

Hannah Arendt como teórica de la política

JAVIER ROIZ*

Resumen: Este artículo repasa algunos aspectos del pensamiento de Hannah Arendt en donde la autora se enfrenta a la importancia del mundo interno en la teoría política. También se detiene en la separación que Arendt establece entre filosofía política y teoría política, así como en la importancia de los espacios públicos internos del ciudadano con relación a la arquitectura de su pensamiento político. Se revisan con especial atención los conceptos de omnipotencia y de libre asociación, concepto este último aplicado en este caso a los sentimientos y a las ideas en el foro interno del ciudadano.

Palabras clave: *Isegoría*, teoría, omnipotencia, retórica, libertad, conciencia, predict, democracia.

Abstract: This paper reviews some aspects of Hannah Arendt's thought where she comes to grips with the importance of the inner world in political theory. It also probes into the separation of political philosophy and political theory, as well as in the importance of the politics of the inner self in the whole architecture of political thought. Especial importance is given to the concepts of omnipotence and free association. Free association is here understood as association of ideas and feelings in the inner forum of the individual's self.

Key words: *Isegoria*, theory, omnipotence, rhetoric, freedom, conscience, predict, democracy.

En su visión de la política como logro supremo de la ciudad, Arendt atribuye un esplendor magnífico desde el punto de vista estético y moral a ese *bios politikos* que la *polis* genera. La *polis* es el producto de una gesta de hombres heroicos que se dieron a sí mismos *isegoría* y se plantearon alcanzar la *isonomía*. Como consecuencia se creó un espacio nuevo, un *locus* milagroso del que brotó la libertad. La libertad genuina como producto de la inteligencia y el coraje cívicos, quizá también del *kairós* griego, de la oportunidad, aunque eso no está tan explícito en Arendt.

En cierto modo la fundamentación de la libertad tiene en Arendt el carácter de creación y nos hace pensar enseguida en un acto cuasi divino. Desde luego es difícil atribuirle específicamente esta idea a ella. De ser cierta nuestra sospecha, habría que pensar en el trasfondo religioso de su pensamiento y en el mutismo constante de dicho trasfondo en su obra.

La aparición de la libertad separa la idea de asociación de lo que es en sí la política. La actividad social no garantiza la existencia de política. Sociedad o agrupación de individuos, tanto en culturas

Fecha de recepción: 10 julio 2002. Fecha de aceptación: 5 septiembre 2002.

* Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense, tiska@cps.ucm.es

complejas mediadas por instituciones como en agrupamientos densos y numerosos de individuos, no bastan para hacer aparecer esa libertad que sólo se disfruta en una *polis*.

Naturalmente esto remite enseguida a un marco espacial para el fluir de esta libertad, a un cercado dentro del cual transcurre su grandeza. Esta concreción de lo político hace pensar a muchos que Arendt se acerca con los comunitaristas. Se obvia, sin embargo, que ella asocia el concepto de poder, de omnipotencia en último término, a un Yahveh reconocido tribalmente por un pueblo, su pueblo elegido. Se trata del *innombrable*, que sólo existe en cuanto que es venerado y mantenido por su pueblo con lazos carnales y tribales; ligaduras que le vinculan a un ámbito concreto. Difícilmente se puede entender la idea de *polis* de Arendt sin comprender este substrato judío.

La existencia de *isegoría* conduce a los ciudadanos a una situación moral nueva, a una vida en la que cada cual sí podrá por fin mostrar lo que es. La constitución de la libertad tiene esta consecuencia práctica. Y aunque esa realidad no es ontológica y aborrece de lo filosófico puro, posee una trascendencia para la vida cotidiana tan radical, que podríamos entender que alguien la llamase revolucionaria. Surge algo nuevo; y, aunque no *ex nihilo*, brota sin avisar y de tal forma que no permite saber cual será su desarrollo porque *escapa a toda planificación histórica, de saber o de gobierno*.

Visto así el asunto, podría pensarse que el ser auténtico de los hombres sólo se confirma mediante su aparición en el espacio político, y se muestra a través de la acción en público de cada hombre con sus conciudadanos. Es la interpretación benigna que Arendt hace de Sócrates y que recoge inteligentemente Dana R. Villa¹. No obstante, hay que decir que este punto es de los menos analizados en Arendt. Detengámonos en él por un momento.

La aparición de alguien en público hace realidad lo que los demás sólo podían presentir, algo que existía sólo en potencia —atiéndase al aristotelismo implícito en esto. El presentimiento explica por qué razón un individuo se embarca en conceder *isegoría* a sus compañeros de aventura. Algo debían presentir también los demás cuando se arriesgan. De todas formas, si el ser de los hombres sólo se produce en la acción pública, ¿por qué se otorgan unos a otros *ex ante* y confiados la joya de la *isegoría*? ¿Y por qué es tan necesaria esa *isegoría* para sacar adelante tanto potencial ético y estético de cada cual?

Del concepto de *isegoría* tenemos la pésima costumbre de entenderlo como derecho a hablar entre iguales. En la tradición del *logos*, entendido sobre todo como lenguaje o vehículo de expresión de nuestra capacidad de articular ideas y sentimientos, no se encuentra garantía alguna de que el poder hablar concluya en algo tan grande como es la acción política. Hablar a las nubes desde lo alto de una colina sería irrelevante; es como el clamar al desierto de la Biblia. Resulta por tanto que el derecho a hablar en el sentido ateniense, sólo lo es cuando los demás no sólo no te callan la boca sino que te escuchan porque te consideran importante para sus vidas. De ahí que Arendt hable intuitivamente de la necesidad de la libertad en un espacio con cercas. Para empezar, ese hablar ha de darse entre compañeros de aventura, y esos compañeros no pueden estar dormidos, deben estar escuchándote.

¿Bastaría con que te prestasen atención vigilante a lo que dices por ser importante? En la visión de Arendt, esto no sería suficiente para que esa libertad se constituya. En la fundación de la libertad, los compañeros de aventura deben escucharte con sus cinco sentidos y ser sensibles a tus palabras. No sólo con la orejas atentas y los ojos abiertos, sino también con un grado elevado de aprobación

1 Dana R. Villa, «Arendt y Sócrates», en Bernstein et al., *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, pp. 107-114.

interna. Están contigo en ese espacio común porque te aceptan, te hacen hueco en su interior como figura de fuera que encuentra réplica en el mundo interno de sus compañeros.

Conviene aclarar, por tanto, que *isegoría* implica que tienes derecho no a hablar sino a decir. Y esto es lo que hace que el concepto de retórica se haga tan inseparable del concepto de democracia.

Lamentablemente, la retórica, *antistrofos*² de la dialéctica, ha sido barrida de la tradición de libertades que el *bios politikos* constituyó. La retórica, como *ars bene dicendi*, significaría luego en el mundo latino la aparición de esa extraordinaria libertad que le es otorgada al ciudadano. Se trata de la condición ciudadana de poder decir entre iguales, lo que significa no solo hablar, sino también la escucha honda y con muchos ecos de transformación. Es un *logos* justo y musical que sólo ejemplifica Homero, un poeta analfabeto y ciego.

La imparcialidad homérica en su canto de la ruina de Troya no es sino una de las consecuencias, quizá la más atractiva, de esta libertad de la *polis*. Que cante a Aquiles como canta a Héctor, es algo de trascendencia memorable.

Isegoría es, pues, para Arendt, libertad para decir. Para traspasar trozos de vida, de sentimientos e inteligencia; y también requiere escuchar con imparcialidad a nuestros conciudadanos con los sentidos externos e internos. Por eso hay debate y hay *deliberatio*, por eso hay *laudatio* y *vituperatio*, por eso hay argumentación plagada de emociones y afectos, por eso se busca y se practica constantemente el buen juicio. Claro que por eso se hace tan importante el *logos*, cualidad humana que no se debe entender como la presencia de la lengua, de sus sutilezas, de sus ritmos y de sus signos, es decir de sus presencias; sino como todo aquello que ayudará a que pasen por impregnación trozos complejos de vida de unos conciudadanos a otros. Se entiende así la vida política como una realidad que se articula en gran parte con el arte de la retórica.

La libertad se constituye con hombres especiales. Son los fundadores. Y, en ese tránsito a la vida política, ellos y sus descendientes resultan transmutados moralmente. Pasan de ser simples humanos a ser animales de *polis*. La libertad ha brotado en un acto de confianza mutua, de riesgo y de intuición, una situación de fe muy arraigada en la inteligencia para ponderar lo que se tiene, con lo que se cuenta y hasta dónde se puede llegar sin fracasar en el invento.

Los ciudadanos posteriores no serán fundadores. No puede pensarse, como a veces se ha hecho, que la política se fundamente a diario —por ejemplo en un plebiscito—, ni que los vínculos se renueven como los votos.

Teniendo en cuenta que para Arendt la política se muestra a través de la acción pública, el hecho fundacional precisa de una institución que deje tras de sí unos edificios y unas pautas. Además, la política se basa en esa aparición del individuo como unidad en sí que es reconocida y apreciada por sus compañeros.

Ahora bien, en la ciudad también hay infantes. Y hay analfabetos. Los fundadores no son infantes, todos dejan de serlo en el acto fundacional. Probablemente no dejan de serlo sus esposas, sus hijos, sus criados o sus ancianos padres. Todos ellos sí son o tienen mucho de infantes. Diríamos que la idea de la *constitutio libertatis* de Arendt implica necesariamente la exclusión de los infantes de la tarea fundacional. No obstante, una vez constituida la libertad, fundada la ciudad (*ab urbe condita*), sí que cabe esperar la recepción paulatina de tales infantes cuyo decir llegará mediado por sus cabezas de familia.

2 Aristóteles, *Retórica*, ed. bilingüe de Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971, p. 4. Tovar traduce la palabra como *correlativa*.

No creo que Arendt esté acertada al mantener que la libertad ateniense se basaba en la dominación dentro del *oikos*, que la vida subordinada del hogar era la que permitía la grandeza constitutiva. Los infantes nunca entrarán como tales en el *ágora*. El *ágora* nunca tendrá infantes de la misma manera que la lengua muerta nunca tendrá analfabetos³.

El yo que se muestra a la ciudad lo hará, básicamente, si ya tiene en sí la cualidad de no ser infante, de tener *logos*. Pero esto no debe entenderse como la capacidad de fonación, tal y como pervierten este argumento muchos, llevándolo al terreno del desarrollo biológico; porque los infantes no son únicamente los niños, recuérdese si no que existen las infanterías. La categoría de lo infantil es por tanto política y nos deja ver que una parte de la ciudad queda excluida de la *isegoría* y del disfrute de la libertad desde su momento fundacional.

1. La reivindicación de la *vita activa*

Arendt dedica muchas páginas de su obra a recomponer la valía de la acción política. Sugiere que tradicionalmente ha estado desvalorizada. En el mundo griego la contemplación era superior a la acción, en Roma el *nec-otium* expresaba la prioridad del ocio sobre la actividad productiva.

La condición humana y el primer libro de *La vida del espíritu* se plantean esta recuperación. Sólo a través de la *vita activa* se puede alcanzar la plenitud del ser humano. Lo que uno es sólo emerge y se hace verdaderamente nuestro cuando vivimos con los otros y nos movemos en ese espacio público que encierra los intereses (*inter-homines esse*). Para llegar más lejos en su postura, se refiere al concepto de actividad humana en toda su dimensión; y así, incluye en este concepto labor, trabajo y acción. El ser humano se expresa a través de estas tres variantes de la actividad humana.

Primero nos adelanta su idea de labor. Por si resulta chocante, Arendt se apresura a darnos referencias de estudiosos que lo han tenido en cuenta. Desde el principio, al lector le viene a la mente que labor en inglés alude a los esfuerzos del parto. Pero ella no se refiere sólo a eso. Alude a todas las funciones somáticas que se producen en el cuerpo humano, queman energía y suponen esfuerzos, dolores y placer. Esta actividad es muy recóndita y se oculta en la envoltura corpórea del hombre. En cierto modo involucra funciones que quedan lejos de la dignidad política. Aunque sin ellas, se apresura a decirnos, no existiría la acción pública.

Labor incluye, por supuesto, el conjunto de actividades que se llevan a cabo entre los muros del *oikos*: limpiezas de los establos (como en el trabajo de Hércules en los establos de Augias), cuidado de los niños, preparación de las comidas, higiene y atención de los ancianos. Estos trabajos, aun cuando no pueden salir de sus muros, son imprescindibles para que exista el foro público y lo que allí se ventila. Son trabajos inferiores en categoría, generalmente cíclicos, que no van a ninguna parte sino a su eterna repetición sin modificaciones. No son capitalizables ni se pueden acumular⁴.

Nuestra autora también se detiene en el trabajo que fabrica cosas. Es el que caracteriza a ese *homo faber* que mencionó por primera vez Henri Bergson (así se lo atribuye Arendt). Esta actividad sí tiene un alcance directo o puede tenerlo. Es acumulable y eso le permite que, convenientemente incorporada, logre una trascendencia notable o incluso decisiva. Este fue el caso de los movimientos obreros europeos a los que Arendt hace un canto laudatorio.

Con frecuencia Arendt, que es muy crítica teóricamente con el marxismo, se explaya en la adulación de algunos ingredientes de la ideología izquierdista europea producto de la revolución fran-

3 Walter J. Ong, *Oralidad y escritura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, cap. I y p. 159.

4 Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 115-116.

cesa. Lo hace con su opinión sobre el movimiento obrero o acerca de las virtudes concretas de Marx que ella pone a salvo. En este sentido, a veces sus críticas a la derecha parecen deberse a una necesidad de no sentirse atrapada en acusaciones de conservadurismo por el mero hecho de ser una pensadora antimarxista.

Por último, la *acción pública*, la que se produce en el *ágora*, es la que se lleva los honores grandes. Ahora bien, para que exista esta tercera, se deben dar las dos anteriores. Cada una requiere de las otras. Su existencia está encadenada. Y esto produce grandes incomodidades en el conjunto del pensamiento de Arendt.

La trascendencia de la visión de Arendt, de su ennoblecimiento de la política como materia de la inteligencia y del arte, es de gran alcance. Pero sus contradicciones son tan numerosas y de tamaño tan considerable, que sólo integrando las dos voces con las que se expresa, podemos encontrar respuestas de valía. De lo contrario, la pensadora se ahoga en sus propias limitaciones. Es un caso evidente, como otros tantos, en los que el *cantus firmus* de un autor equivoca.

2. El imperio interno⁵

Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark han apuntado que en realidad el planteamiento político de Arendt tiene lugar en el ámbito del imperio interior⁶. Ese imperio interior cuyo descubrimiento para Occidente es capital y que nuestra pensadora atribuye a San Agustín.

Cuando, en el segundo libro de *La vida del espíritu*, Arendt trata sobre la voluntad, se ve forzada a plantearse la estructura de poder que ella considera existe en ese imperio interno. Consciente de la envergadura del proyecto, se adentra en las aportaciones de los maestros que, desde San Agustín, se han ocupado del problema. Dedicará muchas páginas, casi todas muy densas y bien escritas, a escuchar las explicaciones de los grandes autores de la cultura cristiana sobre la política de ese imperio interior.

Al hacerlo, llama la atención la sumisión y cordura con las que una pensadora judía repasa a los maestros medievales de la iglesia cristiana. A primera vista, da la impresión de ser una estudiosa conversa que se centra en los padres de la escolástica para resumirlos y extraer a partir de ellos lo que se le hace más concluyente. No obstante, ésta no deja de ser una impresión superficial. Veamos por qué.

Es evidente que Arendt parte de un San Agustín extraordinario que ella conoce bien. Es el autor sobre el que ha disertado para el doctorado y además lo ha hecho sobre un tema muy especial: el amor. En su visión de Agustín, un converso⁷, Arendt incorpora interpretaciones sobre el tiempo que viene del futuro y traspasa el presente y el pasado, sobre el placer como casación de dolores y ausencias, o sobre el entendimiento presencialista de la vida y del ser, que suenan insistentemente a Heidegger, uno de sus maestros cristianos más listos y cercanos.

Otro punto de interés es su comprensión de Santo Tomás de Aquino como cima de la escolástica oficial. Santo Tomás es para ella el genial constructor de un edificio lleno de estancias admirable-

5 «Thinking calls not only for intelligence and profundity but above all for courage» (Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, San Diego, Harcourt Bruce & Company, 1968, p. 8).

6 «The empire of the inner life» (Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark, «Rediscovering Hannah Arendt», en Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine* (1929), edición de Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 123).

7 Además, es un precursor que asistió al nacimiento de dos imperios, el imperio romano que renace en la iglesia católica y el imperio de la vida interna. Arendt propone una lectura a la vez ortodoxa y herética del santo. Ver Scott y Stark, «Rediscovering Hannah Arendt», o.c., p. 123.

mente trazadas y completas, de un sistema sólido y poderoso en sí mismo por su redondez y su meticulosidad monacal. Es la culminación del trabajo de los filósofos cristianos medievales que construían sus filosofías retirados del mundo, en ausencia de experiencias directas en la plaza, la familia, la corte o el mercado y sus caminos. Una filosofía en cierto modo abocada *per se* a la contemplación y despojada de carnalidad. Filosofía siempre, aunque eso no lo dice ella, *extra-muros*; nunca tribal ni mediada por su pertenencia a una urbe concreta en donde bulle la gente y se da vida cotidiana a los intereses, afectos y ensueños de la población. Aquino pertenece a una tradición de filosofía cuyos autores «vivían en monasterios», lo que significa en la práctica que «esos escritos salían de un mundo de libros». No ciertamente como en el caso de San Agustín, el converso, cuyas reflexiones «estaban íntimamente conectadas con sus experiencias»⁸.

Lo anterior nos habla de dos maneras de reflexionar, una a partir de la vida cotidiana con sus sobresaltos y dificultades, y otra a partir del conocimiento libresco. Arendt considera que San Anselmo de Canterbury es «el último autor en escribir claramente sobre las incertidumbres de su espíritu o alma, absolutamente imperturbado por preocupaciones librescas»⁹.

Otro punto que llama la atención es su confrontación de lo franciscano con lo dominico en el seno de la escolástica. Arendt presenta un Santo Tomás dominico que aporta con su obra maestra inacabada la *Summa Theologica* el libro de texto central para las universidades medievales europeas. Es un tratado sistemático con pretensiones de abarcarlo todo, «todas las posibles cuestiones, todos los posibles argumentos», para luego «ofrecer respuestas concluyentes a cada uno de ellos». O sea que Tomás redacta una obra donde busca incluir todas las preguntas que puedan ser relevantes para los universitarios europeos, junto con las respuestas definitivas que cierren las dudas. Se trata, según Arendt, de un sistema filosófico sin rival como suma de conocimiento coherente.

Arendt entiende a Tomás de Aquino como un constructor. Por eso lo caracteriza como el arquitecto de un hogar repleto de numerosas mansiones, un hogar muy seguro porque está libre de contradicciones. «Todo aquel que quisiera hacer el considerable esfuerzo mental de penetrar en ese hogar era recompensado con la seguridad de que en sus diversas mansiones no se sentiría jamás perplejo o extrañado». Para Arendt «leer a Santo Tomás es aprender cómo se construyen esos domicilios»¹⁰.

También destaca la atención y sutileza con que Arendt lee y valora a Duns Escoto. Si es proverbial su respeto reverencial por lo británico, en el caso de Escoto se añade una simpatía especial hacia el joven y malogrado filósofo al que asigna la calidad de gran pensador occidental. Un hombre cuya pasión por el pensamiento constructivo impregna toda su obra. Escoto, no obstante, no tuvo tiempo para desarrollar su genialidad filosófica, ya que «murió demasiado joven... para un filósofo»¹¹. Arendt considera a Escoto como un pensador franciscano, una orden menos limpia racial y religiosamente que la dominica. Escoto compone su obra sabiendo que su pensamiento no es central para las escuelas cristianas. La literatura franciscana, por ello, «es apologética». Las polémicas de Escoto se dirigen «contra Enrique de Gante antes que sobre Santo Tomás»¹².

Para los españoles, este punto puede tener algo más de significación. Los franciscanos eran tenidos en España por una orden de advenedizos, de muchachos pobres. No tenían la conexión aristo-

8 Arendt, *La vida del espíritu*, trad. de Ricardo Montoro y Fernando Vallespín, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984), p. 378.

9 Ibidem.

10 Ibidem.

11 Ibid., p. 401.

12 Ibid., p. 393.

crática que poseía la orden de Santo Domingo. A la altura del siglo XVI, ser franciscano equivalía a ser directamente sospechoso de no tener la sangre limpia, ya que esta orden estaba abierta a los jóvenes de talento procedentes de familias judeo-conversas. Su tradición teológica era muy distinta a la de los dominicos y su práctica religiosa también. Son dos órdenes enfrentadas como facciones en el seno del cristianismo español. Testimonios ilustrativos son el Cardenal Cisneros, franciscano y converso él mismo, y su reforma religiosa; o las oleadas de heterodoxia que rodearon siempre a la orden terciaria de San Francisco.

Arendt plantea esta controversia cristiana al tiempo que pretende indagar lo que más arriba hemos llamado el orden constitucional del imperio interno. A través de los sabios que recoge, nos presenta la acción de dos poderes internos: la voluntad y el intelecto¹³. Siguiendo a Etienne Gilson, considera que el principio básico de todas las especulaciones medievales es el *fides quaerens intellectum*, la fe pide ayuda a la inteligencia. El desarrollo de la vida en la baja edad media así lo demanda. San Anselmo convierte a la filosofía en la *ancilla fidei*, la sirvienta de la fe. Con esto se armonizaba la fe con el crecimiento de la vida urbana, propensa al estudio y al progreso razonable del conocimiento. Se franqueaba la puerta a la actitud comparativa que surgía de la concurrencia mercantil en las urbes y ferias. La fe baja a los valles y se desenvuelve entre comerciantes y artesanos acostumbrados a lo foráneo, dispuestos a sacar conclusiones mucho más cívicas y abiertas que en la cultura de guerra y fortificación.

Pero esta experiencia de armonía entre el nuevo florecimiento de los saberes, la confianza en el diálogo y el aprendizaje que propicia la vida urbana y mercantil, puede fácilmente acabar viendo al intelecto como *serva padrona* de su supuesta ama, la fe. Arendt menciona con propiedad que la protesta luterana no será sino una culminación de esta reversibilidad¹⁴.

Resulta también muy expresivo que Arendt, que en todo momento reflexiona como una pensadora fiel a los cánones de las historias de las ideas anglosajonas, nos mencione la opinión y las palabras de Gilson sobre Platón y Aristóteles: siempre tuvieron la gran limitación de no haber tenido acceso a la lectura de las primeras líneas del *Génesis*, pues «si lo hubiesen hecho podría haber sido diferente toda la historia de la filosofía». Esto, según la opinión de Gilson parafraseada por Arendt, les impidió «penetrar en la verdad última»¹⁵.

En su análisis de la política de ese imperio interno, nuestra autora reconoce que en el mundo medieval se percibe una confianza en la verdad que por sí misma compele. Confianza que en Santo Tomás, nos asegura, «es ilimitada»¹⁶. Hay una necesidad intelectual que resulta absoluta y que sólo tiene las limitaciones del intercambio racional.

La escolástica, vista por Arendt, es todo un gigantesco proceso de razonamiento argumentador, gracias a la fe de una criatura racional cuyo intelecto vuelve su rostro a Dios. No se trata de que la revelación imponga su fuerza, ya que la verdad promulgada desde fuera por la revelación se corresponde con la luz de la razón interior. Curiosamente aquí, y es posible que más allá de la intención de Santo Tomás, Arendt ve cierto parecido del dominico con la actitud de Moisés. Con su fe *ex auditu*, cuando Moisés escuchó la voz divina, notó despertar en él súbitamente una cuerda que vibró.

13 Ibid., pp. 377 ss.

14 Ibid., p. 77.

15 Ibid., pp. 378-379.

16 Ibid., p. 380.

Visto así, el conocimiento llega antes que la voluntad de alcanzar algo. Arendt cree que los santos padres no están interesados en la estructura problemática de la voluntad, como sí lo estuviera en su día San Agustín. Para este último, los personajes internos son memoria, intelecto y voluntad. La memoria es la sede del alma y garantiza la relación con el pasado. Se trata de una facultad específicamente romana. El intelecto o razón universal es de naturaleza contemplativa y trata de la verdad matemática o evidente por sí misma. La razón particular es una facultad que se aplica a casos concretos y obtiene conocimientos para cuestiones específicas a partir de proposiciones universales. La metodología es la deducción, con la herramienta de los silogismos. Mientras que la razón universal es contemplativa, la razón particular es muy dinámica y va de una cosa a otra. Arendt asegura que así como el siglo XVIII dio una Edad de la Razón, la Edad Media produjo la Era del Razonamiento.

El deseo de tener algo bueno es inferior a la posesión del ser. El mal es privación, una interferencia o ilusión óptica que oblitera el ser, lo bueno. En la existencia conocemos el ser en las condiciones del aquí y ahora; pero, si trascendemos y lo contemplamos, se produciría la felicidad suma y la contemplación. El dinamismo del saber y el coraje cívico que lo busca son causados por ausencias y por el correspondiente *anhelo de lo ausente*.

¿Cuál es, en este edificio, el papel de la voluntad? ¿Es libre frente al intelecto? La discusión de los padres de la iglesia al respecto revela planteamientos políticos muy diferentes. Para Santo Tomás, el intelecto contempla la verdad, y ésta atrae hacia ella. Pero también es verdad que el intelecto, a veces, como en el caso de algunos bienes particulares, aguarda la orden de la voluntad. La voluntad es libre ya que el intelecto posee una inclinación a perdurar, a existir por siempre, que mantiene bajo control a los apetitos.

3. La libertad en la política

En su estilo, siempre basado en la libre asociación de ideas, como muy bien captó Isaiah Berlin, Arendt evoluciona. Es sobre todo a partir de sus cincuenta años cuando observa esa capacidad para no ser fiel a sí misma, para dejar que se expresen todos los barrios de su *polis* interna. Probablemente, Arendt es una pensadora tardía. De hecho, ella parecía estar convencida, y seguramente por experiencia propia, de que la hondura de un pensador requería largos recorridos, itinerarios ricos y extensos; tiempo doble, para vivir y para meditar en soledad. Su encomio de Blaise Pascal y de Santo Tomás de Aquino, a pesar de ser sincero, denota que Arendt los considera en el fondo autores malogrados prematuramente.

En sus años de madurez, también ella se desplaza desde un estilo de trazo largo, de grandes líneas y franjas de color asignadas con buen gusto y lucidez, a otro de pequeños toques y formas más curvas, de puntos y sombras. Es la diferencia más apreciable entre el estilo de *Entre el pasado y el futuro* y la manera de escribir *La vida del espíritu*.

Resulta muy atractiva la forma en que Arendt presenta su pensamiento en *Entre el pasado y el futuro*. Con decisión, como el que va a canjear por dinero las fichas que ha ganado en las mesas del casino, Arendt nos explaya en esta obra sus hallazgos y sus muchas ideas limpias y atrevidas. Se trata de uno de sus textos más elegantes por su valentía y su ingenuidad. No hay miedo al error o al ridículo. Quizá por lo mucho que ha visto y por las experiencias complejas de las que se ha nutrido, se siente con autoridad para darse voz a sí misma. Arendt da la impresión de que ha logrado *isegoría* para sí; lo cual significa que ha logrado en su mundo interior una serie de pares que mutuamente se han otorgado el derecho a decir.

La libertad, nos asegura, sólo puede existir en ese espacio en donde los hombres actúan en compañía de los demás. No tiene sentido ni en la soledad ni en el despotismo, bien sea de la necesidad, como en la tribu o en la familia, ni en una tiranía. La libertad es, por tanto, algo que se consigue. Arendt recuerda que la existencia del espacio interior surge en lo que ella llama la Baja Antigüedad, y esto suena a Plotino, el último filósofo de la Antigüedad¹⁷. Para evitar malentendidos fáciles, nos avisa que el espacio interior es distinto de lo que la cultura popular llama el corazón o la mente.

El concepto de libertad surge, para ella, prácticamente como un milagro. Esta concesión se puede entender como una cierta cristianización de su filosofía. La libertad tiene dos enemigos lógicos. Uno es la necesidad: quien vive sujeto a la necesidad no puede llamarse libre. Ahora bien, librarse de las necesidades no significa automáticamente la entrada en el reino o club de la libertad. Es condición necesaria para optar, pero no suficiente.

El otro enemigo es la motivación. Si en el mundo externo las cosas se explican por la existencia de causas que las producen, en el mundo interno del yo —así se expresa ella— lo que explica la realidad son las motivaciones. Los hechos de un hombre libre se explican aludiendo a las causas que los han determinado desde fuera o a las motivaciones que los han guiado desde dentro. El hombre está obligado a encontrar las causas externas que explican la producción de los hechos externos; pero, si se trata de actos que han llevado a cabo él u otros compañeros, estarán sujetos lógicamente a ser consecuencias de motivaciones.

Una de las acepciones posibles de libertad sería el *hacer lo que uno quiere*. Pero Arendt no la acepta, porque significaría obrar en un mundo cerrado en el que no hay oposición. No hay otros y nuestro deseo queda abocado a convertirse en capricho. Arendt pone esta reflexión en boca de Epicteto, un filósofo al que trata con severidad, si bien en este caso debe reconocer un tanto inquietantemente que Epicteto ha tomado esta idea del gran Aristóteles. ¿Es libre aquel que vive como quiere? Ésta es una pregunta importante para Arendt.

Su respuesta es, decididamente, no. Y tarda poco en llegar a ella, porque se le hace evidente que el mundo de ese espacio interior o refugio implica la no existencia de otros, es decir la absoluta soledad. La falta de los otros implica la inexistencia tanto de acciones como de limitaciones de cualquier tipo. La causalidad externa, con sus leyes y pautajes, y la existencia de otros ciudadanos con sus propios deseos, nos convierten en individuos que deben aceptar limitaciones. Sólo un déspota puede sacudirse cualquier limitación mediante el dominio de sus congéneres y el uso del dominio sobre otros para sobreponerse a sus propias necesidades.

Arendt coloca como trasfondo un criterio antiguo, según el cual la única manera que tiene el hombre de desprenderse de la necesidad es «a través del poder sobre otros hombres»¹⁸. Ante la obvia dificultad de mantener eso en medio de la complejidad del mundo, Epicteto encontró la solución en las relaciones del yo consigo mismo. Ese lugar en el que «el hombre lucha y se somete a sí mismo» es un espacio interior que le pertenece por completo. Un reducto protegido de interferencias externas con mayor seguridad que cualquier lugar en el mundo. Naturalmente, Arendt insiste una y otra vez en que esa libertad interior no puede ser política, sencillamente no puede ser libertad.

Claro que, con su experiencia aún reciente con los totalitarismos, en este asunto le surgirán dudas. El totalitarismo es una realidad nueva que ella concreta en dos personajes emblemáticos, Josef Stalin y Adolf Hitler, y sus sistemas respectivos. Los totalitarios invaden los espacios interio-

17 Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 157.

18 *Ibid.*, p. 159.

res, el mundo de lo cotidiano, pretenden subordinar todo a la política y exterminan de paso los derechos civiles de la población. En este contexto, resulta muy difícil creer que política sea sinónimo de libertad. ¿No será más bien lo contrario? ¿No será más sensato aceptar el *dictum* liberal de que allí donde empieza la política acaba la libertad?¹⁹.

4. El exceso de consciencia

Arendt repite con frecuencia la idea de Sócrates: el pensamiento es ese diálogo interno del yo con el mí, que se pone en marcha siempre que nos retiramos de la acción e intentamos re-presentar lo ausente para elaborarlo.

El pensador es por definición un no-actor. Es en cierto modo un ser invisible que tiende a replegarse a la oscuridad para recrear lo pasado o lo lejano. Un poco como lo que ocurre en el juego de Hamlet con los cómicos, cuando la distancia de los espectadores respecto de la acción se traduce en desfase temporal. Cuando los reyes Claudius y Gertrude se dejan arrastrar por los cómicos y se identifican con lo que estos representan, se fían de su distancia. Piensan que están a salvo. Pero su identificación con los personajes les traiciona y les trae en el tiempo hechos ocultos del pasado. Cuando se percatan de ello, es demasiado tarde y están atrapados.

En ese diálogo interior que supone el pensamiento, aparece en la filosofía cristiana la tentación de acudir al dictado de la razón. El gobierno de la razón en el reino del alma²⁰ es una voz articulada con orden y lógica que impone su sentido sobre cualquier otra alternativa.

Arendt se plantea la gran importancia de la vigilia, de esa franja del día en que podemos controlar el derrotero de nuestros pensamientos —otra cosa es que queramos o no hacerlo— y someter nuestros actos a la inspección de la razón. Nada debe escapar a esta inspección y a su posterior aprobación. Esa consciencia basada en el escrutinio moral y lógico es la que estructura nuestra identidad ciudadana y garantiza que nuestras acciones, nuestras vidas en la vigilia, no dañen a la comunidad. La letargia no es peligrosa, parece decirse. La letargia no controla la capacidad motora y nos deja fuera del escenario corpóreo de la vida. Esa letargia no tiene relevancia pública. Es un asunto meramente privado. A pesar de ello, Arendt se interesa por fenómenos que no encajan en este planteamiento de la política: una vida abocada a la acción en el foro y a la actividad del hombre como culminación necesaria para la aparición de su ser ante los otros.

Arendt conecta en algún momento el sueño con la muerte. Su énfasis en la acción en el espacio público, que nos hacer aparecer y ser al mismo tiempo, implica que la letargia quede excluida de la política; de ahí su distinción entre «el mundo corriente de la vigilia y el no-mundo privado de nuestros sueños»²¹. Esto no es más que una consecuencia automática de su planteamiento, tan orientado a la acción entre los demás. Pero, otra vez aquí, la libre asociación de ideas la va a sacar de este callejón sin salida del dictado de la razón: *dictamen rationalis medieval*²².

El exceso de consciencia puede ser dictatorial. Un montaje demasiado rígido de la consciencia sobre la vida de acción puede significar su deterioro. En el mismo sentido que ella se lo aplica a sí misma, Arendt considera que el ser de un individuo debe salir al foro sin pasar por el control de la

19 Ibid., p. 51.

20 Ibid., p. 88.

21 Arendt, *La vida del espíritu*, p. 65.

22 Ibid., p. 78.

conciencia. Un exceso de conciencia sería probablemente un exceso de vigilia o de vigilancia, un mundo insomne. La parálisis del exceso de conciencia²³.

La ciencia y el pensamiento tienen algo de autodestructivo²⁴. Su necesidad de aislarse, de salirse de la vida para pensar recreándola, su necesidad de recurrir a la letargia, al ensoñamiento y a la *reverie*, a la inmovilidad del espectador, significa que ese pensamiento responde a una parálisis de la vida real; la que, con su juego y desarrollo de actuaciones que ruedan intereses, produce las emociones y la realidad del mundo. El mundo más la letargia componen la vida completa. Pero el mundo en el que nos mostramos y nos hacemos al mostrarnos con los otros, carece de contemplación, meditación y pensamiento. El pensador y el científico se dedican a una vida que les exige renunciar al mundo para poder trabajar y hacer su cometido, son como fantasmas siempre a punto de salirse del mundo, si es que no lo están ya. Personas que renuncian a ser protagonistas del mundo, y se dedican a interpretarlo en ausencia de las cosas.

Arendt no ignora los intentos de algunos filósofos por compaginar pensamiento y acción, teoría política y transformación del mundo. Marx es el ejemplo más conspicuo en este sentido. Y por este punto, Marx se muestra ante ella como un gran teórico. No por su concepción del proceso histórico ni por su simplificación economicista, que ella desmonta y rechaza. Le admira por llamar a la acción en público como elemento indispensable para revelar lo que somos.

No hay cosa que represente mejor el centro de las obsesiones de Arendt que la idea de separarse del mundo. El convertirse en monje o monja para poder tener acceso a la meditación es para ella, sencillamente, una aberración.

5. La ciencia como refinamiento del sentido común²⁵

Una tradición medieval consistía en lo que en Castilla se llamaban las *Responsa*. Se trataba de las respuestas que los rabinos daban a sus conciudadanos sobre todo tipo de cuestiones de la vida diaria, y que incluían asuntos morales, económicos o familiares. Seguramente incluirían con frecuencia una mezcla de varias cosas. Pero lo interesante es, en este caso, ver cómo los responsables de la sabiduría de la comunidad partían de reflexiones sobre la vida diaria y sus asuntos para alcanzar otras cuestiones más generales.

En las *Responsa*, el saber no puede divorciarse de ninguna manera del sentido común, de esa lógica sencilla y honda que cuando articula una respuesta es entendida por cualquier persona. Este arraigo del saber en la comunidad, en la convivencia diaria de los miembros de una judería de casas pequeñas, calles retorcidas y en muchos casos sin ventanas, alcanza probablemente con su realismo a gran parte del pensamiento judío de dentro y fuera de Sefarad.

Arendt rechaza un exceso de abstracción que se olvide de ese sentido común que se cultiva en las plazas y los mercados. A través de toda su obra, y especialmente a partir de *Entre el pasado y el futuro*, se aprecia en su obra un rechazo de las ideas de gran trazado, al estilo de los bulevares de París. Un ejemplo es la idea de progreso de su admirado Kant, que ella acaba por deplorar. Otro es la idea fija de que sólo con una metodología férrea, que pase los requisitos de la más exigente filosofía de la ciencia, se puede construir un pensamiento valioso.

23 Ibid., p. 97.

24 Ibid., p. 73.

25 Ibid., p. 77.

El razonamiento parece contar para Arendt, en la línea romántica alemana, como un dialogar en silencio con uno mismo. Para ello se hace imprescindible aislarse de los demás, desconectar el aparato locomotor que nos lleva imperiosamente a mostrarnos y a que los demás entren en acción y diálogo con nosotros. Las condiciones para el pensamiento son: primero, el ensimismamiento, y después, ese diálogo del yo consigo mismo. Es lo que ella retoma del mundo latino como el *tacite secum rationare*²⁶, razonar silenciosamente con uno mismo.

Es admirable cómo ella establece, con una exactitud que parece fruto de la evidencia, distinciones entre conceptos próximos o familiares que otros nunca llegamos a ver. Es el caso de la distinción entre mundo y vida, actividad mental y pensamiento, el pensamiento visual o auditivo y otras parejas de conceptos que se muestran por primera vez en sus manos como nítidamente distintas y necesarias.

6. Invisibilidad de la verdad

La idea de que la verdad es con frecuencia invisible está siempre presente en la filosofía de Arendt. Se trata de un punto esencial para su entendimiento del mundo y su lógica más profunda. Si la visión no basta como medio de alcanzar la verdad o el conocimiento, quiere decir que el ideal de la iluminación por la ciencia o el buscar las luces es un trabajo de corto alcance o, incluso, engañoso²⁷. Este rechazo de la visión como metáfora del conocer refuerza su desconfianza de la idea del progreso que ya hemos mencionado anteriormente.

El pensamiento prospera y se da con frecuencia sin imágenes, Arendt lo reconoce así. Si bien deja caer la duda sobre el peligro de autoritarismo existente siempre en el pensamiento entendido como actividad oral o basado en el oído. Todo esto resalta en su tratamiento de la relación entre el ojo y el objeto²⁸ y en su insistencia en la idea del pensamiento sin imágenes²⁹. La metáfora es el mayor tesoro que tiene el lenguaje porque nos permite intentar acceder a aquello que es inefable³⁰. Para los atenienses, nos recuerda Arendt, la verdad es invisible, mientras que para la tradición hebrea la verdad es inefable. Leo Strauss aceptaba la existencia de ese ojo desarmado del teórico que le permitía en ocasiones ver lo no visible a primera vista. También Strauss insistía en que algunas verdades no están para ser dichas; en resumen, que el conocimiento no se busca para transmitirlo, rentabilizarlo o concelebrarlo con los demás. Strauss llegaba a entender esta verdad de la tradición rabínica, que le hizo aparecer como pensador esotérico y elitista. Arendt en realidad es más radical, aunque no lo parezca.

Nuestra autora fue dejando salir gradualmente el pensamiento como una actividad que escapa al control del conocimiento pilotado por nuestra conciencia científica, lo que en términos culturales llamamos la ciencia. Sólo dejando fluir el pensamiento, haciendo uso de ese principio democrático que es la libertad de asociación, si bien aplicado en este caso *in foro interno*, es posible hacer vía al trabajo de nuestra inteligencia más completa, sin mutilaciones; a un pensamiento producto del respeto a la libertad en este ámbito.

Arendt encuentra así que su pensamiento fluye, evitando la tradición de la lógica y el silogismo de las escuelas occidentales, basadas en el yo ilustrado o en el yo trascendental; por no mencionar el

26 Ibid., p. 120.

27 Ibid., p. 122.

28 Ibid., p. 126.

29 Ibid., p. 124.

30 Ibid., p. 133.

yo englobado que el hegelianismo y sus secuelas aportan como superación del subjetivismo. Arendt va marcando un camino que traspasa generosamente los límites de su mente, que escapa del control de sus inhibiciones y de sus limitaciones académicas. Por eso, en un arranque de honestidad no exenta de tintes enigmáticos, insistirá en que ella no es filósofa; no es simplemente una filósofa política, diríamos nosotros. En su autoproclamación como teórica política supera su ámbito de formación, el mundo académico alemán, para surgir como lo que era, una niña judía muy capaz, dotada de una formación filosófica cristiana de privilegio y exiliada en el *boulevard* parisino o en la parte alta de New York.

Arendt entiende que la verdad reclama estudio académico, nunca renegó de él —constancia, ética republicana, tenacidad—, pero también necesita de la inspiración, de ese halo que ha de surgir de todo el ser de un autor y que emerge de todo lo que esa persona es y que, aunque quiera, no puede dejar de ser. En su caso, de esa tradición hebrea que con el paso del tiempo se afianza en su pensamiento. En esos momentos, incluso el lenguaje deja de tener la exclusiva de la expresividad del saber de una persona, de ahí que nos adelante que la verdad a veces surge *wenn die Sprache feiert*³¹.

7. La mente y el cuerpo: la inmovilidad del cuerpo al pensar³²

Ésta es una relación conflictiva para la libertad. En principio, la mente parece que ordena al cuerpo y que este opone resistencia casi siempre. El cuerpo se las ha de ver con las dificultades de las leyes externas, el tiempo y el espacio, los obstáculos, la gravedad, mientras que la mente no se topa con ellos directamente. El cuerpo está entre los deseos y las órdenes de una mente abstracta e incorpórea, y el escenario de la vida en el que el cuerpo existe y la vida transcurre.

Un punto de interés es el tratamiento que da Arendt al cuerpo y al pensamiento. Muy influida por Kant, recuerda con aceptación la idea clásica griega de que el pensamiento se produce siempre en ausencia de acción. Los espectadores en el teatro contemplan la acción, y eso les conmueve y les permite pensar. Hay que decir que, para ella, el pensamiento es todavía más radical y está reservado a una ausencia mayor de actividad, ya que el espectador del teatro en alguna medida resulta activado emocionalmente y traído y llevado por las luces, los vestidos, las músicas y la escenografía toda, con lo que su contemplación no es pura. El espectador presente en el teatro está activo por estas razones, y no puede decirse que se encuentre en la situación ideal para pensar. Su contemplación se halla contaminada de acción y conmoción.

Arendt participó durante mucho tiempo de esta idea de que el pensamiento surge de la contemplación, si bien siempre fue reticente a conceder al pensamiento la realidad del ser. El ser es algo más completo, de otro orden incluso; y lo es porque la contemplación sólo es parte de la vida y no nos produce en nuestra integridad. Para ello, el pensamiento debe complementarse con el mostrarnos en público, con el aparecer, actuar con los otros y aceptar las fuerzas y movimientos a los que nos vemos sometidos cuando asumimos nuestra vida pública. Nuestra conciencia se ve desbordada y aparecemos con todo nuestro *self*.

El cuerpo, por tanto, es importante en este planteamiento. Para empezar, se hace imprescindible para estar en el escenario corpóreo de la vida en donde el mundo tiene traslaciones y *tempo*. Se trata de un mundo de presencias en donde ese cuerpo se resiste a la volatilidad y a los ritmos del pensar.

31 Se refiere a la idea de Ludwig Wittgenstein sobre la oportunidad del pensamiento cuando el lenguaje se va de vacaciones o hace fiesta. *Ibid.*, p. 138.

32 *Ibid.*, p. 46.

De ahí que el *bios theoreticos* no pueda ser identificado solamente como el resultado del pensar, sino que incluya una trascendencia psicosomática.

8. ¿Leyes naturales?

Arendt señala tres acontecimientos como umbrales de la época moderna: el descubrimiento de América con la exploración de la Tierra, la Reforma protestante y la invención del telescopio, que permiten ver la naturaleza desde el punto de vista del universo³³.

Se ha descubierto la inmensidad del mundo, pero, si cabe medirlo, ya nada permanece inmenso. Se ha reducido el globo, se ha conquistado el espacio, la amplitud de la Tierra ha sucumbido al asalto de la velocidad. Aun así, resta un límite insuperable: «La inquebrantable frontera de la simultánea presencia de un cuerpo en dos lugares diferentes»³⁴. En una época en que «hemos traído el globo terráqueo a nuestro cuarto de estar para tocarlo con nuestras manos y hacerlo girar ante nuestros ojos»³⁵, Arendt sigue percibiendo esa limitación esencial.

Ella se da cuenta de que el giro cartesiano aporta una novedad indebida a la filosofía: «La exclusiva preocupación por el yo, diferenciado del alma, la persona o el hombre en general». Se trata de un intento de control del mundo, un intento de reducir todas las experiencias³⁶. En cierto modo, es escandalosa la visión de Galileo como un nuevo Jesús que trae una buena nueva. El telescopio nos permite abrirnos al universo y su contemplación como un fruto intelectual. Arendt no reparará en la contradicción terminológica tan burda de hablar de leyes cósmicas. A ella, que le parece una contradicción flagrante el hablar de propiedad colectiva, le resbala esta incoherencia que sobresalta especialmente en el caso de la ley universal de la gravitación. Le fascina la habilidad humana para usar las leyes cósmicas como principios guía. Sin reparar que, en un mundo secularizado, esas leyes ya son claramente construcciones incrustadas por la *polis* en el universo. Algo tan específicamente político como son las leyes se nos venden como realidades halladas en el universo astrofísico. De paso, se las inviste de autoridad cosmológica para que las respetemos como pautas *buenas*.

El dictado de Belarmino a Galileo es impresionante: «Probar que la hipótesis... salva las apariencias no es en modo alguno lo mismo que demostrar la realidad del movimiento de la Tierra»³⁷. Y también lo es la coincidencia de otro teólogo, en este caso el luterano Osiander, al afirmar que las hipótesis de Galileo «no son necesariamente verdaderas, ni siquiera probables. Sólo una cosa importa. Han de llevar mediante cálculo a resultados que estén de acuerdo con los fenómenos observados»³⁸.

En este punto, no deja de sorprender que, con la importancia que da Arendt a la introspección como aspecto distintivo y central de la modernidad, no se atreva a valorar la obra de Sigmund Freud, que tanto dijo al respecto. A pesar de todo, Arendt se permite algunas dudas muy profundas. Veamos algunas de ellas.

Arendt piensa que los filósofos se han convertido en los epistemólogos que los científicos no necesitan³⁹. El hombre cree axiomáticamente que «los hechos y cosas que acaecen en lo infinita-

33 Ibid., p. 277.

34 Ibid., p. 279.

35 Ibid., p. 281.

36 Ibid., p. 282.

37 Ibid., p. 288.

38 Ibid., p. 351.

39 Ibid., p. 320.

mente pequeño, en el átomo, siguen las mismas leyes y regularidades que se dan en lo infinitamente grande, en los sistemas planetarios»⁴⁰. Los mismos modos rigen al macrocosmos y al microcosmos. Arendt concluye por su parte que «el telescopio... obligó finalmente a la naturaleza, o más bien al universo, a entregar sus secretos»⁴¹.

En este sentido, le resulta revelador que Descartes estuviera a punto de quemar todos sus papeles, al enterarse de que a Galileo le habían hecho retractarse. El francés veía claro que «si el movimiento de la Tierra es falso, todas las bases de mi filosofía son también falsas»⁴².

Ciertamente, Arendt no se cuenta entre los cantores de lo moderno. Una época en la que dos dueños soberanos tienen el gobierno de la humanidad, «el dolor y el placer»⁴³. La cosa más mortal, la vida, se ha elevado a condiciones de inmortalidad; un trastorno de valores desastroso para la estima y dignidad de la política. El proceso de pensamiento se ha quedado en ser un proceso natural más, encaminado como todo a salvaguardar la vida humana como algo sagrado, elevado al máximo rango. «El propio 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»⁴⁴.

Con una lucidez sorprendente, en alguna ocasión Arendt resalta la terminología política que se usa en ámbitos tan dispares como el átomo, los astros, la conducta social o la meteorología. Un ejemplo, los científicos nos hablan de la vida en el átomo y nos dicen que toda partícula se comporta *por libre*. Parece como si hubiese en esos entornos el mismo tipo de vida que nosotros tenemos en la sociedad. Arendt lanza la idea, deja ver su perplejidad, pero no saca las últimas consecuencias⁴⁵.

Considera que las teorías científicas se están limitando a diseñar simplemente bucles de coherencias. Se basan en presupuestos y dan unos resultados que a su vez alimentarán o crearán un tipo de realidad que dará hospitalidad a esos presupuestos. Así lo dice al referirse al conductismo. Lo malo de esas teorías no es que sean erróneas, sino que podrán llegar a ser verdaderas, ya que en realidad son las mejores conceptualizaciones posibles de ciertas tendencias de la sociedad moderna. La conclusión es pesimista: «Resulta fácilmente concebible que la época Moderna —que comenzó con una explosión de actividad tan prometedora y sin precedente— acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia»⁴⁶.

Arendt nos señala que algo va muy mal, «el carácter moderno está formado por el fariseísmo mezquino y fanático (y ha producido el más reciente egotismo autoindulgente y fanático con su infinita variedad de fútiles misetas)». A pesar de todo, es algo que empezó bien. Eso significa que el error de lo moderno no está en los planteamientos, sino en su ejecución.

Los trastornos profundos de la humanidad moderna arrancan en el cambio de su perspectiva de visión como especie, de mirar a las cosas no desde la Tierra sino a mirarlas desde el universo; es decir, como Galileo. También, de verse en medio de una colección de especies evolucionando unas hasta convertirse en otras.

40 Ibid., p. 312.

41 Ibid., p. 315.

42 Cita textual extraída de una carta de Descartes a Mersenne, de noviembre de 1633.

43 Ibid., p. 336.

44 Ibid., p. 346.

45 Ibid., p. 347.

46 Ibid., p. 346.

Arendt entiende que el proceso de acumulación de riqueza sólo es posible «si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre»⁴⁷. Hay elementos de la vida humana que son cotidianos, repetidos y, aunque necesarios, no admiten la acumulación; no pueden acumularse en el transcurso de un día o amontonarse en un espacio, requieren ser atendidos y desplegados en el momento mismo de la acción de su cumplimiento y disfrute. Sobre todo, *no pasan la noche*. No pueden elaborarse sin dar entrada a otros componentes de la mente que participan en nuestra sensibilidad y nos dan nuestra capacidad para el buen juicio.

9. La imposibilidad de predecir

Ésta es otra gran intuición de nuestra autora. En el tejido de pactos y contratos en que se ha convertido de buena manera la tradición occidental, surge la no-predicción: surge simultáneamente de la «oscuridad del corazón humano», o sea, de la básica desconfianza de los hombres, que nunca pueden garantizar hoy quienes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar⁴⁸.

Sin proponérselo, y sin conocimiento de la sabiduría retórica que diferencia entre el hablar y el decir, Arendt señala este punto sensible. Para decir, se precisa de otros que estén dispuestos a concedernos el derecho mutuo de *isegoría*, que estén dispuestos a escuchar⁴⁹. Por eso no es posible predecir, puesto que no tenemos todavía al otro con nosotros ni se ha abierto el momento en el que esta situación básica se produce. Es algo que está implícito en el mandato del *Talmud* de no hablar mal de nadie que esté ausente. Arendt, a su modo y dejando la libertad de asociación de ideas a su *self*, llega a los aledaños de todo esto. Denuncia el engaño de las promesas, porque «la función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y, como tal, es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la esencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía»⁵⁰.

Arendt ve en la acción una suerte de milagro, la única manera de salir de los carriles de lo preestablecido: «Una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico»⁵¹. La acción, llega a decirnos, «es la única facultad humana de hacer milagros»; y la asocia con Jesús de Nazaret y la originalidad de Sócrates para trasmutar normas y valores. Y ¿dónde se enraíza ontológicamente esta facultad de acción? Pues claramente en la natalidad.

Soberanía y libertad no pueden por tanto igualarse, algo que ha hecho indebidamente la edad moderna. De ser lo mismo ocurriría que ningún hombre sería libre ya que «la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad»⁵².

Coherente con lo anterior es su percepción de que la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por nuestra aparición ante otros; porque, en palabras aquí de Aristóteles, «lo que aparece a todos, lo llamamos Ser»; y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad»⁵³. Arendt recurre a la autoridad de

47 Ibid., p. 284.

48 Ibid., p. 263.

49 José Luis Ramírez, «La recuperación de la retórica», en *Foro Interno*, nº 1 (diciembre 2001).

50 Arendt, *La condición humana*, o.c., p. 263.

51 Ibid., p. 266.

52 Ibid., p. 254.

53 Ibid., p. 222.

Heráclito y de Aristóteles para reafirmarse en su idea de que «el mundo es uno y común a quienes están despiertos y que quien está dormido se aleja de sí mismo».

Como ya hemos tratado, Arendt otorga una gran importancia a la natalidad humana. Ve en ella el origen de la fragilidad de las instituciones y de las leyes y, un tanto misteriosamente, la considera «independiente de esa fragilidad»⁵⁴. La condición de natalidad, el nacer como lo hace el hombre —porque desde luego Arendt no equipara este nacer al de los animales—, coloca al individuo en una situación de impotencia y omnipotencia simultáneas. No lo dice así ella, pero creo atribuible este significado a otras palabras suyas más veladas y escritas a tientas. Las limitaciones de la ley, las vallas de la propiedad privada, las fronteras territoriales, son «principios limitadores y protectores». ¿Y contra quién protegen? Pues contra el propio hombre. Por eso no pueden ser resultado de ninguna acción política. «Con todo y con eso, las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables»⁵⁵. La acción humana tiende siempre a la *ilimitación*. De ahí que Arendt resalte la virtud de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, como una de las virtudes políticas por excelencia. Y lo es porque existe una tentación perpetua por excelencia que es la *hybris*. Con buen sentido, Arendt puntualiza que esa *hybris*, la tentación perenne de omnipotencia/impotencia, es muy distinta de la voluntad de poder⁵⁶.

54 *Ibid.*, p. 214.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.