

## HANNAH ARENDT: UNA APROXIMACIÓN A SUS IDEAS

### HANNAH ARENDT: AN APPROACH TO HER IDEAS

**Felicitas Valenzuela Bousquet**  
Universidad de Concepción

#### Resumen

Hannah Arendt es una filósofa contemporánea no sistemática, que mira la realidad desde fuera, –con peculiar estilo y definición–, recogiendo tanto los acontecimientos políticos que suceden en su entorno, como el mundo de la filosofía. Su inicial ámbito de análisis es el “milagro” de la vida, que le permite relacionar estos dos planos. Una exposición parcial de sus ideas es el motivo de este artículo, que pretende revalorar aquéllas, tratando de mantener el mismo tono y la mirada comprometida de que hace gala. En su quehacer teórico rompe con la filosofía tradicional. Arendt piensa o trata de pensar “sin barandillas” según propia expresión, rechazando la categoría de “filósofa”, pero, a nuestro juicio, es una gran pensadora de nuestro tiempo.

*Palabras clave:* libertad, pensar, comprensión, imaginación, política y acción política.

#### Abstract

Hannah Arendt is a non-systematic contemporary philosopher who analyzes reality from the outside –with particular style and definition– gathering political events taking place around her as well as in the world of philosophy. Her initial scope of analysis is the “miracle” of life, which allows her to relate both worlds. The purpose of this article is to give a partial exposition of her ideas to revalue them, trying to keep the same tone and the committed view she takes pride in. In her theoretical work, she breaks with traditional philosophy. Arendt thinks, or tries to, “without banisters”, according to her own expression, refusing to be considered a “philosopher”, but in our viewpoint she is one of the great thinkers of our time.

*Keywords:* freedom, thinking, understanding, imagination, politics.

El destino de las obras de Hannah Arendt ha sido dispar. En un primer momento adquiere un renombre con sus libros en los claustros norteamericanos, pero sólo en estos últimos años su pensamiento ha invadido un lugar más amplio del espacio intelectual y hoy en día permanentemente es citada y reconocida como una autoridad, especialmente, en el ámbito de la ciencia política. A este giro en la valoración de sus trabajos han contribuido factores externos y causas internas. El primero de éstos, es el cambio intelectual que se impone en el mundo occidental después de la “caída” del muro de Berlín que produce una “crisis en el marxismo”, afectando las percepciones teóricas explicativas de los acontecimientos políticos. Una segunda consecuencia que, en cierta forma, está relacionada con lo anterior, es la publicación y traducción al idioma español de muchos de sus trabajos, por ejemplo: *The Human Condition*, publicada en 1958, traducida como *La Condición Humana* en 1993, *On Revolution* publicada en 1963 y traducida *Sobre la Revolución* en 1988, o *Between Past and Future* de 1961, traducida como *Entre el Pasado y el Futuro*, en 1996, así como una serie de ensayos, artículos y conferencias relacionados con sus tesis más importantes, que antes no estaban disponibles en nuestro idioma o habían permanecido inéditas, como “¿Qué es la política?” o “La vida del espíritu”. De la misma forma, la aparición de filosofías posmodernistas, estructuralistas, neopositivistas, analíticas y otras, produjeron, –como contraparte– una revaloración de otros estilos de pensamiento. Se han dado otros factores internos relativos a la forma y al contenido de la propia obra escrita de esta pensadora alemana, nacida en Linden, cerca de Hannover en 1906, como es el hecho de la imposibilidad de su encasillamiento en alguna corriente especial del mundo de la filosofía. No siendo su pensamiento ni sistemático ni dogmático, sólo puede corresponderle una lectura dóxica, nunca ortodoxa (Collin, 1992, p. 21). Incluso su negativa personal a pertenecer al mundo de los “pensadores profesionales” (Nordmann, 1991, p. 38) o ser “filósofo profesional” (Arendt, 1984, p.13), a pesar de toda su erudición académica, son expresiones de esta actitud. Reafirmado lo anterior dice en una entrevista televisada, que le hace Gunter Grass, en 1964, “yo no pertenezco al círculo de los filósofos [...] No me siento filósofa de ninguna manera y tampoco creo que haya sido recibida por el círculo de los filósofos” (Arendt, 1993, p. XIII, nota 1). Ingeborg Nordmann, en un artículo sobre esta autora en la Revista Debats Nº 37, afirma que se da una gran audacia intelectual en la Arendt, por “la aventura de enfrentarse, desde una marginalidad crítica, a ese mundo cerrado que es la especialización de las disciplinas académicas, de traspasar sus límites, y de abrir una

dimensión del pensamiento que responda a la propia responsabilidad personal” (Nordmann, 1991, p. 38), lo que convierte en audaz la tarea que emprende esta discutida pensadora.

Sus detractores la valoran como “poco científica”, al no estar de acuerdo con sus métodos poco tradicionales. La pensadora alemana considera que la objetividad y la ecuanimidad no son posibles ante las tragedias inaceptables que han acontecido, pues el espíritu tiene que asumir esa realidad, si no lo hace y asume una indiferencia emotiva, el resultado puede ser aterrador. “Lo contrario de lo emocional no es lo racional, sea cual sea el sentido que le demos a este término, sino la incapacidad de dejarse conmover, que suele ser un fenómeno patológico, o bien el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento” (Cano, s. f.).

### Su formación

Hannah Arendt es una intelectual cosmopolita que halló sus puntos de referencia entre diversas culturas: la alemana, la judía y la norteamericana, sin identificarse plenamente con ninguna de ellas. Su formación intelectual se produce en la Alemania de la República de Weimar, y a pesar de su posterior exilio de Alemania, en 1933, su país natal siempre representó “la lengua materna, la filosofía, la poesía” (Brunetti, 1991, p. 53). Sin embargo, hay que tener en cuenta que “un abismo tan inmenso separa la juventud de Hannah Arendt de la época posterior al Holocausto, que la imaginación apenas puede recrear la cultura, la vida o el *Zeitgeist* de su educación germano-judía” (Kaplan, 1991, p. 9).

Encontramos en sus obras constantes referencias muy esclarecedoras y modélicas del mundo griego, aludiendo constantemente a los primeros filósofos cristianos, especialmente San Agustín, que entrelaza con los pensadores de la Edad Moderna, extrapolando todo aquello a lo que llama Mundo Moderno. De trasfondo suele estar presente el Antiguo Testamento.

Hace una clara distinción histórica entre la época moderna y el mundo moderno, épocas que son separadas por el advenimiento de una nueva edad tecnológica que rompe la armonía entre la naturaleza y la cultura, produciendo satélites que se comportan como “los cuerpos celestes”, y además creando devastadoras bombas nucleares.

Su nivel estudiantil en el Liceo de Berlín es óptimo. Leyó en esos años, por propia vocación, la *Crítica de la razón pura* de Kant y diversos textos teológicos de Sören Kierkegaard; maneja con fluidez el griego y el latín y organiza un grupo de estudio con el propósito de ejercitar estos

lenguajes. Termina la secundaria en forma libre. Al término de ella, como aventajada estudiante libre, da el examen final obteniendo la medalla de oro con la efigie del Duque Alberto I de Prusia, según relata Julia Kristeva (2000, p. 28), lo que realiza un año antes que sus antiguos compañeros.

En 1924 comienza sus estudios de filosofía. Estudió en Marburgo, Friburgo y Heidelberg, con Heidegger, Husserl, y Jaspers entre otros profesores. Se doctoró en 1929, con la tesis *Sobre el concepto de amor de San Agustín*, dirigida por K. Jaspers en Heidelberg. Trabajo en el que no logró el cum laude esperado, al interesarse más en el concepto de amor de San Agustín como hombre, que como teólogo. Karl Jaspers, posteriormente, se convirtió en un gran amigo e interlocutor con el que mantuvo siempre una profunda y rica amistad intelectual.

En contraste, su amistad-amor con M. Heidegger se vio siempre traspasada de sentimientos encontrados, de gran admiración-amor, pero nunca aceptando actitudes de éste, su primer “maestro”, aunque en definitiva siempre lo apoya y le ayuda en situaciones universitarias.

### Idea de libertad y acción

La filósofa H. Arendt es rechazada en algunos círculos científicos, no sólo por la apreciación que maneja de la “objetividad”, sino por su interés por la “libertad”. Le preocupa intensamente este último concepto sin desconocer el de “verdad”:

La libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana (Arendt, 1996, p. 167).

No obstante esta aparente cercanía es un concepto muy complejo y difícil de categorizar. “Una –que tiene (este concepto)– se puede resumir como la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior” (Arendt, 1996, p. 155). Es por tanto primordial en el campo de la teoría política analizar el tema de la libertad. Y sin embargo, en el reino del pensamiento –dice la Arendt– ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo, en cuyo transcurso se suscitan las grandes preguntas filosóficas y metafísicas. Por ello históricamente el problema de la libertad ha sido concebido como una última pregunta metafísica tradicional. Sin embargo, es en el mundo ateniense donde más plenamente se concibe la libertad no como

un problema teórico, sino como un hecho de la vida política. La libertad como problema teórico sólo aparece –según el pensar de la Arendt– cuando se da la conversión religiosa de Pablo, y posteriormente, de San Agustín. Pues, es en la comunidad griega, en la polis donde más concretamente, –en el dinámico ámbito político–, se expresa este concepto. Ser libre y vivir en la polis son equivalentes. “La polis griega, fue, en tiempos (pasados), precisamente, esa forma de gobierno que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad” (Arendt, 1996, p. 166). En este espacio la libertad no es atributo de la voluntad, como generalmente se sostiene, ni del mero pensamiento. La actividad política consistía en que los hombres libres tenían una relación de igual a igual y los asuntos comunes se discutían y unas personas disuadían a las otras, sin violencia ni dominación. La libertad implica palabra y acción en el mundo ateniense. La polis era entonces un espacio constituido por una pluralidad igualitaria o sea con isonomía.

Pero, isonomía no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis, preferentemente la de hablar los unos con los otros. Isonomía es por lo tanto libertad de palabra (Arendt, 1997, p. 70).

Se expresa ahí una relación entre los conceptos (palabras *lexei*) y la acción (*praxis*). “Los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad– mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa” (Arendt, 1996, p. 165). Existe una sencilla razón de por qué recurrimos a este modelo griego para explicar la libertad y su relación con la política; y es por la “razón de que ni antes ni después los hombres jamás pensaron con tanta hondura sobre la actividad política ni confirieron tanta dignidad a ese campo” (Arendt, 1996, p. 166). Siguiendo el hilo de su pensamiento y ya fuera del espacio griego, a la “libertad” no la piensa como mera capacidad de elección entre dos alternativas, sino como una manera de empezar algo nuevo; como una aptitud de trascender lo dado, o capacidad de romper la rutina de todos los días. “La libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer” (Arendt, 1996, p. 163). El ser humano sólo trasciende a la naturaleza cuando actúa e inicia algo que antes no estaba. La pura capacidad de comenzar anima e inspira a todas las actividades humanas y constituye la fuente oculta de todas las cosas grandes y bellas que se producen. Cada acto,

es visto desde un proceso en cuyo entramado ocurre y cuyo automatismo rompe, y se convierte en un “milagro”, algo inesperado e improbable que hace posible la acción libre, constituyendo, de esa forma, el tejido de todo lo que llamamos real. La libertad es por definición, la posibilidad de compartir espacios comunes, de expresarse en ellos y de participar colectivamente en el “mundo común” que compartimos. La propiedad de actuar libremente, unida a la “natalidad”, como aparición de un nuevo ser, son los aspectos más intensamente humanos que desarrolla esta teórica alemana. Entonces no somos “seres para la muerte parafraseando a M. Heidegger, sino “seres para la vida”. Indudablemente es peculiar que la alumna predilecta de Martín Heidegger –el filósofo del ser para la muerte– sea la autora que más que nadie en el siglo veinte, haya reflexionado y valorado el “nacimiento” y le haya conferido a aquello una apreciación filosófica. El ser humano pasa, de esa forma, del bíos/biológico, *zoe*, mudo, a su opuesto, bíos/biografía, narración o relato. De lo que se desprende que la vida es un breve relato que merece ser recordado en las pequeñas “*stories*” particulares que forman parte de la “*history*”, historia de la humanidad. El relato transforma la vida en biografía, razón por la cual nos relatamos historias. “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (Arendt, 1993, p. 199). Igualmente, escribe en este sentido “los hombres, aunque tengan que morir, no han nacido para morir, sino para empezar”.

## Los milagros

Los seres humanos son los creadores de la “acción política”, y capaces, por ello, de hacer “milagros”. Entiende este concepto no en cuanto la presencia de lo sobrenatural, sino como un talento humano capaz de iniciar algo nuevo improbable, imprevisible e incalculable. El impacto de un acontecimiento no es nunca completamente explicable, su facultad trasciende, en principio toda anticipación. No es relevante la idea de repetición, sino la de comienzo. Y es esta capacidad humana de actuar libremente y de originar algo inexistente en el mundo, un hecho nuevo decisivo e innovador de la existencia, lo que distingue a unos humanos de otros seres. Incorpora, de esa forma, al acontecimiento. Y es esta dimensión propia la que diferencia una vida de otra, otorgándole una especial dignidad a aquélla. “La vida es el más elevado de todos los viene” (Arendt, 1993, p. 230), dignificando a la política y a la condición humana.

Sin la libertad mental para afirmar o negar la existencia, para decir “sí” o “no” –no simplemente a declaraciones o propuestas para negar o

para expresar acuerdos o del desacuerdo, a nuestros órganos de percepción o cognición— no sería posible acción alguna; y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política (Arendt, 1998, p. 13)

El “hombre” —al decir de la Arendt— es un inicio y un iniciador. El carácter milagroso inherente a los eventos que establece la realidad histórica en el dominio de los asuntos humanos, conduce a que conocemos al autor de los milagros. Son los hombres quienes los protagonizan, los hombres quienes por haber recibido el doble don de la libertad y la acción pueden establecer una realidad propia (Arendt, 1996). Cabe plantearse la pregunta *¿Quién es alguien?* Afirma que lo es sólo aquel que se manifiesta por la palabra y la acción que aparece en el mundo plural de lo público. Sin duda, Arendt expone una confrontación entre el mundo de la naturaleza, *physis* —donde se satisfacen las necesidades básicas naturales— y la acción como posibilidad de iniciativa de algo nuevo, *nomos*. Distinción donde pareciera que valora más, en esta oposición, al *nomos* que a la *physis* (Collin, 1992, p. 25).

La libertad positiva que aquí está en juego implica una posibilidad efectiva de un cambio real. En consecuencia, por propia definición, Arendt anota que “el sentido de la política es la libertad” (Arendt, 1997, pp. 61–62). Ella es la máxima expresión humana: ser libre y actuar son capacidades humanas que no tienen los animales. Esto se manifiesta en el mundo de las apariencias, donde “ser y apariencias coinciden” (Arendt, 1984, p. 31). Lo anterior implica, a la vez, la existencia de una pluralidad humana como ley de la Tierra. Con estas ideas centrales, deja de lado tanto el determinismo histórico como el iusnaturalismo.

En cuanto a la idea de pluralidad, Arendt establece ciertas diferencias en *La condición humana* según los momentos históricos que se dan. Cuando se refiere a la pluralidad de la ciudad griega, afirma que ahí existe una pluralidad homogénea de personas del mismo sexo —solo varones, ciudadanos—, que hablan la misma lengua y pertenecen a la misma tierra. En cambio, en el mundo moderno se integra la idea de pluralidad democrática, la que contiene una heterogeneidad de aquellos que participan en un mundo común. La pluralidad no es aquí solo una pluralidad de opiniones, como en Atenas, sino una pluralidad de situaciones. El mundo común está mucho más influido por contingencias diversas. En ese espacio, el diálogo es más difícil, pero es imprescindible. Igualmente, la pluralidad ciudadana toma a su cargo diferencias factuales irreductibles, como las diferencias de sexo:

del mismo modo que el hombre y la mujer no pueden ser iguales, a saber, humanos, sin ser absolutamente distintos uno de otro, así lo nacional de cada país solo puede entrar en la historia universal de la humanidad

permaneciendo y aferrándose obstinadamente a lo que es. Un ciudadano del mundo que viviera bajo la tiranía de un imperio universal, hablando y pensando en una suerte de superesperanto, no sería menos un monstruo que un hermafrodita (Collin, 1992, p. 38).

Se añade a lo anterior la idea de perdón. El perdón es una de las grandes capacidades de los seres humanos y la más audaz de las acciones, en la medida en que intenta lo aparentemente imposible: deshacer lo que ha sido hecho, logrando un nuevo inicio donde todo parecía haber finalizado; es una acción única que culmina en un acto único. En la medida en que la comprensión no tiene fin, no puede dar resultados definitivos, sino que es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada ser humano necesita reconciliarse con el mundo en el que ha nacido y en cuyo seno permanece siempre extraño debido a su irreductible unicidad.

### **Temas analizados**

Los temas que le interesan y que desarrolla esta “pensadora del siglo” son diversos, y lo hace, a veces, fenomenológicamente, desde el rigor filosófico con gran altura y erudición, como politóloga, o simplemente como intelectual que se enfrenta al acontecimiento circunstancial. Ellos, en términos amplios, son: la maravilla de la existencia y de la vida humana, el pensar, el lenguaje, la voluntad, la libertad, la historia, el poder, el dominio, la violencia, el mundo común, la labor, lo social, el trabajo, el amor, la familia, la acción y la acción política como la más grande y enaltecida actividad humana. Igualmente analiza la comprensión, la imaginación, el juzgar, la pluralidad humana, la tolerancia, el espacio público y el privado, el milagro, el perdón, las promesas, la fragilidad de la vida y tantos otros. Sin duda, es en el campo de la historia, con la priorización de la idea de “narratividad” en la historiografía –es decir, el relato e incluso la “biografía expuesta” de algunos seres humanos, como su propia existencia–, juntamente con las nuevas comprensiones que se han impuesto respecto de los sucesos de los años centrales del siglo XX, donde más se ha distinguido.

### **Los orígenes del totalitarismo**

En el exilio de Estados Unidos, ya con la ciudadanía norteamericana –que recibe en 1951–, la mirada crítica de la pensadora se amplía y se compromete con la historia, sin contar con las herramientas metodológicas propias de esta especialidad –como afirman sus críticos–,

haciéndolo, además, desde una perspectiva muy diferente de lo esperado. Toma partido y critica, de paso, tanto a la filosofía política como a las ciencias sociales por no haber abordado oportunamente esos temas emergentes. Esta posición se refleja en su primera obra importante, *Los orígenes del totalitarismo*, que termina en 1949 y publica en 1951, con una rápida segunda edición en 1958. Este libro es escrito inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, en el “primer período de relativa calma después de décadas de desorden, confusión y horror” (Arendt, 1987, vol. 3, p. 457). En la segunda edición revisada agrega:

este parecía el primer momento adecuado para meditar sobre los acontecimientos contemporáneos con la mirada retrospectiva del historiador y celo analítico del estudioso de la ciencia política, la primera oportunidad para tratar de decir y comprender lo que había sucedido, todavía con angustia y dolor, pero ya no con sentido de muda indignación e impotente horror (Arendt, 1987, p. 458).

Hannah Arendt justifica esta gran obra al decir:

fue escrito con el convencimiento de que sería posible descubrir los mecanismos ocultos mediante los cuales todos los elementos tradicionales de nuestro mundo político y espiritual se disolvieron en un conglomerado donde todo parece haber perdido su valor específico y tornándose irreconocible para la comprensión humana, inútil para los fines humanos (Arendt, 1987, vol. 1, p. 12).

Incluso aunque analiza la gran tragedia del totalitarismo nazi, emerge de su pensamiento un sentido de positividad de la existencia, de esperanza y de optimismo.

Le preocupa sobremanera el desinterés actual por la política, que genera fenómenos como el totalitarismo, que conduce a la expatriación, al desarraigo sin precedentes y a la generalización de figuras como el paria, el refugiado y una conciencia de la impotencia humana ante la imposición de fuerzas políticas avasalladoras. Sin duda, el aporte del libro es doble: por una parte, intenta explicar el nacimiento y la conformación genética del totalitarismo, examinando la historia europea desde los años ochenta del siglo XIX hasta los propios sucesos de la Segunda Guerra Mundial, reinterpretando esos procesos históricos con un esquema centrado en varios aspectos, como el declive del Estado-nación, la emancipación política de la burguesía en el imperialismo, el antisemitismo alemán, el desarrollo de los movimientos pangermánicos y paneslavos y el advenimiento de la sociedad de masas. Analiza también la

novedad y la dinámica de los movimientos totalitarios antes y después de la conquista del poder y construye un modelo de régimen ideológico totalitario caracterizado por la especial combinación de ideología, terror y organización de partido único (Brunetti, 1991, p. 53). Condiciones unidas que posibilitan el aforismo que propone: todo es posible; por tanto, todo puede ser destruido.

Afirma que este fenómeno del totalitarismo propio del siglo XX viene impuesto por una ideología de terror y de control apoyada en el protagonismo de las masas, apareciendo una relación poco usual entre un menguado “sujeto histórico” y las élites políticas. Todo ello llega a plasmarse en un sistema ideológico a través del “terror, la violencia y el partido único”, como un entramado donde “el totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos” (Arendt, 1987, vol. I, p. 13). “Sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal. Lo que resulta, sin duda, muy inquietante –dice Arendt en el citado libro– es el hecho de que el gobierno totalitario, no obstante su manifiesta criminalidad, se base en el apoyo de las masas” (Arendt, 1987, vol. 3, p. 457). Afirmación que es curiosamente rechazada tanto por los eruditos interpretativos de la época como por políticos alemanes posteriores, según sostiene la pensadora examinada.

### **La imaginación como mecanismo de conocimiento**

En su estudio desarrolla una postura poco común, donde alaba las posibilidades de la “ciencia política”, pero desde una visión muy distante de las vigentes en ese momento. No comparte ni el “racionalismo crítico” de K. Popper, ni la “dialéctica negativa” de la Escuela de Frankfurt. Su tono es poco conciliador, como se esperaba en esas circunstancias, en medio de la Guerra Fría. Su pensamiento abre otras vías interpretativas de lo real histórico a través de mecanismos gnoseológicos poco tradicionales como, por ejemplo, la comprensión y la imaginación, donde el sentimiento no puede estar ausente. Afirma que la imaginación es:

la más clara de las visiones, la amplitud de espíritu y la Razón su más exaltada disposición [...] Solo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia, de tal forma que podemos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio [...] Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de la que disponemos (Arendt, 1995, pp. 45-46).

Así, utiliza la imaginación como un concepto esclarecedor de lo real que permite avanzar en el mundo teórico; concepto que relaciona con el de comprensión. La imaginación permite captar las cosas en su verdadero aspecto, verlas y comprenderlas sin prejuicios ni parcialidades. La imaginación, según esta interpretación, es solo un nombre que permite entender con el corazón y lograr más claras visiones de las cosas, ayudando a tener una gran amplitud de espíritu. Arendt hace una drástica distinción entre la imaginación y la fantasía. La primera se ocupa de todo lo que es tangible y real, de la “densidad que rodea todo lo que es real”; la segunda –que no valora en la misma medida– inventa algo que no es real y pertenece al mundo de la fantasía y al mundo ficticio.

### **La política, su importancia y el comprender**

Puso su alma en juego en el sentido de la recuperación histórica de la política, expresándola en palabras comunes, pero connotadas en su singular estilo. No desarrolla el aspecto etimológico de ellas, ni tampoco recurre al sentido etimologizante de M. Heidegger, que practica, en cierta forma, “el paso atrás” que le conduce a desconstruir la metafísica. En cambio, su acento personal lo desarrolla en el matiz, en la distinción, en la definición de las palabras para utilizarlas propiamente. Busca un punto de partida en el “sentido común” como buen sentido. Entiende por sentido común aquella parte de nuestro espíritu y aquella porción de la sabiduría humana que todos los seres humanos tienen en común en cualquier civilización. El sentido común cumple, en cierta forma, un acercamiento a la tradición. Es un pilar para la comprensión de lo que acontece en el mundo que nos rodea; esto es lo que hay que aprehender para poder vivir en un mundo reconciliado. Cree que la comprensión es una actividad diversa, mudable y sin final, que se inicia con el nacimiento y culmina con la muerte. Por medio de ella se acepta la realidad y se reconcilia con ella; es decir, se intenta vivir en armonía con el mundo. “La comprensión no tiene fin y por tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero” (Arendt, 1995, p. 30).

El hecho de que la reconciliación tenga relación directa con la comprensión ha dado lugar al equívoco de que la comprensión implica el perdón. Pero el perdón no es ni su condición ni su corolario.

Comprender no significa [...] negar lo terrible, comparar lo que es excepcional con otros modelos o explicar ciertos fenómenos con ayuda de ana-

logías y generalizaciones que impiden que percibamos cuán estremeceadora puede llegar a ser la realidad o hasta qué punto pueden llegar a ser traumáticos los acontecimientos. Significa, más bien, analizar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos nos han legado sin, por otra parte, negar su existencia o inclinarse humildemente ante su peso, como si todo aquello que ha sucedido no pudiera haber sucedido de ninguna otra manera. En pocas palabras: comprender significa enfrentar la realidad y acercarse a ella con atención y sin prejuicios, viéndola tal como es y como fue (Nordmann, 1991, p. 42).

La comprensión cabal amerita valerse de dos actitudes que benefician su aparición: la humildad y la capacidad de escuchar. Esto va acompañado por “el valor” suficiente, que “libera al espíritu de la preocupación por la vida, convirtiéndola en una preocupación por la libertad del mundo” (Valle, s. f., p. 4). “La comprensión precede y prolonga el conocimiento. La comprensión preliminar, base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hecho de dar sentido al conocimiento” (Arendt, 1995, p. 33). Estos conceptos así definidos son necesarios para el propósito interpretativo propuesto por la filósofa norteamericana-alemana. Por tanto, para ella, “la comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte” (Arendt, 1995, p. 30).

### Experiencias formadoras

Arendt reconoce que, a partir de la muerte de su padre y de su abuelo, ambas ocurridas en 1913 cuando vivía en Königsberg, se había encerrado en una constante introspección que la llevó a una vulnerabilidad casi patológica. Con esa actitud entró en la universidad. Al inicio de sus estudios universitarios, solo quiere estudiar teología desde la perspectiva de Kierkegaard. Apasionada por este pensador, profundo inquisidor de la vida, en teología se pregunta cómo estudiar y hacer teología cuando se es judío. Se contesta: “No tengo la menor idea” (Kristeva, 2000, p. 29). “¿Cómo es posible vivir en el mundo, amar al prójimo, si el prójimo –incluso tú mismo– no acepta quién eres?” (Young-Bruehl, 1983, p. 25). Decide entonces acercarse a la filosofía, que le abre perspectivas refrescantes. Escribe: “el pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que se creían muertos, son puestos en lenguaje de modo que resulta que dicen otras cosas completamente diferentes[...] Hay un maestro; quizá se puede aprender a pensar” (Arendt, 1970, p. 258). Este paso hacia la filosofía le genera “el primer shock” que sufre con Heidegger, que fue, sin duda, el shock de la filosofía de la existencia y de los sentimientos que aquella le genera. Posteriormente K. Jaspers y otros

teóricos no le abrieron suficientemente las puertas de la sensibilidad política que necesitaba para interpretar la abismante y cruel realidad que le toca vivir. H. Arendt, que toma conciencia de esto, dice en una ocasión que “la filosofía de Heidegger es un discurso altamente intelectual y abstracto, pero sin amor y, en consecuencia, carente de un estilo amable” (Cano, s. f., p. 3). Asimismo,

la comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mudable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo (Arendt, 1995, p. 29).

El segundo choque, más brutal que el anterior –según Fina Birulés–, es el shock de la realidad que conduce a la consolidación del nacionalsocialismo, que impone el totalitarismo nazi, el Holocausto y lleva a Arendt al exilio, por ocho años en Francia y, posteriormente, desde 1941, a Estados Unidos. El choque político de 1933 le provocó sin duda un vuelco en su vida, a partir del cual se siente responsable de intentar comprender los sucesos del entorno, asumiendo que lo que acontecía tanto a ella misma como a otros habitantes de Europa en la década del treinta era un asunto político mayor, que rompía totalmente con la tradición, provocando una brecha entre el pasado y el futuro, la cual necesitaba ser pensada.

La filósofa española Birulés concluye en la introducción de *¿Qué es la política?*:

ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento, de ocuparse de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real. Una necesidad de comprender que, en sus escritos, se traduce en un intento incesante por traducir en el lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos (Birulés, 1997, p. 15).

Entonces, es en el lenguaje –tan importante en este contexto– donde Hannah Arendt establece una distinción entre conocer y comprender, que no son términos sinónimos, a pesar de que están muy relacionados. Para ella, la condición necesaria para que haya conocimiento es la existencia de una comprensión inicial. La facultad humana de crear un espacio de entendimiento es el lenguaje, la comunicación, el diálogo, la capacidad de desarrollar “el dos en uno”, que es, en cuanto diálogo, esencial consigo mismo. En el lenguaje se crea un reino del espíritu en el

que todo lo pasado tiene cabida. Este reino, dice Arendt, “no se encuentra en el más allá y no es ninguna utopía, no es de ayer ni de mañana; es de este momento y aunque es el mundo, es invisible” (Valle, s. f., p. 2).

La comprensión que se da en el lenguaje cumple un importante designio al darle el sentido a las cosas, que es el requisito previo del conocer. Al conocer se está ya en el terreno de resultados concretos. Se conoce en el plano de la ciencia, siendo el entendimiento la facultad que ahí opera y que está en juego.

### El mundo de la vida

Le costó muchísimo asumir –a la llamada “gran dama de Weimar”– que no siempre el conocimiento de la filosofía garantiza el desarrollo de la comprensión ni una participación política adecuada. Es posible que el modelo de su madre, mujer socialdemócrata, convencida y combativa; su primer marido, Günther Stern –doctor en filosofía igual que ella, hombre de izquierda–; y la figura filosófica de K. Jaspers, en su desarrollo de la razón práctica, amén de la propia realidad, sean los primeros elementos que la fueron conduciendo a esa mirada tan profunda sobre la vida misma que le permite decir al comienzo de *La condición humana*: “lo que me propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos” (Arendt, 1993, p. 18).

Sabemos que ya en Berlín, desde 1931, forma parte de la resistencia judía generada por el nazismo, acontecimiento político que altera totalmente al país, produciéndose su detención por la Gestapo en 1933, su temprana liberación y su posterior huida, con su madre, de Alemania a Suiza. Su pensamiento fue avanzando hacia nociones políticas más complejas, que posteriormente van a ser más enriquecidas. Quizás la posterior presencia en su vida de Heinrich Blücher –a quien conoce en París en 1936 y que posteriormente se convierte en su segundo marido– fue determinante en su apreciación más global de la historia y de los fenómenos políticos que estaban sucediendo en Europa. Blücher supo inducir el perfeccionamiento de la educación política de Hannah, haciéndola leer a Marx y a otros pensadores políticos omitidos en su formación intelectual inicial. Además, la presencia personal del dirigente sindical –excomunista, exanarquista, exespartaquista– le da una estabilidad emotiva a su vida afectiva, lo que la ayudó a consagrarse totalmente a comprender el “mundo de la vida” (Kristeva, 2000, pp. 36–37). Este dirigente sindical, un autodidacta, exiliado y perseguido en Alemania, trabajó en Estados Unidos como profesor de filosofía.

## El pensar

Entonces, por sobre todo, el gran tema filosófico que hace suyo es el pensar y entender lo que aquello implica para los humanos. Dice en un coloquio, en 1972, en York University: “hemos olvidado que todo ser humano tiene necesidad de pensar, no de pensar en abstracto, ni de contestar las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive” (Arendt, 1995, p. 140). Antecede la siguiente afirmación: “La propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado” (Arendt, 1995, p. 140).

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana [...], no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente para todos, incluidos los científicos, los investigadores y otros especialistas en actividades mentales (Arendt, 1995, p. 135).

Agrega: “el pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes [...] La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo” (Arendt, 1995, pp. 136–137). “Una vida sin pensar es muy posible; pero entonces no desarrolla su propio ser, y esto no es solo un sinsentido, también es muy poco vital. Las personas que no piensan son como sonámbulas” (Valle, s. f., p. 3). “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! Nada más” (Arendt, 1995, p. 145). Sin entender la experiencia al estilo kantiano, pues la piensa traspasada de sentido común. En la obra de la teórica política se nota que la teoría trascendental y el análisis de Kant dejan muchas huellas y, entre ellas, aparece la distinción kantiana entre el pensar y el conocer, que utilizan distintas facultades humanas. El pensar kantiano “busca siempre lo incondicionado”, al decir del teórico de Königsberg, se enlaza con la facultad de la razón, en su sentido muy amplio, a la que llama *Vernunft*. El entendimiento es la facultad de conocer y la condición propia de la ciencia y del saber concreto, a la que Kant denomina *Verstand*. El entendimiento es una facultad que siempre busca resultados concretos. La filósofa alemana utiliza la misma nomenclatura conceptual que la del mundo kantiano.

Especialmente en su último libro, inconcluso, *La vida del espíritu*, aborda ampliamente –en toda la historia de la filosofía– este rasgo humano del pensar, que valora como una capacidad humana determinante.

## La acción política

Normalmente la acción ha tenido una reputación más bien negativa en filosofía. Arendt le asigna un valor positivo al conferirle un sentido originario. “Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el sentido original del *agere* latino” (Arendt, 1995, p. 103). Le da, de esa forma, un gran valor a la acción política en relación con otras alternativas del ser humano, como son la labor y el trabajo. Considera que la política, aunque pasa por momentos de debilidad histórica, es vitalmente necesaria para todos los seres humanos. Se da, sin ella, el peligro concreto del totalitarismo como una amenaza siempre presente. Sin embargo, esta posibilidad de la acción política, necesaria para que exista un mundo común, no la cumple cabalmente ella misma. Recuerda Arendt, en ese congreso “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”: “he actuado pocas veces en mi vida, y cuando no pude evitarlo. Pero no constituye mi impulso principal” (Arendt, 1995, p. 140).

El hecho de que el ser humano sea capaz de acción es posible debido a que cada hombre es único e irrepetible y, por lo tanto, lo que hace es impredecible. Entonces, rehúsa considerar la historia y los asuntos humanos bajo la noción de causalidad. “El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe” (Arendt, 1993, p. 253). Toda acción se despliega en una trama imprevisible, pues nadie puede controlar firmemente los procesos que se desencadenan con su presencia. Así, toda acción es imprevisible hacia el futuro.

Mientras que la fuerza del proceso de producción queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias (Arendt, 1993, p. 253).

En el concepto de acción quedan subrayados tres rasgos básicos: el hecho de la pluralidad humana –el hecho de que no sea un hombre sino muchos hombres los que viven sobre la tierra–; la naturaleza simbólica de las relaciones humanas –es decir, el lenguaje–; y el hecho de la natalidad en tanto opuesto a la mortalidad. Con otras palabras, la intersubjetividad, el lenguaje y la voluntad libre del agente (Cruz, 1993, p. VIII). “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el

discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales” (Arendt, 1993, p. 202). Siempre nuevas acciones pueden iniciar algo diferente cuando una se ha vuelto fútil.

En la acción política necesariamente se conjugan la praxis y la palabra, lo que permite que el individuo se inserte en el mundo. Estas dimensiones le dan sentido al mundo, que es real en tanto se pueden discutir los asuntos y compartir un mundo común, y al mismo tiempo distinguirse unos de otros. Al mundo lo define en un contexto muy propio. No es el universo de los elementos naturales, sino el que está construido por las producciones humanas. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres –a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres– sería una contradicción. Agrega:

el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana, sino al contrario el resultado de que los hombres son capaces de producir algo que no son ellos mismos, a saber, cosas (Arendt, 1997, pp. 57–58).

## El concepto de paria

Siempre Arendt es capaz de percibir los acontecimientos desde afuera, con una mirada que cuestiona, nunca como una mera espectadora. Su posición, según la describe ella misma, es la de una anticonformista, entendiendo por este concepto a alguien extraño a los sucesos, que toma partido o se forma una opinión frente a esos acontecimientos. “El anticonformismo social, como tal, ha sido siempre y será el distintivo de los intelectuales [...]; para un intelectual, el anticonformismo es casi la condición *sine qua non* para su realización” (Cruz, 1993, p. III).

Según la destacada biógrafa de Hannah Arendt, Elizabeth Young-Bruehl, se puede leer la entera evolución del pensamiento arendtiano utilizando la categoría de paria (Cruz, 1993, p. III), argumentando que la autora alemana quiere dar una respuesta teórica concreta al nacionalsocialismo. Aunque el alcance del concepto va mucho más allá de aquello. Considera al paria mucho más que un apátrida, pues es un desarraigado, un *outsider*. Una figura completamente opuesta al arribista, al *parvenu*, quien, a su vez, no se limita a ser un mero escalador social, sino que es alguien con un interés tan profundo en asimilarse al mundo que le rodea que está dispuesto a negarse a sí mismo para lograrlo (Cruz,

1993, p. III). El tema del significado de ser paria, y la similitud con el destino personal de la “pensadora del siglo”, fue expuesto en un texto semiautobiográfico que describe la existencia de una importante dama alemana-judía del siglo XVIII y que plasma en un libro: *Rahel Varnhagen: la vida de una judía*. Texto que comienza a escribir con posterioridad a su tesis, pero que solo logra publicar en Estados Unidos en 1958.

Así, podemos concluir que Arendt intentó no solo responder a las cuestiones vitales que le correspondió vivir, sino que se propuso trascender los trágicos episodios vividos en Alemania, afirmando que la pluralidad de los seres es una condición *sine qua non* del mundo. Se hace unas estremecedoras preguntas que no responde y que son muy difíciles de responder, siguiendo el famoso hilo kantiano. Dice en *Los orígenes del totalitarismo*: “Era el primer momento posible de articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida adulta: ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?” (Arendt, 1987, vol. 3, p. 459).

Terminamos nuestra reflexión sobre esta pensadora contemporánea con sus palabras: “Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento tiene la reserva de ser experimental” (Arendt, 1995, p. 171).

## Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1970). Martín Heidegger, octogenario. *Revista de Occidente*, (84), 255–259.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo* (3 vols.). Alianza.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la república*. Taurus.
- Birulés, F. (1997). Introducción. En H. Arendt, *¿Qué es la política?* (pp. 9–25). Paidós.
- Brunetti, A. (1991). La grandeza solitaria de Hannah Arendt. *Debats*, (37), 53–58.
- Cano, C. S. (s. f.). *Propuesta ético-política de Hannah Arendt*. Universidad del Salvador.

- Collin, F. (1992). Hannah Arendt: La acción y lo dado. En *Filosofía y género: Identidades femeninas* (pp. 21–38). Pamiela / Universidad de Barcelona.
- Cruz, M. (1993). Introducción. En H. Arendt, *La condición humana* (pp. III–VIII). Paidós.
- Kaplan, G. (1991). Hannah Arendt: La vida de una judía. *Debats*, (37), 9–15.
- Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: Hannah Arendt*. Paidós.
- Nordmann, I. (1991). Hannah Arendt: Las vías hacia la acción y el pensamiento políticos. *Debats*, (37), 38–42.
- Valle, H. (s. f.). *Hannah Arendt. La dimensión de la amistad*.
- Young-Bruehl, E. (1983). Reflexiones sobre la vida y obra de Hannah Arendt. *Revista de Occidente*, (23), 25–33.