

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

**Para Orlando Albornoz: Maestro del arte de la pedagogía,
el poder de la palabra y la creación de saberes**

La originalidad del pensamiento filosófico y político de Hannah Arendt, es, al parecer de muchos, indiscutible. La interpretación de la modernidad resulta incompleta, si se dejara de considerar el estilo que caracteriza a Arendt para concebir el origen, presencia y futuro del hombre.

La natividad de estar vivos, la labor reproductora, el trabajo creador, y la acción como la condición necesaria para actuar en libertad, es lo que nos acerca por medio de la palabra y el discurso a los otros, en una multiplicidad humana que es en realidad la única posibilidad que se tiene de estar políticamente en el mundo y de avanzar a través de la historia.

En esta oportunidad, tenemos varias colaboraciones sobre esta destacada filósofa del s.XX, nacidas al calor de las lecturas, comentarios, interpretaciones y críticas de sus principales textos.

*Presentamos, entonces, en primer lugar, a las profesoras **Gloria M. Comesaña Santalices** y **Marianela Cure de Montiel**, que investigan en la riqueza de sus ideas un área que merece su interpretación: “**El pensamiento como actividad según Hannah Arendt**”. El desarrollo de este estudio está precedido de una breve descripción de los conceptos de “labor, trabajo y acción”, para luego pasar a explicarnos en detalle lo que significa pensar, pero no tanto en su relación con el actuar y el juzgar, sino como facultad de dar sentido o significado al mundo de las acciones humanas. No se busca la verdad “científica” a la manera del conocimiento positivo, sino que se explora, indaga e intenta revelar el significado de la existencia.*

Pero además, consideran que para la autora de “La Condición Humana”, el pensamiento es comprensión, reflexión, que puede –y quizás deba–, retirarse eventualmente del mundo de los fenómenos para poder hacer presente lo que está ausente, lo que requiere el asumirse como “diálogo silencioso del yo consigo mismo”. La pregunta sobre el lugar donde se piensa, no tiene una respuesta física espacial, sino temporal. Se relaciona con la convención de los tiempos gramaticales, el pensar se hace y se da en un intervalo entre el pasado y el futuro. Se vale Arendt de una parábola de Kafka y de una narración de Nietzsche para explicar ese complejo proceso.

Finalmente, consideran Comesaña Santalices y Cure de Montiel, que el “pensar” no solamente es una condición imaginaria del sujeto, también es juicio acerca de la realidad que lo compromete con la condición humana de quien se piensa a sí mismo y es capaz de pensar (críticamente) desde el lugar del otro. La perspectiva del análisis arendtiano es fundamental para comprender la política, ya que el pensamiento se desarrolla desde la multiplicidad, el discurso y la acción pública.

Los principios de certeza parecen surgir en el racionalismo de Descartes, a partir de las dudas que nos formulamos sobre la estructura empírica –y el comportamiento– de los

objetos. Por otra parte, la posibilidad de descomponer analíticamente en sus partes el status de los objetos presupone nuestro conocimiento fiable de su realidad, ya que los podemos comprender sin necesidad de los prejuicios. Nace, de esta manera, el “método cartesiano” de la razón científica como instrumento de verificación “objetiva”, puesto que intenta discernir, a través de la duda, la verdad en oposición a lo que es falso y ambiguo.

La Prof.^a **Katiuska Reyes Galué** parte de esta premisa para considerar en su trabajo, la recepción de **“La duda cartesiana como síntoma de la modernidad según Hannah Arendt”**. Lo que la duda intenta invalidar no son las cosas ni las ideas en sí mismas, sino la postura especulativa que intenta ofrecer una “razón suficiente” –y absoluta– para comprender la realidad. Se abre una desconfianza de que la única posibilidad de conocer es por medio de los sentidos y de la mente, ahora se procura conocer desde otro horizonte: desde ese “faber” interior (introspección) que le permite al hombre ser autocreador, sin mediación externa alguna.

Dudar de la realidad, es, en consecuencia, el principio de la racionalidad científica que busca por medio de la experimentación estudiarla como dato empíricamente verificable; no es posible otro tipo de conocimiento con el que el científico obtenga cierta certeza, a sabiendas de que ninguna certeza está eximida de la duda que todo lo cuestiona. Sin embargo, el “éxito” técnico y económico de la ciencia cartesiana centrada en el desarrollo de la modernidad, opuesta a la tradición, parece que no ha sido tan feliz; pues, considera Arendt, vino a generar el conflicto entre moral y bien humano, entre pluralidad social e individualismo, que distancia a la ciencia y a los científicos de los auténticos valores humanos de libertad y justicia.

El Prof. **José Luis Venegas**, plantea, en su artículo **“Libertad y acción en Arendt y Sartre”**, que el interés que suscitan las ideas y argumentos de ambos filósofos sobre estos dos temas, continúan formando parte de las características que nos permiten entender al hombre y la sociedad. Esto parece un hecho indiscutible en la medida que la libertad y la acción, tengan un status posible y concreto en la realización plena de la conducta personal y ciudadana. En esa misma medida el nivel de desarrollo humano será más óptimo y compartido. Sin embargo, la construcción cultural por la que pasa la reflexión filosófica de la libertad y la acción, por parte de ambos pensadores, implica una clara conciencia de cuáles son y dónde están esos espacios de la vida que puedan hacer posible que estas dos praxis humanas pueden ser orientadas de modos semejantes.

Para Sartre, la libertad surge de un para-sí (ser consciente) en cuanto que se expone a una condición existencial (en-sí) donde el mundo aparece como no-ser. Entonces, eso otro que no-es y se opone en su falta de objetivación, es lo que le permite afianzar al para-sí en su intención para intervenir en el mundo por medio de la nihilización (el para-sí nihiliza el en-sí que él es); es decir, considerar el mundo como la nada (no-ser) donde es posible la libertad. Precisamente, aunque parezca una contradicción, el ser para-sí logra exponer su libertad inmanente a partir de un proyecto que por carecer de una realidad debe ser construido por la persona, por no tener la libertad una esencia que la predetermine. Luego, la acción del para-sí es una acción para elegir de alguna manera condiciones de transformación que le permitan ampliar su ser.

En Arendt, por supuesto, la libertad también está entendida ontológicamente; pero, a diferencia de Sartre, ella no sería posible sin un despliegue en la política y en la pluralidad. No es suficiente pensar en la libertad, para ser libres. El ser libres es una acción intencional que se proyecta en lo público y político de las relaciones humanas. Desde esta

perspectiva la libertad queda “comprometida” mucho más objetiva y directamente con el mundo de la acción, pues es lo que nos permite el logro de nuestro encuentro con los otros. La libertad no puede estar predeterminada, menos todavía concebida en un yo interior, pues resulta de la impredecibilidad de los actos y acontecimientos. Es exterior, y en último caso responde y se hace en función del desarrollo de las condiciones políticas que sirven de soporte a la acción.

En la filosofía política de Arendt son varios los conceptos que ella acepta y recrea, pero los más importantes son aquellos que concibe con su particular originalidad. Se podría decir, con un modesto margen de error, que pocos filósofos como ella han tenido tanta claridad de ideas y transparencia de lenguaje, para proponer en el campo de la política una reflexión personal y humana con tal novedad.

*En su trabajo, el Prof. **Lino Latella**, nos muestra su interés en dos conceptos más del pensamiento de Arendt. Así, a partir de un “**Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt**”, señala la interpretación que hace la autora de estos dos conceptos que en ningún momento habían formado parte del desarrollo de la política en occidente, con la finalidad, precisamente, de entender por qué es importante defender y resguardar la fragilidad de la acción y evitar que se pierdan los logros políticos e institucionales que se alcanzan en la sociedad.*

Se sabe que en esta autora, la acción es lo que le da origen e inicio a nuestra presencia (aparición) en el mundo y en virtud de esto, es que se funda el espacio político de encuentro entre los seres humanos. Sin ese fenómeno de “aparición” no es posible abrir el horizonte de ningún proyecto humano. Pero la acción también está fuertemente asociada con la natalidad, que permite que entre en el mundo lo inesperado, novedoso, lo que potencia la creación y transforma el destino. En la acción y en la natalidad todo se conjuga, pues todo está en continuo cambio, gracias a la alteridad y la pluralidad.

Para evitar la ruptura de la esfera política de las relaciones sociales y humanas, a causa de la propia potencia innovadora de la natalidad, Arendt se vale de la “promesa” como mecanismo de regulación, “paliativo a la incertidumbre e impredecibilidad que implica la espontaneidad de la libertad”. Es la autodefensa de la acción en relación a esa penumbra u oscuridad que acecha y se puede realizar en el espacio público, si no somos capaces de identificar y reconocer los propósitos que políticamente se decidieron compartir en algún momento. El “perdón”, en esta autora es retomado de la vida de Jesús, quien consideró que el perdonar es una acción más humana que divina. El fin del perdón es evitar la venganza, irrumpe en la continuidad de actos que están conteniendo la reacción de la venganza, e intenta restituir el sentido original del poder de la acción frente a la libertad. Nos permite retomar la acción y de alguna manera “salvar” la condición humana de la fatalidad destructiva del destino, es una reconciliación con la pluralidad política que permite reconocer las promesas y volver a ser libre para actuar. En tal sentido, afirma: “Perdonar es la única reacción que no reaccúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada”. Más adelante, Latella, a través de Ricoeur, amplía las ideas de Arendt sobre estos dos conceptos, compartiendo algunos puntos de vista del filósofo francés y rechazando otros.

La figura de un Estado moderno centralista, orden homogéneo que políticamente secuestra la ciudadanía en esa ficción legal con la que quedan revestidas las redes burocráticas y de clase de la institucionalidad donde se intenta representar la participación de

las mayorías, del sujeto social, del colectivo individual, se encuentra en plena crisis y decadencia.

Las formas políticas de la democracia de partidos y el Estado de bienestar, con las que se impulsó la consagración del poder para dirigir la diversidad social como un todo único, están en pleno cuestionamiento con la aparición del “sujeto histórico”. Esa figura de singular valor político que se ha venido alimentando orgánicamente de las crisis del Estado moderno, hoy día irrumpe con una fuerza de cambio que responde a los procesos que en efecto pueden dar origen a movimientos revolucionarios.

La descomposición estructural del Estado deja en claro su ineficiencia para salvar las grandes desigualdades en las que se funda su origen: la ausencia de una democracia sustantiva ha deculturizado lo social, despolitizado lo público, desconocido la pluralidad, el consenso beligerante.

*En estas y otras consideraciones y argumentos, abunda ampliamente el trabajo del Prof. Aníbal Fornari cuyo título: “**La pregunta por el sujeto histórico: Consideraciones preliminares sobre su exigencia socio-política y su problemática historicidad**” ya supone todo un proyecto de investigación para repensar desde otras categorías sociales y políticas el desarrollo de la sociedad civil. Aquí se señala la crisis y la superación de esta etapa del Estado liberal, por medio de unos principios de justicia (Rawls), libertades (Arendt), que implican la construcción de una ciudadanía de ciudadanos reales y humanos, “sujetos” de los principales derechos humanos que les garantice una comunidad de bienes donde su vida sea posible.*

Se prevé un retorno a la política desde una política de la acción ciudadana razonada a partir de un diálogo moral y éticamente comprensivo, que permita transformar la sociedad en esa comunidad cuyo diálogo destinal es el de generar la interacción de todos. Hacer presente al “sujeto histórico”, es el reclamo de un “pueblo” que necesariamente nace y renace del impacto de las contradicciones naturales e históricas (Hegel, Feuerbach. Marx), que sufre la sociedad —y su interpretación— a través del desarrollo humano. Si en un momento el Estado resulta la totalidad realizada, hoy día el Estado no puede ser otra cosa más que una constante desconstrucción por parte de los propios sujetos (en sus actuaciones sociales) de la historia.

Las relaciones entre Derecho y Estado, siempre deben ser analizadas desde el punto de vista de la concepción filosófica que le sirve de soporte para su legitimación. Es decir, un orden social impuesto y aceptado siempre parte de una concordancia entre la norma, su valor, la capacidad coercitiva o consensual, la discrecionalidad y las libertades públicas que le permitan al ciudadano actuar prácticamente. Es decir, el Estado logra generar y garantizar a través del Derecho, un conjunto de conductas que están prescritas como normas sociales con la presunción de que éstas deberán ser cumplidas por la mayoría social.

*En tal sentido, el artículo de la Prof^a. Luz María Martínez de Correa: “**Hacia una perspectiva pluridimensional de la concepción filosófica del Derecho**”, nos pone en conocimiento de las principales concepciones filosóficas (iusnaturalista, iuspositivista, formalista, realista y materialista), que se han dedicado a estudiar este tema. A través de las mencionadas corrientes de la Filosofía del Derecho, se hace un análisis donde se destacan las principales características de orden social, político y económico, donde se desenvuelven de acuerdo a cada modelo jurídico las relaciones humanas.*

Se encuentran algunas analogías entre estas concepciones filosóficas del Derecho, desde el punto de vista de un humanismo civilizatorio; es decir, la tendencia de que el hombre en una sociedad regulada, opuesta a cualquier principio de anarquía, se orienta a un orden social superior de acuerdo a una voluntad política que le es propia y universal. Sin embargo, se observan grandes diferencias, cuando se considera la creación y desarrollo del Derecho como un resultado de la facticidad y contingencia de esas mismas relaciones, lo que permite eludir desde el punto de vista de racionalidad positiva una explicación trascendente o metafísica de los poderes que organizan la sociedad.

La autora describe los principios y postulados de cada una de las concepciones del Derecho que tienen relación con la justicia, equidad, democracia, moral, ley, Dios, Estado, ética, economía, trabajo, razón pura, razón práctica, ser y deber ser, y cita, como es propio, a los principales representantes de cada una de las concepciones, desde Kant hasta Marx.

*Los estudiosos y especialistas de las teoría social y la filosofía política de Habermas, no dejan de escudriñar con especial interés las conexiones directas y expresas que se pueden detectar en el pensador alemán, a partir de sus reflexiones, críticas e interpretación, con la filosofía moderna alemana representada en las notables figuras de Hegel y Marx (además de Kant, obviamente). El mapa epistemológico, ético y moral, social y económico, que es necesario trazar entre estos dos (o tres) protagonistas universales de la filosofía, es lo que anima a Habermas a entrar en ese diálogo pragmático con la “modernidad inconclusa”, deseando construir a partir de esa experiencia la reactualización de una de las categorías fundamentales, en este caso, la de “sociedad civil”, que desarrolla Hegel en su obra *Filosofía del Derecho*.*

*Esta oportunidad nos la brinda el Prof. **Delamar José Volpato Dutra**, en el artículo, “**Da função da sociedade civil em Hegel e Habermas**”, que ofrece a quienes en América Latina siguen de cerca la Teoría de la Acción Comunicativa propuesta por este conspicuo representante de la Escuela de Frankfurt.*

En un primer momento se hace una pertinente caracterización del concepto que utiliza Hegel de sociedad civil. Esta sociedad es un espacio donde se da el reconocimiento de la subjetividad, la relación entre ética y moral, el “reino de las necesidades” humanas, donde el hombre es portador de derechos. La universalidad que se genera en ese ámbito de las relaciones sociales, nos permite aceptar el reconocimiento de las particularidades. El logro, el beneficio y la satisfacción de mis necesidades también se deben reconocer y resolver conjuntamente a través de los otros. Por medio del trabajo es que se pueden alcanzar y compartir los fines de esta sociedad civil. Esta postura en Hegel resulta idealista, ya que supone que la economía genera la sociedad civil y ésta de alguna manera queda contenida en el Estado abstracto y universal.

Por su parte, Habermas, entiende, a diferencia de Hegel, que la sociedad civil está ligada a la esfera pública y el parlamento (no al mercado y la burocracia estatal), y de allí se deriva el contenido del Estado por medio de un “poder social” organizado que sirve de entrada y de salida institucional. La nueva dimensión en la que el Estado queda transformado, es que “(..) pode-se considerar o poder administrativo do Estado como estando cercado pelo poder comunicativo, ou seja, pelo poder da opinia pública e da sociedade civil”.

La ampliación que se cumple en el Estado a través de la esfera pública permite que la sociedad civil se mantenga receptiva a los diversos movimientos, asociaciones, fundaciones, etc, no estatales; precisamente, esto le confiere un grado de libertad a la misma so-

ciudad que excede los condicionamientos normativos del Estado y la economía, y ella sirve de catalizador a los poderes del Estado desde la crítica, la libertad de expresión, los derechos ciudadanos, de creencia, conciencia, etc. En esta sociedad civil –afirma Habermas– es que residen los principios fundamentales de la democracia social y política que son discutidos públicamente por medio de la racionalidad comunicativa.

Los esfuerzos por desarrollar a la América Latina un escenario geográfico donde las relaciones entre los países estén instituidas por criterios, deseos, voluntades e intereses de “integración autónoma regional”, exigen que esos esfuerzos sean pensados y discutidos desde una política económica y cultural que permitan hacer viable tal propuesta y tal proceso. Mucho más, cuando hoy día la dinámica de expansión capitalista se cumple en la “periferia” con una mayor concentración de poder gracias a la globalización y a la penetración social que favorece la ideología del mercado total.

*El Prof. **Horacio Cerrutti-Guldberg** es un destacado filósofo latinoamericano con una dilatada obra escrita y una voz que se alza en varios escenarios internacionales. En este ensayo: “**Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?**”, sus apreciaciones acerca del problema que analiza son contundentes, desde estos dos puntos de vista: i) nuestra inserción en el campo de las relaciones internacionales no puede responder ni corresponder a los intereses transnacionales de las grandes corporaciones, sino a las necesidades endógenas que nuestras culturas tienen y deben desarrollar desde sus particularidades sin perder el horizonte de la convivencia regional; ii) es imprescindible “enfaticar las estrategias de autoorganización y recuperación social del Estado, de conversión de lo sujetos sociales o étnicos en económicos y políticos...”.*

Propone una inmediata superación de toda esa tradición de retóricas y activismos ideológicos, nomenclaturas y consignas, que idealizaron una lucha de resistencia revolucionaria que en épocas pasadas, aún con ciertos ecos en el presente, terminaron por desconfigurar y agotar a las vanguardias. Es necesario afrontar esta situación, si en verdad se considera la integración como una estrategia anticolonial posible, apostando a la formación intelectual de los actores sociales en su diversidad geográfica y étnica; además, de considerar otra vez el recurso a la reflexión sobre de la utopía como instancia necesaria para el poder-hacer que se reconozcan ciertas condiciones humanas donde la utopía no solo es un riesgo, sino también una promesa.