

¿Qué significa actuar políticamente? A 50 años de *La condición humana*

Mario Alfredo Hernández Sánchez

Hannah Arendt y su obra siempre han sido objeto de polémica e interpretaciones extremas, quizá acaso porque, a diferencia de otros pensadores de la política, su materia prima no eran sólo las ideas sino también la historia reciente: el totalitarismo como exacerbación de las patologías de la modernidad, la responsabilidad de los ciudadanos comunes por el Holocausto, la discriminación racial en Estados Unidos, el legado distorsionado de las revoluciones modernas, el gradual incremento del conformismo político o la conversión de la esfera pública en un ámbito dominado por intereses privados. Si, para Arendt, pensar es una actividad solitaria y destructiva que nos distancia de la realidad, es sólo a través de la capacidad de juzgar y la comprensión que ésta produce que resulta posible recuperar críticamente el pasado, reconstruir un mundo que es plural por definición, que nos obliga a un ejercicio dialógico de la razón y que requiere la revisión y actualización de las condiciones que hacen posible el ejercicio de la libertad como autonomía política (Arendt, 1994: 2). Hoy, en la época de la posverdad, de la tecnocracia (justamente adjetivada como neoliberal) y de los nacionalismos tribales, atestiguamos una vuelta fervorosa a la obra de Arendt.

Desde mi punto de vista, esto tiene que ver con dos aspectos: primero, con el tratamiento fenomenológico –crítico y dinámico– que ella da a los principales conceptos y referentes históricos de la tradición política occidental –un arco de pensamiento que ella extiende desde Platón hasta Marx, pasando destacadamente por Kant–; y, segundo, porque ella se ocupa de redefinir lo político –el dominio de sus valores y sus límites– desde la experiencia y la crítica históricas tejidas con la reconstrucción precisa de las ideas fundantes y fundamentales para dicha tradición.

En este sentido, para Arendt existirían dos preguntas fundamentales: ¿qué es la política? y ¿qué significa actuar políticamente? Estas dos cuestiones se sintetizarían en otra de mayor aliento que es ya propia de nuestros tiempos posttotalitarios y de oscuridad: ¿cómo vivir en un mundo que ha conocido el totalitarismo y sigue propiciando la instrumentalización de la violencia en el trato con otros seres humanos y el entorno? Margaret Canovan utilizó una metáfora certera al referirse a la manera en que Arendt articula estas preguntas a lo largo de una reflexión cuyas obras más conocidas “se alzan como islas de un continente de pensamiento parcialmente sumer-

gido, algunas de ellas registradas en artículos oscuros y otras exclusivamente en ensayos inéditos” (Canovan, 1992: 3). A más de 50 años de haber sido escrita, en 1958, La condición humana permanece como uno de esos islotes al que constantemente se vuelve para intentar una visión de conjunto de la obra de Arendt, filósofa contradictoria, provocadora, parcialmente nostálgica por un mundo premoderno y que siempre renegó de la filosofía que se entendía a sí misma como una actividad guiada por la búsqueda de la verdad y la unidad de la razón como formas de subvertir la libertad de acción y la capacidad de juicio. Acaso podría decirse que el tema fundamental de La condición humana, en este sentido, es el significado de la acción política y la redefinición de la política para nuestro propio tiempo, cuando se nos ha convencido –falsamente– de que la técnica y la ciencia nos liberarán por fin de nuestra mortalidad y falibilidad.

Aunque Los orígenes del totalitarismo ha sido probablemente el libro más ampliamente difundido de Arendt y Eichmann en Jerusalem es el que le ha dado más notoriedad, La condición humana sigue siendo su texto más referido en las discusiones académicas. Es importante señalar que, a diferencia de otros pensadores que dan soluciones definitivas, las reflexiones de Arendt tienen siempre un carácter provisional. Así, La condición humana trataría no tanto de la política como de la perplejidad desde las que tienen que partir las preguntas sobre la política. Este libro es una forma de actualizar para su momento el detente y piensa que Ludwig Wittgenstein (2000) formulaba como la condición básica de la reflexión: se trata de un corte necesario en la historia del siglo XX, realizado para ganar objetividad y mesura en el curso vertiginoso de una reflexión sobre el totalitarismo que enfrentó a Arendt con el lado más oscuro de los seres humanos.

Así, uno de los principales objetivos de La condición humana es ofrecer una fenomenología de las actividades humanas –la labor, el trabajo y la acción– que defina, por contraste y oposición, los contornos del dominio de la política. En esta obra, además, se cristaliza la constante crítica de Arendt hacia la incapacidad filosófica para dotar de dignidad a la vida activa sobre la contemplativa, o sea, para dotar al mundo que experimentamos con los sentidos y que construimos con nuestras opiniones de una dignidad a pesar, o más bien a causa, de su fragilidad. Porque, según Arendt, “es bastante posible para los seres humanos pasar por la vida sin abandonarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda su vida” (Arendt, 1999: 89).

Observada en su conjunto, La condición humana es un espejo de dos caras donde Arendt quiere que los actores políticos nos reconozcamos críticamente. Una es, efectivamente, la celebración de la humana capacidad de acción, es decir, de la posibilidad de comenzar de nuevo cada vez que un ser humano nace y de repetir ese milagro en

la política diaria en lugar de ceder frente al determinismo basado en la tradición, la historia o la naturaleza. Mientras que la otra cara implica que la grandeza de la vida activa se halla limitada por aquellos datos objetivos de la vida en la tierra –nuestra biología, nuestra necesidad de constituir un mundo común– que no podemos modificar a voluntad; y también que respetar dichos límites es indispensable para garantizar la existencia del espacio de aparición plural que es la política, para nosotros y para el futuro. De este modo, el individuo se halla potenciado y limitado por la vida tal y como le fue dada a vivir en compañía de otros seres humanos en la Tierra. Entonces, ¿cuál es la respuesta política adecuada frente a esta perplejidad? Según Arendt, la gratitud, no porque existan las exclusiones y las desigualdades, sino más bien porque somos libres para modificar tal estado de cosas cada vez que consensuamos soluciones en las que se refleja y expresa adecuadamente la pluralidad. 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: 202).

Efectivamente –y como eco de Heidegger–, Arendt es consciente del azar que significa que se nos haya dado la vida y que estemos arrojados en una Tierra que de manera natural carece de sentido. El proceso de la civilización no puede darse sino como una modificación constante de ese espacio natural donde nos encontramos extrañados al nacer. Dicha transformación se da, por un lado, con el afán de imponer un sentido de valía a los asuntos humanos acorde con la inalienable dignidad humana y, por el otro, en dirección de la construcción de un mundo que sea capaz de albergar, a la vez, nuestra singularidad y pluralidad. En este punto Arendt y Heidegger coinciden: el ser humano no sólo vive en la Tierra, sino que habita un mundo específicamente artificial y discursivo (Vila, 1996).

De este modo, la condición humana –la vida activa de la que tanto ha renegado la filosofía– tendría un triple carácter: primero, por medio de la labor, nos reconocemos como animales que integran una especie y que poseen un instinto que les determina y constriñe a reproducir la vida en sentido biológico; después, por medio del trabajo, nos revelamos como seres que construyen artefactos culturales que, en buena medida, imponen su sentido a las leyes de la naturaleza; y sólo a través de la acción, que implica intervenir en el mundo con otros seres dotados de una razón que se expresa discursivamente, nos convertimos en individuos que se revelan a sí mismos al momento de liberarse de cualquier tipo de determinismo y que repiten el milagro del nacimiento en el ámbito de la política. No obstante, “las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra– nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos

por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (Arendt, 1993: 25). Porque si somos conscientes de la muerte que nos acecha desde el momento de nacer y sabemos que todas nuestras obras serán devoradas por el tiempo, el espacio de la política permite la continuidad de aquello que nos hace específicamente humanos, es decir, la espontaneidad, la indeterminación y el poder de la acción.

Hacia 1950, Arendt afirmó que “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre, los hombres son un producto humano, terrenal [...] la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997: 45). Las consecuencias de este hecho básico de la pluralidad son, en La condición humana, fundamentalmente de dos tipos. Por un lado, la certeza de que los asuntos humanos están dominados por la contingencia y que la política nos permite erigir una civilización para dar estabilidad a nuestras vidas. Por el otro, que los seres plurales al reunirse constituyen un espacio público que les permite observar el mundo desde distintos puntos de vista y, además, discutir estas perspectivas diversas para lograr consensos acerca de las formas de acción políticamente vinculantes. La vida en común a la que no podemos renunciar significa “que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre quienes se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 1993: 62).

El mundo que construimos para hacer de la naturaleza un espacio habitable posibilita el surgimiento de este espacio público de aparición y discusión, pero, para Arendt, ambos términos no son equivalentes. El espacio público es más sólido que las instituciones políticas que definen la historia del mundo común y, también, se trata de un producto más frágil y susceptible de ser erosionado por una perversión de aquellas mismas instituciones que lo sustentan –como sucedió con el totalitarismo durante el siglo XX. Según Arendt, el mundo implica, en primera instancia, la modificación de los espacios naturales para hacerlos habitables y, después, el aseguramiento de un ámbito de pluralidad que tiene el propósito de actualizar y vigilar las condiciones institucionales para la acción política. El espacio público es un territorio delimitado por las fronteras del mundo humano –dentro del cual son posibles el discurso y la acción– y que permanece más allá de la extensión de la vida de sus moradores actuales para abarcar a los miembros de las siguientes generaciones. Fuera de este espacio de aparición, los seres humanos son miembros intercambiables de una especie gregaria. De este modo, el espacio público es el ámbito de aparición y preservación de la pluralidad humana. Pero, además, para Arendt, el espacio público da una dimensión objetiva a la existencia humana, dado que sólo ante la mirada de las otras personas la realidad se devela en su totalidad y complejidad. Cuando el espacio público desaparece, los seres humanos se hacen una idea falsa de su invulnerabilidad y, por ello, actúan con violencia sobre el mundo y sus semejantes; además, cuando dicho espacio

está ausente, la ideología se ocupa de salvar el abismo entre los sujetos despolitizados y la realidad que no está disponible para quienes han perdido el sentido común. Por eso Arendt afirma que el eclipse del mundo común público, “tan crucial en la formación del solitario hombre de masas y tan peligroso en la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos de las masas, comenzó con la pérdida mucho más tangible de una parte privadamente compartida del mundo” (Arendt, 1993: 286). Y aunque ella no identifica completamente lo público con lo político, tiende a asumir que el vínculo entre la publicidad y la develación de la realidad en su complejidad también deriva en una conexión entre la realidad y la libertad. Pensar y juzgar con libertad, de alguna manera y sin que se trate de una relación necesaria, prefiguran la acción sin condicionamientos y expresiva de la pluralidad del mundo. Según Arendt, en “la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad –aunque necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular” (Arendt, 1996: 154). Mientras que el totalitarismo es el reino de la ficción y la ideología, una esfera pública políticamente libre en donde todo y todos pueden aparecer –y ser discutidos con una apertura completa– es la condición necesaria para la construcción discursiva de la realidad que permite erradicar la violencia y la construcción tribal –discriminatoria– de la ciudadanía.

*Cuando se contextualiza adecuadamente el concepto, como Arendt quiere hacer en *La condición humana*, es posible definir a la acción política como la dimensión de la vida activa que abarca la interacción con otros seres humanos a través del discurso, que reafirma la libertad para empezar de nuevo y que la psicología, la sociología de masas o cualquier otra disciplina que operara por medio de juicios determinantes no podría predecir. El grado de incertidumbre que Arendt reserva para la acción política significa que sólo es posible comprender su sentido retrospectivamente, porque en el presente lo que hacemos en compañía de otras personas tiene un curso impredecible y, además, porque cada acción particular necesariamente se imbrica en una red tejida con las acciones de otros. Como categoría general de la vida activa, la acción se relaciona de una manera importante con el discurso y Arendt frecuentemente utiliza los dos términos indistintamente para referirse a fenómenos que surgen de la misma sección de la condición humana y develan al mundo la singularidad de cada persona. “Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana [...] Pero sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales” (Arendt 1999, 103).*

Del hecho que la acción y el discurso, para Arendt, den cuenta de la pluralidad humana, resulta que todo lo que un individuo realiza en el mundo está directamente relacionado con los otros a través de una red de intersubjetividades. Cada vez que una

nueva persona aparece en el mundo y comienza a interactuar con los demás, sus acciones y proyectos afectan y son modificados en dirección de los otros seres humanos. Como resultado de esto, Arendt afirma que nadie –por dinámico, previsor o experto que sea– puede controlar exhaustivamente los resultados de sus acciones. Dado que los seres humanos actúan entre y con individuos que son radicalmente distintos, pueden integrar lo ocurrido en una narración protagonizada por ellos mismos, la cual impone sentido a una acción política que naturalmente no lo tiene. Pero esto sólo puede ocurrir retrospectivamente, porque desde el presente nadie puede predecir el final de una narración –nadie puede prever lo que va a suceder en el futuro– y ni siquiera el protagonista del relato –como Ulises en la gesta homérica– puede dar forma a su destino. Según Arendt:

El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte pueda a la larga ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia [history], la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia [story], y por la que la historia [history] se convierta en el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores y, aún así, sin autor, radica en que ambas son el resultado de la acción (Arendt, 1999: 105).

Este tipo de observaciones sobre las narraciones están dirigidas contra las formas tradicionales de pensar la política, particularmente la concepción moderna de la historia como un proceso –no como un acontecimiento– con un único y necesario sentido. Esta versión de la historia –que a Arendt le parece estrechamente ligada con el totalitarismo y las patologías de la modernidad– puede sostenerse sólo cuando los seres humanos funcionan en lugar de actuar y pierden su individualidad en un sujeto social unificado. Sin embargo, la acción política y el diálogo, por ello mismo, son terriblemente frágiles en comparación con el carácter predecible de los resultados de la labor y, además, son actividades que no pueden ser llevadas a cabo por un sujeto aislado. El ser humano puede iniciar acciones y proyectos políticos vinculantes, pero no puede controlar sus efectos ni su realización, la cual se halla –desesperanzadamente– condicionada por las acciones y reacciones de los otros que son distintos. Sólo cuando ya no podemos cambiar el rumbo de los sucesos –cuando ya son pasado–, podemos saber exactamente qué sucedió y podemos explicar cómo y por qué actuamos de cierta manera. Además, junto con su talante insatisfactorio, la acción puede ser potencialmente peligrosa: sus iniciativas sin tregua continuamente amenazan la estabilidad del mundo humano, ellas desatan procesos que son incontrolables e irreversibles. Según Arendt:

¿Qué significa actuar políticamente? A 50 años de *La condición humana*

El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la misma semilla de la ilimitación e imprevisibilidad; un actor, un gesto, una palabra bastan para cambiar cualquier constelación [...] Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversibles; no hay autor o fabricante que pueda deshacer, destruir, lo que ha hecho si no le gusta o cuando las consecuencias muestran ser desastrosas (Arendt, 1999: 106).

*Habiendo mencionado las potencialidades de la acción política desde el punto de vista de Arendt, quisiera terminar esta breve nota a propósito de los 50 años de aparición de *La condición humana* con una revisión de los límites que Arendt le estableció en esta obra ya fundamental para la historia de las ideas políticas. Heredera de Heidegger en el sentido de que la realidad se devela a los seres humanos arrojados al mundo, una primera versión de la idea de espacio público en Arendt implica la constitución de un mundo plural y objetivo a través del cruce de miradas de los distintos actores políticos. Ahora bien, en *La condición humana* se destaca la relevancia del espacio público para la confirmación de la objetividad y dignidad, no sólo del mundo, sino también de todos y cada uno de los individuos que lo habitan. La estancia en el mundo de cualquier ser humano es, por ello mismo, inevitablemente política. Para Arendt, esto significa que la capacidad de acción no está completa sin la existencia de un espacio público plural –democrático– adecuado para la constatación de la individualidad y la pluralidad humanas. De hecho, su diagnóstico sobre la modernidad como la época donde la historia se vive como proceso y donde la humanidad ha tomado el papel protagónico en detrimento de la individualidad, implica que, aunque todos los seres son capaces de actuar, sólo unos pocos pueden tomarse ese papel en serio. En la Antigüedad estaban incapacitados para actuar políticamente el esclavo, el extranjero y las mujeres; hoy están en igual situación los obreros, los burócratas, los apátridas y todas aquellas personas convertidas por la lógica del mercado en mera fuerza de trabajo sin voz en el espacio público. Así, para Arendt, “el proceso de acumulación de riqueza, [...] estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre” (Arendt, 1993: 284).*

*Esta lectura de la acción política está afinada en las referencias favorables a la democracia griega antigua en la obra de Arendt y en su pesimismo respecto de la pérdida del mundo común en la modernidad tardía, tal y como pusieron de manifiesto los totalitarismos del siglo XX. En *La condición humana*, la polis aparece como una versión institucionalizada del espacio de remembranza colectiva de las acciones de los grandes héroes capaces de actuar a contracorriente del conformismo social; también, la polis es la solución que la antigüedad griega encontró para el problema de la imprevisibilidad de la acción y la fragilidad del mundo común frente a los embates de la*

economía y, en general, a la imposición del punto de vista de lo social por sobre el de la política. Sin embargo, esta visión de la democracia ateniense debe ser matizada por las observaciones críticas de la misma Arendt formuladas más allá de La condición humana. Hacia 1953, en una conferencia titulada “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, Arendt vuelve una vez más sobre la incapacidad de la filosofía política para apreciar de manera positiva los límites y posibilidades de la acción (Canovan, 1992: 136). Según ella, éste es un rasgo, por supuesto, del pensamiento marxista, pero se halla ya en la polis griega tal y como Pericles la celebró en la oración fúnebre que recoge Tucídides. En opinión de Arendt, la acción política es una experiencia que tiene en la Grecia arcaica –la que describe Homero– un espacio favorable y quizá único en la historia. La acción, en ese momento, estaba ligada no tanto con la democracia sino con la monarquía, es decir, con un régimen de gobierno que es justo porque lo conduce el primero de entre los iguales. Quien se hace con el poder y lo personaliza, en opinión de Arendt, inaugura verdaderamente un nuevo sentido de la política y, además, vincula las voluntades de sus súbditos instaurando la legalidad en la ciudad. Para Arendt, Platón en su República articula esta visión agonística de la política para la polis griega y le da un tono epistemológico en la utopía del rey filósofo, es decir, del gobierno de lo racional sobre quienes naturalmente no lo son. Así, la filosofía política nunca se habría recuperado “de este golpe asestado por la filosofía a la política en el comienzo mismo de nuestra tradición [...] El desprecio hacia la política, la convicción de que [...] es un mal necesario [corre] como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna” (Arendt, 2007: 63).

Entonces, Arendt no sostiene simplemente en La condición humana una imagen idealizada de la Atenas de Aquiles y de Pericles frente a una modernidad esencialmente degenerada. Su recuento de la antigüedad griega y de la tradición del pensamiento político occidental tienen la divisa de mostrar que la memoria del pasado es selectiva y queda configurada por las expectativas e ideales políticos que sostenemos en el presente. A poco más de 50 años de su publicación, La condición humana no es tanto un intento de revivir antiguas formas políticas como un ejercicio de juicio político –en sentido reflexionante, por supuesto– que aspira a utilizar experiencias del pasado como fuente de iluminación sobre la capacidad de acción política para nuestro mundo que conoció una ruptura irreparable con los totalitarismos del siglo XX. La recuperación de estas experiencias nos provee de la materia prima para la reflexión política, más que sustituye a las respuestas mismas. Así, se revela que en el presente –como en el pasado y el futuro– el hecho básico de la condición humana del que surge la política permanece inmodificado: la acción, “con todas sus incertezas, es un recordatorio siempre de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar algo de nuevo” (Arendt, 1999: 107).

Bibliografía

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1994). *Essays in Understanding. 1930-1954*. Nueva York: Harcourt Brace & Company.
- _____ (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- _____ (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- _____ (1999). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Encuentro.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (2000). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.