

EL REINO DE LA ACCIÓN EN HANNAH ARENDT

GUILLERMO ZAPATA, SJ*

RESUMEN

Con su vida y con su pensamiento fenomenológico de la acción política, Arendt nos ha señalado que nuestra vida política tiene su razón de ser en la categoría que podríamos denominar 'El reino de la acción' y que se inscribe en el seno de procesos históricos. La acción es entendida como la pura capacidad de comenzar, que anima e inspira todas las actividades humanas y constituye la fuente oculta de la producción de todas las cosas grandes y bellas. La brecha abierta por el totalitarismo y su fuerza aniquiladora de la pluralidad política, sería cerrada por el pensamiento y por la acción en el reino de los fines.

Palabras clave: Arendt, Acción, Palabra, Filosofía Política, Juicio.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

THE REALM OF ACTION IN HANNAH ARENDT

GUILLERMO ZAPATA, SJ*

ABSTRACT

With her life and phenomenological thought of political action, Arendt pointed us towards the reason of being of our political action: the so called 'Realm of Action'. Inscribed as it is into historical processes, action is conceived as the pure capacity to begin, animating and inspiring all human activities and constituting itself as a hidden source of every great and beautiful thing. The gap opened by totalitarianism and its annihilating force against political plurality, would be closed by thought and action combined into the realm of truly human ends.

Key words: Arendt, Action, Word, Political Philosophy, Judgement.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

“El que fue ya no puede no haber sido: en adelante, este hecho misterioso y profundamente oscuro de haber sido es su viático para siempre”

Vladimir Jankélévitch

PALABRAS INICIALES

HANNAH ARENDT: DICIEMBRE de 1975, Emmanuel Lévinas: Diciembre de 1995, Jaime Rubio: Febrero de 2005, P. Ricoeur: Mayo de 2005. Sus nombres, aunque forman parte de la lista del libro de los muertos, sus obras han pasado a configurar historia perviviente del Espíritu en ese modo de ser que desde Agustín de Hipona se llama memoria guardada sobre “aquello que antecede a todo lo pasado en la altura de una eternidad siempre presente”. A su vez, P. Ricoeur –filósofo de la memoria crítica recientemente fallecido en París [Mayo 21] a quien también honramos hoy en este tribunal de la memoria– en su texto póstumo: *Historia, memoria y olvido*: nos comparte la preocupación que le ha acompañado durante toda su vida y que define como *perplejidad* ante la memoria.

[...] me quedo perplejo –escribe–, por el inquietante espectáculo que dan al exceso de memoria aquí, el exceso de olvido allá, y por qué no hablar de la influencia de las conmemoraciones y de los abusos de la memoria –y del olvido–. En ese sentido, la idea de una política de la justa memoria es uno de mis temas cívicos más reconocidos (Ricoeur, 2003, p. 13).

¿Cómo lograr una política de la justa memoria? Nos reunimos hoy en este homenaje a la memoria del Profesor Jaime Rubio, para hacer uso de ese necesario deber de la memoria que el mismo profesor instauró en esta Facultad de Filosofía desde cada una de sus cátedras con ese marcado acento crítico de la memoria. El guardar memoria de su espíritu crítico nos advierte sobre el riesgo de entender la memoria como repetición inútil, como resiliencia que nos condena a vivir en el pasado, donde no existe el deber de la memoria. Este hacer memoria nos sitúa entre sus dos extremos: la memoria entendida como historicidad, creatividad, o como perdón, innovación y promesa, temas familiares en este horizonte de la edad hermenéutica de la razón inaugurado por el Profesor Rubio quien se formó en la escucha de la filosofía hermenéutica al lado de Emmanuel Lévinas (como su discípulo), de Hannah Arendt, de Paul Ricoeur entre otros.

La memoria nos coloca en los antípodas de la venganza que es sumisión a la memoria contra la rebelión de la memoria, la iniciativa, la creatividad capaz de enriquecer nuestra reflexión política especialmente en el contexto de nuestro país que se debate en la perversión política de la memoria venganza, del uso de la fuerza, de la carencia de la palabra, de la ausencia de discusión que alejan toda posibilidad de ejercer la acción política desviada por el poder entendido como fuerza. Ricoeur, Lévinas, Arendt, Rubio nos educan en el pensar la memoria no como olvido, sino como historia y más aún como historicidad.

“Me siento lo que soy realmente... una muchacha que viene de otra parte...”

[Brief n.73 de H. Arendt a K. Jaspers]

“Ella no había nacido en ese pequeño valle: no se sabía de donde venía, y cuando se alejó se perdieron sus huellas. Cerca de ella uno se sentía feliz, todos los corazones se dilataban; sin embargo, su dignidad majestuosa desalentaba cualquier familiaridad”

[Friedrich Schiller, poema Ein Mädchen aus Fremde dedicado a Arendt por Hienrich Blücher. Heidegger también le escribió un poema, Brief, 50].

1. LA HUMANIDAD SUPERFLUA

HANNAH ARENDT, HIJA ÚNICA de padres judíos rusos, cumple lo que ella misma denomina la *condición prepolítica* con el hecho de su nacimiento el 14 de Octubre de 1906 en Havoner (Alemania) y se une al éxodo permanente de quienes siguen buscando una patria gestada en la acción misma del caminar, el cuestionar, el denunciar. Educada en Königsberg (ciudad natal de E. Kant), va siendo espectadora de los horrores de la guerra ruso alemana que marcó con el holocausto la memoria histórica de la humanidad. Su espíritu es fraguado por tres grandes maestros de Alemania: Edmund Husserl, Martín Heidegger y Karl Jaspers. Su militancia en la Organización Sionista Alemana le trae como consecuencia el arresto por parte de la Gestapo (1933) lo que le

obligada a refugiarse en París donde se dedica a rescatar niños judíos de los nazis para enviarlos a Palestina. Su éxodo permanente –y sin patria propia– hace que el mismo mundo sea su patria. Llega a New York (1941) huyendo de la persecución de los nazis que invaden a Francia. Su enemigo más letal, el totalitarismo, le inspira sus reflexiones que nacen desde su propia vida. En Arendt, pensamiento y vida se unen. Para ella pensar es acción. Arendt llegó a ser la primera mujer profesora en la Universidad de Princeton. Por sus reflexiones fue invitada a diferentes universidades como Brooklyn College de la Universidad de Columbia; la New School for Social Research; Rand, Berkeley, Yale, Chicago, entre otras. La muerte le sorprende el 4 de diciembre de 1975, mientras comenzaba la última parte de su obra expresada en el trinomio: pensar, querer, juzgar.

La vitalidad de su pensar tiene como eje la pregunta ¿Qué es la vida? Vida que vivió siempre amenazada ante los dos totalitarismos. Afirma que el milagro de la natalidad planta los jalones de una acción política encarnada como pluralidad viviente: como nacimiento y ajenidad.

Arendt nos revela aquella verdad que nunca se doblega ante la inclemente descalificación de las opiniones “convenientes” recordándonos desde siempre que la resistencia sigue alumbrando la esperanza y ésta se convierte a su vez en identidad política, que en su caso, alcanza el nivel de una autenticidad excepcional revelada en cada una de sus textos: *Orígenes del Totalitarismo* (1951), *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), *Sobre la Revolución* (1963), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), *El Judío como Paria*; *La vida en el espíritu* (1971). *La identidad Judía y la política en la Época Moderna* (1978), entre otros.

Su empeño procuró rescatar la justicia de los engranajes de la política perversa que consideraba, a su modo de ver, la humanidad como superflua. Esta es la clave que nos conduce a una de sus obras más discutidas escrita en el Jerusalén de 1960 cuando fue enviada por el diario New Yorker a cubrir el juicio sobre el oficial nazi Adolf Eichmann encargado de instrumentalizar el exterminio de los judíos durante la Shoah. [Eichmann escapa a Argentina, es apresado por Israel y condenado en 1962]. Este reporte sobre el juicio de Eichmann y sus implicaciones filosófico-político y morales, desataron una polémica que no ha terminado aún sobre la verdadera función de la política. El supuesto “archiasesino” ocupaba un puesto de nivel medio en la maquinaria nazi y se dedicó a “cumplir” con su trabajo.

Para Arendt lo que iba emergiendo del proceso no era simplemente el retrato de Eichmann, sino los trazos de la sociedad moderna en general y del totalitarismo en particular. En esta imagen el Mal que se difumina por los corredores, calles y oficinas a través de miles de hombres y mujeres a quienes Kafka nombraría con la letra K. Eichmann, el villano del proceso, fue uno más de los perpetradores del horror. Arendt define su participación en este juicio con un término que quedó acuñado como principio para comprender la Ética política a partir de Auschwitz: *La Banalidad del Mal*. En esta banalidad que sacude la sociedad contemporánea los mecanismos del poder funcionan gracias a que le asignan un lugar a cada individuo. En ese escenario de la sociedad a todos y cada uno se les exige una “dosis” de maldad que vista por separado aparece difuminada e insignificante, pero mirada en su conjunto se muestra devastadora, desestabilizadora en su conjunto. En este mecanismo del poder desviado, incluso las víctimas son “enroladas” en la producción de su propio exterminio, como ocurrió precisamente con algunos judíos que fueron en contra de ellos mismos. *La Shoah* es la metáfora del extremo al que es capaz de llegar el mecanismo político de opresión; la maquinaria del exterminio y la realización del proyecto totalitario. En tales circunstancias las actitudes tanto de gobiernos e individuos, por escasos y parciales que sean, representan el significado del “bien” frente a la “banalidad del mal”. La voluntad y el sentido del bien, brillaron en la oscuridad impuesta por medio de este sistema de terror administrativo y sistematizado. Lo opaco de la maldad de un Eichmann se funde con esta absoluta atonalidad donde “indiferencia y crimen parecen ser lo mismo” perdiéndose todo sentido hasta llegar a hasta hacer desaparecer la distinción entre bien y mal, o mejor hasta llegar a llamar bien al mal, y lo peor aún, la más execrable anulación del poder enraizado en la acción humana concertada.

Una de las personas que inspiraron a esa politóloga y filósofa judía a pronunciarse en medio de esta noche oscura fue su maestro y tutor, Karl Jaspers. Casado con una mujer judía fue igualmente expulsado de la academia al subir Hitler al poder, no salió de Alemania y se salvó de la muerte gracias a la llegada oportuna de los americanos. En un homenaje su discípula comenta: “Él pudo ser luz en la oscuridad, que alumbra desde alguna fuente oculta de luminosidad, porque la pasión por la luz gobernaba su existencia”. Estas palabras definen su pretensión. Al igual que su maestro, nos mostró que el pensamiento no puede divorciarse de los actos del pensador. El sentido profundo de la verdad tiene sus raíces en la resistencia que el filósofo puede mantener frente a los dictámenes del poder, en cualquiera de sus expresiones.

Las palabras de Hannah Arendt: alumbran el firmamento en los “Tiempos de Oscuridad”, y como ella misma escribe: “[...] esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras” y que puede sugerirnos sobre cómo estamos haciendo hoy filosofía en un contexto de exilio y persecución como el nuestro.

Con su vida, Arendt nos ha señalado que nuestra vida política tiene su razón de ser en el reino de la acción, es decir que se inscribe en el seno de procesos históricos, pero que a su vez, corren el peligro de convertirse en procesos tan automáticos o naturales como los procesos cósmicos, a pesar de haber sido comandados por la libertad humana capaz de torcer y de enderezar el curso de los acontecimientos.

Sin embargo, aunque notamos que el automatismo es inherente a todos los procesos, no obstante, ningún acto o evento humano singular pueden en algún momento y de una vez para siempre liberar y salvar al hombre, o a una nación, o a la misma humanidad. En la naturaleza de los procesos automáticos a los que está sujeto el mismo hombre, y contra los cuales también puede afirmarse su acción, éstos corren el riesgo de traer la ruina o la esperanza para la vida humana. Una vez que los procesos históricos gestados por el hombre, se han tornado automáticos, se vuelven no menos fatales que el proceso de la vida natural que conduce a nuestro organismo biológicamente desde el ser al no-ser, desde el nacimiento hasta la muerte. Las ciencias históricas conocen muy bien esos casos de civilizaciones petrificadas y desesperanzadas en declive, donde la perdición parece predestinada como una necesidad biológica. Tales procesos históricos de estancamiento pueden perdurar y arrastrarse por siglos. Este proceso histórico nos recuerda que los períodos de libertad han sido siempre relativamente cortos en la historia de la humanidad.

2. EL REINO DE LA ACCIÓN

LA MANERA DE PENSAR de Hannah Arendt inaugura una fenomenología de la acción política, atravesada por la categoría central que podríamos denominar *El reino de la acción*. La acción es entendida como la pura capacidad de comenzar, que anima e inspira todas las actividades humanas y constituye la fuente oculta de la producción de todas las cosas grandes y bellas. Los procesos históricos son creados y constantemente interrumpidos por la

iniciativa humana, por el *initium* que el hombre es, en tanto es un ser que actúa, por ello podemos afirmar que el hombre es un inicio y un iniciador en el reino de la acción. La acción se inscribe como respuesta al hecho del nacimiento que es la condición prepolítica del hombre. Lo político pertenece así a la condición humana. Si lo político es parte de la condición humana, la empresa política iguala a todos los hombres.

La acción políticamente responsable consiste en buscar una nueva tradición que permita traer a la vida lo que estaba muerto, petrificado, evitando así el olvido. Se deduce de aquí la trascendencia que tiene el ser responsables de nuestra propia biografía. La *brecha* abierta por el totalitarismo con su fuerza aniquilante de la pluralidad política, sería cerrada por el pensamiento y como fuerza refundante de la humanidad. Porque, “sólo en la medida en que piense se es intemporal –escribe Arendt– (...) porque el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa *brecha* cerrada entre el pasado y el futuro” (Arendt, 1996, p.19), *brecha* que debe ser cerrada por el conocimiento que ella también denomina la capacidad de juzgar. Pero es un

conocimiento que aspira a la verdad, incluso si ésta, como sucede en las ciencias, nunca es una verdad permanente, sino una certeza parcial y provisional que se espera poder reemplazar por otras, más acertadas, a medida que progresa el saber (Arendt, 2002, p. 85).

Es así como el pensamiento político debe hacerse político, acudiendo a la palabra, el discurso político que se hace visible no sólo a través de la acción, la opinión, sino también, liberado de toda carga institucional, procedimental y estructural. En este movimiento del pensamiento se realiza propiamente el ejercicio mismo de la política cuya categoría nuclear es la acción tal como la hemos definido antes, porque “la política es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social... [pues] la misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines” (Arendt, 1997, p. 67).

La política tiene como horizonte el reino de la acción y su racionalidad no es la racionalidad de los medios y los fines. La política encuentra su finalidad en ella misma, es decir, en el desarrollo de cada individuo de la capacidad de actuar y de discutir ante otros. En su capacidad de pensar,

querer y de actuar. La política es así actividad desinteresada. Su acción es distinta a la del trabajo entendido desde la razón calculadora que emplea medios para conseguir fines y distinta también de la labor cuyo centro está en la conservación y favorecimiento de la vida humana.

La vida política se ve empobrecida cuando se le entiende y confunde con la acción propia del trabajo porque se ve reducida a su simple efectividad más cercana a la violencia por apoyarse en la fuerza. Comprendida de esta manera la política misma deja de ser una experiencia, un acontecimiento para convertirse en objeto exterior y reductible negando su condición esencial de innovación, de pluralidad, de conflictualidad.

Arendt recurre a una lectura antropocéntrica del fenómeno de la política para referirse al paradigma de interpretación en la condición política que pertenece a su vez a la condición humana. En su texto sobre *La condición humana*, afirma que la natalidad y la pluralidad revelan la condición esencial del actor político. Señala:

Actuar, en su sentido más general, significa tomar la iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein* “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que hubiera un comienzo –se lee en San Agustín en su filosofía política–, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie (Cfr. *Civitate Dei* XII 20 en Arendt, 1993, p. 201).

La natalidad es el sello que abre el reino de toda la acción humana porque en su origen está la posibilidad y la capacidad de toda acción política. Siendo la natalidad el hecho prepolítico se revela como condición de posibilidad del reino de la acción. Arendt hace una triple lectura de este hecho fundante de la natalidad desde tres perspectivas distintas: agustiniana, kantiana y por último, la interpretación judeocristiana del acto de nacer.

San Agustín considera al hombre como ser creado que inaugura con su nacimiento un nuevo comienzo. Afirma: El hombre fue creado como nuevo comienzo *initium*, este comienzo del hombre a partir de su nacimiento no es el mismo que el del mundo; pues

no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre (Arendt, 1993, p. 201).

La respuesta al nacimiento es intrínsecamente inseparable de la experiencia de realización de la libertad.

Apoyándose en el argumento kantiano sobre la causalidad de la libertad, define igualmente el nacimiento, como comienzo. Escribe Kant,

el hombre es capaz de iniciar algo independiente de la causalidad de la naturaleza porque la libertad como idea trascendental pura sin vínculos fenomenales, constituye el sentido último de la facultad de comenzar por sí mismo una serie causal [nueva]. Sobre esta libertad trascendental se funda el concepto práctico de libertad, es decir, la independencia de la voluntad con respecto a la coacción de las inclinaciones de la sensibilidad (Kant, 2002, [A 532, B 560]).

Según tercera perspectiva, la tradición judeocristiana, presenta la acción como el milagro que es precisamente una acción innovadora que introduce en la historia la recuperación de un nuevo comienzo como restauración de la naturaleza desviada por la libertad del mal. Arendt afirma que la propia naturaleza del comienzo radica en que se inicie algo nuevo que no pueda esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes... Lo nuevo –escribe–

siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza, por lo tanto, lo nuevo siempre aparecen en forma de milagro (Arendt, 1993, p. 202)¹.

Y concluye su hipótesis sobre la acción innovadora afirmando que dentro de esta fenomenología política de la acción se propone realizar: “el hecho de que hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (*Ibidem.*). Esto significa que a pesar de la apariencia automática en la que

1. Milagro en el sentido de lo cotidianamente innovador.

se desarrolla la historia, el hombre tiene la capacidad de interrumpir, cambiar, y alterar mediante su libertad, las acciones y el ciclo normal de los acontecimientos. Esta capacidad de actuar y especialmente, de hacerlo de manera concertada, se desarrollará como una nueva visión del poder que emerge de la condición política en el reino de la acción. Recordemos, aunque sea de paso, su definición sobre el poder:

El poder corresponde a la aptitud del hombre de actuar, y actuar de manera concertada. El poder no es nunca una propiedad individual; pertenece al grupo y continúa perteneciéndole tanto tiempo cuanto este grupo no se divide [...]. La violencia [...] –por el contrario– se distingue [...] por su carácter instrumental. Bajo su aspecto fenomenológico, se asemeja al poder, ya que sus instrumentos, como todo lo útil, está concebidos y es empleado para multiplicar su poder hasta tal punto que llegue a reemplazarlo (Arendt, 1993, pp. 153- 155).

Aquí en este texto poder y violencia se contraponen, binomio que es denominador común en el pensamiento de la acción política como contraposición de dos realidades irreconciliables, pero siempre presentes.

En síntesis, la natalidad para Arendt significa que por la novedad que trae todo ser humano, es capaz de interrumpir la acción única así, el nacimiento es impulso y se muestra en las acciones mismas con su carga de novedad.

Con la natalidad se presenta una nueva forma de entender la libertad, y en particular, la libertad política. No es una libertad subjetiva, es decir que nace de la conciencia, sino que es la libertad que se realiza en la acción misma. Esta libertad recibe su movimiento de la exterioridad. Desde Maquiavelo sería la *virtú* que debe tener toda interpretación. Así la motivación de mis acciones se establece en relación con los demás, pues la virtud en la interpretación de mis acciones es lo que más da fama y reconocimiento. De esta forma el virtuosismo, al igual que en el teatro, no se revelaría antes sino después de una acción sino en la acción misma. Con el reconocimiento se abre el espacio de la pluralidad, condición esencial de la política, pues no tendría sentido realizar una acción sin la presencia del público que observa, reconoce y recuerda. Pero esta aparición en público va de la mano del discurso. En este punto Arendt une en el mismo horizonte de la acción al discurso: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 1993, p. 202). Es verdad, pues, que las historias

nos revelan un actor, pero no un autor, porque “no es el actor sino el narrador quien acepta y hace la historia” –afirma Arendt–. Sin embargo, no es posible revelar la identidad sino a través de la mediación del discurso sobre ese mundo que es común para todos los hombres y mujeres, y en el que también pongo en común e intercambio mi punto de vista. En este asunto de la identidad narrativa coinciden plenamente los pensamientos de H. Arendt y P. Ricoeur. Este último ha dedicado a esto su penúltima obra: *Sí mismo como otro* (1996). Se descubre un arco importante ético político sobre todas las implicaciones de la identidad narrativa. Subrayemos por el momento dos elementos muy importantes dentro de la fenomenología y antropología políticas de Arendt a saber: el espacio de aparición y la narrativa.

La creación del espacio de aparición es la tarea política que para Arendt se va configurando como recuperación del espacio público. Éste es el escenario de la política, es decir, del espacio de aparición cada vez más estrecho y reducido en el mundo contemporáneo, pero especialmente alterado con el fenómeno del totalitarismo y la maquinización de la vida cotidiana. Para definir el espacio público de aparición Arendt se inspira en la Poética de Aristóteles. El espacio público de aparición es, por un lado, el espacio de los agentes, los actores y los espectadores. Por otro lado, es también el espacio en que los actantes realizan la *mimesis* o representación de las acciones históricas de los hombres. Además de crear una trama entrelazada por las diversas opiniones, visiones y significaciones los actantes entrelazan las diferentes opiniones y cosmovisiones de los hombres formando ese plexo de referencias que denominamos mundo y que está marcado por los asuntos humanos.

Pero este mundo sólo es comprensible en la medida en que los mismos hombres entrando en el conflicto de las interpretaciones intercambian sus perspectivas y sus juicios. Sin embargo, cuando se presenta la pérdida de interés por los asuntos humanos, en otros términos, cuando los actantes no sean actantes, se anularía la pluralidad, condición de toda acción, como ya ha sucedido con los espectros del totalitarismo en el siglo XX, negando así la condición de pluralidad del reino de la acción y haciendo caer inmediatamente el telón, lo que fulminaría como consecuencia la acción y con ello se anularía la condición de posibilidad de toda política.

No sólo los actores, sino también los espectadores están implicados en el juego del drama a través no sólo a través de la *mimesis*, sino también a

través de la *catarsis* como purificación y construcción del sentido de la vida, ya definido como objetivo de toda política. En palabras de Gadamer, que en esto coincide con Arendt,

La acción trágica tiene su origen en el conocimiento de sí que se participa al espectador. Este se reencuentra a sí mismo en el acontecer trágico, porque lo que le sale al encuentro es su propio mundo, que le es conocido por la tradición religiosa e histórica (Gadamer, 1977, I, p. 179).

Dicho de otra manera, la identidad narrativa nos permite configurar la identidad política. La dimensión política tiene implicada una identidad narrativa.

3. JUZGAR ES UN MODO DE PENSAR

CUANDO ARENDT SE REFIERE al juicio, lo hace en el sentido en que entendió al acto de juzgar, desde su experiencia en la participación en el juicio de Eichmann. Juzgar aquí es distinto al concepto de juicio lógico. Desde este contexto, Arendt subraya que juzgar –acción de juzgar– es un modo de pensar. Traducida esta metáfora de la acción correlacionada con la poética del teatro y trasladada al terreno de la política, se puede afirmar que la pretensión de Arendt es precisamente “pensar la acción”, y es a través de la mediación del discurso y el reconocimiento como todos se dan a conocer en el reino de las acciones en el diálogo actor espectadores donde el actor vive en función de la gloria y de la respuesta y opinión de los espectadores. Una acción sin espectadores no tendría sentido.

Continuando con la función narrativa, podemos afirmar que ésta se hace posible porque el espectador observa a los actores y realiza y construye una historia. ¿Pero qué tipo de historia? En la narración se realiza una historia, en la que cada quien, al ir haciendo su propia autobiografía (*catarsis*), se revela a través del virtuosismo de su actuar (la *virtú* en el sentido de Maquiavelo). En el virtuosismo del actuar lo que aparece es el verdadero drama de los asuntos humanos. Arendt trae a colación el ejemplo de los relatos de Homero que narran la guerra entre Griegos y Troyanos subrayando en este relato, que los hechos son contados tal y como sucedieron sin inclinarse en favorecer a triunfadores y vencidos, lo que cuenta, dentro de esta perspectiva del reino de la acción es que la acción tiene una cualidad que revela el virtuosismo de los actores en el escenario del drama y la trama

política en la que los relatos se entrecruzan para dar ocasión de expresar la condición política de la pluralidad revelada en la acción.

Para Arendt, la narrativa va unida al juicio desarrollado sobre todo en sus últimas obras escritas la década de los años setenta que ya hemos mencionado con el trinomio: Pensar, Querere, Actuar.

La lectura que hace Arendt sobre la acción política recurre a la implicación entre el juicio y el relato y que la politóloga judía medita desde las consecuencias histórico- políticas de la función narrativa en la fundación y a la perdurabilidad de la política. El fundamento de la política revela una constitución basada en la condición del olvido en el que es preciso retrotraer la memoria. En este punto nos volvemos a encontrar con P. Ricoeur y la importancia política de la memoria (Ricoeur, 2003). La instancia crítica de la memoria exige subrayar la importancia del Juicio –político– en el que se articula el discurso político por excelencia. El juicio es la realización del modelo de ciudadano de Arendt gestado desde el pensar, el querer, el actuar –el mundo de la vida–. Ciudadano para Arendt es quien ejerce el juicio.

Al referirse Arendt al juicio político es preciso inscribir su concepto dentro de la concepción de juicio estético kantiano, debido a que el arte y la política son términos del mundo público en el espacio de aparición de lo político. Este espacio de aparición de lo político es el escenario para la singularidad y la pluralidad, como también el escenario para de toda democracia. El concepto de juicio estético permitirá a Arendt dilucidar el criterio que determina la capacidad de juzgar que opera en el reino de la acción política. Se implican así juicio estético y juicio político. Arendt asciende desde el juicio particular reflexionante hasta el juicio estético validado desde el proceso de generalización del buen gusto. El juicio estético se revela capaz de asumir lo general desde lo particular desarrollando un proceso de validez consecuente con la estética en diálogo con la política. En el juicio de gusto, se da precisamente este proceso de generalización y persuasión susceptible de ser aplicado en el campo político. A través del juicio del gusto podemos ascender desde la experiencia particular hacia una especie de “*sensus communis*” que supone una fundamentación moral previa, tal como lo asevera Kant en la Crítica del juicio.

El juicio en el contexto del reino de la acción política, no pierde su particularidad, ni tampoco deja de lado su pretensión de universalidad. El

gusto en el juicio estético no está mediado por concepto alguno como afirma Kant que “lo bello es lo que place sin concepto”. En el juicio político la universalidad está garantizada por la comunicabilidad que Arendt equipara con el juicio del gusto. La operación de la reflexión que posibilita el gusto estético es aplicable, en el sentido más interno y discriminatorio al juicio político, ya que ambos son comunicables a partir de un “*sensus communis*” es decir, del sentido común. En este proceso de la gestación del juicio, Arendt no deja por fuera el papel de la imaginación también relacionada con la capacidad de juzgar. La imaginación queda integrada en la medida en que para realizar un juicio puedo ponerme en el lugar del otro, precisamente, para entenderlo. La imaginación presentaría lo irreprehensible, el abierto plural de lo humano.

Así, el juicio del gusto posibilita una comunidad humana que de lo bello se desplaza hacia el mundo del reino de la acción. Es así como el juicio político afirma la pluralidad. En este punto, se encuentra uno de las grandes intuiciones del pensamiento político de Hannah Arendt. La política abre una razón indicativa que no coacciona con su pretensión de universalidad que busca en todo momento el dinamismo de la libertad de acción para la lógica del discurso político que se abre un escenario y lugar distintos al discurso de la lógica represiva de la ciencia y de la moral. El juicio abre la posibilidad del encuentro con otras perspectivas políticas en donde ni mi opinión, ni la de ninguna otra persona, tienen la ventaja de alzarse como la mejor. Desde esta racionalidad indicativa solamente puedo esperar un acuerdo potencial sobre la lectura de los acontecimientos políticos a partir del juicio reflexionante que se inscribe en el juicio político y que no puede quedarse solamente en su forma de juicio estético, pues está llamado a trascender el mismo juicio teleológico bajo la forma de filosofía de la Historia, con lo que P. Ricoeur, lector de Kant, entiende “Historia como arreglo a una idea reguladora”, es decir, una idea que conserva no sólo la naturaleza del juicio reflexionante sino su aplicación al juicio político, haciendo posible el juicio sobre los acontecimientos políticos desde la disposición y la esperanza en la construcción de una comunidad política. La política sería incompleta si todo se quedara en la simple observación retrospectiva de los hechos y no tuvieran un juicio prospectivo, un juicio con alcance hacia el futuro y la esperanza.

En síntesis, para H. Arendt, en el juicio político se entrecruzan los conceptos del juicio estético y del juicio teleológico. En primer lugar, porque permite la comunicabilidad del buen gusto que en perspectiva kantiana se

ofrece como de “especie de sentido común” que garantizaría una comunidad que tiene un objeto común de observación, confrontación, discusión, decisión de los fenómenos presente tanto en la estética como en la política.

En segundo término, se cuenta con la ejemplaridad y la particularidad de las acciones políticas. Esta ejemplaridad no sería solamente la de acciones virtuosas de los hombres, sino la de los acontecimientos paradigmáticos del pasado.

Finalmente, en la acción política se cuenta con la preeminencia del espectador sobre el actor. Si bien el actor es el sujeto de la acción, el espectador es quien da el sentido de la acción porque a través de sus juicios presenta su mirada más amplia, desinteresada e imparcial sobre las cosas de su mundo. Todas estas características se expresan a través de un pensamiento representativo de un ser político que desde la particularidad de un hecho forma el juicio y la opinión que contiene una pluralidad de perspectivas quedando claro que el fundamento de la política es esencialmente la pluralidad. Al mostrarse que el juicio emerge de las cosas particulares existe una relación directa entre discurso y opinión, actividades propias de la política. El mundo de la apariencia es esencialmente el mundo de lo político, porque ofrece los datos particulares que van a ser procesados por el juicio. Es precisamente esta analogía entre juicio y opinión la que clarifica mejor la consideración del sentido común. El sentido común unifica el juicio asimilando los fenómenos políticos bajo una perspectiva común, en la que aquello que yo veo es también visto por otros; de ahí que mis juicios y opiniones puedan tener esa pretensión de universalidad o mejor, de comunicabilidad. De esta forma su validez radica en tener en cuenta la mayor cantidad de opiniones. Esta manera de considerar los juicios va en sentido contrario al de las ciencias.

Por otro lado, para Arendt, la opinión política es frágil ya que su validez es distinta a la del conocimiento técnico científico; se encuentra –pudiéramos decir– a mitad de camino entre la seguridad de mis opiniones y el carácter abierto de la persuasión. Pero esta fragilidad no sólo se da en el nivel del discurso, sino también en el nivel de la acción. Más aún, esta fragilidad del juicio político se revela a su vez como irreversible e imprevisible. Estos dos elementos, aunque separados, emergen de la misma acción política que mirando hacia el futuro se llamaría promesa y mirando hacia el pasado se denominaría perdón. La primera mira a la seguridad de una palabra empeñada en medio de la inseguridad y la incerteza, de ahí su fragilidad, y la segunda –

el perdón— resarce lo que ha sido roto en todas nuestras acciones. Ricoeur llama “Perdón difícil” en el epílogo de su obra póstuma recordando la disimetría significativa entre el poder prometer y poder perdonar como lo atestiguan la imposibilidad de auténticas instituciones políticas. (Ricoeur, 2003, pp. 595ss). Sin embargo, desde la fragilidad de la acción y del discurso se configura el poder que se refuerza en el consenso y apunta a buscar siempre las mayorías. Lo que mantiene con vida el espacio de aparición es el poder que se revela cuando los actos y las palabras están juntos y no hay coacción. Esto se constata sobre todo en el discurso, pues si todo estuviera ya dicho no sería posible la confrontación de la diversidad de perspectivas, el debate, las opciones, que se dan en el espacio político de aparición. En cuanto a la limitación de la acción, ésta se presenta como poder ya que posibilita de una parte que la política siempre genere novedad, y por otra parte, que los hombres se perdonen, a la vez que son capaces de hacer promesas. En este sentido, el poder es posibilitado por la condición humana de la pluralidad y la natalidad, pues siempre se debe esperar que haya opiniones diferentes a las más y que las acciones siempre devendrán a pesar del carácter frágil. Arendt nos dejó también planteada la relación entre perdón, promesa y esperanza, legado que ha recibido Paul Ricoeur y ha desarrollado a través de su obra. Si el juicio posibilita esta disposición a esperar algo más de las acciones políticas, el perdón y la promesa marcarían en la acción esa función del hacer posible una humanidad en la que se logren la racionalidad y la convivencia política tan caras para Arendt y tan añoradas por nosotros en este país que clama a gritos la fuerza configurante de una verdadera política.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. 1982. *Orígenes del Totalitarismo*, Tr, Guillermo Solana. Madrid, Alianza.

-----, 1992. *Hombres en tiempo de oscuridad*, Tr. Claudia Ferrari. Barcelona, Gedisa.

-----, 1993. *La Condición humana*, Tr, Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós.

-----, 1996. *Entre el pasado y el futuro*, Tr. Ana Poljak. Barcelona, Península.

-----, 1997. *Qué es política*, Tr. Rosa Sala Carbó. Barcelona, Paidós.

-----, 1999. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Tr. Carlos Ribalta. Barcelona, Lumen.

-----, 2002, *Vida del espíritu*, Tr. Carmen Corral. Barcelona, Paidós.

-----, 2004. *Sobre la Revolución*, Tr. Pedro Bravo Gala. Madrid, Alianza.

Gadamer, H-G. 1977. *Verdad y método*, Tr. Ana Aparicio. Salamanca, Sígueme.

Kant, E. 1992. *Crítica de la facultad de Juzgar*. Venezuela, Monte Ávila.

Kant, E. 2002. *Crítica de la razón pura*, Tr. Manuel García Llorente. Madrid, Tecnos.

Ricoeur, P. 1996, *Sí mismo como otro*, Tr. A. Nera Calvo. Madrid, Siglo XXI.

-----, 2003. *La memoria, la historia y el olvido*, Tr. Agustin Neira. Madrid, Trotta.