejamos de estar entre-nosotros.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 461.

A manera de conclusión

De lo que se trató el aquí no fue de construir una teoría de la comunidad política a partir de la obra de Hannah Arendt. Se trata, como lo decimos múltiples veces en el desarrollo de la investigación, de despertar la crítica en torno a la obsolescencia de los conceptos que sostienen las realidades de los hombres al estar juntos en la época contemporánea; a través de una estructuración del pensamiento arendtiano en torno a la noción de comunidad política.

Preguntarnos por el modo como Hannah Arendt ha entendido la comunidad política consistió en plantear los fundamentos de las nuevas filosofías de la comunidad. Durante los últimos treinta años, aproximadamente, múltiples autores tales como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy, Roberto Espósito, entre otros han señalado que los problemas políticos de nuestro tiempo no residen simplemente en un problema de subjetividades, sino que se trata más bien de una situación en la cual es necesario reinterpretar lo que significa lo común, fuera de la perspectiva identitaria u organicista en la que la idea de comunidad ha estado principalmente anclada. Estos señores reconocen que el centro de la política actual es la vida orgánica y desde esta perspectiva han elaborado toda su crítica a las categorías modernas y han repensado desde estas orillas lo que significa lo común. Cada uno según su particularidad no puede negar el legado que Hannah Arendt les ha dejado para adelantar sus postulados.

Sin embargo, a pesar de la gran importancia del pensamiento arendtiano para el desarrollo de estas nuevas ideas, hasta el momento no se había llevado a cabo un trabajo investigativo en el cual se indagaran los fundamentos y la mirada que Arendt realiza a la noción de comunidad política. Esta es la primera justificación del trabajo realizado para esta ocasión. Sin embargo, se trata solamente de una justificación operativa, si se quiere, puesto que lo que mejor puede explicar la

importancia del trabajo llevado a cabo es la comprensión de la pluralidad humana, de la construcción de mundo a través de los actos y palabras y de la imposibilidad, en consecuencia, de una comunidad desde la institucionalidad política contemporánea.

Por todo ello a continuación presentaré los puntos relevantes de cada uno de esos tres momentos con el ánimo de hacer evidente lo que hemos planteado en este trabajo. Tenemos que empezar diciendo que una de las tendencias al hablar de comunidad, de lo común, es pretender partir de aquello que une a los hombres, que lo asemeja, e incluso, en algunas ocasiones de aquello que los homogeniza.

En este sentido, Hannah Arendt rescata el hecho de la pluralidad humana. La pluralidad para Arendt no es simplemente una característica de los hombres, es una condición de los hombres. Por eso, Arendt se distancia completamente de las ciencias naturales y humanas, incluso de la filosofía. Para ella, ninguna de las ciencias ha comprendido que no se puede hablar del hombre, puesto que el hombre en singular no existe, existimos los hombres y no como una copia del primer hombre o como una repetición idéntica del ejemplar inicial. Reconocer la pluralidad, por tanto, es pensar en los hombres en el sentido de su variación. Los hombres somos iguales en tanto somos diferentes eso es lo que nos hace humanos. Eso es lo común de los hombres. De modo que la sociedad y la política moderna cuando intentan entender la realidad humana desde lo social lo que están haciendo es olvidando la pluralidad. La sociedad y el problema de lo social serán para Arendt lo contrario de la comunidad, incluso, desde nuestra interpretación nos atrevemos a decir que se trata de la imposibilidad de la aparición de la comunidad. Donde hay comunidad no hay sociedad y viceversa. Las razones para afirmar esto son las siguientes: en primer lugar, la sociedad está sustentada en el conducirse y no en el actuar. En segundo lugar, la sociedad está sustentada en la labor y no en la acción y en tercer lugar la sociedad está sustentada en lo privado y no en lo público.

Miremos detenidamente estos hechos. Cuando se habla de que en la sociedad no se actúa sino que se conduce lo que Arendt está marcando es una transformación del modo como los hombres estamos entre nosotros. Conducirse tal como lo expone en La condición humana es ya no un mostrarse como único frente a los otros, puesto que se trata solamente de dirigirse entre sí desde maneras determinadas por los cánones sociales. Es una forma de “normalizarnos” en la cual se guarda aquello más propio sólo para el espacio privado.

Desde esta perspectiva, la sociedad deja de ser un entramado de acciones y palabras para transformarse en una matriz de clichés y conductas determinadas. El mejor ejemplo que tuvo Arendt para demostrar esto es el caso de Eichmann. Cuando Arendt denomina su modo de conducirse como banal no se trata de una burla a un hombre sino de un percatarnos de la superficialidad a la que ha llegado la sociedad actual.

En contraste, la comunidad política sólo se desarrolla en medio de personas, que actúan, es decir cuando quienes la hacen aparecer no se han uniformado en unos modos de conducta determinados. La uniformidad que es propia de la labor, no es posible entre personas que actúan puesto que la acción tiene como prerrogativa el iniciar algo. Cuando meramente nos conducimos esa posibilidad queda cerrada debido a que los manuales de conducta ya nos indican lo que hay por hacer y el modo “correcto” de hacerlo. Su pretensión es medir las posibles implicaciones de cada una de nuestras conductas. La acción, en cambio, tiene como característica fundamental el hecho de que es imprevisible siempre, pues se trata de empezar algo totalmente nuevo sin poder revertirlo ni prever sus efectos.

Debido a que al conducirnos lo que hacemos es plegarnos a los modos normales de regirnos, ahí no aparece esa particularidad que muestre lo que somos. Por el contrario, la acción siempre está mostrando a los hombres unos con otros. La acción es la que nos revela a los otros porque la acción es la única actividad en la

cual los hombres se presentan entre sí en tanto que seres humanos y no sólo como objetos físicos. Cabe aclarar que para Arendt la acción no está desligada del discurso, o de la capacidad de relacionarnos con los otros a través de las palabras, por eso cuando se critica a la conducta se señala también que el lenguaje queda reducido a clichés. Es el discurso el que nos muestra como distintos frente a los otros lo cual unido a la capacidad de iniciar algo totalmente nuevo ocasiona que la condición de plurales sea lo que mantenga esa comunidad de hombres que se ha erigido entre ellos.

Esto significa, por tanto, que la pluralidad es un rasgo fundamental de la comunidad política en tanto para poder actuar se necesita de la presencia de otros que se encuentren ahí ante quienes nos revelamos y quienes se revelan a nosotros mismos. En la sociedad, especialmente bajo su forma más contemporánea esto ha quedado eliminado. El hombre-masa (como lo dijimos) es un sujeto totalmente aislado, carente por completo de relaciones interpersonales. Lo que no significa que no hable o que no tenga contacto con otros, pero lo que sucede en la sociedad de masas es una total superfluidad de las relaciones entre los hombres y donde queda también eliminada la posibilidad de mostrarse a los otros. Lo que media entre los hombres son los clichés y las conductas estereotipadas o ya determinadas por la misma sociedad. De donde resulta que a pesar de estar con otros, no hay punto de encuentro con esos otros. No hay escucha del otro, ni percepción de lo que ocurre a nuestro alrededor.

Estos hechos han ocurrido por dos razones fundamentales. Uno, por una supremacía del espacio privado sobre toda la esfera pública y dos, por un triunfo de la labor sobre el trabajo y la acción. Aunque ambos acontecimientos los estamos presentando de modo separado, podemos suponer que las conexiones entre los distintos fenómenos son bastante fuertes, por eso lo que acabo de describir y la razones que aquí pongo se pueden asociar a un hecho que será el que determine las nuevas filosofías de la comunidad. La supremacía de la vida

sobre toda otra condición será, desde el pensamiento arendtiano, uno de los sucesos más determinantes para el rompimiento de los lazos de pluralidad.

Para no detenernos demasiado, bástenos con recordar que Arendt distingue la vida sólo como una de las condiciones humanas a tener en cuenta. La tierra, la natalidad, la mortalidad, la pluralidad, la mundanidad, son también condiciones de la existencia humana. Sin embargo, lo que ha sucedido es que la vida, entendida desde su perspectiva orgánica se ha tomado las preocupaciones fundamentales de los hombres de nuestro tiempo. Sobrevivir se ha convertido en el asunto fundamental de nuestros comportamientos. Esta realidad se puede rastrear históricamente en un hecho trascendente para la política moderna: La revolución francesa.

Es importante reconocer que cuando Arendt lleva a cabo el estudio “Sobre la revolución” no se trata meramente de un análisis histórico de los actos revolucionarios, sino que allí se encuentra plasmado de modo claro no sólo cómo se dio esa preeminencia de lo que se va a llamar lo social, sino también cómo cuando eso social no es el centro, la comunidad política hace aparición, tal como ocurrió con los primeros pobladores de lo que hoy conocemos como los Estados Unidos de América.

La revolución francesa, tal como lo describe la pensadora alemana, llevó a que la cuestión social, se convirtiera en el centro de las acciones políticas de ahí en adelante. Esa cuestión social consistió, fundamentalmente, en librar a los hombres de la miseria y, entonces, la pobreza se convirtió en el problema político por excelencia de ahí en adelante. Esto quiere decir que la manutención de la vida orgánica se trasladará al centro de las preocupaciones haciendo con ello que lo que en la política griega era lo que se encontraba más relegado, se halle ahora más expuesto.

Debido a que la actividad que se encarga de mantener la vida funcionando en el sentido del ciclo biológico es la labor, lo que demostrará Arendt es que la labor se ha erigido como la actividad fundamental de nuestro tiempo. De ninguna manera esto quiere decir que la acción o el trabajo sean más importantes que la labor, y que allí se encuentre el problema. Se trata precisamente de que la transformación de nuestro tiempo consiste en que una actividad se ha impuesto sobre las otras dos. La labor que pertenecía a los esclavos y a las mujeres justamente porque al dedicarse a mantener la vida no permitía el despliegue de preocupaciones más amplias que las del mantenimiento del ciclo biológico, ahora se ha expandido a todos los espacios sociales. Las actividades que desarrollamos diariamente no tienen por fin ni la creación de objetos que construyan mundo, ni la posibilidad de permitir la aparición de lazos entre los hombres, simplemente se dirigen a la sobrevivencia biológica.

Esto significa que la acción como fundamento del espacio común es relegada, que la vida y no la pluralidad como condición esencial de la política será el fin de ésta y por consiguiente que de lo que se tratará en nuestro tiempo es de administrar bienes públicos y no de hacer aparecer un espacio común.

Esta transformación convirtió todo en objetos de consumo, puesto que al ser el trabajo ya no la actividad encargada de producir objetos para erigir un mundo artificial que le sirviera de hogar a los hombres, sino que se transformó en una actividad que le permite la sobrevivencia, el trabajo mismo fue desterrado de las actividades humanas y en consecuencia, lo que produce el hombre ya no son objetos sino bienes de consumo que una sociedad de masas indiferente, superficial y desarraigada consume con voracidad preocupada sólo de su manutención orgánica.

Todo lo dicho hasta aquí sustenta, a su vez, la afirmación de que en la sociedad moderna no existe espacio público políticamente hablando. Y así ha sucedido no

sólo porque la vida, lo más privado se haya tomado las preocupaciones públicas y con ello que la menos mundana de las actividades, la labor, se haya erigido como la actividad por excelencia de nuestro tiempo, sino también porque con todo ello, el mundo común se ha extinguido.

Puesto que el espacio público es para Arendt donde se crea la trama de acción y discurso de los hombres, tal como lo hemos explicado hasta ahora lo que ha sucedido es que lo más público, las acciones y el discurso, el mostrarse de los hombres, se ha relegado a los espacios privados, mientras lo privado, se ha impuesto en la “esfera pública”. Este espacio público, tal como lo he descrito, se identifica con el mundo común o esfera de los asuntos humanos. De modo que esto nos permite afirmar que para Arendt, lo común no tiene que ver con relaciones identitarias u organicistas, sino que se trata de algo que puede aparecer en cuanto los hombres se relacionan entre sí. Siendo este relacionarse el mostrarse unos a otros a través de la acción y las palabras y donde mutuamente se escuchen, se vean e intenten comprenderse. El comprender, por tanto, es un elemento fundamental que nos revela y nos hace parte de un mundo.

De hecho, comprender es para Arendt reconciliarse con el mundo. Mundo entendido aquí como ese lugar común que han abierto los hombres a través de la acción y el discurso. De modo que si la comprensión consiste en esa reconciliación con el mundo, exige entonces el reconocimiento de lo común, de los otros, de la realidad que existe a mi alrededor incluso antes de que yo llegara acá. Por eso comprender es reconciliarse en tanto no se trata de imponerme a los otros, ni de subsumirme a sus ordenamientos. Por eso comprender significa estar arraigado, estar interesado, estar-con-otros.

Esto quiere decir que la violencia no hace aparición entre los hombres cuando se trata de establecer ese mundo común, pues la violencia, los discursos violentos que pretenden convencernos de los mejores modos de actuar, no descansan en

unos deseos humanos propios de reconciliarnos con lo que hacemos y con lo que somos, sino que apuntan más bien a un adoctrinamiento en donde se nos quiere alertar de los peligros de la pobreza, por ejemplo, a través del terror presente en las palabras que se usa en cada uno de ellos. Este tipo de lenguaje, sustentado en el cliché será el que Arendt denunciará fuertemente, especialmente, porque lo que se encuentra a la base del mismo es un pensamiento lógico totalmente coherente, pero vacío.

Y aquí llegamos al último punto que queríamos resaltar como sustento de esa ruptura de la pluralidad, del mundo común y en consecuencia de la imposibilidad de una construcción de comunidad política. El pensamiento lógico que se ha impuesto con vehemencia luego de la instauración definitiva del pensamiento moderno es vacío pues hace desaparecer el sentido común. Es importante decir ahora que para Arendt ese mundo común sólo aparece en cuanto los hombres poseemos algo que ella denomina sentido común el cual tiene la facultad de permitirnos la comprensión mutua y la asimilación del mundo que nos rodea, no como un cúmulo de objetos inconexos, sino como nuestra *realidad*.

Este sentido común actúa ligando nuestros sentidos para poder captar los objetos no desde la parcelación sensorial que nos ofrece cada sentido sino desde la totalidad del objeto mismo al conjugar toda la percepción en una sola sensación, de modo que nos permite captar el objeto en cuanto tal y no sólo en cuanto determinado sonido o determinado color o determinado sabor.

Así mismo, el sentido común es lo que permite que, a pesar de la diversidad de opiniones que tenemos de las cosas, confluyamos en poder percibir las todas de modos comunes. En consecuencia, el sentido es la capacidad que permite reconocer determinado objeto no sólo por mí mismo sino también a partir de los otros. De no ser así, el mundo común sería imposible puesto que cada uno crearía su propio mundo. No obstante, con la intrusión de la ciencia moderna, el sentido

común ha sido completamente abolido en razón de la aparición del conocimiento lógico matemático.

Al suceder así, los otros y todo lo otro que constituye el mundo material y natural desaparece para dar lugar solamente a las construcciones matemáticas las cuales no requieren de la presencia de los otros ni de aquello mismo que estamos investigando. En definitiva, el sentido común es remplazado por la razón y esta es una de las explicaciones más importantes para decir que el mundo común ha desaparecido, no sólo en el sentido fáctico de la destrucción de edificios y ciudades bajo los impactos de la violencia del siglo XX y XXI, sino en la reclusión de los hombres a sus espacios *hiperprivatizados* a partir de los cuales no se hace posible hacer aparecer la trama que construye ese mundo común.

Por consiguiente, luego de todo lo investigado, podemos decir que los problemas que acaecen en nuestro tiempo con respecto a la convivencia humana, no son problemas de las instituciones, ni de los errores de ejecución de determinadas órdenes. Se trata de problemas de comprensión de lo que significa lo común, de lo que significa el estar-unos-con-otros y de lo que se entiende por vida misma. Arendt lo mira con su propio pueblo, cuando analiza la imposibilidad de una creación de comunidad sionista, en cuanto que no son capaces de desplegar un espacio común donde los actos y las palabras sean los que medien entre los individuos, sino que es la individualidad, el desarraigo y la desconfianza la que marca esa realidad.

En una época en la cual la seguridad es el discurso de nuestro tiempo el cual tiene a la base una mutua desconfianza de los unos con los otros, los problemas de construcción de un mundo común tienden a agudizarse. Solo cuando estemos dispuestos a mostrarnos y a escucharnos mutuamente se puede pensar en la posibilidad de la aparición de la política, de la comunidad política y de todo lo que ella implica.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah. Comprensión y política. El pensar y las reflexiones morales. Traducido por: Fina Birulés. Bogotá: Universidad Nacional, 2005.

_____. Diario filosófico. Traducido por: Raúl Gabás. Barcelona: Editorial Herder, 2006.

_____. Eichmann en Jerusalén. Traducido por: Carlos Ribalta. España: DeBolsillo, 2006.

_____. "Escritos Judíos". Traducido por Miguel Cancel. Barcelona: Editorial Paidós, 2009.

_____. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Traducido por: Ana Poljak. Barcelona: Ediciones Península, 1996.

_____. La condición humana. Traducido por Ramón Gil Novales. España: Paidós, 2005.

_____. La vida del espíritu. Traducido por: Carmen Corral. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002.

_____. Los orígenes del totalitarismo. Traducido por: Guillermo Solana. México: Taurus, 2004.

_____. Qué es la política. Traducido por: Rosa Sala Carbó. España: Ediciones Paidós, 1997.

_____. Sobre la revolución. Traducido por: Pedro Bravo. España: Alianza editorial, 2009.

BAUMAN, Zigmunt. De la ética del trabajo a la estética del consumo. En: Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Traducido por: Victoria de los Ángeles Boschiroli. España: Editorial Gedisa, 2000.

CORTAZAR, Julio. "El perseguidor". Madrid: Alianza Editorial, 1976

DOSTOIEVSKY, Fedor. Memorias del subsuelo. Traducido por: Jessica Schlegel. Argentina: Editorial Quadrata, 2007.

FERNÁNDEZ-FLÓREZ, Lucía. La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX. [en línea] Facultad de filosofía y letras de la Universidad Autónoma de Madrid, 2007 (revisado: 27/09/2011). Disponible en: congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6411/6151

GIDDENS, Anthony. Un mundo desbocado, Madrid: Taurus, 2000

HEIDEGGER, Martin. Los conceptos fundamentales de la metafísica. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

MOLANO, Alfredo. "Desterrados. Crónicas del desarraigo". Colombia: Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A., 2001. P. 53

RODRIGUEZ SUAREZ, Luisa. Acción y mundo en Hannah Arendt. [en línea] (revisado 27/09/2011) disponible en: <http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6501/6221.pdf>

SAFRANSKI, Rüdiger. Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo. Traducido por: Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997

SAHUÍ MALDONADO, Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo. Signos filosóficos [en línea], julio-diciembre 2002, N° 008 (revisado 27/09/2011) Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=34300814>

SANCHEZ MUÑOZ, Cristina. Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad. Cuaderno Gris. [en línea] (Época III, 9, 2007 [citado 25-05-2010]. Disponible en internet: http://digitool-uam.greendata.es/R/QN9AMTBN95GM22IJT7AILB436TXYBRTSR3PQY84A2YRNQCVI4U-00225?func=dbin-jump-full&object_id=21828&local_base=GEN01&pds_handle=GUEST ISSN 0213-6872

Discurso inaugural del presidente Barack Obama en español. Periódico El País [en línea] Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Publicado el: 20/01/2009 [consultado: 07/12/2010] Disponible en Internet: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Discurso/inaugural/presidente/Barack/Obama/espanol/elpeuint/20090120elpeuint_16/Tes