ESTUDIO

Utopía y Praxis Latinoamericana / **Año 11. Nº 35 (Octubre-Diciembre, 2006) Pp. 11 - 30**

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social / ISSN 1315-5216
CESA – FCES – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

El pensamiento como actividad según Hannah Arendt

Thought as Activity According to Hannah Arendt

Gloria COMESAÑA SANTALICES*
y Marianela CURE DE MONTIEL**
**Doctorado en Ciencias Humanas, **Facultad de Arquitectura y Diseño Gráfico*
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

Ubicamos el concepto de pensamiento en Arendt como parte de las actividades que para ella constituyen la condición humana, aunque lo clasifique en la *vita contemplativa.* El pensar como actividad no puede separarse de la facultad de juzgar, crucial para la estadía de la realidad humana en el mundo. Pensamiento y facultad de juzgar pueden ser destruidos, lo cual origina los mayores males. Profundizando en de la crítica kantiana del juicio, Arendt descubre una filosofía política en la cual pensamiento y juicio van de la mano. Concluimos insistiendo en nuestra responsabilidad, como fuentes de novedad, de construir el mundo y mantener el espacio de aparición.

Palabras clave: Actividad, pensamiento, facultad de juzgar, filosofía política.

ABSTRACT

We understand the concept of thought in Arendt as part of the activities which for her constitute the human condition, even when she classifies it as *vita contemplativa.* Thought as an activity cannot be separated from the faculty of judging, which is crucial to the state of human reality in the world. Thought and the faculty of judgement can be destroyed, which originates the greatest evils. While searching through the Kantian criticism of judgement, Arendt discovers a political philosophy in which thought and judgement go hand in hand. We conclude insisting on our responsibility as sources of novelty, to construct the world and maintain a space for its appearance.

Key words: Activity, thought, faculty of judgement, poltical philosophy.

Recibido: 10-09-2006 Aceptado: 22-10-2006

INTRODUCCIÓN

En este trabajo pretendemos interpretar el pensamiento de Hannah Arendt con el fin de comprender la condición humana en la dimensión que se refiere a sus actividades o *vita activa*. La especial relevancia de la obra de Hannah Arendt reside, según los estudiosos, en su pensamiento político abierto, pluralista y con capacidad de ponerse en el lugar de cualquier otra persona. Dicho pensamiento afirma la pluralidad de los seres humanos entendidos como seres que tienen que solventar sus diferencias en el plano donde se da el hecho político: el espacio público o espacio de aparición.

Antes de abordar nuestra temática propiamente dicha, haremos una breve presentación de nuestra autora. Hannah Arendt nació en Hannover en 1906, en una familia judía alemana. A los 23 años se doctoró en filosofía en la Universidad de Heidelberg. Filósofa de la historia y de la política, Hannah Arendt fue ante todo una testigo activa, implicada apasionadamente en los acontecimientos del siglo XX, y reconocida, por muchos, como la mente más original del pensamiento político de ese siglo.

Hannah Arendt destacó en su filosofía el concepto de natalidad entendido como comienzo, la expresión máxima de la libertad como atributo humano. En Alemania, vivió hasta los comienzos de la II Guerra Mundial. Su situación como miembro de una minoría señalada, entre los alemanes, sembró en ella la inquietud de reflexionar sobre su condición humana y judía, asumiendo con grandeza y orgullo sus orígenes, para generar una "existencia digna", adquirida con su nacimiento. Según ella, esta actitud debe ser cumplida por un@ mism@, y significa aprender a vivir consigo mism@ para poder así vivir con con l@s demás, en medio de la pluralidad de los seres humanos.

En su obra, el protagonista es el ser humano. Según Arendt, con la creación de éste, entra en el mundo la libertad, no como la posibilidad de elegir entre dos alternativas, sino como la capacidad de iniciar algo nuevo, algo que de otro modo no existiría. Con su libertad el ser humano impide que el mundo se convierta en algo homogéneo, en una mera repetición. Es la libertad la que nos permite pensar en las capacidades y posibilidades de la vida humana. La libertad necesita, para poder manifestarse plenamente, que nos demos un mundo organizado políticamente en el que cada ser humano se inserte de palabra y obra. Así pues, para Arendt, en los asuntos humanos, son los hombres y mujeres, los autores de los milagros que configuran una realidad propia, por haber recibido los dones de la libertad y de la acción.

LA CONDICIÓN HUMANA COMO ACTIVIDAD

Hannah Arendt distingue tres actividades que marcan la condición humana: *Labor, Trabajo* y *Acción*. Definiremos la *labor* en primer lugar. Ésta es la actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo y al mantenimiento de la vida. No conduce a un fin determinado y definitivo, sino que es repetitiva, mientras dure la vida. La labor consiste en hacer posible la vida, es la vida misma, pues mediante ella la persona permanece sujeta a sus necesidades vitales y obligada a satisfacerlas, por sí misma o, en ciertos casos en que esto es posible, recurriendo a la *labor* de otr@s.

Siguiendo a la autora, definimos el *trabajo* como la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre. Tiene un comienzo definido y un fin determinado y predecible. Su proceso no es irreversible. Necesita manos para producir, a través de un medio, un fin. Según Hannah Arendt incluso las obras de arte, aunque tienen su origen en el pensamiento, son también trabajo, y requieren del esfuerzo de las manos para hacerse realidad,

> el proceso de pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica cosas tangibles, tales como libros, pinturas, esculturas o composiciones, como tampoco el uso por sí mismo produce y fabrica casas y muebles. La reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura, o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano[1].

En cuanto a la *acción*, que es para Arendt la actividad que nos identifica realmente como humanos, tiene un comienzo definido pero su fin es impredecible. Es además irreversible, pues lo que se ha hecho no puede deshacerse. Para cumplirla, depende el ser humano de sus semejantes. Su condición básica es la pluralidad humana con su doble carácter: igualdad y distinción. La igualdad de los hombres permite el entendimiento entre ellos y la prevención de las necesidades futuras. Pero el ser humano vive como un ser distinto y único entre iguales, pues la alteridad y distinción devienen aquí unicidad. Podríamos decir que la acción surge como respuesta al hecho de haber nacido. Esta es la única actividad que se da entre los seres humanos sin la mediación de las cosas Así pues, la humanidad se construye a partir del ser humano individual y único entre todos, manteniendo su singularidad dentro de la pluralidad.

La capacidad de distinción con respecto al resto de los seres humanos que hayan existido o existirán, hace a los individuos dependientes del discurso y de la acción para entenderse:"la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos"[2]. Esta única distinción se revela a través del discurso y el acto, que son las dos vertientes de la acción. Éstos, acto y discurso, permiten que los seres humanos se lleguen a diferenciar unos de otros, no como objetos físicos, sino por medio de la iniciativa a partir de la cual todo ser humano hace manifiesta la libertad, máxima expresión de su condición humana.

La palabra y el acto nos insertan en el mundo humano como un segundo nacimiento, que reafirma la importancia de la natalidad, concepto fundamental para nuestra pensadora, cuando se trata de exponer los diferentes aspectos de nuestra condición. El nacimiento de cada persona permite que algo nuevo se incorpore al mundo; es la condición humana de la unicidad, de la que ya hemos hablado. Hemos de destacar, además, que para Arendt lo nuevo siempre aparece como un milagro. Este concepto que curiosamente trae reminiscencias religiosas, lo encontramos siempre en nuestra autora muy relacionado con la acción, pues ella se refiere "al carácter milagroso de la acción", con el objeto de destacar el carácter improbable e impredecible del actuar humano, en otras palabras, la fragilidad de los asuntos humanos. Sin embargo, puesto que el ser humano es libre, la acción surge como un milagro, superando siempre su improbabilidad y la imposibilidad de predecir, no sólo lo que será realizado a partir de la libertad del agente, sino también la cascada de consecuencias que cada acción trae consigo, una vez atrapada en la red de los asuntos humanos, consecuencia de la pluralidad. Así pues,

1 ARENDT, A (1993): *La Condición Humana.* Editorial Paidós, Barcelona, p. 186.

2 *Ibid.*, p. 200.

> lo nuevo 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 aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo[3].

Aunque nos parezca curioso que nuestra autora, que se interesa más por la política que por cualquier otra cosa, caracterice la acción como milagro, debe estar claro que no es el milagro en su sentido religioso lo que interesa a nuestra pensadora, sino en cuanto, en su absoluta espontaneidad, la acción, la libertad, es hacedora de milagros, al introducir algo totalmente inesperado en el mundo. Pues en efecto, la capacidad de acción de cada individuo, como ser único, implica la posibilidad de que puede esperarse de él/ella lo improbable, es decir, el milagro.

La pluralidad condiciona todas las actividades humanas, pero particularmente la *acción*, como ya hemos visto, pues ésta última es la única actividad que requiere de la presencia de los demás para poder cumplirse. De modo pues que nuestra inserción en el mundo lo es en el espacio en que habitan otros. Así, para nuestra autora, la pluralidad corresponde al hecho de la multiplicidad humana, al hecho de "que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo"[4] y añade más adelante: "La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, de tal manera que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá"[5].

Otro aspecto de la pluralidad que podemos destacar, es el carácter de infinitud que confiere a los actos humanos, pues éstos, aunque sean iniciados libre y "milagrosamente" por un individuo, se convierten en procesos que, una vez que entran en el conjunto de las acciones humanas, nadie puede detener, predecir su fin o controlar. La fuerza que posee el proceso de la acción, crece con el tiempo mientras sus consecuencias se multiplican. "El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe", nos dice la autora, añadiendo:

> Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la de cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace "culpable" de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o aconte-

3 *Ibid*., p. 202.

4 *Ibid*., p. 22.

5 *Ibidem*.

> cimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa[6].

Este peso que debe cargar consigo quien actúa, es lo que podría conducirnos a alejarnos de la acción, en aras de alcanzar la serenidad de la soberanía, confundida siempre, como autodominio, con la auténtica libertad que se expresa en la espontaneidad de la acción, a pesar de los riesgos que implica. Por otra parte, esa soberanía o autodominio, exigiría, o bien eliminar la pluralidad, lo cual es un absurdo, o bien, superar las consecuencias de la "debilidad" de la pluralidad mediante el dominio arbitrario de uno sobre todos, o apartarse como los estoicos hacia un mundo imaginario donde los demás, para el que así sale de la realidad, dejan de existir.

Para completar nuestra presentación de la noción arendtiana de pluralidad y extraer de ella toda su riqueza en el nivel teórico y en el de su la aplicación ciertamente posible a la praxis, hemos de señalar, que este concepto, tan original y central en la obra de la autora, nos permite comprender dos cosas fundamentales: la primera es que la pluralidad viene a ser el telón de fondo sobre el cual se asienta la condición humana, tanto en su aspecto de *vita activa* como en el plano de la *vita contemplativa*, que pretende constituirse huyendo de la pluralidad, sin lograrlo nunca del todo. La segunda nos lleva a afirmar la inagotable fecundidad de este concepto y de la realidad a la que se refiere. Pues la pluralidad como "ley de la tierra" implica que nunca somos ni hemos sido solos en el mundo (prueba fehaciente de ello es nuestro "ser nacidos"). Y si esto es así, la afirmación de esta pluralidad debe conducirnos ineludiblemente, y como algo fundamental en nuestro tiempo de profundos enfrentamientos entre las culturas, pero a la vez de afirmación de la necesidad del diálogo entre ellas, a reconocer el hecho de la diversidad y diferencia entre los seres humanos como valores que debemos respetar, y la urgencia de lograr la convivencia y el entendimiento armonioso entre individuos y culturas como un objetivo fundamental a perseguir.

La necesidad de obtener respuesta a la pregunta ¿quién es el recién llegado?, implica una estrecha relación entre la palabra y la *acción*. Esta relación es evidente, ya que sin discurso, "la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto"[7], no sería acción ya que no captaríamos a su agente y nada se nos revelaría. La manifestación humana se da a través de la palabra, mediante la cual el agente anuncia lo que hace, ha hecho o intenta hacer.

Esta cualidad visible y trascendental del discurso y de la acción se hace presente cuando las personas están reunidas con otras, y su aparición solo es posible en la esfera pública, pues la acción, como ya hemos dicho, no es posible en el aislamiento. Esto permite que se distinga de otras realizaciones humanas, que pueden darse sin la presencia de los demás. Palabra y acto son los modos en los que los seres humanos se presentan unos a otros en la trama de relaciones humanas, que existe cuando las personas conviven; y esta trama se da con sus conflictos e intenciones, en el juego de las libertades. Es esto lo que muchas veces impide que la acción logre fácilmente su propósito.

6 *Ibid*., p. 255.

7 *Ibid*., p. 202.

La acción y el discurso son pues las manifestaciones más específicamente humanas de nuestro transcurrir vital como personas, enmarcado entre el nacimiento y la muerte; con ellas nos insertamos en el mundo humano y mostramos quiénes somos, revelando nuestra única y personal identidad. Es, como ya dijimos, un segundo nacimiento en un mundo que ya existe, cuando venimos a él por vez primera mediante el nacimiento biológico.

LA ACTIVIDAD COMO PENSAMIENTO

Nos detenemos en este momento para mostrar la necesidad y la pertinencia de ubicar el pensamiento en el seno de esta trilogía arendtiana de las actividades que constituyen la condición humana. Puesto que del pensamiento nos parece venir todo cambio o novedad que podamos introducir en lo dado, en la medida en que la acción en el sentido arendtiano, en cuanto libertad, debe ser el resultado de una reflexión previa, surge la pregunta acerca de la ubicación del pensamiento en la perspectiva total que nuestra autora tiene de la realidad humana. En el último párrafo de *La Condición Humana*, señala la autora al respecto:

> Porque si a las varias actividades dentro de la *vita activa* no se les aplicara más prueba que la experiencia de estar activo, ni otra medida que el alcance de la pura actividad, *pudiera ocurrir que el pensamiento como tal las superara a todas.* Quien tiene cualquier experiencia en esta materia sabe la razón que asistía a Catón cuando dijo: *Numquam se plus aguere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* ("Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo")[8].

En efecto, Arendt explica que, siguiendo la tradición premoderna y moderna, ha omitido el pensamiento del seno de lo que se ha llamado *vita activa* por oposición a la *vita contemplativa*. Sin embargo, es innegable que no podemos actuar sin pensar y juzgar acerca de la situación en la que nos encontramos, y por supuesto, sin que la voluntad intervenga también. Sobre lo que son el pensar, la voluntad y la facultad de juzgar, trata precisamente el libro póstumo de Arendt, *La Vida del Espíritu*[9]. Ciertamente que podemos realizar lo que Arendt llama *labor*, y algunos aspectos de nuestro *trabajo*, sin ejercer nuestra facultad de pensar, pero para *actuar*, como ya hemos señalado, es *indispensable* en todo caso y circunstancia, no solo pensar sino también juzgar, que viene a ser la aplicación del pensamiento a casos particulares.

Analizando lo que es el pensamiento como facultad, nuestra autora indica que a pesar de la crisis que atraviesa la humanidad, y que es hoy más profunda que nunca, tal como ella lo previó[10], muy "proféticamente", podríamos decir,

8 *Ibid*., p. 349. Cursivas nuestras.

9 ARENDT, H. (1984): *La Vida del Espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

10 Véase el último capítulo de *La Condición Humana*: "La *Vita Activa* y la Época Moderna", sobre todo los últimos parágrafos.

> nuestra capacidad de pensar no está en juego; somos lo que los hombres han sido siempre –seres pensantes. Con esto entiendo, simplemente, que los hombres tienen una inclinación, una necesidad quizá, de pensar más allá de los límites del saber, de ejercer esta capacidad para algo más que ser un mero instrumento para hacer y conocer"[11].

En efecto, si bien el pensamiento es un instrumento en el campo del *trabajar*, el hacer, del que habla aquí, y del conocer en el sentido de saber, aumentar el ámbito de los conocimientos humanos de todo tipo, particularmente en los campos organizados del saber (ciencias naturales, exactas o humanas, etc.), la función principal del pensamiento es la búsqueda de sentido o significado, de modo que su aspiración no es la consecución de la verdad (verdades, más bien), en el sentido que le da la investigación científica, sino la comprensión del significado o el otorgamiento de sentido, dicho más apropiadamente. Todo ello se deriva de la distinción kantiana entre razón (pensamiento) e intelecto (conocimiento), en la que Arendt se basa. Y así, señala:

> (...) la verdad se sitúa en la evidencia de los sentidos. Pero no ocurre ni mucho menos lo mismo con el significado y con la facultad de pensamiento que se dedica a buscarlo; ésta última no pregunta por lo que algo sea o si existe en absoluto -su existencia siempre se da por supuesta- *sino qué significa el que ella exista*. Me parece que esta distinción entre verdad y significado no sólo resulta decisiva a la hora de interrogar por la naturaleza del pensamiento humano, sino que también es la consecuencia necesaria de la crucial distinción kantiana entre razón e intelecto[12].

En este sentido, nos interesa destacar, que desde la perspectiva arendtiana, el pensar, que básicamente podemos identificar con la reflexión filosófica, no puede, para nuestros efectos, separarse de lo que es la facultad de juzgar y de la comprensión, concepto que consideramos incluido en lo que más adelante llamará facultad de pensar. Nos parece que lo que llama comprensión es simplemente un aspecto de la "labor" del pensamiento. Así, en el artículo "Comprensión y Política"[13] escrito unos veinte años antes de *La Vida del Espíritu,* nuestra autora define la comprensión como

> un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo. (…) La comprensión no tiene fin y por lo 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 y en cuyo seno

11 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 22.

12 *Ibid*., pp. 75-76. Subraya la autora.

13 ARENDTH. (1995): "Comprensión y Política", en: *De la Historia a la Acción*. Editorial Paidós, Barcelona.

> permanece siempre extraño a causa de su irreductible unicidad. La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte[14].

Al referirse a la comprensión, en el artículo antes mencionado, escrito en la época de *Los Orígenes del Totalitarismo*[15], cuando Arendt trataba de encontrar un posible camino racional para explicar aquellos horribles acontecimientos y poder seguir adelante, nuestra autora destaca aspectos en los que luego no insistirá mayormente cuando habla del pensamiento en *La Vida del Espiritu:* la necesidad de reconciliarnos con el mundo, en el que siempre seremos extrañ@s porque somos únic@s, es decir irrepetibles, y la producción de sentido, que es precisamente lo que hacemos al comprender para reconciliarnos con lo que nos ha tocado vivir; por eso añade más adelante en el texto: "El resultado de la comprensión es el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos"[16].

Por supuesto que eso no quiere decir que comprender implique perdonar todo y todo aceptar. La autora nos aclara además que no es necesario comprender para comenzar a luchar contra el totalitarismo, puesto que los acontecimientos históricos, al igual que lo que realmente es cada quién, sólo se comprenderá cuando el acontecimiento o la vida hayan llegado a su fin. Pero es tal la importancia que le atribuye a la comprensión, que ésta le aparece como algo que debe acompañar la lucha antitotalitaria, (o cualquier otra, añadimos nosotr@s) logrando con ello, una autocomprensión que nos permita entender cómo acontecimientos tan monstruosos han sido posibles, por qué razón luchamos, pues no es sólo para sobrevivir, e impedir, de un modo más eficaz que la mera información, el conocimiento o el análisis político por agudo que éste sea, que la gente se una a un movimiento totalitario. Y en este caso, dice ella, basta una comprensión preliminar, es decir un primer intento de comprensión por rudimentario que éste sea. La verdadera comprensión, sin embargo, trasciende el conocimiento, mientras que la comprensión preliminar le sirve de base. Ambas por igual contribuyen a darle sentido al conocimiento.

Aunque esta reflexión nos aparta aparentemente un poco de nuestro objetivo, podemos hacer aquí un paréntesis para referirnos a la afirmación que hace Arendt sobre el perdón en relación con la comprensión. La idea de Arendt es aclarar que el hecho de comprender no implica el perdón, el cual es "una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones", ya que es "una acción única que culmina en un acto único"[17], que busca deshacer lo que ha sido hecho, algo casi imposible, y que explicará después, en *La Condición Humana* como uno de los paliativos a la fragilidad de los asuntos humanos. Y hace esta aclaratoria, porque en el caso de los crímenes horrendos del totalitarismo, crímenes que desafían todo esfuerzo de comprensión, no puede hablarse de perdón, como no puede hablarse de explicar lo inexplicable[18]. En este sentido, y para cerrar este paréntesis,

14 *Ibid*., p. 29.

15 ARENDT, H. (1974): *Los Orígenes del Totalitarismo*. Editorial Taurus, Madrid.

16 *Ibid*., p. 30.

17 *Ibid*., p. 29.

18 Esto ya lo dice Paul Ricoeur en su Prefacio a *La Condición Humana* en su versión francesa: "Si es cierto que detrás de la política de los regímenes totalitarios "se esconde un concepto totalmente nuevo, sin precedente,

no podemos sino remitirnos a las palabras de la autora con las que concluye el capítulo XII, Tercera parte, de *Los Orígenes del Totalitarismo*:

> (…) en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son "humanos"a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá de la solidaridad de la iniquidad humana.
>
> Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un **"mal radical"**, y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque inmediatamente lo racionalizó en el concepto de una "mala voluntad pervertida", que podía ser explicada por motivos comprensibles. Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el **mal radical** ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no se preocupan de que ellos mismos resulten quedar vivos o muertos, si incluso vivieron o nunca nacieron. El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, constantemente se tornan superfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hayan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos. La tentación implícita es bien comprendida por el sentido común utilitario de las masas, que en la mayoría de los países se sienten demasiado desesperadas para retener una parte considerable de su miedo a la muerte. Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la

del poder", (aquí cita a la autora) este concepto debe ser, propiamente, impensable. Es precisamente ésta la paradoja epistemológica sobre la cual se rompe *Los Orígenes del Totalitarismo*". ARENDT, H. (1983): *Condition de l´homme moderne*. Ed. Calmann-Levy, Paris. p. 12. Traducción nuestra.

> forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre"[19].

Aclarado lo anterior, retomamos la reflexión de nuestra autora sobre las características del pensamiento. En *La Vida del Espíritu*, Arendt profundiza desde todos los ángulos en busca de lo que realmente es el pensamiento, señalando, que, como todas las facultades mentales es autónomo e incondicionado, pero su mayor característica es su invisibilidad, y esto no sólo cuando el pensamiento se encuentra en estado latente, sino incluso cuando lo ponemos en marcha[20]. Por eso señala, "la vida del espíritu, (...) es pura actividad, y esta actividad, como cualquier otra, puede detenerse o ponerse en marcha a voluntad"[21]. Aquí, como vemos, nuestra autora insiste en el carácter activo del pensamiento, el cual como hemos señalado, ya afirmaba desde el párrafo final de *La Condición Humana*.

Como el resto de las actividades mentales, el pensamiento se distingue también por su carácter reflexivo y por su deliberada retirada del mundo de los fenómenos. En efecto, todas las actividades mentales, y particularmente el pensamiento, diálogo silencioso del yo consigo mismo, pueden interpretarse como "la actualización de la dualidad original o la separación entre Yo y yo mismo que es inherente a toda conciencia"[22]. Este carácter reflexivo de los actos mentales es lo que hace que se les ubique en nuestro interior, a diferencia de nuestros actos no mentales que situamos en el espacio exterior.

Otra característica del pensamiento como acabamos de señalar, y por ende de las demás actividades mentales, es que deben retirarse deliberadamente del mundo de los fenómenos para poder hacerse, ejercerse. Sin embargo, el único que tiende a realizar completamente esta retirada del mundo es el pensamiento, ya que en su esencia implica un diálogo del yo consigo mismo, diálogo que es justamente la conciencia. No obstante lo anterior, y a pesar de su retirada del mundo de los fenómenos, el espíritu tiene la facultad de tener presente en sí mismo lo que para los sentidos está ausente. Esto es lo que nuestra autora llama la representación, o utilizando otra terminología, la imaginación. Y añade:

> La facultad del espíritu para hacer presente lo que está ausente, no se restringe, desde luego, a las imágenes mentales de objetos ausentes; en general, la memoria almacena y pone a la disposición del recuerdo lo que *ya no* es, y la voluntad aporta aquello que podrá traer el futuro, pero que *no es todavía.* Sólo gracias a la capacidad del espíritu para hacer presente lo que está ausente podemos decir "no más" y crearnos un pasado, o decir "no todavía", y prepararnos para el futuro. Pero esto sólo lo puede hacer el espíritu una vez que se ha retirado del presente y de las necesidades de la vida cotidiana[23].

19 ARENDT, H (1974): *Los Orígenes del Totalitarismo*. Op. cit., pp. 556-557. Las negritas son nuestras.

20 Lo mismo podríamos decir del juicio o de la voluntad, que son junto con el pensamiento, las tres facultades que según Arendt integran la vida del espíritu, pero aquí nos interesa básicamente el pensamiento.

21 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 90.

22 *Ibid*., p. 93.

23 *Ibid*., p. 94.

Ahora bien, aunque todas las facultades del espíritu, o actividades mentales, tienen las mismas características, y nuestra autora considera que sería un error establecer jerarquías entre ellas, admite sin embargo que existe un orden de prioridades que le da cierta relevancia al pensamiento. No podríamos querer o juzgar, considera, si

> el poder de representación y el esfuerzo que se requiere para dirigir la atención mental sobre aquello que escapa a la atención de la percepción sensorial, no se hubiera adelantado y hubiera dispuesto el espíritu a la reflexión, así como a la voluntad y al juicio. En otras palabras, lo que generalmente llamamos "pensar", aunque no baste para poner la voluntad en movimiento o para dotar al juicio de reglas universales, debe disponer los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia; en suma, los debe desensorizar[24].

Así pues, el pensamiento es, de alguna manera la única facultad del espíritu que se hace ineludible si queremos que las demás funcionen. Siendo tal la importancia del pensamiento, nuestra pensadora hace además una profunda reflexión, tratando de ubicarlo, en cuanto se retira del mundo de los fenómenos. Por ello se pregunta: ¿en dónde estamos cuando pensamos? Aun cuando la cuestión parece demandar una respuesta que señale un lugar en el espacio, es en realidad en el tiempo donde se encuentra la respuesta, nos dice. Esto la lleva a tratar de determinar dónde habita el yo que piensa, desde la perspectiva de la temporalidad. Para ello se vale de una parábola de Kafka que se encuentra en una colección de aforismos denominada *Él*[25], así como de una narración de Nietzsche titulada "Visión" o "Enigma"[26] y escrita en el estilo alegórico de *Así habló Zaratustra,* muy relacionada con la parábola de Kafka.

Según Hannah Arendt la parábola de Kafka "describe la sensación del tiempo propia del Yo pensante*"*.[27] Cuando dirigimos nuestra atención hacia la misma actividad del pensamiento, surge la sensación interna de tiempo en la cual el pasado y el futuro existen, a pesar que para nuestros sentidos están ausentes. En este contexto, al pasado, lo que ya-no-es, lo ubicamos detrás de nosotros, y al futuro, lo que todavía-no-es, lo captamos como aproximándose desde adelante. Vale la pena destacar, antes de continuar, que mientras que la búsqueda de una ubicación del pensamiento desde la perspectiva de un lugar en el espacio que éste ocupase nos remitió a la temporalidad, para referirnos a ésta solemos utilizar metáforas espaciales.

Destaca nuestra autora, que en su aforismo, Kafka nos presenta a "Él" como una figura que lucha entre dos fuerzas antagónicas, definidas como "Pasado" y "Futuro", ubicadas en un escenario que es un campo de combate. Si no existiera "Él", luchando por no perder terreno, estas dos fuerzas se habrían neutralizado desde hace tiempo; además, no habría

24 *Ibid*., p. 95.

25 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu.* Op. cit., p. 232.

26 *Ibid*., p. 234.

27 *Ibid*., p. 233.

diferencia entre pasado y futuro, sino cambio continuo y constante. "En otras palabras", dice la autora,

> el cotinuum del tiempo, el cambio sin fin, se descompone en los cambios gramaticales de pasado, presente y futuro, de tal manera que la oposición entre pasado y futuro, al igual que la del no-más y el no-todavía se debe a la presencia del hombre, que en sí mismo tiene un "origen", su nacimiento, y un fin, su muerte, y se encuentra, por tanto, en todo momento entre ellos; este intervalo se llama presente.[28]

El "Presente" se define pues para nuestra pensadora como el intervalo entre nuestro origen o nacimiento, y nuestro fin o muerte. Al insertarse el ser humano, "Él" según la parábola kafkiana, con su limitado lapso de tiempo, en la brecha en la cual se enfrentan el pasado y el futuro, parece romperse el continuum temporal, cíclico o rectilíneo, como queramos concebirlo, y se transforma ese lapso en el concepto de tiempo que conocemos y que se expresa en los tiempos gramaticales.

La aplicación de la parábola de Kafka no se refiere a la realidad humana sin más, sino al yo pensante, como ya señalamos. Arendt ubica la reflexión, cuyo objeto es lo que está ausente, en la hendidura entre pasado y futuro, es decir, entre lo que ya ha desaparecido o lo que no ha aparecido aún. Aunque para Kafka, esta parábola es una metáfora de la vida humana en la tierra, para Arendt expresa muy justamente lo que es el pensar, en la medida en que se retira de la vida cotidiana común. Así, afirma que "La reflexión pone estas "regiones" ausentes en presencia del espíritu; desde esta perspectiva, la actividad del pensamiento puede comprenderse como una lucha contra el mismo tiempo"[29]. Es la actividad del pensamiento, la que al apartarse de la cotidianidad hace que el pasado y el futuro aparezcan como entidades puras, que el yo pensante, no el yo tal como vive en el mundo, capta como fuerzas que se enfrentan a través de él, que toma conciencia de un "ya no más", que le empuja hacia delante, y un "no todavía que le presiona hacia atrás. Pero el yo pensante no tiene edad, de alguna manera, en cuanto tal, está fuera del tiempo, lo cual le permite captar desde su presente inmóvil, el *nunc stans* de los medievales, al pasado y al futuro vaciados de las categorías espaciales a través de las cuales nos referimos a ellos para poderlos "visualizar".

De modo que, tal como afirma la autora, el sentido definitivo de la parábola de Kafka, se hace claro al final de la misma, cuando el personaje "Él",

> situado en la brecha del tiempo, que es un presente inmóvil, *nunc stans*, sueña con el momento en el que el tiempo, tomado por sorpresa, haya perdido su fuerza; entonces, la calma se asentará sobre el mundo, no una calma eterna, pero sí una lo suficientemente duradera para darle a "él" la oportunidad de evadirse de las primeras líneas y ser ascendido a la posición de árbitro, espectador y juez fuera del jue-

28 *Ibidem*.

29 *Ibid*., p. 236.

> go de la vida, a quien pueda someterse el significado del lapso de tiempo que se extiende entre la vida y la muerte, porque "él" ya no está implicado en el mismo[30].

Lo que parece ser la dificultad que plantea la parábola de la que Arendt se vale, es que el pensamiento abandona el mundo y lo juzga desde afuera, además de que desvía la corriente temporal de su dirección original, sea ésta cual sea (rectilínea o cíclica, como ya señalamos), o de su carencia de dirección. Pero precisamente, al insertarse en la corriente temporal, el yo pensante abre la brecha en la cual se enfrentan, a través de él, el pasado y el futuro, que sin embargo no chocan frontalmente, lo cual los aniquilaría, sino que dan origen a algo que Arendt ejemplifica como lo que los físicos llaman el "paralelogramo de fuerzas".

> Idealmente, la acción de las dos fuerzas que forman nuestro paralelogramo debería determinar una tercera fuerza, la diagonal, cuyo origen estaría en el punto de encuentro y aplicación de las otras dos. Esta diagonal se mantendría en el mismo plano, no saltando fuera de la dimensión de las fuerzas del tiempo pero sí se diferenciaría en un rasgo importante de las fuerzas de las que depende. Las dos fuerzas opuestas, pasado y futuro, tienen ambas un origen indefinido. Vistas desde el presente, situado en medio, una viene del pasado infinito y la otra del futuro infinito. Pero aun no teniendo un comienzo conocido, tienen un fin, el punto en el que se encuentran y chocan entre sí, que es el presente. Por el contrario, la fuerza representada por la diagonal, posee un origen bien preciso, siendo su punto de partida la colisión de las otras dos fuerzas, pero sería infinita respecto a su fin, ya que es el resultado de la acción concertada de dos fuerzas cuyo origen está en el infinito. Esta fuerza diagonal de origen desconocido, cuya dirección la determinan el pasado y el futuro, pero que se ejerce hacia un punto indefinido como si fuera capaz de alcanzar el infinito, me parece una metáfora perfecta para describir la actividad del pensamiento"[31].

LA PARÁBOLA DE FRANZ KAFKA

La ventaja del paralelogramo de fuerzas como imagen del pensamiento, es que refleja más exactamente aún lo que realmente éste es, no realmente un "Él" que desea evadirse del lugar del combate, sino un pensamiento que, al andar por esta diagonal, a igual distancia del pasado y del futuro, aunque la diagonal apunte al infinito, está protegido del vacío por las fuerzas del pasado y del futuro, y enraizado en el presente. Se trata, eso sí, de un presente humano, que sólo se actualiza del todo en el proceso del pensamiento. Es la calma del Ahora de la existencia, que, aunque sacudida por el tiempo, encuentra un nudo de serenidad en medio de la tempestad que es la agitación de la vida cotidiana. E, insiste la autora, "en esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos"[32]. En estas circunstancias, tenemos suficiente distancia como para juzgar acerca del pasado y

30 *Ibid*., p. 237.

31 *Ibid*., p. 239.

32 *Ibidem*.

Fuente. Elaboración propia a partir del realizado por Hannah Arendt interpretando la parábola de Franz Kafka..

el futuro y asumir la responsabilidad de descubrir su significado, actuando como árbitros y jueces de los asuntos mundanos.

LA ACTIVIDAD DE JUZGAR

A partir de lo analizado hasta aquí, nos interesa particularmente destacar la relación entre el pensamiento y la facultad de juzgar, el juicio. El objeto de la facultad de juzgar es siempre un objeto particular, y si el juzgar se aleja del mundo de los fenómenos, es sólo de manera temporal. Todas las actividades del espíritu tienen en común una tranquilidad peculiar, se apartan de compromisos e intereses particulares. Esto no es nada nuevo, dice Arendt, pues esta retirada con respecto a la acción, ya los antiguos la exigían a la vida del espíritu, ya que no es el actor, sino el espectador quien realmente conoce y comprende el espectáculo.

En efecto, mientras el actor, como parte del todo desempeña un papel, el espectador, por el contrario, al colocarse fuera del "juego" de la vida, cumple con la condición necesaria para ser árbitro, para juzgar, pero también para comprender el sentido del juego. La dis-

tancia que debe asumir quien juzga, no equivale a la retirada del filósofo, que para cumplir su *bios teoreticós* se aparta completamente del mundo de los fenómenos y de las demás personas mientras dura su actividad de pensar. El que juzga, en cambio, permanece en el mundo de los fenómenos, aunque se sustrae a una participación inmediata, contemplándolo todo desde una posición privilegiada.

Por otra parte, y siguiendo a Kant, nuestra pensadora nos hace ver que el veredicto u opinión del espectador, aunque sea imparcial, no es totalmente independiente de las opiniones de los demás. Muy al contrario, debe desarrollar una "mentalidad amplia"[33], de la que hablaremos más adelante, ya que es importante en el campo de la filosofía política. Y así, insistimos en destacar la ventaja del espectador frente al que actúa en una inmediatez que le impide conocer todas las consecuencias de sus actos. "Es el espectador, no el actor quien posee la clave del significado de los actos humanos- los espectadores de Kant, y esto es lo decisivo, existen sólo en la dimensión plural, y así pudo llegar a una filosofía política"[34], nos dice la filósofa. Si recordamos la importancia decisiva que la pluralidad humana tiene para Arendt, pues es la condición única de la acción (que es precisamente política y libre) entenderemos la fascinación que en este aspecto, como en muchos otros, ejerce sobre ella el pensamiento kantiano, que nutre el desarrollo original de su propio pensamiento.

Así pues, la facultad de juzgar es un poder que se revela como crucial para la realidad humana y su estadía en el mundo. Lamentablemente, al igual que sucede con el pensamiento, que nos permite tomar distancia con respecto a la realidad, esta capacidad de juzgar puede ser destruida en el individuo, y dar origen a los mayores males, sin que quien no piensa ni juzga, parezca estar fuera de la más anodina normalidad. Sabemos que el caso Eichmann[35], fue el que determinó a Arendt a emprender estas formidables reflexiones de *La Vida del Espíritu*, dejando así en claro que las actividades mentales no son extrañas a la *vida activa*, y que muy al contrario, no puede prescindirse de ellas.

La pregunta que se plantea Arendt en la Introducción a *La Vida del Espíritu*, es: "¿puede estar relacionado el problema del bien y del mal, nuestra facultad de distinguir lo que está bien de lo que está mal, con nuestra facultad de pensar?"[36], y más adelante insiste: "la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar todo lo que acontezca o llama la atención, independientemente de sus resultados o contenido específico, ¿podía esta actividad estar entre las condiciones que empujan a los hombres a no hacer el mal, o incluso, los "condicionan" frente a él?"[37]. Esta pregunta hace evidentemente indispensable, no sólo reflexionar sobre la facultad/actividad de pensar, sino sobre el ejercicio de nuestra capacidad de juzgar. Esta última, íntimamente ligada al pensar, no es sino el mismo pensamiento, que una vez de regreso de su diálogo interior, en el cual ha estado en contacto con las representaciones invisibles de lo ausente, los conceptos, se vuelve hacia lo particular del mundo de

33 Ya que formamos parte de una pluralidad.

34 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu***.** Op. cit., p. 116.

35 Ver el libro de ARENDT, H (1967): *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Editorial Lumen, Barcelona.

36 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 15.

37 *Ibidem*.

los fenómenos para dar un dictamen que ha de ser imparcial y desinteresado, so pena de volver espuria la actividad mental y sus posibilidades.

Pero lo que constituye buena parte de la originalidad arendtiana en este punto, es el hecho de poner al descubierto, detrás de la crítica kantiana del juicio, una filosofía política. Así, dice en "La crisis en la cultura: su significado político y social"[38]: "quiero referirme a la primera parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, que bajo la expresión: "crítica del juicio estético" contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana"[39]. En efecto, afirma nuestra autora, a diferencia de lo que se ha considerado siempre como el núcleo de la filosofía política Kantiana, que se encontraría en *La Crítica de la Razón Práctica*, es decir la facultad de legislar de la razón, basada en la necesidad de que el pensamiento esté de acuerdo consigo mismo, en la *Crítica del Juicio*, Kant insiste en la necesidad de ser capaz de *pensar poniéndose en el lugar de los demás*. Así,

> el poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el *proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo* no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial[40].

Algunos de los estudiosos del pensamiento de Arendt señalan que para ella la posibilidad de pensar ampliada se debe a la imaginación, es decir, la capacidad no de pensar como el otro sino en el lugar del otro, la capacidad, intersubjetiva y política por excelencia, de compartir el mundo. Este ver el mundo desde el punto de vista del otro, es la percepción política por excelencia. La imaginación nos permite comparar nuestro juicio, no con el juicio real de los otros, sino con el juicio posible, y aquí reside lo interesante, tal como dice en la cita anterior, al destacar que finalmente, con los otros, se llegará a un acuerdo.

Mediante el desarrollo de la imaginación, logramos hacer presentes a los otros, y observar las cosas, juzgar, "colocándonos en el lugar de cualquier persona"[41]. Aquí aclara la autora que el pensamiento crítico, que es este pensamiento ampliado, sólo se da cuando las perspectivas de tod@s están abiertas a la inspección. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se ha desvinculado de "todos los demás" [42] más bien se mueve en un espacio que es potencialmente público, abierto a tod@s.

Según Arendt, este pensamiento crítico o ampliado, no consiste en una compenetración tal que permita saber lo que realmente sucede en el espíritu de los otros, sino en pensar por un mismo, aceptando que el otro tiene su propio punto de vista, y es capaz de moverse de manera de construir un pensamiento sin limitaciones, que parta de las particularidades

38 ARENDT, H. (1996): "La crisis de la cultura: su significado político y social", en: *Entre el pasado y el Futuro.* Ediciones Península, Barcelona.

39 *Ibid*., p. 231.

40 *Ibid*., p. 232. Las cursivas son nuestras.

41 ARENDT, H (1984): *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 519.

42 *Ibidem*.

para llegar al propio punto de vista general que nos permite mirar, contemplar, formar juicios, reflexionar con imparcialidad sobre los asuntos humanos, sin decirnos cómo actuar[43].

Es interesante constatar que nuestra autora insiste en destacar que para cumplir la función de juzgar se requiere de la pluralidad, pues los espectadores existen siempre en plural, y cada espectador está implicado con sus co-espectadores, teniendo todos en común el ejercicio de la facultad de juzgar. El juicio reconcilia el pensamiento con el sentido común, que para Arendt es precisamente común a todos, de modo que

> si el sentido común ocupa tan alto rango en la jerarquía de las cualidades políticas se debe a que es el único sentido que encaja como un todo en la realidad de nuestros cinco sentidos estrictamente individuales y los datos exclusivamente particulares que captan. Por virtud del sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad[44].

El juicio y el sentido común, constituyen pues la bisagra a partir de la cual se articulan la vida activa y la vida del espíritu, que como hemos dicho antes, por muy contemplativa que sea, es también activa. La facultad de juzgar es entonces una de las facultades del espíritu que sólo encuentra su sentido en la acción, sentido que a su vez permite anclar el pensamiento en la realidad.

Para concluir esta sección de nuestro trabajo queremos referirnos a las discusiones actuales con respecto a la manera arendtiana de concebir el rol del juicio. Algunos de los estudiosos de su pensamiento consideran que hay en ella un manejo diverso de este asunto. Hay quienes distinguen incluso dos etapas en su pensamiento sobre este tema, ubicando la primera en la época en que escribe "Comprensión y Política"[45], y varios de los artículos que aparecen en *Entre el Pasado y el Futuro*[46]. En esta etapa, el juicio vendría a ser una manera de proporcionar orientaciones para guiar la acción hacia el logro del consenso, y estaría marcada más por Aristóteles que por Kant.

Sin embargo, a partir del juicio a Eichmann y todo lo que de ello se derivó para nuestra autora, no solo a nivel de la obra que escribió sobre este asunto, sino a nivel de los nuevos interrogantes que enfrentó su pensamiento, y que se reflejan como hemos visto, particularmente en las cuestiones que se plantea en el Prólogo de *La Vida del Espíritu*, Arendt entendería ahora más bien el juicio como una categoría moral. De tal modo, que no se trataría de volver a los valores universales perdidos, para recuperar la capacidad de distinguir el bien del mal y actuar en consecuencia, sino que sería el discernimiento individual el que, aún en los momentos en que los códigos éticos dejan de funcionar, permite apartarse del mal y escoger el camino del bien. Para muchos, con esto, Arendt estaría cayendo en la típica postura metafísica de la Filosofía Occidental y Moderna que destaca la importancia de la conciencia, aunque desprovista por lo general de un contexto real. Y mientras unos consideran valiosa la influencia aristotélica a este respecto en la autora, y denigran del sesgo

43 *Ibid*., pp. 519-520.

44 ARENDT, H (1993): *La Condición Humana.* Op. cit, p. 231.

45 ARENDT, H (1995): "Comprensión y Política", en: *De la Historia a la Acción*. Op. cit.

46 ARENDT, H (1996): *Entre el pasado y el Futuro.* Op. cit.

kantiano posterior, otros por el contrario, consideran como beneficiosa la adopción de la perspectiva kantiana, que permite conciliar el punto de vista del actor con el del espectador, y la formulación de una teoría del juicio "democrática", de modo que el juicio no sería sólo el lote de unos pocos privilegiados, sino que estaría a disposición de todos.

Es pues muy larga y compleja la discusión entre estos distintos intérpretes de la teoría arendtiana del juicio, pretendiendo cada quien interpretar realmente la palabra "definitiva" de la autora a este respecto. Una palabra que sin embargo, pensamos, no puede pretenderse que sea única en una autora que de hecho nos está proporcionando varias modalidades de juicio: político, moral, histórico, pero enfatizando en el hecho de que la Facultad de juzgar es una y autónoma. En este sentido ratificamos la postura que hemos mantenido a lo largo de este artículo y coincidimos con Simona Forti cuando afirma que aunque Arendt no logró resolver como deseaba la separación originada desde Platón entre pensamiento y acción, "esto, más que como una promesa fallida o una desviación de los propósitos originarios, debe considerarse como un resultado inherente a las premisas de este pensamiento, crítico, radical y antisistemático, pero bastante más coherente de cuanto la autora misma quisiera admitir"[47].

EL PENSAMIENTO Y LOS ASUNTOS HUMANOS

El pensamiento pues, si lo entendemos como aplicación del juicio a los objetos particulares, es decir, como facultad de juzgar, tiene un rol muy importante en la forma como modelamos y producimos nuestra realidad mundana, particularmente en el plano fundamental en el que se activa nuestra libertad, es decir, en el plano de lo que la autora llama los asuntos humanos.

Cada vida humana revela una historia y contribuye a la elaboración de la historia de la humanidad, porque el humano es un ser actuante. La Historia es el resultado de actos humanos muy frágiles, ya que a partir de cada decisión en libertad, surge un acto que entra inevitablemente en una red de relaciones que, como una acción en cadena están preñadas de consecuencias ilimitadas e impredecibles. Su pleno significado sólo se revela cuando ha terminado con todas sus consecuencias, y no siempre para todos l@s actor@s. Incluso, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que "su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa" [48]

En este sentido, señala Arendt que "El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra, bastan para cambiar cualquier constelación. En la acción, por oposición al trabajo, es verdad que nunca podemos saber qué estamos haciendo"[49]. A lo anterior, agrega nuestra pensadora una característica de la acción humana que la convierte en más peligrosa aún, y es su irreversibilidad, al no tener ninguna posibilidad de deshacer o dar marcha atrás en lo que hemos hecho. Sin embargo, ante estas características tan descorazonadoras de la acción, que nos enfrentan a la ignorancia con respecto a las verdaderas consecuencias de

47 FORTI, S (2001): *Vida del Espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre Filosofía y Política.* Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. Madrid, p. 428.

48 *Ibid*., p. 253.

49 ARENDT, H (:1995): *De la Historia a la Acción*. Op. cit., p. 106.

nuestra capacidad de actuar, y a la incapacidad de deshacer lo que ha sido hecho, Arendt plantea unos paliativos que revelan a la vez su perspicacia y los canales, poco usuales entre los filósofos, por los que también discurría su pensamiento.

Hay pues según ella, una forma de redimir a la acción de estas desastrosas características. Introduce para ello y desarrolla las nociones de promesa y perdón. El perdón, relacionado con el pasado, permite deshacer lo hecho, mientras que la facultad de hacer y mantener promesas, incorpora partículas de seguridad que nos permiten seguir adelante. "A este respecto, señala, perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin"[50]. Podría decirse que, siendo la acción una facultad tan llena de escollos y problemas, más nos valdría prescindir de ella y retirarnos a posiciones más seguras, lejos de la vida público-política, y encerrarnos en la tranquila "seguridad" de nuestra vida privada e íntima, interior. Sin embargo, la respuesta arendtiana nos indicaría que, si bien la acción es una facultad tan "peligrosa", no podemos ni debemos prescindir de ella, pues constituye según nuestra autora la máxima expresión de nuestra realidad humana.

En efecto, afirma Arendt que, "una vida sin acción ni discurso –y esta es la única forma de vida que en conciencia ha renunciado a toda apariencia y vanidad en el sentido bíblico de la palabra- está, literalmente, muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no es vivida entre los hombres"[51].

Ésta, ciertamente, puede ser la opción de quienes de manera radical se apartan de la llamada vida mundana para consagrarse enteramente a Dios, en congregaciones religiosas de tipo conventual, en las cuales se trata precisamente de anonadar el propio yo para dejar paso a la pura Presencia de Dios y entregarse completamente a Ella. Pero éstas son excepciones muy dignas y respetables, incluso envidiables, de las que no nos corresponde ocuparnos aquí, y que además, si fuese la opción de tod@s l@s human@s, acabaría con la realidad del mundo tal como lo conocemos y lo describe Arendt en *La Condición Humana.*

Retomando el pensamiento de nuestra autora, hemos de recordar que, el lapso de la vida humana, entre su nacimiento y su final, encuentra su sentido e importancia en el comenzar siempre algo nuevo, ya que aunque nacemos para morir, no hemos nacido para tal fin, sino para renovar el mundo. Esta visión de las cosas humanas, de la vida humana en particular, le proporciona al proceso de la acción, una fuerza que nunca se agota sino que crece y se multiplica, y se convierte en una promesa.

El pensamiento de Arendt nos permite afirmar que cada nuevo nacimiento reafirma el carácter originario, iniciador, de lo humano, y esto garantizará una historia nunca conclusa, porque será la historia de seres cuya esencia es comenzar. En párrafos anteriores hemos expresado, interpretando a Arendt, que la esencia de la acción es el comienzo. La pensadora sostiene que la comprensión, el pensamiento en su búsqueda de sentido, es igualmente un proceso sin fin por el cual tratamos de reconciliarnos con la realidad. Es el modo específicamente humano de estar vivo y su resultado es el otorgamiento o captación de sig-

50 ARENDT, H (1993): La *Condición Humana*. Op. cit., p. 107.

51 *Ibid*., p. 201. Aquí, partiendo de la versión original en inglés, ARENDT, H. (1959): *Human Condition.* Doubleday Anchor Books, New York, hemos corregido la traducción española que decía simplemente: "ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres"

nificado. Es el modo de aceptar y entender lo irrevocable y la única forma de evitar las limitaciones de la experiencia directa, demasiado próxima, o del conocimiento artificial, incapaz de dar cuenta de lo nuevo.

COMENTARIOS FINALES

Para concluir, señalaremos lo que nos parece ser la propuesta que Hannah Arendt le hace a las nuevas generaciones. Nuestra pensadora recuerda a todo nuevo ser humano, que debe descubrir su propio camino de pensamiento a partir de la inserción de su presente entre un pasado y un futuro; debe, además, dar existencia a obras trascendentales, en medio de la siempre cambiante transitoriedad del mundo. Es allí donde debemos ubicarnos, en el punto de ese presente que nos permita descubrir el significado de nuestro propio actuar y de nuestro propio proceso de pensamiento limitados ambos por un pasado, por un recuerdo, por un pensamiento anterior, y por un futuro cuya infinitud está lleno de interrogantes y de retos. En ese sentido, uno de nuestros mayores desafíos, en los convulsionados tiempos en que vivimos, y que le confiere toda pertinencia a su pensamiento, consiste en comprender la importancia de la esfera público-política, y la necesidad de participar en ella, a partir de una libertad que deseamos mantener y enriquecer en un mundo en el que todas las particularidades, diversidades y diferencias tengan su lugar, y en el cual, las antiguas tragedias ya no se repitan más.