

00464  
8  
29



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES**

**EL TOTALITARISMO: UNA NOTA SOBRE LA PERDIDA  
DEL SENTIDO COMUN.  
EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT.**

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
**MAESTRIA EN SOCIOLOGIA**  
P R E S E N T A :  
**BEATRIZ MARTHA RIVERO TORRES**

MEXICO, D. F.

1990

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## I N D I C E .

PROLOGO.....	4
INTRODUCCION.....	7
1.- LA OBRA DE UNA VIDA.....	7
2.- EL SENTIDO COMÚN.....	10
a) La reflexión y la vida.....	10
b) La idea del sentido común.....	12
c) La crisis del sentido común en la Modernidad.....	19
I.-LA ACCIÓN POLÍTICA Y EL SENTIDO COMÚN EN LAS ÉPOCAS CLÁSICA Y MODERNA.....	23
1.- LA CONDICIÓN HUMANA.....	23
2.- LA ESPERA PÚBLICA Y LA ESPERA PRIVADA.....	26
3.- EL PREDOMINIO DEL HOMO-FABER EN LA ÉPOCA MODERNA.....	29
4.- LA ESPERA ÍNTIMA.....	32
5.- LA ACCIÓN Y EL DISCURSO.....	34
6.- ESPACIO PÚBLICO Y SENTIDO COMÚN.....	37
7.- EL NARRADOR Y LA MEMORIA.....	40
II.-EL TOTALITARISMO ES DISTINTO AL AUTORITARISMO,UN EJEMPLO EXTREMO.....	44
1.- ANTECEDENTES: EL SENTIDO COMÚN Y LA AUTORIDAD, LA RELIGIÓN Y LA TRADICIÓN.....	44
2.- EL TOTALITARISMO ES DISTINTO AL AUTORITARISMO.....	50
a) El vacío de la autoridad.....	54
b) La sustitución de la autoridad por la violencia organizada.....	56
c) El "gobierno de nadie" y la destrucción del último reducto del "yo individual".....	59
3.- LA INFERIORIDAD DE LAS MASAS.....	62
a) La atomización y el aislamiento.....	62
b) La introspección moderna.....	65
c) El cientificismo.....	67

III.-LA SECULARIZACIÓN Y LA POLÍTICA.....	69
1.- LA SEPARACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA.....	69
a) Inmortalidad o eternidad.....	72
b) La 'era del progreso'.....	76
2.- LOS RESIDUOS TEOLOGICOS DE LA MODERNIDAD.....	79
a) La "apertura a la trascendencia".....	79
b) La Secularización como desacralización.....	82
3.- CONSECUENCIAS DE LA SECULARIZACIÓN EN LA LIBERTAD Y LA VOLUN - TAD.....	84
IV.- LA RUPTURA CON LA TRADICIÓN.....	91
1.- LA RUPTURA DEFINITIVA.....	92
a) La muerte de un lenguaje.....	97
b) Kierkegaard, Marx y Nietzsche.....	98
2.- LA LAGUNA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO.....	101
3.- EL PASADO Y LA RUPTURA CON LA TRADICIÓN.....	108
a) El origen como barbarie y el tiempo de la pobreza.....	110
b) Walter Benjamin: 'fragmentos'.....	111
c) Una nota sobre la 'dialéctica en quietud'.....	113
CONCLUSIONES.....	115
BIBLIOGRAFÍA.....	123

## PRÓLOGO.

Este trabajo intenta exponer sintéticamente las ideas de Hannah Arendt, una pensadora sobresaliente de este siglo, en torno a la crisis del sentido común en la Modernidad, cuyo caso más extremo se observa en el fenómeno del totalitarismo. La autora denomina totalitarios exclusivamente al nazismo y al stalinismo.

El totalitarismo constituye el ejemplo más típico en que se evidencia la confusión del sentido común propia de la Modernidad, resultado de causas y procesos históricos muy complejos que exceden con mucho el presente estudio. Nazismo y Stalinismo ilustran la profundidad de esta crisis, pero no la agotan ni la explican.

La reconstrucción de la obra de Arendt en relación al sentido común de la época actual debería abordar no sólo los tres aspectos que aquí se tocan: la autoridad, la religión y la tradición, sino el estudio del fenómeno de la atomización de masas, desde la perspectiva del aislamiento del hombre masa. Observar el problema de la masificación desde la persona particular conlleva el análisis de la introspección del individuo moderno. Esta interiorización o ensimismamiento individual puede verse como parte del proceso que ha conducido al desarrollo de la duda cartesiana y su consecuente creencia en la ciencia; e también puede observarse como resultado de una verdadera autoexclusión del individuo de un mundo cada vez más dominado por el prototipo que Arendt denomina laborante. El fabricante, protagonista de la Revolución Industrial ha sido desplazado en la esfera del reconocimiento social por aquel modelo que más se adecua a la dinámica consumista de estos tiempos, el prototipo menos individualista de todos, el laborante.

Y todavía si quisiéramos ser más fieles a la tarea de presentar una síntesis de los planteamientos de Arendt sobre el sentido común, tendríamos

nos que dedicar una tercera parte a comprender la polémica que desató Arendt sobre "la banalidad del mal" en su reporte al juicio del jefe nazi Eichmann en Jerusalén (1961). Esta polémica nos ayudaría a distinguir las diversas capacidades de la mente, de acuerdo a la perspectiva kantiana de la autora; el pensamiento, la voluntad y el juicio, con el objeto de entender que para Arendt, comprender la política implica analizar los problemas del sentido común en la perspectiva de cada época, más que todas las enseñanzas de la filosofía o de la ciencia.

Arendt ilustra esta postura cuando se pregunta: ¿por qué en el momento del ascenso del nazismo en Alemania, la mayoría de los intelectuales liberales por excelencia, incluyendo a Heidegger, en el único comentario crítico que se le conoce sobre su profesor en relación al nazismo, con toda la sabiduría y la generalidad de los que pueden llamarse "elegidos", no supieron interpretar los signos de una catástrofe, sino que incluso llegaron a aplaudir al nuevo mesías de las masas en Alemania el año de 1933. "A estos pocos les es indiferente a dónde puedan llevarles las tormentas de su siglo"(1).

Indudablemente, reconstruir la pequeña parte que se presenta en esta tesis sobre el tema, ha sido efecto de un esfuerzo de lectura detenida y metódica, y sobre todo de un esfuerzo de comprensión. En su realización fueron de gran ayuda las discusiones con el Profesor Roberto Esposito del "Istituto Universitario Orientale" de Nápoles, durante año y medio.

Con el desarrollo del mismo trabajo, fui descubriendo la conveniencia de aspirar solamente a una exposición de los planteamientos iniciales de Arendt sobre el sentido común en esta época y que una vez cristalizada esta etapa, sería posible pretender la elaboración de reflexiones más aventuradas sobre las características de nuestro sentido común.

---

1.- Arendt, Hannah, "Martin, Octogenario", en Revista de Occidente, No.84, Marzo, 1970, p. 270

La ayuda del Profesor Jacques Gabayet, profesor del posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, como asesor del trabajo en términos globales, ha sido invaluable. De igual forma, los atinados comentarios del Profesor Julio Bracho, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, me permitieron reconstruir el pensamiento de Arendt dentro de los márgenes de una exposición coherente y clara, que es lo único que pretende este trabajo, porque exponer significa comprender.

Agradezco sobretudo el estímulo permanente de José Luis, mi esposo. Por último aclaro que todos los aciertos o errores del trabajo, así como lo desafortunado del título en relación al texto, que las presuras y el ultimátum de titularme no me hicieron posible cambiar, quedan bajo mi estricta responsabilidad.

### INTRODUCCIÓN

#### 1.- LA CERA DE UNA VIDA.

La mejor introducción a la obra de Hannah Arendt, la encontramos en la notable biografía que le dedicó Elisabeth Young-Bruehl, porque una de las características más sobresalientes de la obra de Arendt, es que sus fuentes de enriquecimiento no sólo provinieron de una brillante carrera académica que culminó en la Universidad de Heidelberg, Alemania y cuyos momentos más interesantes están vinculados a dos de sus protectores más conocidos: Heidegger y Jaspers; sino que fundamentalmente se alimentan de una vida con vulsionada propia del siglo veinte, tiempo en que las más profundas certezas se han visto rebazadas y cuestionadas por la misma historia.

Muchas de sus amistades han asociado la historia de su vida con la historia del siglo. Nacida en 1906 en Hannover, de origen judío, se vió inevitablemente confrontada con las dos grandes guerras de este siglo. Pero al relatar un destino semejante, no puede dejar de mencionarse el ambiente socialista de la casa familiar, cuando durante su infancia Hannah escuchó las ideas de sus padres en simpatía de Bernstein y Rosa Luxemburgo.

En su infancia sufrió un exilio temporal y desde los catorce años estudio a Kant, le apasionaron los textos de Kierkegaard y estudió griego. En 1924 conoció a Heidegger/<sup>de</sup> quien recibió una influencia determinante. En 1925 asistió a los seminarios de Husserl en Friburgo y de R. Bultmann sobre el Nuevo Testamento, posteriormente obtuvo la ayuda de Jaspers como asesor de su Tesis de Doctorado, a la edad de 23 años, donde estudió El Concepto de Amor en San Agustín, que cuestiona el amor orientado a la eternidad divina.

Hasta entonces Hannah se mantuvo apartada de la política, no obstante que la influencia de Karl Blumenfeld, portavoz de la Organización Sig



nista Alemana, despertó su interés por la identidad hebráica. Esta preocupación cristalizó en su biografía sobre Rahel Varnhagen, una judía del Siglo XVIII que pretendió negar trágicamente su origen judío y que fue de las primeras damas de ese siglo en organizar uno de los más famosos salones de reunión del mundo político e intelectual.

Después del incendio del Reichstag, en 1932, Arendt escapó de Alemania, no sin haber sido arrestada antes por los nazis. En París, colaboró con una organización de ayuda a los hijos de refugiados hebreos que emigraban a Palestina. Es entonces cuando conoce a sus amigos Koryf, Benjamin y Brecht, así como Blücher, con quien se desposó. Blücher no era judío pero sí un militante comunista, especialista en historia militar y autodidacta de historia del arte y filosofía. Después de los procesos de Moscú se decepcionó del marxismo. Arendt recibió una gran influencia de Blücher respecto a sus reflexiones sobre política internacional y en general fue el gran interlocutor y consejero de la mayor parte de sus obras.

Entre las vicisitudes de su relación amorosa no puede pasarnos desapercibido, el momento en que después de haberse casado clandestinamente en 1940, se perdieron de vista. Arendt reencontró a Blücher por casualidad en un campo de concentración en los Pirineos y de nuevo se separaron cuando Arendt escapó, aprovechando la derrota de junio de 1940 de los nazis. El reencontro fue una vez más producto de la suerte y juntos, en enero de 1941 partieron en barco hacia Nueva York con el encargo bajo el brazo de las Tesis de Filosofía de la Historia de Benjamin, poco antes de su muerte.

En Nueva York se dedicó al periodismo combatiendo siempre la idea de un ejército hebráico y denunciando los peligros del nacionalismo y del proyecto de un Estado judío. Arendt alentaba la formación de consejos de autogestión judío - árabe y consideraba la amenaza que podía significar un Estado israelí, aislado dentro del mundo árabe.

Después de numerosas enemistades con la comunidad judía abandonó su participación política y colaboró entre 1944 y 1952 con el Organismo Europeo de Reconstrucción Cultural Judía, a través del cual, publica a Scholem, los Diarios de Kafka, y escribe en la Revista Partisan Review. Durante estos años, escribió una de sus obras más famosas, Los Orígenes del Totalitarismo, y fue justamente el año en que publicó este libro, cuando obtuvo la ciudadanía americana. Sus reflexiones durante el periodo en que ocupó una cátedra en la Universidad de Berkeley, desde 1959, culminaron en libros tan sobresalientes como La Condición Humana (1958); Between Past and Future (1961) y, Sobre la Revolución (1963).

En 1961 la experiencia del proceso a Eichmann en Jerusalén, al cual asistió como reportera del New Yorker, constituyó un verdadero parteaguas para su vida y para su pensamiento posteriores. El volumen que resultó de este conjunto de ensayos, donde se desarrolla el problema de la "banalidad del mal", levantó una ardua polémica entre sus congéneres sobre el papel de los consejos hebráicos frente al nazismo. Este reporte le valió el ser descalificada como cómplice de sus verdugos, porque Arendt en lugar de diseñar un retrato sádico de Eichmann, lo describía como un hombre cuya superficialidad era terrible. La cara del enemigo tan carente de personalidad la condujo a replantearse un problema que cristalizó en su obra más audaz sobre el caso. Arendt impartía lecciones en la New School for Social Research cuando escribió The Life of the Mind (La Vida de la Mente), que representa un agudo cuestionamiento a la capacidad del pensamiento entendido como una de las tres facultades de nuestra mente, (las otras dos son la voluntad y el juicio) para comprender la política, un mundo hecho de "puras experiencias".

Las situaciones tan peculiares en que Arendt se vio envuelta por el designio de la extraterritorialidad, redundaron en un pensamiento que tuvo que explicarse diversos problemas políticos donde la tradición había

sido extenuada y se presentaba impotente ante la radicalidad novedosa de los acontecimientos.

Arendt creyó que reconocer el fenómeno totalitario, conducía necesariamente a replantearse todas las categorías y los esquemas políticos tradicionales, ¿no era el Estado Totalitario la realidad innegable de nuestra época?. Ya Lefort y Castoriadis habían traído a la escena el problema de la división de poderes y de los derechos del hombre en el siglo XX, ya Habermas había establecido la distinción entre "la práctica" y "la técnica"; ya, en otro orden de cosas, el francés Paul Veyne vino a insistir en la capacidad de invención del tiempo, rehabilitando desde las cenizas de la historia a la imaginación, y ya Paul Ricoeur mostró la plenitud creativa a la que puede llegar el narrador. La novedad, como lo presintió Arendt, se convirtió en problema para todos los campos inclusiva la física y la biología.

La crítica de Arendt a la filosofía de las esencias aplicada a la comprensión del mundo político, puede abrir brecha en pos de otro ámbito de la mente, el sentido común, una dimensión que no es ajena a los sentimientos humanos, sino que se nutre de las apariencias, de las opiniones y de los recuerdos.

## 2.- EL SENTIDO COMÚN.

### a) La reflexión y la vida.

Durante su vida, la experiencia del "reflexionar" se vio sometida a muy diversas pruebas que trascendieron las aulas universitarias. En todo caso para una vida tan convulsionada como la de Arendt, "pensar" estuvo asociado a un esfuerzo por sobrevivir, sin el cual, frente a los embates del nazismo, su interioridad e identidad individuales pudieron haberse visto desintegradas.

Sin embargo, la genialidad de esta mujer de origen judío, estuvo en la manera en que enfrentó, por un lado, las situaciones políticas con-

cretas de la persecución y el exilio, actitud siempre marcada por la suerte en medio de la fatalidad. Su formación académica, el hábito del rigor lógico y la pasión por comprender el mundo, seguramente influyeron en este afortunado asar ; por otro lado, la audacia de sus reflexiones no podemos dejar de referirlas precisamente a la actitud de Arendt frente al mundo, desde esa puerta hacia el presente eterno que fué para ella el pensamiento. Pensar apasionadamente sobre la vida inmersa en la política, pensar la realidad, aunque a veces ésta destrozara "la verdad".

Moverse así en la realidad fué interpretarla atinadamente a cada instante de emergencia y al mismo tiempo, desenvolverse así en el mundo de las ideas era romper a cada línea la coerción de esquemas vacíos, de frases hechas, de "clichés". Arendt, desde el lugar privilegiado de una historia de destierros, desde ese lugar específico y concreto denunció el vicio con temporáneo de mirar el mundo conformándolo a meros "lugares comunes".

Lo que ha tocado atestiguar a este siglo, políticamente hablando, ha venido a poner en cuestión todas las tradiciones humanistas o antihumanistas de nuestra forma de pensar y acercarnos al mundo. Incansable, desarrolló una habilidad distinta a la de la filosofía o la ciencia para explicarse la realidad fragmentada de su tiempo, a partir del sentido común.

Imposible agotar dicha temática en un texto por demás modesto y expositivo como el presente. No obstante, consideramos la relevancia de avanzar por este campo, con el objeto de que en un futuro un poco lejano todavía, sea posible dilucidar cuestiones bastante complejas sobre la ética Modernidad de nuestro país. No es ni siquiera que la aplicación de estas ideas pueda ser de alguna utilidad, pero sí la comprensión, el acercamiento a ciertas pautas del sentido común, tan íntimamente ligado a la realización de las individualidades concretas, a la elaboración de los discursos únicos y excepcionales propios de las verdaderas identidades de nuestro tiempo.

Y esto porque como varias veces reitera la autora, el apartamiento del mundo tiene el efecto de que se termine por perder tanto al sujeto como al objeto, es decir, que la conciencia de nosotros mismos por sí misma, nunca será suficiente garantía de nuestro acercamiento a la realidad.(1)

b) La idea del sentido común.

En efecto, para nuestra autora, el sentido común ocupa un alto rango en la jerarquía de nuestras cualidades políticas, porque es el único sentido que encaja como un todo en la realidad de nuestros cinco sentidos estrictamente individuales y en los datos que captan que son absolutamente particulares. Mas allá de nuestros nervios y sensaciones, el sentido común revela la realidad. (2)

La realidad está ahí, independiente de nosotros, como el contexto que nunca se nos presenta en toda su plenitud, pero en el que aparecen los objetos individuales. A través del contexto obtenemos una sensación de realidad que nos permite unificar las otras sensaciones de nuestros otros sentidos. Este sentido que unifica las otras sensaciones, según Tomás de Aquino funcionaba como "la raíz común" y el principio de nuestros sentidos exteriores.

El sentido común se conforma como un referente individual, a la vez que común, frente al contexto, gracias a tres coincidencias: a) los cinco sentidos, aunque totalmente distintos uno de otro, comparten el mismo objeto; b) en el contexto donde participan los integrantes de una misma especie, cada objeto adquiere su significado específico y c) todos "los seres dotados de sentido", aunque perciben los objetos desde lugares totalmente distintos, concuerdan en su identidad.(3)

1.- Arendt, Hannah, The Life of the Mind, Thinking. Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, 1981, p. 19

2.- Arendt, Hannah. La Condición Humana, Seix Barral, Barcelona, 1974, p.275

3.- Arendt, H, The Life...Thinking...op.cit. p.50

El sentido común ocupa un lugar inlocalizable en la mente y en el mundo, permite articular de muy diversas formas, nuestro mundo interior con nuestro mundo exterior, hasta podríamos decir que constituye no sólo una capacidad mental, sino también una sensorial abierta al mundo que son los otros, y que si omitieramos alguno de estos dos aspectos, simplemente no existiría.

Por ahora, pretendemos diferenciarlo de las tres facultades de la mente que Arendt estudia en The Life of the Mind; el pensamiento, la voluntad y el juicio. Al mismo tiempo, nos interesa entender la relación que mantiene con cada una de estas facultades y cómo se apoya en ellas en sus operaciones de caja negra.

- i) Si el pensamiento nos permite abstraer metáforas que universalizan nuestra percepción del mundo, desensualizándola, es indudable que esto puede constituir una ayuda para el sentido común, pero el pensamiento es la facultad más alejada de nuestro sexto sentido, porque habita en el mundo de lo inefable.
- ii) La voluntad, por su parte, es la fuerza vinculante de nuestras operaciones mentales y de nuestra percepción sensorial, a través de lo que Arendt denomina como 'la atención de la mente'. Sin ella, nuestras impresiones quedarían aisladas y desintegradas y ni siquiera seríamos capaces de percibir las, porque un objeto llega a ser captado por nosotros, solo cuando concentramos nuestra mente en esa percepción. La atención de la mente es indispensable para transformar una sensación en una percepción.
- iii) Finalmente, el juicio, ligado más directamente con nuestro sentido del gusto, juzga lo que le agrada o le desagrada en una reflexión "a priori" que decide en realidad sobre la comunicabilidad o no comunicabilidad de las sensaciones o sentimientos en relación a las representaciones

del código de una cierta comunidad. Es decir, que por medio del juicio, el sentido común se traduce a un lenguaje que nos inserta en una comunidad.

1) El pensamiento.

Suele ser muy tentador identificar a la facultad del pensamiento con el sentido común, quizás porque ambos son de alguna manera invisibles. Por un lado, el pensamiento no obstante que podamos localizar sus procesos en nuestro cerebro, vive de entidades invisibles, cosas que han sido almacenadas en nuestra memoria a partir de la realidad, pero que al pensarlas abstraemos sus particularidades más específicas. En contraste, el sentido común no puede ser localizado físicamente, pero la sensación de realidad que nos transmite, pertenece directamente a nuestro aparato biológico. Todo razonamiento del sentido común mantiene un contacto con la realidad similar al de la evolución biológica con el ambiente.

Por todo ello, no sorprende nada que muchas cuestiones fundamentales para el filósofo, como es el caso de la pregunta tradicional por el significado de las cosas, no lo parezcan tanto a la luz del sentido común.

Arendt recuerda la oposición antigua entre la verdad inferior de los sentidos y la verdad superior de la razón que suponía que la verdad y la realidad se revelarían, una vez que las apariencias hubieran sido suprimidas. El grado en que la razón no dependía de las percepciones aisladas de los sentidos se descubrió cuando con el descubrimiento del telescopio, el hombre cambió de lugar para observar el mundo físico, desde el exterior de la tierra y también, cuando el hombre no con la contemplación sino con su intervención activa en el mundo, a través de la fabricación, descubrió una nueva forma de conocer el mundo a través de lo que ha oído. Este cambio de perspectiva y de posición puso en tela de juicio el supuesto tradicional de que conocemos la verdad y la realidad contal

de que nos mantengamos fieles a lo que vemos con los ojos del cuerpo y de la mente.(1)

No es de extrañar que la razón cartesiana que se basa en la asunción de que la mente sólo puede conocer lo que ha producido y retiene dentro de sí, haya destruido la confianza que Descartes tenía en la realidad a partir de su sentido común.(2) Pero su gran error fué esperar que podría superar esta duda apartándose del mundo, de hecho, eliminando cualquier realidad mundana de sus pensamientos y concentrándose en la actividad del pensamiento misma.(3) En este sentido, las matemáticas se convirtieron en el ideal de un conocimiento que sólo podía conocer lo que la misma mente producía, aunque es de todos sabido que la incertidumbre del filósofo acerca de la realidad nunca quedó satisfecha. Ésto, lo que venía a manifestar era una verdadera retirada del sentido común que dejó la estela de la duda infinita del científico.

Ni el pensamiento ni la ciencia podrían hacer las veces del sentido común, que en otro tiempo había sido el que ajustaba a los otros sentidos y a sus sensaciones íntimamente privadas al mundo común, de la misma manera en que la vista ajustaba al hombre al mundo visible. Muy complejos procesos y acontecimientos condujeron al hombre a esta escisión en que el sentido común se convirtió en una facultad interior sin relación con el mundo, en que el sentido común fue llamado así porque era simplemente común a todos.

Y todavía, a donde hemos querido llegar con este seguimiento que describe la idea de Arendt de sentido común, es que lo que quedó de común entre los hombres modernos, no fué el mundo propiamente, sino una parte de la estructura de sus mentes: la facultad de razonamiento.

---

1.- Arendt, H. La Condición...op.cit. p.359

2.- Ibid. pp.370-1

3.- Arendt, H. The Life...Thinking... p.52

4.- Arendt, H. La Condición...p.370-1



## ii) La voluntad.

En cualquier circunstancia, de nuestras tres facultades mentales, la voluntad cumple la función de una fuerza vinculante no solamente de nuestra actividad mental, sino que dicha fuerza se manifiesta también en nuestra percepción sensorial, porque como ilustraba San Agustín, es el poder que ajusta nuestro sentido de la vista a un objeto. Es decir, el poder de la mente sobre el cuerpo se debe a la voluntad que unifica la interioridad de las mentes con el mundo exterior.(1) Y es justamente lo que el monje denotó la atención de la mente lo que da significado a una sensación, porque un objeto puede ser visto, sólo cuando concentramos nuestra mente en una percepción. Así, una sensación se transforma en percepción por medio de la "atención de la mente".(2)

Es más, al concentrar nuestra atención sobre algo, también orientamos nuestra memoria hacia determinados recuerdos, o bien nuestro entendimiento hacia la comprensión de determinados objetos. Por tanto, se puede concluir de acuerdo a la autora, que la voluntad, por virtud de nuestra atención, primero, une nuestros órganos sensoriales con el mundo real de una manera significativa, y luego lanza este mundo exterior hacia nuestro interior y lo prepara para operaciones mentales futuras como, el recuerdo, el entendimiento, las expectativas, la afirmación o la negación.(3)

De una manera diferente, la atención también enlaza los tres tiempos: pasado, presente y futuro, en el presente que resulta de la "distensión de la mente", porque "... Si estoy recitando un salmo - decía San Agustín- la vida de esta acción se distiende en la memoria de lo que ya recité y en la expectativa de lo que voy a recitar." La atención es el presente a través del futuro que se ha consumado y que se vuelve pasado. Es así como la entera vida de los hombres se compone de partes, al punto de que

1.- Arendt, H. The Life...The Will... op.cit. p. 101

2.- Ibid. p. 100

3.- Ibid. pp. 100-101

su historia puede ser recapitulada como una continua y coherente. (1)

Pero si toda apariencia está sujeta al posible error o la posible ilusión de mi percepción, la subjetividad de lo que percibo puede salvarse por el hecho de que el mismo objeto también aparece ante otros aunque de modo distinto. En síntesis, la realidad de las cosas que percibo está garantizada por su contexto en el mundo, que incluye la percepción de otros a quienes también se les aparece el objeto y por el trabajo de ese misterioso e inlocalizable sexto sentido que coordina las sensaciones íntimas e incommunicables por sí mismas de nuestros cinco sentidos privados, con un mundo compartido por otros. Y bien esta intuición de que compartimos un mundo con otros, no resulta de nuestro parecido físico con los otros seres de la especie, sino precisamente, de la intersubjetividad en la que estamos inmersos para percibir el mundo. (2)

De hecho si ninguno de nuestros sentidos puede traducir sus sensaciones a los otros sentidos, y solamente el sentido común es capaz de entrelazarlos, el lenguaje que corresponde a este sexto sentido encuentra un nombre común para cada objeto. No obstante, este aspecto comunitario de las cosas y de los nombres no es el factor decisivo de la comunicación intersubjetiva, sino que solamente sirve para identificar un dato que aparece diferente en cada uno de los cinco sentidos: duro o suave; dulce o amargo; brillante u oscuro; ruidoso o silencioso; de olor agradable o desagradable. Y por más que queramos, las palabras en sí tienen poca afinidad con nuestras sensaciones(3) sin la mediación del sentido común que con ayuda de metáforas puede expresar una sensación a través del lenguaje: "huele a rosas".

---

1.- Arendt, H. The Life... The Will...op.cit. pp.107-108  
 2.- Arendt, H. The Life... Thinking...op.cit. pp49-50

## iii) El juicio.

Una vez alcanzado este punto, podemos diferenciar siguiendo la poco ortodoxa interpretación de Arendt sobre Kant, entre el sentido común y el sensus communis. En el primer caso, sentido común refiere a un sentido <sup>que</sup> do/al igual que los otros sentidos, es el mismo para cualquiera en su privacidad. En cambio, al utilizar el término latino, Kant quería destacarlo como un extra-sentido, una capacidad mental adicional que nos incorpora en una comunidad, donde lo mínimo que puede pedirse a un hombre es "entenderse con otros hombres". (1)

Así entonces, el sentido específicamente humano es el "sensus communis" según Kant, porque de él depende la comunicación, el discurso. Dentro de esta puntualización, podemos afirmar que bajo el sensus communis, podemos incluir la idea de un sentido común a todos que Arendt denomina reinterpretando a Kant, la facultad del juicio, que es la tercera capacidad de la mente a la que Arendt intentó referirse en la Parte III y final de su invaluable The Life of the Mind.

El juicio parte del sentido, a la vez mas comunitario e íntimo; el gusto. Desde un momento "a priori", éste nos permite juzgar "la comunicabilidad de los sentimientos que están vinculados a una determinada representación.(2) Más aún, el juicio significa una reflexión que toma en cuenta ("a priori"), el modo de representación de todos los otros hombres. Esto se realiza comparando nuestro juicio con el posible o verdadero juicio de otros y colocándonos en el lugar de cualquier otro hombre, abstrayéndonos de las propias contingencias de nuestro juicio. Abstractar para comunicarnos.(3)

Evidentemente la abstracción es indispensable para comunicarnos, sólo que el sentido del gusto -sugiere Arendt- puede comunicarse sin la mediación de conceptos. Las reflexiones del juicio pueden llegar a afectar

1.- Arendt, H. The Life...Will...p.268

2.- Arendt, H. Lectures on Kant's Political Philosophy. The University of Chicago Press, USA, 1982, pp.71-72

3.- Arendt, H. The Life...Will...p. 268

nos como si fueran sensaciones porque traducen un sentimiento de agrado o desagrado en una dada representación metafórica, que no pasa ni siquiera por la percepción. Es la facultad que según Kant vuelve comunicable lo particular, porque: a) al percibir un objeto específico contamos con un esquema en el fondo de nuestras mentes y b) esta forma esquemática se encuentra en el fondo de las mentes de muchas personas.(1)

Pero quedaría incompleto este somero bosquejo del juicio de Arendt si no recordamos que las operaciones mentales del juicio, si no responden a las leyes de la lógica propias del pensamiento, sí responden a tres máximas fundamentales que dan cuerpo y consistencia a sus resultados: 1) pensar por uno mismo; 2) colocarnos en el lugar de los otros cuando pensamos y 3) estar en acuerdo consigo mismo.(2)

Estas tres máximas que Arendt desarrolla en su última obra, son sugeridos en una intuición más global de sus primeros escritos, cuando en Between Past and Future recuerda la imparcialidad de Homero, que ella opone a la idea de objetividad científica aplicada a la historia. La imparcialidad homérica sigue siendo la objetividad más elevada que conocemos, porque Homero sintió orgullo por la gloria de Aquiles no menos que por la de Héctor; y admiró de igual forma las grandes acciones de los griegos como las de los bárbaros vencidos. Con ello descartó sin reservas la alternativa de contar su historia como una de victorias o derrotas.(3)

#### e) La crisis del sentido común en la Modernidad

Para concluir diremos que el presente trabajo está dedicado al problema de la crisis del sentido común y su relación con la política en la Modernidad. Esta crisis es vista como producto de la ruptura de una serie de vínculos que tradicionalmente habían garantizado la cohesión y

1.- Arendt, H. On Kant's... op.cit. p.83  
 2.- Arendt, H. The Life of... Will... p.269  
 3.- Ibid. p.51

la estabilidad política de las sociedades de occidente, desde la Antigua Roma. La autoridad, la religión y la tradición constituyeron un mosaico cuya unidad —según Arendt— estableció las pautas de una armonía política que no se desintegraría completamente sino hasta el siglo presente.

Estas tres partes de la tríada constituyen dimensiones retrostantes que remiten a fondos arquetípicos de muestras representaciones mentales en relación a la política. No es sino en esta perspectiva que establecemos una relación entre el sentido común y la política. Estudiar la política en Occidente desde un enfoque como éste implica revisar las raíces clásicas para desglosar, hasta donde nos sea posible a través de la mirada de Arendt, los componentes y cambios de contenido acumulados en "las formas esquemáticas que se encuentran en el fondo de las mentes de muchas personas".(1)

Pero sobre todo, lo que destaca en esta época es la disolución prácticamente de la unidad de esa tríada, al mismo tiempo que cada uno representaba un pilar de los esquemas más comunes con que los hombres de occidente se representaban la realidad. Si cada uno de estos lazos está en crisis, es fácil concluir la crisis también del sentido común, cuya explicación desde luego no se limita a los puntos esbozados en esta exposición.

El trabajo se divide en cuatro capítulos; el primero describe someramente el prototipo de la "polis" griega donde según Arendt, la acción política y la individualidad podían equivalerse, desde que existía un espacio de aparición permanente frente a los otros. Es en este modelo clásico donde podemos localizar un arquetipo más puro del sentido común de la manera en que lo entiende la autora. A partir de ello, elaboramos una comparación con la Edad Moderna, donde el predominio del homo-faber en el espacio público, significa prácticamente la desaparición de este espacio, como espacio de la retórica y el discurso. La descripción de  
1.- Arendt, H. On Kant's... op. cit. p. 83

"la polis" griega, permite aclarar las nociones desde donde parte Arendt para analizar los graves problemas políticos del presente.

En el segundo capítulo se plantea la relación entre el sentido común y los tres aspectos de la tríada junto con un recuento histórico de los momentos en que dicha armonía se ha visto desestabilizada, como los antecedentes más reveladores de la crisis que se pretende describir. Asimismo, se expone la primera ruptura que se hace visible en toda su magnitud durante el fenómeno totalitario como el ejemplo más polarizado respecto a "la polis" y donde se intenta aclarar un difundido lugar común que suele asemejar al totalitarismo con el autoritarismo. En síntesis, para Arendt en el totalitarismo no existe la autoridad, y es en este sentido que lo califica de "gobierno de nadie".

En el tercer capítulo se desarrollan las consecuencias de la secularización en el espacio moderno de la política. Secularización, desde una primera aproximación significa para la autora, la separación entre religión y política, desde una segunda, "los residuos teológicos" que la estela de la trascendencia cristiana ha dejado en la Modernidad y que se expresan en una especie de apertura hacia un "más allá vacío" y en la forma de "aporías seculares" que deben ser analizadas desde la perspectiva del mito. Por último, se explican las repercusiones que para Arendt ha tenido la pérdida de la trascendencia en la voluntad y la libertad modernas que se enfrentan a un mundo de puras incertidumbres.

El cuarto capítulo trata la ruptura de un tercer componente de la tríada, la tradición. La pérdida de ésta, significa la caída de un código que nos ayudaba a nombrar y clasificar las cosas de acuerdo a los criterios irrevocables dictados por la tradición, por tanto, representa la muerte de un lenguaje que nos conduce a replantear el significado que han ido adquiriendo en el presente.

Posteriormente, la tradición es considerada como un puente entre el pasado y el futuro, cuyo derrumbe deja un vacío de nuestro presente, donde podemos ubicar al "yo pensante" y que es ese "yo" precisamente quien define el lugar de los tres tiempos. Cuando nuestro "yo pensante" desaparece, se disuelve también nuestra dimensión del tiempo. Por último, se recupera la propuesta de Benjamin que coincide con los planteamientos de Arendt sobre el juicio en relación al pasado.

Para terminar esta introducción, es necesario aclarar a partir de este diagnóstico que Arendt es la primera en prevenir la imposibilidad de cualquier retorno. La autoridad de las constituciones modernas que acompañaron la fundación de las repúblicas modernas quedó en cuestión en el momento de la irrupción totalitaria; "dios ha muerto" definitivamente y el lenguaje de la tradición es inservible para clasificar las experiencias actuales. Arendt sin embargo, considera que la nueva realidad abre perspectivas que no necesariamente implican una renuncia absoluta a toda fuente de autoridad, a todo mundo simbólico, ni a todo pasado. Con esta puntualización, quedan claras las distancias de su concepción respecto a cualquier planteamiento meramente sistémico o funcionalista.

I. LA ACCIÓN POLÍTICA Y EL SENTIDO COMÚN  
EN LAS ÉPOCAS CLÁSICA Y MODERNA.

Este capítulo intenta comparar el significado de la concepción de acción política en las épocas clásica y moderna, de acuerdo a la reconstrucción de Arendt sobre el tema. Interesa destacar, por una parte, "la polis" como la plaza pública en donde se desarrollaron las acciones y los discursos de los ciudadanos y cuya permanencia brindó un espacio de recreación del sentido común como expresión de la pluralidad.

La autora no desarrolla una causalidad social o económica de la historia a partir de un punto de vista científico, sino que más bien elabora una propuesta en donde el ámbito de los asuntos humanos, distinto del de la naturaleza, es referido a un fondo esquemático que reivindica "lo político" como expresión de la libertad humana.

Pero para entender sus planteamientos sobre el ser político del hombre, en la época antigua y en la moderna, es necesario exponer los puntos más relevantes que permiten abordar su concepto de individualidad.

1.- LA CONDICIÓN HUMANA.

Hannah Arendt polemiza con el tradicional concepto de naturaleza humana que parte de Hobbes y Rousseau, debido a que en ambos casos cuando se relaciona con el campo de la política, cobra la dimensión de un valor absoluto. La naturaleza, como maldad en el primer caso, así como de bondad en el segundo, resulta limitada porque siempre una deberá imperar sobre la otra. El conflicto entre lo bueno y lo malo sólo puede resolverse mediante la violencia. En todo caso, diría la autora,



los hombres suelen practicar la virtud o el vicio, cuya mediación tiene lugar a través del discurso, porque éste hace posible el trato entre seres que son libres y relativos. En su lugar, parte de la idea de condición humana para el desarrollo de su filosofía política.

Por una parte, de acuerdo con su concepción, la naturaleza humana refiere a la existencia del hombre como especie dentro del ciclo de la vida, cuyo flujo interminable se repite en un constante nacer y morir. Desde esta perspectiva, en el infinito sucesor de la naturaleza, el ser humano subsiste como ente genérico, sujeto a las leyes del ciclo biológico. Así, no importa el grado de cultura o civilización que haya alcanzado, el hombre siempre se verá apremiado por la necesidad de comer, dormir, protegerse del frío, etc. Esta necesidad asemeja al hombre a los demás animales y lo condena a satisfacerla en aras de la subsistencia y continuación de la especie, al menos mientras el hombre habite la Tierra. De esta manera, el hombre comparte el carácter de eternidad de la naturaleza que eficientemente se reproduce como un todo.

Por otra parte, la condición humana resulta de la relación que el hombre mantiene con el mundo. El mundo está compuesto por las cosas que el mismo hombre ha creado (y por los otros seres humanos que lo rodean). A través de las cosas del mundo, el hombre se vincula con otros hombres, los que las produjeron, los que han disfrutado de su uso, los que se interesan por ellas, etc.

Cuando un hombre nace, llega a un mundo que ya estaba, un mundo de cosas y de hombres que le son contemporáneos. El lugar histórico-social del nacimiento determina el origen de un ser humano. Este mundo al que se enfrenta, condiciona toda su existencia y determina el ámbito de su actividad. El origen como tal, es una condición inasible.

Sin el intermedio del trabajo, el hombre no podría conocer la

naturaleza. El mundo es resultado de la creación del hombre y porque lo ha creado lo conoce. Sin embargo, ese mundo, ya formado, adquiere una existencia autónoma y duradera, gracias a lo cual, cobra objetividad, y por ello el mundo se impone a la voluntad y a la existencia del hombre.

La vida del hombre frente al ciclo eterno de la naturaleza es un tiempo delimitado entre un principio y un fin, que como una recta tangencial corta el trasfondo de la naturaleza que es infinito. Así, entre nacimiento y muerte se define el tiempo específico de vida de cada individuo y a partir del cual, la vida individual se distingue de la constante reproducción de la especie humana.

Cada nacimiento equivale al inicio de algo inesperado. Con cada ser humano surge una nueva y distinta posibilidad que alcanzará su carácter más individual a lo largo de su tiempo vital, a través de la originalidad de sus actos, como los inicios imprevisibles ya implícitos en su condición de natalidad. Desde esta perspectiva, el nacimiento del hombre es doble: uno en la Tierra como ente biológico y otro en el mundo como ser individual capaz de comenzar algo nuevo.

La individualidad de un ser humano se revela "a posteriori", una vez que ha finalizado la vida de la persona, porque resulta de los actos que realiza en interacción con el mundo durante su tiempo de vida, hasta que con su muerte, se consume la especificidad de su vida.

Sin embargo, para los antiguos el hombre como individuo busca trascender la muerte, mas allá de su carácter de especie, desde que en "la polis" se distinguía por sus actos frente a los otros y aspiraba a la excelencia. La inmortalidad, según la tradición clásica grecorromana era "quedar en los otros", mas allá de la muerte. Morir tenía sentido de privarse de los otros, por lo que trascender la muerte signi-

ficaba "dejar huella" en los otros mortales, tener el mérito de la distinción que no cae en el olvido y permanece en la memoria y el recuerdo. Ese hombre que sobrepasaba así los límites de su tiempo vital, se le consideraba como el verdaderamente humano.

En conclusión, el concepto de condición humana articula ambos polos: la concepción genérica de especie humana que responde a la necesidad de la existencia y la concepción del individuo, que por serlo, anhela la inmortalidad. Esta dualidad expresa la contradicción inherente a la condición humana, en que el hombre nunca podrá negar la necesidad que lo vincula a la naturaleza para existir, a la vez que resolver la sobrevivencia nunca será suficiente para realizarse políticamente porque sólo orientando el carácter original de su personalidad que se anuncia en su nacimiento podrá sobrepasar el término que le impone la muerte, para quedar en el mundo a través de los tiempos.

## 2.- LA ESFERA PÚBLICA Y LA ESFERA PRIVADA.

Con objeto de comprender el concepto de acción política de los griegos y de los romanos, como lo hace Arendt, es necesario diferenciar las tres formas que componen la llamada vida activa: la labor, el trabajo o fabricación y la acción y el discurso.

En la Grecia Antigua, la plaza pública implicaba una clara demarcación entre la esfera pública y la esfera privada. La esfera privada era el lugar de la casa familiar, donde se satisfacían las necesidades vitales por medio de la labor. En el mismo espacio se realizaba también el trabajo o la fabricación que producía el mundo duradero de las cosas que los rodeaban, empezando por su "habitat". El desarrollo de estas dos formas de actividad requería del uso de la violencia para dominar la naturaleza, bajo la dirección del cabeza de familia, quien ocupaba el rango más alto de la jerarquía familiar, mientras que los esclavos

eran forzados a realizar los trabajos más duros.

Arendt caracteriza estas actividades de la siguiente manera:

- La labor. Si la condición humana de la labor era la vida misma, el hombre se vinculaba al ciclo natural a través de esta actividad para cubrir sus necesidades de sobrevivencia como especie. Así, el ser humano es considerado como animal laborante por Arendt cuando se dedica a retroalimentar su existencia, en un círculo que va de la producción al consumo y viceversa, y aunque el tiempo de duración de los productos de la labor sea muy limitado, la actividad del laborante reproduce el ciclo eterno de la naturaleza.

- El trabajo. A diferencia de la labor la condición humana del trabajo era la mundanidad, porque el trabajador construía objetos que formaban un mundo de relativa permanencia donde trascurría la vida de los hombres. El proceso de trabajo, cuyo principio y término se definían en relación al producto, se componía de dos momentos fundamentales: en el primero, el fabricante diseñaba un modelo bajo la adecuación de los medios a los fines que respondía a su muy particular intención. En el segundo, el fabricante ejecutaba el trabajo ya sea aisladamente como en el caso del artesano, o bien, con ayuda de otros hombres en calidad de instrumentos para alcanzar el objetivo predeterminado individualmente por su diseñador.

La mínima condición indispensable para participar como ciudadano en "la polis", era tener resueltas las necesidades vitales por lo que todo jefe de familia se encargaba de que esto se lograra en la casa familiar o ámbito privado. Por tanto, la esfera pública era la ciudad-estado griega donde concurrían los llamados ciudadanos, que compartían la condición de la pluralidad a la vez que mantenían una relación de igualdad como individuos políticamente hablando.

La acción para ser política requería de la presencia de testigos que confirmaran el acto porque el actor solo podía distinguirse frente a espectadores, y distinguirse era también constituirse políticamente. En este sentido, la individualidad aislada era considerada incompleta, sólo podía ser política.

El ideal del actor era alcanzar la excelencia o la gloria, a través de una acción, que además de extraordinaria era fútil, pasajera, instantánea, porque su fin era la acción misma y no otro separado de ella. Llama la atención que en el momento fútil de exponerse ante los otros se conformaba la propia consciencia del actor, es decir, que ésta se combinaba de alguna manera con la del testigo, porque no resultaba de la autorreflexión, sino del concierto con otros que opinaban diferente y que se pronunciaban desde sus muy particulares posiciones en torno a un mismo objeto, que en este caso era el acto.

En este espacio, el discurso tenía el mismo rango que la acción, porque se consideraba un acto que un individuo en compañía de otros, "...encontrara las palabras oportunas en el momento oportuno".(1) Esta contemporaneidad instantánea entre el actor y los otros contrasta, indudablemente con la permanencia de las creaciones del "homo-faber".

Y precisamente, el actor podía sobrepasar los límites temporales de su espacio público, cuando el fabricante o artista construía evidencias tangibles de sus actos, (el poeta, el narrador, el pintor, el escultor, etc.), porque sus iniciativas eran dignas de ser recordadas y juzgadas por la posteridad.

Uno de los aspectos más apasionantes de la concepción de acción política de Arendt es ubicarla en el laberinto incierto de la trama de los asuntos humanos, en donde las consecuencias de los actos rebasan los propósitos y el control de su agente, porque vista así la

---

1.- Arendt, H. La Condición...op.cit. p.44

acción se vuelve impredecible, imprevisible e irreversible.

La acción en el ámbito de los asuntos humanos constituye el inicio de algo inesperado, cuyas consecuencias no pueden ser calculadas ni destruidas como cualquier producto de <sup>la</sup> fabricación. Esta absoluta incertidumbre de la acción -infiere Hannah Arendt- explica en gran medida que los hombres hayan pretendido: 1) sustituir el actuar por el hacer o fabricar durante la Época Moderna, o bien, 2) por el laborar en la Época Contemporánea.

### 3.- EL PREDOMINIO DEL HOMO-FABER EN LA ÉPOCA MODERNA.

En la Época Moderna la esfera pública y la esfera privada tendieron a fusionarse en un nuevo ámbito, el de "lo social". El trabajo que en la Antigüedad se realizaba en la casa familiar irrumpió en lo público y se transformó en la actividad por excelencia en gran parte por el desarrollo y propagación de los descubrimientos científicos. La organización técnica de la sociedad, cuya principal ocupación era la producción de bienes, incidió en la desaparición del denominado "espacio público".

En su lugar, el mercado vino a conformarse como el "espacio público del fabricante", donde a través de sus productos mostraba algo de sí a los demás. La forma de conciencia del fabricante que controlaba el proceso de trabajo desde el principio hasta el final, se suponía la única posible para el actor social que perseguía obsesivamente la utilidad. El paradigma utilitario típico de esta época convertía el fin en medio para la elaboración de otro bien útil. La fabricación adquiría sentido en función de este criterio 'sin fin'. El imperio del "Homo-faber" en la sociedad moderna tendió a desplazar del ámbito público, la inclinación de los hombres por la libertad para sustituirla por intereses utilitarios.

Desde este punto de vista, la acción era ociosa. En todo caso, la acción revelaba un significado, pero no producía nada que valiera por su utilidad. El actor, en la Antigüedad, era valorado por sus actos y no por sus obras como el fabricante en la Época Moderna. El significado de la acción rebasaba los propósitos del actor a diferencia del fabricante, quien encontraba el sentido de su actividad en el fin perseguido. El significado de la acción sólo podía ser conocido plenamente por el espectador y "a posteriori" porque la individualidad de los clásicos, enmarcada entre el nacimiento y la muerte, podía ser comprendida a la distancia en el tiempo.

El fabricante, en su dominio de la naturaleza seguía un proceso unilineal orientado por un objetivo previamente determinado, los otros no existían en su carácter de individuos, sino como medios para lograr ese fin. De esta forma, los obreros que intervenían en la producción se parecían más al prototipo del "animal laborans", por que su actividad, inmersa en el ciclo productivo, estaba limitada a resolver el problema de satisfacer las necesidades vitales vía la remuneración de un salario. Si antes el actor se realizaba en el presente de la misma acción, ahora el proceso de trabajo desdoblaba este presente en el seguimiento futuro de un objetivo.

Así generalizada la lógica de la fabricación en la sociedad, conllevaba un gobierno tiránico, en el que el monarca intentaba gobernar a la comunidad ajustándola al modelo de su mente. En el gobierno de uno sólo, los demás no tenían cabida, al punto de que el que dirigía se encontraba tan aislado como sus subordinados. Esta estructura del Estado-Nación pudo convertirse en ocasiones, en una de las versiones más crueles del gobernar.

El individuo moderno, contraparte de este modelo tiránico, se exigía un alto grado de autosuficiencia, como la persona soberana que

exaltaban los valores burgueses, cuya fuerza se demostraba precisamente mientras menos necesitara de los otros. El prestigio de este personaje de la Modernidad dependía de los objetos que creaba, más que de su ser político.

La caridad que surgió en la Edad Media con el Cristianismo, brindó a los modernos una forma de solidaridad que reunía a los individuos sin interrelacionarlos, de tal forma que los seres humanos podían coexistir por sus lazos de "hermandad". Es de sobra conocida la funcionalidad de este modelo relacional para una "sociedad de fabricantes".

La Época Contemporánea, a su vez, se caracteriza por el predominio del "animal laborans" en la sociedad. La acelerada intensificación de la productividad del trabajo agudiza la despersonalización y sumerge a los individuos en el acelerado ciclo de producción y consumo, al grado de que el creciente desarrollo tecnológico ha obligado incluso al "homo-faber" a ceder su lugar al laborante.

En la sociedad actual, el gobierno jerarquizado se configura como un "gobierno de nadie", muy alejado del llamado "espacio público" greco-romano y de todo gobierno autoritario. Sus integrantes suelen borrar de sí todo rasgo individual para poder adecuarse a los lugares que ocupan en la estructura social y aún los que ocupan puestos altos se comportan como si fueran las piezas de un engranaje burocratizado, cuyo caso más extremo ha sido el totalitarismo, y sus ejemplos más claros han sido el nazismo y el stalinismo.

Desde esta perspectiva, la época actual podría considerarse como la menos individualista de todas, una época en que la mirada del individuo se ha desviado hacia el universo o hacia su interioridad(1), evasión que, entre otras cosas refleja su intento de negarse como ser libre en el mundo. La esfera íntima es una de las formas en que el hombre actual huye del mundo al internarse en sí mismo.



#### 4.- LA ESPERA INTIMA.

Desde los inicios de la Época Moderna, la distinción individual no tenía lugar sino en el último reducto que escapaba a la expansión de "lo social"; la esfera íntima. El origen de la esfera íntima, para Hannah Arendt, puede ser fechado históricamente en el siglo XVIII(1). A partir de lo íntimo se desarrolló un tipo de subjetividad específicamente moderna.

El surgimiento de la sociedad civil que, según la autora, se caracterizaba por su carácter impolítico, obligó al hombre a concebir su ser individual como privado. La esfera íntima entonces vino a suplir precariamente el espacio público de las sociedades antiguas como el lugar de "lo individual". Sin embargo, la esfera íntima nunca llegó a jugar un papel de espacio de aparición, similar al de los clásicos, porque la nueva forma de organización no podía garantizar la presencia mas o menos permanente de testigos. A partir de ese momento, cuando la intimidad se convirtió en el lugar de existencia de lo individual, las personas tendieron a vivir cada vez mas aisladas y enajenadas, con la consecuente despersonalización de la sociedad.

La subjetividad íntima era diferente de la subjetividad de los ciudadanos de la "polis", que sólo se constituía como individualidad y superaba su desdoblamiento interior en la diferenciación de sí confirmada por los demás. Para la subjetividad del individuo aislado de la etapa del liberalismo, que no contaba con un espacio público relativamente permanente, la posibilidad de realizarse políticamente en términos clásicos quedó relegada a condiciones muy frágiles.

---

1.- Ibid. p.60

La futilidad del acto y su realización como fin en sí mismo en el contexto de "la polis", hacía evidente la identidad entre el "yo quiero" y el "yo puedo" del ciudadano de la Antigüedad. La "polis" como espacio público más o menos estable, aseguraba la presencia de ciudadanos comobservadores y hacía posible la actualidad simultánea de la iniciativa en el acto político.

En cambio, la conciencia política del individuo moderno surge como "voluntad" de la tradición cristiana y de la filosofía política clásica. Desde sus orígenes, la voluntad llevó implícita la separación, el desgarramiento entre el "yo quiero" y el "yo puedo", porque el "yo quiero" se traduce en impotencia desde que no existe un espacio público de aparición. A tal punto llega este desfase, que el Apóstol San Pablo lo sintetizó en la trágica contradicción según la cual, "yo no hago lo que quiero sino exactamente lo que menos quiero" (escrito entre el año 54 y el 58 después de Cristo)(1).

Muchas veces, bajo el dominio de gobiernos tiránicos, la libertad de pensar se convirtió en el refugio de los individuos, ante la falta de libertad política. En estas circunstancias, el arte, sin embargo, pudo alcanzar un gran florecimiento, como lo evidencia el notable desarrollo de la poesía y la música entre la mitad del siglo XVIII y fines del XIX, así como el esplendor de la novela. Todas estas artes de rasgos marcadamente intimistas.

Arendt sentía en exceso que la libertad política, posible sólo en el espacio público, era diferente de la libertad de pensar. La última solía realizarse en aislamiento, cuando un individuo estaba consigo mismo; la libertad política en cambio, sólo podía tener lugar en el mundo. La conciencia individual de la sociedad moderna surge de esta esfera íntima, altamente empobrecida y desvinculada de todo sentido común

---

1.- Arendt, H. The Life...Will... op.cit. p.65

que aparece como un "yo íntimo" que se rebela frente a la creciente igualación mecánica, volcándose sobre sí mismo. La pérdida de la conciencia individual en la sociedad moderna es la contrapartida de la creciente igualación mecánica de los hombres porque la igualdad humana vino a reemplazar<sup>a</sup> la acción como la principal forma de acción humana en el mundo contemporáneo.

##### 5.- LA ACCIÓN Y EL DISCURSO

La originalidad del individuo se manifiesta en un acto político que representa un comienzo y revela un significado, porque la acción para ser política responde a una iniciativa que va acompañada de discurso.

A.- El comienzo está más cerca de la acción que del discurso. La iniciativa es un acto inesperado que interrumpe procesos ya existentes y que no puede deducirse de las tendencias en curso en la forma de un cálculo de probabilidades porque el acto está imbuido de arbitrariedad.

La acción política, en su actualidad, hace presente la realidad de un "espíritu vivo", el actor, en medio de una red de relaciones compuesta por otros posibles actores que también cuentan con la facultad de iniciar procesos y es esta misma dinámica la que explica el amplio margen de incertidumbre de la política, máxime si recordamos que el acto realizado, se desprende de las manos del actor y tiene consecuencias que a su vez son imprevisibles e irreversibles. No obstante que la acción política corta tendencias porque es un inicio, ella misma es el comienzo de un proceso que se volverá vigente y que podrá ser interceptado por otra iniciativa.

Es de suma importancia señalar que la concepción de acción es

no iniciativa rompe completamente con la mecánica de la intencionalidad política, porque la iniciativa "toma cuerpo" en el presente de una intuición viva que también resulta de la convivencia con los otros.

El poder, a diferencia de la fuerza -dice Arendt- es el resultado del acuerdo, significa "actuar en concierto con", ser con los otros. La imposición es prepolítica en tanto la violencia es su instrumento, por que "lo político", no se subordina a la obtención de un fin posterior. Sin embargo, ésto no quiere decir que la actividad de la mente no juegue un papel relevante en la acción, sobre todo porque "pensar" es una actividad mental que trasciende la racionalidad instrumental del "homo-faber". Y aún, mas allá del pensamiento, la voluntad o el juicio y no sólo del raciocinio utilitario, debemos tomar en cuenta ese fondo arquetípico y retrostante que compartimos con los otros a nivel individual y también comunitario que Arendt denomina sentido común. Es este sento tido el que nos orienta sobre la oportunidad o imprudencia de un acto en un momento determinado.

El desdoblamiento interior de la subjetividad se unifica en el momento en que el acto no sólo es reconocido, sino que es visto por otros como extraordinario, nuevo, inicial.

B.- El significado de la acción está mas cerca del discurso que de la acción, a través del discurso, los otros conocen el significado de un acto y lo juzgan a partir de sí mismo. El discurso remite a un código compartido por los integrantes de un espacio público, que permite integrar los diversos puntos de vista en un lenguaje común. El sentido común es el trasfondo que abre la posibilidad de generar el espacio público, pero también es la facultad individual que revive la memoria de los pueblos en cada integrante particular.

Así, el sentido común no es sólo consciencia del individuo sino  
 1.- Marrazao, G. "Metapolítica" en Laboratorio Político, 1. Dopo la Socialdemocrazie, Einaudi, 1983, pp.95-120

lado, sino de aquellos que comparten el poder de la pluralidad, que convergen en puntos reconocibles para todos gracias a los objetos del mundo, a las costumbres, las creencias, la admiración o el desprecio por algunos valores, etc. y que admiten las mas diversas opiniones sobre esos objetos. Por lo menos se habla de algo que pasó (la caída del Imperio Romano por ejemplo); pero el mismo hecho puede ser interpretado desde perspectivas muy diferentes.

Sin esta memoria compartida, que hunde sus raíces en la auto-  
ridad, la religión y la tradición, los contemporáneos a un "espíritu vi-  
vo"(el actor), no podrían comprender el significado del acto. La tradi-  
ción se diluye como "espíritu muerto" cuando el agente al reencarnarla  
no produce una resonancia en alguna región específica de la memoria de  
los que atestiguan el acto. La tradición brinda el marco de permanencia  
en que tiene lugar el espacio público, pero es el poder político que ge-  
nera actores y espectadores al que garantiza el presente vivo de esta  
convivencia.

El espacio público se configura desde un trasfondo que surge  
de la tradición y que se estructura gracias a la memoria en la forma de  
un "código de referencia". Este código no significa que todos opinen  
de una manera homogénea, sino que desde sus singulares perspectivas to-  
dos hablen de los mismos objetos.

El código de referencia se articula en la trama de relaciones  
humanas que Hannah Arendt denomina intersubjetividad. Este juego rela-  
cional se compone de dos "entre de".

- a) Los objetos tangibles que forman el mundo y;
- b) los objetos no tangibles, simbólicos del pasado que son actualizados  
por medio del sentido común.

Ambos son objetos que colocados "entre los individuos", ofre-  
cen puntos de confluencia a las diversas subjetividades.

Cada individuo cuenta con un sexto sentido, vinculado a este código, que le abre la posibilidad de articular en un principio de realidad mundano, las sensaciones de los otros cinco sentidos. La subjetividad abandonada a sus moras percepciones sin poder ser confirmadas desde la mirada de los otros, conlleva la duda permanente sobre la realidad de aquello que se experimenta. El horizonte mundano alcanza objetividad cuando los otros reconocen y juzgan el mismo objeto desde sus posiciones particulares. Lo político sólo cabe en la pluralidad.

Cuando una comunidad ha perdido sus raíces en la autoridad, la religión o la tradición, la acción pierde significado y se puede transformar en una conducta mecánica que fluye con las tendencias en curso, en otras palabras, paradójicamente sus integrantes pueden también ver disminuida su capacidad de ser audaces para comenzar lo extraordinario, porque al desconocer toda perspectiva del pasado, se destruye la especificidad del presente.

#### 6.- ESPACIO PÚBLICO Y SENTIDO COMÚN.

En efecto, los testigos juzgan el acto, a partir de sí mismo, de su significado, que surge de la interacción entre el actor y los observadores. Los diversos testigos opinan sobre el acto y sus juicios se expresan en conceptos globales que traducen la percepción a experiencias identificables por todos. Nunca el acto singular será igual al concepto global, mas bien su relación es metafórica, por analogía. El contenido del acto en que se expresa el significado de la acción está relacionado con principios válidos para esa comunidad gracias a un código de referencia. Las opiniones que califican el acto se fundamentan en estos principios.

El análisis que la autora hace de la metáfora empleada por Rousseau para explicar la significación de su muy conocida "voluntad ge-

neral" puede ayudar a ilustrar este artificio. La voluntad general elevada al ámbito político por Robespierre, era comparada por el teórico con "un cuerpo conducido por una voluntad, semejante en todo a la individual, que podía cambiar la dirección en cualquier momento sin que, por ello perdiese identidad. (1)

Por un lado, el concepto de voluntad, que presidía el destino de la nación, se asemejaba al papel que había desempeñado el monarca ilustrado hasta antes de la Revolución. Esta imagen era familiar a los franceses que sólo habían conocido a la Ley como voluntad del rey (2). Por otro, la metáfora roussoniana de "una multitud...unida a un cuerpo" y dirigida por una voluntad", hacía evidente las condiciones de pobreza extrema del pueblo durante la Revolución Francesa, en la que todos eran iguales porque necesitaban pan y por ello se podían considerar como parte de un solo cuerpo.(3)

Hannah Arendt posteriormente "discute con Robespierre" la conveniencia de haber introducido la causa de la pobreza en la esfera de lo público porque al mismo tiempo sacrificaba, en nombre de la miseria, las instituciones republicanas que podían garantizar a largo plazo el respeto por la libertad y la misma voluntad del pueblo de mejorar sus condiciones de vida, pero en el sentido de abrir y asegurar un espacio para el consentimiento. La consecuencia fue el menoscabo casi absoluto de la libertad y la "instauración del régimen del terror" de Robespierre en "defensa de la voluntad general", concluye.

El significado de la acción se revela plenamente al espectador "a posteriori" y no al actor, porque desde el lugar del primero es posible vincular lo específico con los principios del sentido común

1.- Arendt, H. Sobre la revolución. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1962, p.85

2.- Ibidem.

3.- Ibid. p. 103

de la propia acción, juzgar no quiere decir medir, sino calificar, opinar sobre algo que está entre los hombres, para distinguirlo.

La vinoulación del significado al fondo del pasado, por medio de metáforas, también se opera en un "parece como", que no es así precisamente, y ésta disimilitud muestra la particularidad del acto en sí. Cuando Hannah Arendt expone el significado que para los revolucionarios norteamericanos tuvo la palabra revolución al comenzarla, cuenta que ésta había resultado de la aplicación que tradicionalmente se hacía de un concepto astronómico a los asuntos humanos, como "la vuelta a una etapa diferente de su ciclo"(1), como restauración. Fué en el curso de los acontecimientos que la Revolución adquirió un sentido diferente(2). De esta manera, Benjamin Franklin confesaría que no había escuchado nunca, ni a un borracho hablar de una separación de América respecto a su metrópoli (Inglaterra)(3). Los actores, una vez avanzada la Revolución, se encontraron con algo inesperado y completamente desconocido, descubrieron que la revolución podría interpretarse, como ya algunos filósofos o científicos del Siglo XVII lo habían anunciado: un nacimiento, una transformación hacia algo completamente nuevo.

La iniciativa entonces aunque está permeada de tradición, para constituir un inicio, para salvar la conducta humana de la mera repetición de "lo que hasta ahora se ha hecho así", para convertirse en un cambio, para "redimir", se desprende del pasado con un cierto margen de arbitrariedad, que le imprime un carácter extraordinario y la transforma en presente actual, político. La iniciativa representa una ruptura con las tendencias vigentes.

Así, el pasado no subordina al presente, porque la autoridad del pasado muestra lo que así fué, distinto de lo que ahora es. La memoria distingue el "espíritu vivo" (el actor), del "espíritu muerto"

1.- Ibid. p.28

2.- Ibid. p.44

3.- Ibid. pp. 51-52



(la tradición) y simultáneamente abre paso a la iniciativa que reencarna la tradición y la actualiza, es decir, la incluye en su especificidad.

La tendencia a la repetición en la trama de relaciones humanas por costumbre, solo puede romperse a través de un acto que reconoce el pasado y que está imbuido de arbitrariedad.

La acción puede compararse con la representación de un actor en el teatro, diferente a la creación de un narrador o pintor, porque en el escenario, el peso de la imitación es fundamental, el actor repite, imita al personaje de la obra y mientras más se asemeja al protagonista, mejor cobra su ser de actor en la escena y mayor es su presencia original. En la interpretación, al intentar revivir al otro, el actor gracias a un elemento de gratuidad, no natural, distintivo de sí, nuevo, reproduce al personaje. La actuación agrega un significado imprevisto a la imitación, de ahí su posibilidad de rescate, la tradición no es borrada sino rearticulada al presente por el actor, cuya individualidad es constituida políticamente en el momento mismo en que los espectadores juzgan la interpretación.

#### 7.- EL NARRADOR Y LA MEMORIA.

El agente, aunque su acción sea perecedera, aspira a la inmortalidad, "quedar en los otros" mas allá del tiempo vital. La acción puede convertirse en un activo de recuerdo para quienes participan del espacio público y, posteriormente para futuras generaciones. Una vez reconocida la acción por los observadores como digna de ser recordada, la acción trasciende su existencia momentánea cuando se imprime en leyendas, documentos o monumentos y adquiere la forma de un testimonio duradero en los objetos que dan cuenta de ella.

El "homo faber" es el encargado de erigir estas evidencias, cu

ya materia prima son: la memoria y aquellos materiales que vuelven tangible el sentido memorable de su creación. En este aspecto, el fabricante complementa y culmina el ser político de los individuos, ya que colabora para que los actores sean vistos por vía de estos testimonios y juzgados después de su muerte, por sucesivos espectadores.

En la durabilidad de estos objetos descansa la permanencia del mundo que rodea a los hombres y que compensa la inseguridad e incertidumbre de sus acciones. En este sentido, las obras de arte suelen ser las más permanentes y, por tanto, las más mundanas de todas las cosas. Si los hombres identifican consigo su existencia, es con este mundo que brinda un marco relativamente fijo a la inseguridad de sus acciones.

La actividad del historiador cumple las características de la fabricación porque, por un lado, persigue una finalidad, reconstruir un momento del pasado, y por otro, utiliza un material, el papel y la tinta, para dar tangibilidad a su objetivo.

Hannah Arendt enfatiza la diferencia entre la política y la historia de la siguiente manera; en la política intervienen actores, y en todo caso pacientes, pero no autores, mientras que la historia resulta de la narración de los historiadores. El historiador cuenta lo que "ya está hecho", para lo cual, organiza cronológicamente los acontecimientos.

El actor no produce el sentido de su acción, sino que al actuar revela un significado y es justamente el historiador el que al contarla le descubre "a posteriori" un significado, mismo que trasmite a otras generaciones a través de su obra. Por tanto, la historia la hacen los hombres cuando cuentan lo que sucedió y la política se compone de acciones que son inesperadas, es decir, que la política toda vez que ya fue realizada, se transforma en historia al ser narrada.

Hannah Arendt no pretende que el historiador interprete la his

toria desde el punto de vista de la ciencia, porque la ciencia no puede dar cuenta de los actos humanos. La perspectiva científica puede ser una forma de abordar la realidad, pero tiene sus límites incluso cuando se intenta aprehender la naturaleza, porque al aislar ciertas condiciones y procesos para obtener un resultado en el experimento, no se reproducen los fenómenos tal cual suceden en la naturaleza, sino que se enmarcan dentro del propósito del científico.

La relación entre el interés del hombre de ciencia con los fenómenos naturales, al igual que la relación entre la intención del historiador con los fenómenos históricos, está mediada necesariamente por una interpretación. La dualidad kantiana irresoluble en la razón pura es llevada hasta el campo de la razón práctica y queda para la autora como insalvable. El horizonte de la realidad para el científico, como para el historiador, gracias a ese sexto sentido que articula las sensaciones de los otros cinco sentidos con el código de referencia común a sus contemporáneos, está más cerca del Mundo que de la Tierra. La objetividad es posible para el hombre, en la medida en que participa de ese mundo.

Así, la historia admite la diversidad en las diferentes formas de contar los hechos, porque toda narración vendrá a sumarse a la narración de narraciones (que es la historia). Sin embargo, debe pedirse al historiador que, desde su ubicación particular adopte una actitud imparcial para recrear los hechos, lo que en términos muy generales significa abrirse interiormente hacia la otredad y especificidad de lo que ya fue, distinto de lo que ahora es el mundo.

El historiador interpreta las iniciativas y significados de los actos del pasado desde su presente y los juzga en relación con principios que actualizan el contenido de los hechos al código que comparte con sus contemporáneos. La historia es una de las formas en que el hom-

bre supera la inmediatez de sus actos y amplifica su presente.

El historiador como "homo-faber" da cuenta en su obra de los acontecimientos históricos, al mismo tiempo que deja evidencia de su propio punto de vista, como uno que puede ser juzgado por sus congéneres. La narración de los hechos no refleja el acuerdo unánime necesariamente, sino que es parte de la diversidad que caracteriza a la pluralidad, porque la obra puede ser tomada como un objeto sobre el que los demás pueden opinar en su momento o mas tarde otras generaciones.

Así como cuando en el Siglo XVIII los revolucionarios tuvieron que enfrentar el problema del bien y del mal en el curso de su destino, sin recurrir a la universalidad divina y pedir una certeza a la duda que quedó como resabio, ahora Hannah Arendt fundamenta eticamente el problema del conocimiento de lo político en la libertad política. La política y la historia de la política -según ella- deben ser juzgadas desde esta perspectiva contemporánea a su mundo, cuyo significado está ligado a la tradición clásica greco-romana.

## II. EL TOTALITARISMO ES DISTINTO AL AUTORITARISMO, UN EJEMPLO EXTREMO.

### 1.- ANTECEDENTES; EL SENTIDO COMÚN Y LA AUTORIDAD, LA RELIGIÓN Y LA TRADICIÓN

Este capítulo elabora los criterios mas generales de análisis para abordar el sentido común en la Modernidad desde la perspectiva de la teología platónica, que sugiere con el filósofo ateniense que la estabilidad política de una sociedad requiere de la coexistencia armónica de tres aspectos del "mundo trascendente" que daban una dimensión de fondo a nuestras acciones con sentido, y que según muestra propia visión de la obra de la autora, son tres puntos de apoyo en los que se habfa mentado parte de nuestro sentido común.

Interesa desarrollar la crisis que ha sufrido la Modernidad por la remoción de cada uno de estos pilares, en particular porque consideramos que es un camino para orientarnos en "pos del sentido común" propio de la Modernidad, cuya dimensión trascendente seguramente no alcanzare - nos a vislumbrar sino hasta haber aceptado la disolución definitiva de los esquemas caducos de la autoridad, la religión y la tradición. Y decimos disolución porque ésta ha sido una época propiamente disolvente dedicada a hacer cuentas con el anacronismo de nuestras mentes, porque ha quedado clara la magnitud de la venganza del pasado, si por caso pretendamos negarlo de una manera superficial. Por ello partimos con el ejemplo mas extremo en que el pasado diabólico tomó cuerpo en en la época actual; el totalitarismo.

El "gobierno de nadie" como lo califica la autora, no significa negar el carisma de los líderes de masas con las personalidades de Hitler o de Stalin que arrastraban a la gente, sino que la expresión apunta indudablemente al vacío de autoridad de ese momento, donde, con la descomposición de las democracias igualitarias, parecia que cualquier cosa

daba lo mismo a cambio de una sola promesa que levantó el entusiasmo de sus seguidores, la dominación mundial, sutil substitución de la necesidades míticas del hombre que simplemente se pretendió ignorar.

La pérdida de la trascendencia anunciada por algunos filósofos desde la Antigüedad, como preludio a la muerte de la filosofía en el sentido de la búsqueda de verdades que expliquen y den sentido a las realidades de este mundo de una manera definitiva, no es mas que un síntoma de un fenómeno mucho mas complejo.

La muerte del "mundo suprasensorial" anuncia, desde la metafísica o el estallido del totalitarismo en el campo de la política. No es su causa, sino tan sólo un inicio de la explosión que sobrevendría con posterioridad, durante la mitad de pleno siglo XX. Y lo que indica esta desaparición es algo que Arendt señala como determinante en el surgimiento del totalitarismo, esto es, la pérdida de todos los puntos de referencia en los que se había apoyado, en unas épocas mas y en otras menos, el sentido común de las distintas sociedades de Occidente, hasta el surgimiento de la Modernidad.

Según Arendt, hemos tenido que llegar a esta época para presenciar la muerte de las "verdades eternas", porque lo que ha alcanzado su final, es la distinción entre lo "sensorial" y "lo suprasensorial", tan antigua como Parménides, quien afirmaba que todo lo que no era percibido por los sentidos, era más real, verdadero y significativo que todo lo que aparecía. Sin embargo, ya los positivistas habían advertido que la percepción sensorial no podía sobrevivir a la muerte de lo suprasensorial. Nadie entendió esto, mejor que el mismo Nietzsche, quien anunció la "muerte de Dios", como símbolo del final paradójico del mundo de las apariencias.(1)

---

1.- Arendt, H. The Life...Thinking. op.cit. p.10

Esta metáfora nietzscheana anuncia el fin de la metafísica y de nuestra manera tradicional de pensar, porque aunque las viejas cuestiones sigan siendo válidas, lo que ya no es plausible es nuestra manera de enmarcar las (2) y nombrarlas.

Nada puede ser más sugerente respecto a la desaparición del mundo suprasensorial, que la reconstrucción del significado original de la palabra teología, misma que aunque nos parezca extraño apareció por primera vez en la República de Platón, cuando el diálogo discute la fundación de las ciudades. Este dios teológico, no es ni un dios vivo, ni el dios eterno de los filósofos, ni una divinidad pagana, sino que tiene más bien un contenido político, es decir, representaba la justicia, como "la medida de medidas", el punto de referencia respecto al cual debían de ser fundadas las ciudades y establecidas las reglas de conducta de las multitudes. Así, la teología para Platón formaba parte de "la ciencia política", como la disciplina que enseñaba a los pocos como gobernar a los muchos.(1) La teología podía ser útil además, para aplicar la justicia en los casos de orígenes no previstos por la ley(2)

Desde la perspectiva de la teología política o platónica, la tradición, la religión y la autoridad, constituían los tres pilares indispensables de una sociedad políticamente armónica. Para Hannah Arendt, esta tríada romana encontraba su legitimación vinculada a la justicia en el momento de la fundación de Roma. Los lazos religiosos entre los hombres reproducían sus vínculos con el pasado, a través de la tradición, misma que encontraba su inicio legitimante en el origen o fundación de la República. Lo que interesa entonces es que esta amalgama, además de sobrevivir al Imperio, permeó todas las ramas de la civilización occidental romana.

1.- Arendt, H. Between Past and Future, eight exercises in Political Thought, Harmondsworth, Penguin, 1977, New York, p.131

2.- Ibidem.

mana, (1) demostrando una estabilidad incuestionable. No obstante, toda vez que alguna se ha visto afectada, las otras han experimentado una remoción en sus cimientos, como en el caso de Lutero, quien creyó que el juicio individual de la conciencia solamente representaba un desafío para la autoridad de la Iglesia, en tanto que no se le ocurrió pensar en las implicaciones que tendría sobre la tradición y sobre la religión.(2)

Se pueden localizar tres momentos en que la tríada ha perdido su armonía interna, al caer por tierra el punto de referencia o la "medida de medidas" en relación a la cual se congregaban las otras tres. Los dos primeros recuerdan aunque no abarcan el problema de la pérdida de centro que se ha sufrido en la época actual y sus repercusiones en nuestra manera de pensar y ubicar la realidad, que ayudan a comprender la explicación de la autora sobre el estallido del totalitarismo.

El primer momento que salta a la luz es el derrumbe del Imperio Romano, cuando el reino que se creyó que nunca terminaría, sufrió su caída definitiva. Es el fin y el inicio de una época, un momento de vacío, una laguna en el tiempo, una interrupción nunca saldada que vino a desafiar todos los esquemas del pensamiento humano, que no podía dar cuenta de lo que sucedía ni de las perspectivas o carencias de la vida social. En síntesis, el cuadro escénico de este momento se desarrolla con una vida en común que no puede ser gobernada por la referencia a una autoridad fácilmente reconocible con un cuerpo de leyes y de obediencia espontánea.(3)

En este punto crucial de ruptura, sacaba la labor filosófica de San Agustín, quien estableció un puente a través de la tradición hacia la eternidad futura y no hacia el futuro mundano, para reestablecer la continuidad perdida y la transmisión del sentido. El filósofo afirma

1.- Ibid. pp.124-125

2.- Ibid. p.128

3.- Bodei, Remo, "Hannah Arendt, interprete di Agostino" en La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Ed. Quattro Venti, Urbino, Napoli, 1987



Bodei-, después de haber destruido y cuestionado todavía más la tradición rota, ofreció la certeza de un futuro como opción vacía, sin objetivos y sin término temporal. Esta opción transformó las tres dimensiones temporales en presente e incrustó este presente en la eternidad y en el ser. La metáfora de este presente no es otra que el día profano del "eterno hoy", el final de la historia y el séptimo día de la creación, en que el mundo descansará y en el que cualquiera podría reencontrarse consigo mismo. Esta vía no fué, sino una salida fuera del tiempo(1), la puerta agustiniana a la ciudad de Dios.

Sin embargo, esta puerta no fué abierta para el mundo moderno, porque resume en pocas palabras el puente de la fé con la trascendencia a través de la contemplación, cuyo desarrollo abarca toda la Edad Media, mientras que en la Edad Moderna la supremacía de la contemplación sobre la acción se invirtió con la irrupción del progreso.

El siguiente momento claramente definido en que se desintegró la unidad de la tríada, tiene lugar en el siglo XVI en Francia, con la guerra civil de religiones, en donde lo que vino a contar fue la capacidad de imponerse sobre los demás. Este "eterno caos de pasiones", previo al inicio del Estado Moderno es sintetizado por Schmur en su clásico Individualismo e Assolutismo,(2) con el término suspensión.

Con suspensión se designa aquella repercusión ideológica que se produce en las subjetividades del momento, como consecuencia de la "suspensión real" que había resultado del conflicto de religiones, de la disolución de las comunidades políticas por este motivo y de la desaparición de las máximas fundamentales de la conducta, situación que respondía a la desaparición de la línea que marcaba "la medida clara de las cosas". No es de extrañar, continúa el autor, que la suspensión en sí, condujera al peligro del nihilismo y de la resignación total. El

1.- Ibid. p. 116

2.- Schmur, Roman. Individualismo e Assolutismo. Ed. Giuffrè. Valori Politici 23 (trad. italiana), Milano, 1979, 116p

arte manierista y barroco de esta época, reflejó el vaciamiento de toda inspiración trascendente para el mundo, en donde la sensibilidad europea no concedió ninguna esperanza "fuera de lo profano". Esta actitud obligó a explicarse el mundo a partir de las relaciones de fuerza y de la capacidad resolutoria de la decisión del soberano como imposición.(1)

La violencia desencantada del humanismo agnóstico frente al idealismo jus-naturalista, no supera la permanencia de la teología política o búsqueda de centro, humanismo que para nada se asemeja al "puente agustiniano" hacia la contemplación, sino que ahora se remite al momento de la decisión subjetiva del soberano, como el nuevo horizonte de sentido que reestablece los lazos con la tradición y con la religión. La nueva religión es la decisión del soberano, encarnación de la tradición, porque su autoridad es capaz de imponerse por la fuerza. La fuerza sustituye todo valor ético como justificación trascendente del poder, misma que en ese preciso instante queda abierta hacia la nada de la divinidad.

El tercer momento anuncia su llegada cuando los teólogos comenzaron a hablar de la crisis de la teología, porque presintieron "la muerte de Dios" y con ello también de la crisis de la filosofía y de la metafísica. Así, primero Nietzsche, luego Husserl y después Heidegger se acercaron entre otros a este punto, con una sensación de ansiedad cuando descubren que el mundo al cual ha sido arrojado el hombre, que conoce su propia mortalidad, se revela como la nada.(Heidegger) (2).

Ya Hegel había expuesto este sentimiento subsumido en la religión moderna como "la suerte de dios" y todavía antes, Kant en sus escritos pre-críticos había admitido "el abismo sin fondo", "la tierra movediza" que representaba la metafísica del sueño de la razón"(3) Esta situación condujo -dice Castrucci- a un dilema sin salidas, entre el "hu-

1.- Castrucci, E. "Introducción a Schnur, R., Individualismo e Assolutismo. Ed. Giuffrè, Valori Politici 23 (trad. it.), Milano, 1979, p.9

2.- Arendt, H. The Life... Will... op.cit. p.181

3.- Arendt, H. The Life... Thinking... op.cit. p.9

manismo residual y el completo nihilismo, porque "el mundo sin dios", tiene toda la carga inquietante y fascinante del riesgo de la autodisolución".(1)

La última frase nos acerca a la forma en que Arendt mira el fenómeno del totalitarismo, como el gran precio que se ha pagado por 'abrir la puerta de la libertad humana', con toda la fuerza de una biografía que vivió y luchó contra las agresiones del nazismo. Arendt jamás renunciaría a esta puerta que ha quedado abierta con la ruptura de la tradición en la Época Moderna. E indudablemente ya nunca podríamos volverla a cerrar, por que el rompimiento ha sido definitivo. En el totalitarismo se vivió un momento de "suspensión mas radical", que implicó no sólo un conflicto de religiones como en el Siglo XVI, sino la disolución de todos los puntos de referencia en que se apoyaba el llamado "sentido común". Este es un problema que la autora estudia a profundidad, aunque este trabajo solo expondrá, los puntos que se consideran necesarios para su comprensión inicial.

## 2.- EL TOTALITARISMO ES DISTINTO AL AUTORITARISMO.

Muy diversos son los autores que han señalado el/abismo al que llegó Arendt entre la acción y el pensamiento políticos como resultado de sus reflexiones sobre la vida activa del hombre que desglosa en la Condición Humana y sobre la vida de la mente que reconstruye en The Life of the Mind. Como si al descartar con aguda crítica toda acción finalista en la política que respondiera a la lógica instrumental de los medios y los fines, de la estrategia y la táctica, de la planificación interminable y coherente, o de la pretendida objetividad científica, se hubieran agotado todas las posibilidades hasta ahora accesibles de vinculación entre el mundo de la mente y el mundo político.

Y no es ni siquiera que consideremos como lo han hecho algunos de sus estudiosos, que el juicio sea la palabra final de Arendt sobre el

1.- Castrucci, E. "Introducción a Schurz...op.cit.p.XV

2.- Léase al respecto la fascinante biografía de Hannah Arendt escrita por Young-Bruehl, Elisabeth, Hannah Arendt, for Love of the World. Yale University Press, New Haven and London, 1962 (563p)

problema, aunque expusiera esta intención en las últimas líneas de su vida que esbozan esta propuesta inicial.

En este trabajo buscamos reconstruir el papel que para Arendt pudo haber tenido el sentido común en este abismo radicalmente kantiano, aparentemente insalvable. Y estudiar el sentido común en relación con la política nos obliga a referirnos a tres aspectos de un compacto mosaico que según ella, garantizó la estabilidad política de la Antigua Roma, la autoridad, la tradición y la religión, y que a excepción de algunos desquebrajamientos momentáneos mantuvo su unidad y aseguró una estabilidad social más o menos permanente a lo largo de la historia del Viejo Continente. Sin embargo, la crisis del siglo veinte a la cual tantos pensadores se han referido, acompañada de sus descubrimientos espaciales y nucleares, de la biotecnología, del alto grado de planificación al que han llegado los países industrializados, de sus fenómenos crecientes de masificación, de las modernidades del atraso en los otros países, la pobreza y el militarismo, el agotamiento de las revoluciones violentas y la introducción de la computadora en nuestras atmósferas y espacios cotidianos y de la experiencia de algo que sucedió pero "que nunca debió haber sucedido" en los campos de concentración y en las cámaras de gas, con todo ésto y muchas otras cosas todavía inclasificables, la desintegración de esta tríada se convirtió en un hecho irrevocable para siempre.

Y hemos aquí, en medio de los escombros con que tantas veces se ha descrito la Modernidad, preguntando, si acaso sea allí de estas rupturas se encuentra la libertad, y si no será que una vez aprendiendo a navegar en este mar de incertidumbres muy lejos de la verdad absoluta, la fe o la tradición, que hasta ahora hemos conocido, no será posible reconstruir como lo intentó Arendt, algún tipo de sentido que permita el desenvolvimiento de la libertad desde una perspectiva humanamente trascendente, en un mundo que ha incursionado en la novedad como nunca antes,

y que a la vez que sigue sujeto a paredes de hierro como las de la profecía weberiana.

La comprensión de este problema muy distinto a la ciencia o a la filosofía puede ser enriquecedor para quienes viven como ordinaria una vida que antes se hubiera considerado completamente extraordinaria, el desarraigo, la inseguridad en el empleo, la incertidumbre del futuro, la pobreza y la represión física o la exclusión de seres que no pueden sino constituirse como excepciones, excepciones que cada vez son más mayorías de individuos aislados y atomizados, los hombre-masa.

Tres aspectos problemáticos llaman la atención de la perspectiva con que Arendt aborda el totalitarismo: a) la desaparición del marco de autoridad en que hace tiempo se fundó el trono de la monarquía, pérdida que, a través de un largo proceso ha conllevado la eliminación de toda dimensión trascendente, en la que se fundaba no sólo el marco jurídico y normativo, sino también el espacio de la libertad, el de la política, b) la pretensión de suplir la autoridad por el terror o la violencia a través de un depurado sistema organizativo, cuya sofisticación solamente es pensable en la época actual y, c) el "gobierno de nadie", la desaparición del yo que decide, el caso extremo de la burocracia que se moviliza en torno a la organización misma, a una que ha perdido su centro, gobierno que representa un vacío más general, el vacío del yo de la sociedad, el vacío del sí mismo individual.

La forma más clara para ilustrar lo que Arendt entiende por totalitarismo es retomar la comparación que establece a partir de imágenes metafóricas, entre autoritarismo y totalitarismo. Las diversas teorías parecen coincidir cuando enfocan sus reflexiones en las diferencias técnico-administrativas entre uno y otro. Como imagen de gobierno autoritario, propone la tradicional figura de la pirámide, cuya fuente de autoridad es exterior a la estructura misma, mientras que el lugar del poder

se localiza en la cúspide, de tal manera que el poder disminuye a medida que la irradiación desciende a cada peldaño. Al mismo tiempo, el punto focal que comparten los integrantes de esta estructura es la cúspide y su fuente trascendente de autoridad.

La imagen refiere a un gobierno autoritario de tipo cristiano y no romano, en donde la autoridad proviene del pasado, bajo la influencia de la Iglesia medieval. En dicha estructura el punto mas alto de la pirámide coincide con el punto de referencia indispensable que hace posible la generalización de la igualdad cristiana.

En contraste, la imagen de una organización y régimen totalitario recuerda la estructura de una cebolla, cuyo centro es una especie de espacio vacío, donde se localiza el líder. Todo lo que él haga, lo hará desde adentro y no desde afuera o desde arriba. Es el sabor de la organización despersonalizada de la burocracia en su punto mas extremo. Todas las fases multicopiadas del movimiento totalitario se reproducen y se interrelacionan en tal forma, que desde una perspectiva presenta una fachada y desde la otra constituye un centro, es decir que cada capa, desde la perspectiva del mundo exterior es vista como un mundo normal y desde la perspectiva contraria como un mundo radicalmente polarizado.

Cada capa de este movimiento representa a una organización, entre las cuales se encuentran las siguientes: las organizaciones del frente, las diversas sociedades profesionales, la mambrecia partidista, la burocracia del partido, las formaciones elitistas y los diversos grupos de policia.

Este sistema ofrece a cada uno de sus componentes la ficción de vivir en un mundo absolutamente "normal", al mismo tiempo que les permite sentirse diferentes y mas radicales que los demás. Si por ejemplo tomamos la capa mas exterior de la cebolla, las organizaciones del frente, carac-

terizadas por su falta de fanatismo y extremismo, observaremos que proyectan una imagen de absoluta normalidad hacia afuera del sistema, imagen que a su vez reforzaba la convicción del movimiento totalitario (una capa mas adentro de la cebolla) de que pertenecía a un mundo normal y de que sus convicciones diferían solo en grados de intensidad de las de las capas mas exteriores. A tal grado llegaba este juego de creencias que ni los grupos de policía necesitaban hacerse conscientes del abismo que separaba su propio mundo de aquel que rodeaba al sistema. De esta manera, la estructura de la cebolla constituía un sistema organizativamente "a prueba" de los hechos del mundo real.(1)

a) El vacío de la autoridad.

Con objeto de hacer mas nítidas las características propias del totalitarismo, es necesario aclarar la muy difundida confusión entre la autoridad y la tiranía, entre poder legítimo y violencia. Lo que siempre ha distinguido a la tiranía de un gobierno autoritario es que el tirano gobierna de acuerdo a su propia voluntad e interés, mientras que incluso el gobierno mas autoritario encuentra límites en las leyes. Sus actos se juzgan en referencia a un código que es producto no solo de la obra de los hombres, sino por ejemplo, de la ley natural o el mandato divino o las ideas platónicas. La fuente de autoridad de un gobierno autoritario es siempre una fuerza externa y superior a su propio poder -a punta de Arendt-, y es siempre esta fuerza que trasciende el ámbito político, la fuente de donde las autoridades derivan su "autoridad". Es decir, la validez del poder.

En la sociedad actual, la desaparición de prácticamente todas las formas de autoridad tradicional ha repercutido no solo en la pérdida de la autoridad sino también de la libertad. La pérdida de la autoridad, en realidad representa la última fase de un desarrollo que ha minado por siglos, primero la religión y luego la tradición. En esta última

fase, este desarrollo ha alcanzado el ámbito político.

Así, la moderna y difundida visión utilitarista, confrontada con el problema de la autoridad no brinda respuesta alguna, ya que implica la pretensión de permanecer desprendida del pasado y de la tradición. Hannah Arendt, en cambio, en sus reflexiones sobre el autoritarismo refiere inmediatamente al autoritarismo romano, cuya autoridad provenía del pasado, a diferencia de aquel derivado del cristianismo. Para los romanos, la fuerza vinculante del pasado está estrechamente conectada con la fuerza vinculante de los auspicios, que a diferencia del oráculo griego no adivinaba el curso futuro de los acontecimientos, sino que revelaba solamente la aprobación o desaprobación divinas de las decisiones tomadas por los hombres. Los dioses tenían "autoridad" más que poder sobre los hombres, ellos aumentaban o confirmaban las acciones pero no las guiaban. Y así como todos los "auspicios" debían ser remitidos al gran acontecimiento en que los dioses otorgaron a Rómulo la autoridad para fundar la ciudad, así toda autoridad derivó de esta fundación, misma que imprimió todo el peso del pasado a cada momento único del presente. La habilidad más sobresaliente del carácter romano fue la de lidiar con este peso, así como el Senado, la representación de la Autoridad de la República, podía funcionar como un "peso central", como un lastre en el barco, que le permitía mantener el equilibrio de las cosas.(1)

La palabra autores puede ser el opuesto de artificios, es decir de los verdaderos constructores, nos informa la estudiosa. El autor -concluye- es el que inspira toda la empresa y cuyo espíritu, mucho más que el espíritu del verdadero constructor, es representado en la construcción misma, es su verdadero fundador.(2)

Autoridad, por otra parte, es incompatible con la persuasión, que presupone la igualdad y la argumentación. El orden autoritario será

1.- Arendt, H. Between... op.cit. p.123  
2.- Ibid. p. 122



siempre jerárquico, pero debemos distinguirla de la fuerza y también de la persuasión a través de los argumentos, porque la relación autoritaria entre dos no descansa en la razón común, ni en el poder de quien ordena. Lo que tienen en común es la jerarquía misma.(1)

Según la autora, del gobierno monárquico de un solo hombre hemos llegado a una especie de "gobierno de nadie", ya que para ella el va  
en la forma de  
 cío de autoridad representa "un nadie" / un supuesto interés común de la sociedad como un todo que es inalcanzable o la supuesta opinión única de todos que no es sino la de una pequeña sociedad refinada que también es otro imposible. Y sin embargo, este "nadie" no deja de gobernar por haber perdido su personalidad e incluso puede llegar a convertirse en una de las versiones más crueles de gobierno.

b) La sustitución de la autoridad por la violencia organizada

Es de gran relevancia destacar cómo, al perderse la autoridad en las dictaduras modernas, todo ha tendido a relacionarse con un con  
te  
 to funcional y el uso de la violencia ha servido para suplir la vieja función de la autoridad. El sentido de vaciedad de la burguesía con sus aburridas rutinas y cotidiana simulación, ganó autenticidad en el per  
io  
 do de entreguerras frente a la irracionalidad y la destructividad de la guerra, a la vez que alimentó la pasión por la destrucción. La fascinación por la violencia creció porque las fuerzas superhumanas, que se habían mostrado durante la destrucción bélica, parecían ofrecer una salida al individuo frente a su identificación automática con funciones preestablecidas en la sociedad y su inevitable banalidad.

No es de extrañar que esas personas se sintieran atraídas por el acelerado activismo de los movimientos totalitarios en donde el absur  
do  
 do en que se sumergían sus vidas era salvado a través de una actitud fre  
nética  
 nética por la acción y una sobrevaloración de las actividades orientadas

---

1.-Ibid. p.93

a satisfacer la necesidad. La experiencia de una actividad sin freno, en medio de la fatalidad, afirma Kateb, corresponde a la denominada generación del frente.(1)

Es de todos conocido el predominio de las filosofías utilitaristas en la vida pública y cotidiana de las sociedades industrializadas. El problema se encuentra en la naturaleza categorial del esquema medios-fines, que transforma todo fin alcanzado en un medio para alcanzar otro fin, y es fácil concluir la falta de sentido que surge de este progreso infinito. Este absurdo de principio, necesariamente llega a todos los compartimentos burocráticos ocupados por los individuos que componen una maquinaria orientada por la naturaleza de la eficiencia. Se observa a lo largo de la obra de la autora, algo que aparece aquí de nuevo, o sea, una crítica de fondo a las concepciones funcionalistas que consideran al individuo como un mero engranaje, pero sobre todo, señala el peligro que representa una afición organizacionista que desconozca la imprevisibilidad o irreversibilidad de la política. Todas estas reflexiones son el resultado de una reconstrucción de un pasado no muy lejano como lo son las experiencias del nazismo y el stalinismo de los años recientes. Sin embargo, no es el individualismo burgués lo que Arendt relaciona con el totalitarismo, ni siquiera el mismo utilitarismo, sino la degeneración extrema de un sistema cuya función es la organización misma y que ha perdido de vista, incluso la utilidad. El individualismo burgués, asegura ser funcional a las dictaduras y un obstáculo a los movimientos totalitarios.

Hannah Arendt no mira con nostalgia la caducidad de este horizonte de autoridad tradicional, pero al hablar del totalitarismo enfatiza la pérdida de este horizonte como un fenómeno a tomarse en cuenta en relación a las características refinadamente organizativas de estas dictaduras para el estallido de la violencia y el terror.

1.-Kateb, George. Hannah Arendt. Politics, Conscience and Evil. Rowman and Allanheld, United States of America, 1954, pp.64

En la década de los años veinte, la generación del frente formuló y dirigió los movimientos de ideologías fascistas, nazistas y bolchevistas, donde el terror fué presentado como un instrumento de realización de cada ideología, ideologías que habían alcanzado un gran número de adeptos. El terror, sin embargo, en la última instancia de su desarrollo es una simple forma de gobierno que sacrifica todas las verdades fácticas a la consistencia lógica de una ideología. Así, los objetivos del terror son distintos en las dictaduras modernas que en las dictaduras del pasado, ya que en las primeras, el terror ya no es empleado como un medio para eliminar al adversario, sino como un instrumento de dominio de masas de personas perfectamente obedientes y sus víctimas son elegidas arbitrariamente, es decir, sin tener en cuenta lo que puedan o no haber hecho —enfática—, son individuos perfectamente inocentes, aún desde el punto de vista del agresor.(1)

De esta manera, ningún sacrificio en vidas humanas fue motivado por algún tipo de la llamada "Razón de Estado", en el antiguo sentido del término. El terror dictatorial de Stalin, — apunta — ya para 1930 había terminado con la oposición y tardó dos años, desde 1936 hasta 1938 para desembarazarse de toda aristocracia administrativa y militar de la sociedad soviética. Arendt brinda la siguiente información sobre estos hechos:

"...casi todos los organismos, fábricas, entidades económicas y culturales, el gobierno, el partido y los departamentos militares, pasaron a nuevas manos cuando 'casi quedó barrida la mitad del personal administrativo, del Partido y fuera del Partido', y cuando más del 50 por cien de todos los miembros del partido fueron liquidados. La obligación de viajar con un pasaporte al interior del país, completó la destrucción de la burocracia como clase. En términos de status jurídico, la burocracia, así como los funcionarios del Partido, se hallaban ahora al mismo nivel que los trabajadores;

---

1.- Arendt, H. Los Orígenes del totalitarismo. Editorial Alianza, M.III, pp.442-443

también esta se ha convertido ahora en parte de la vasta multitud de los trabajadores forzados rusos y su status como clase privilegiada, era algo del pasado".(1)

Lo anterior puede entenderse con mayor claridad, si se tiene en cuenta que todo objetivo político definido, todo programa político, que se refiera a cuestiones más específicas, es una obstrucción al totalitarismo. Así, la consistencia ideológica de la lógica del terror respondía al reivindicación del objetivo de una dominación mundial.

c) El "gobierno de nadie" y la destrucción del último reducto del "yo individual".

El autoritarismo, que ~~re~~conoce el derecho de libertad del individuo al confrontarse con un Estado fuerte, por lo menos ofrece protección a los individuos del propio peligro que representa la masificación, ya que si bien el Estado autoritario exige obediencia exterior a los individuos, respeta su "libertad de consciencia". Todo individuo puede pensar como le plazca, siempre y cuando obedezca.

Cuando el surgimiento del Estado en Francia, como resultado de las necesidades de unificación y protección que plantearon las guerras de religión, el individuo después de haber probado el placer extremo del intelecto libertino y manierista (entre los Siglos XV y XVI), no resistió la permanencia de la inestabilidad y buscó un orden convencional, reservándose a pertenecer en la interioridad a "otro mundo". Recíprocamente, el orden debería resultar utilizable por la "voluntad de decisión" de la élite política, que asumiría el carácter de intérprete y de filtro de la gran masa".(2)

---

1.- Ibid. pp. 438-439

2.- Casrucci, E. "Introducción" a Schnur...op.cit. p. XIV

El totalitarismo por el contrario, significa la anulación del individuo, la invasión y destrucción de sus propias conciencias. Pero este fenómeno lleva implícita la destrucción de la Nación-Estado, y llama la atención que una de las características predominantes de la dominación total, sea precisamente la inestabilidad, que sacrifica la potencia material y el bienestar de un país al poder de la organización por la organización(1). El resultado es el terror permanente de los individuos a la inestabilidad y este miedo, ayudó a organizar el sistema de satélites en la URSS y de esta forma la casi universal tendencia a compartimentalizar la vida y a atomizarla, reforzó las atrocidades.(2)

No sólo la igualación, sino también la atomización de las masas son mecanismos que se corresponden en la dominación totalitaria. La igualación, como aquella que resultó de la liquidación de la misma burocracia, no es suficiente, porque no hay que olvidar que desde tiempos antiguos, tanto las tiranías como los despotismos han intentado la igualación de sus súbditos. El totalitarismo -advierte- "...debe llegar al punto de acabar de una vez por todas con la neutralidad del ajedrez", es decir, con la existencia autónoma de cualquier actividad, porque ésta deja intactos ciertos lazos comunes entre los individuos, por ejemplo, los lazos familiares o de tipo cultural.

"Los aficionados al ajedrez por el ajedrez", -precisa- "...no son suficientemente atomizados en una sociedad de masas cuya uniformidad en una sociedad completamente heterogénea, es una de las condiciones primarias del totalitarismo". Sólo queda por añadir que la atomización en la sociedad soviética fué lograda mediante el empleo de purgas repetidas hasta liquidar a los grupos, y que a través del sistema de la "culpabilidad por asociación",<sup>que es</sup> como se denomina al momento en que los amigos de un recién acusado se convierten en sus peores enemigos, porque han sido

1.- Arendt, H. Los Orígenes... T. III, op.cit. pp.411-412

2.- Kates, ...op.cit. p.73

capaces de confirmar pruebas falsas contra él.(1)

Pero diría Arendt, lo anterior no debe conducir a la conclusión de que ninguna sociedad puede existir si no es en un marco autoritario, como afirman muchos que consideran el problema de la sociedad de masas, lo que hay que plantearse mas bien, es el problema de las nuevas fuentes de validez para la jerarquía que requiere la organización de una sociedad de masas como la actual, problema muy complicado sobre todo si se recuerda que el gobierno totalitario no obstante su criminalidad se basó en el apoyo de las masas que, curiosamente, -comprueba- "no procede de la ignorancia, ni del lavado de cerebro".

El fenómeno de las masas surgió en el momento de lo que ella designa el quiebre del sistema de clases, "llevándose consigo todo el tejido de hilos visibles o invisibles que ligan al pueblo con el cuerpo político". La ruptura del sistema de clases hizo evidente el carácter apolítico de las poblaciones de la Nación-Estado. Esta ruptura, implicó automáticamente la ruptura de partidos, principalmente porque estos partidos, siendo partidos de intereses, ya no podían representar los intereses de clase. Como consecuencia de ello, -continúa- los partidos se volvieron cada vez más y más apolíticos y retóricos en la forma nostálgica con que abordaban las cuestiones políticas.(2)

Estas mayorías apáticas, con la caída del sistema de clases se transformaron en una masa inorganizada e inestructurada de individuos molestos con el carácter fraudulento de todos los poderes, la inflación y el paro, posteriores a la Primera Guerra Mundial, aumentaron las dimensiones y la desesperación de esta masa que en Alemania y Francia había sufrido la gran derrota militar. "Esa masa existió en amplia proporción en todos los Estados sucesores, y brindó apoyo a todos los movimientos extremistas en Francia e Italia a partir de la Segunda Guerra Mundial"(3)

1.- Arendt, H. Los Orígenes ... T.III, op.cit. pp.440-441

2.- Ibid. p.401

3.- Ibidem.

Las masas desamparadas, curiosamente hicieron eco en la élite del periodo de entreguerras, porque brindaban una aparente resolución a la dualidad moral (entre el burgués y el ciudadano) que ocupó las más importantes tragedias, comedias y novelas de la época, como las de Balzac, por mencionar algunas. Los movimientos de masas parecían haber liquidado la fuente de hipocresía burguesa, es decir, la separación entre lo público y lo privado y prometían restaurar la totalidad irracional y misteriosa del hombre. De este tipo de masas, que Arenst definió 'populacho', característico del periodo previo a la Segunda Guerra, surgieron dictadores de la talla de Hitler y Stalin.

### 3.- LA INTERIORIDAD DE LAS MASAS.

#### a) La atomización y el aislamiento.

Esta explicación quedaría incompleta si no desarrolláramos el problema del vacío de autoridad en el totalitarismo desde las raíces de este vacío, en las mismas masas que apoyaron dichos movimientos, cuya característica más determinante fue la atomización y el aislamiento extremos (1), situación que contrasta con la demanda de lealtad total que les exigía el movimiento totalitario(2). Dicha exigencia cobra sentido en una ideología que prometía la organización de toda la raza humana para un tipo de individuo que sufre de un absoluto aislamiento, que carece de todo lazo social con la familia, los amigos, los camaradas, los simples conocidos o de carácter religioso, porque esa promesa le despertaba la expectativa de 'tener un lugar en el mundo', como integrante del movimiento.

Es decir, que el contexto de la sociedad en que puede surgir este tipo de movimientos está formado por hombres que se han convertido en completamente privados, encerrados en la subjetividad de su propia

1.- Ibid. pp. 435-436

2.- Ibid. p.441

experiencia singular desligada de todo mundo común, y donde todo lo que realizan carece de significado para los demás. El fenómeno de la soledad de masas en su forma radical, no solo destruye la esfera pública sino también la privada, "no sólo le quita al hombre su lugar en el mundo, sino que también liquida su hogar privado".(1)

No obstante la crueldad de este marco, sigue siendo sorprendente la pérdida total de interés por sí mismo de cada uno, su indiferencia cínica o aburrida frente a la muerte u otras catástrofes personales, con una pasión sin precedentes por las nociones abstractas como guías de la vida y el desprecio por las normas más obvias del sentido común.(2) Y todavía lo más curioso de todo era que el hombre-masa europeo, siempre el mismo-repetido entre los demás, se veía a sí mismo como un fracaso individual, sentimiento que nunca constituyó un lazo común porque no respondía a ningún interés común, económico, social o político.(3)

De hecho el éxito de gran parte de los líderes de masa —según Arendt— se debió a que reproducían las características de estas masas debilitadas, como la frustración previa de su vida profesional y social, la perversión y el desastre en su vida privada, porque parecía como si encarnaran el destino de la masa con su sincero desdén por la respetabilidad y la seguridad de la vida normal,(4) repulsión que hizo evidente el entusiasmo con que la elite de la posguerra se enroló en la siguiente guerra.(5)

La aparición de las masas en los movimientos totalitarios hizo patente cuanto el Estado-Nación había descansado en la aprobación tácita y en la tolerancia de secciones indiferentes y neutrales del pueblo. (6)

- 
- 1.- Arendt, H. La Condición... op.cit. pp.84-85 -  
 2.- Arendt, H. Los Orígenes... T.III...op.cit. p.433  
 3.- Ibidem.  
 4.- Ibid. p.445  
 5.- Ibid. p.446  
 6.- Ibid. 429



Para Arendt entonces, identificar soberanía con libertad puede implicar un error de graves consecuencias, porque la soberanía como máxima autoridad de una nación, descansa mas bien en la autoridad de las instituciones que reviven y modifican las constituciones del acuerdo original con el que se fundaron las repúblicas modernas, pasado que enmarca normativamente los espacios de acción política, y a que considerar tan sólo a las mayorías indiferenciadas el fundamento del orden gubernamental conlleva el peligro de "la masificación organizada".(1)

La idea de soberanía en sí tiene un sentido negativo -dice- si con ella legitimamos la autosuficiencia de cada individuo de la masa y de la masa misma, máxime si la consideramos un conjunto de seres humanos marginados de todo mundo e indiferentes a todo código de referencia común. Esta ignorancia de todo lo exterior al sí mismo, contrasta por supuesto con la idea de pueblo de una nación que conserva distintos tipos de lazos comunitarios a través de las creencias, las costumbres, el lenguaje, los recuerdos comunes, etc. El problema es analizar si este desarraigo que tiende a generalizarse necesariamente debe desembocar en la masificación.

Pero esta crítica no a la democracia sino a los espejismos de la democracia con que los movimientos totalitarios ascendieron al poder, puede entenderse solamente si se relaciona con el análisis profundo de Arendt, sobre la interioridad de estas masas, abierta solamente a la introspección, producto de un destino histórico inevitable y por ello en alguna medida trágico.

Ya desde la formación del Commonwealth o Estado, se planteaba 'la soberanía' a semejanza del "Dios que ha hecho y gobierna el mundo" (Descartes) y que por medio de la introspección el gobernante comprendería la similitud de los pensamientos y pasiones de los otros seres de la misma.

1.-Arendt, H. La Condición...op.cit. pp.307-309

na especie humana.(1)

b) La introspección moderna.

La pérdida mas difícil de sobrellevar de la Epoca Moderna, no fue tanto la aptitud para alcanzar la verdad, la realidad, la fe, o la aceptación del testimonio de los sentidos y de la razón, sino la certi dumbre que resultaba de todas ellas.(2), porque lo que se conoce como la moderna pérdida de fé, no se restringe al ámbito religioso de la Reforma o Contrarreforma, se amplía evidentemente a una desconexión global del individuo respecto al mundo que lo rodea, que se manifiesta en un permanente vuelco sobre sí mismo, que fue sintetizada en la preocupación de Descartes por el 'yo', diferenciado del alma, la persona o el hombre.(3)

La duda cartesiana, expresión de esta pretendida falta de fe en todo, empujó al hombre hacia un mundo menos estable y permanente, no solo comparado con el cristiano sino también con el antiguo, por lo que no se aventuró en la inseguridad de ese mundo, sino que se lanzó sobre sí mismo, ya que no sólo dudaba de la inmortalidad del mundo, también sospechaba de la certeza de la realidad. En cambio, la introspección de la mente en la forma del puro interés cognitivo de la consciencia por su propio contenido, producía una sensación de seguridad en la medida en que sólo implicaba lo que producía la mente sin enfrentar para nada el mundo exterior.

Descartes vivió la ilusión de la certeza producida por el nuevo método de introspección en el Yo-soy, que a través de la mera consciencia de las sensaciones podía conocer la realidad(4), empleando la "no realidad" de la mente para sumergir todos los objetos mundanos en la corriente de la consciencia o de los procesos(5), ilusión que expresan sus

1.- Ibid. pp.390-391

2.- Ibid. p.363

3.- Ibid. p.332

4.- Ibid. p.367

5.- Ibid. p.369

propias palabras de la siguiente manera: "...nadie puede dudar de su duda y permanecer inseguro de si duda o no duda", (1) quizá esta es una de las mas reconocidas certidumbres modernas.

Tres son los eventos simbólicos y reales que abrieron este proceso de fuga del mundo: el descubrimiento de América, la Reforma Protestante y la invención del telescopio, eventos que comparten el efecto del desarraigo. El descubrimiento de América cambió la antigua medida del mundo en términos de la superficie terrestre y del tiempo en recorrer la distancia; la Reforma provocó la expropiación de la tierra a los campesinos y la alienación del espíritu capitalista analizada por Heber y; los descubrimientos de Copérnico y Galileo junto con el desplazamiento del punto de Arquímedes fuera de la Tierra, trasladaron el lugar desde donde se miraba este planeta. El destierro no es mas que la imagen utópica de la Modernidad --según Esposito-- "fuera del mundo, sin hogar, "wordlessness" (2)

Con todas las alienaciones típicas de la era moderna no tiene porqué extrañarnos que no importe a qué lugar se dirija el hombre, siempre se reencontrará consigo mismo. (3) En última instancia, el único objeto tangible que resulta de su introspección es la vacía consciencia del proceso biológico que es accesible a la propia observación, como proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza, proceso que le brinda suficiente materia exterior para unirse de nuevo con el mundo exterior. Es claro que la actitud consumista de los modernos no está muy lejos de este tipo de consciencia, ya que para lo que se vive es justamente para incorporar materia exterior al organismo (4), mecanismo que produce una sensación tras otra como si fuera algo mucho mas real que cualquier objeto del mundo (5).

1.- Ibid. p.365

2.- Esposito, Roberto. "Politica e Tradizione ad Hannah Arendt", en Il Centauro Enero - Agosto, 1985, No. 13-14, p.127

3.- Arendt, H. Between... op.cit. pp.89-90

4.- Arendt, H. La Condición... op.cit. pp.407-408

5.- Arendt, H. Between... op.cit, p. 53

A posar de la aparente consistencia que brinda la introspección moderna, la duda que ha estimulado desarrollos científicos sobresalientes permanece en la forma de una constante sospecha de nuestros sentidos y de nuestros modelos mentales, como si la realidad mantuviera intactos sus secretos fuera del laboratorio o de la experimentación, donde lo que se conoce es simplemente lo que buscamos.(1)

c) El cientificismo.

En esta "era de la sospecha" como la llamó Nietzsche, el hombre moderno, acostumbrado al empleo constante de modelos, medidas y normas, no podía soportar la pérdida de patrones "absolutos", porque "la medida de medidas" de la Época Moderna está dada por la instrumentalidad bajo el disfraz de la utilidad.(2) De ahí que la felicidad de los hombres resulte del cálculo del placer o del recuento aritmético de los méritos o las trasgresiones para alcanzar una ilusoria certeza matemática dentro de su mente, muy distinta de la felicidad de los antiguos que confiaron en la imaginación o en el recuerdo de momentos muy placenteros para enfrentar situaciones agudamente dolorosas(3), porque para ellos lo importante era vivir la felicidad o el dolor y no tanto, recrear las sensaciones, para "no dejar de existir".

En su última fase el cientificismo se volvió ideología de la propaganda totalitaria, y la técnica, un conjunto de predicciones de eficiencia que liberaba el control del presente a méritos futuros. En la propaganda de masas la ciencia aparecía como el nuevo ídolo que curaría todos los males mágicamente,(4) y esta manipulación llegó a ser tan efectiva que la predicción de algo que se presentaba infalible atrajo más a esas masas que cualquier otro contenido de las ideologías que ostentaron

1.- Arendt, H. Between... op.cit. pp.55-56 y The Life...Will... op.cit. pp.150-151

2.- Arendt, H. La Condición... op.cit. pp.221-222.

3.- Ibid. pp.405-406

4.- Arendt, H. Los Crímenes... T.III...op.cit.p.467

sus líderes.(1)

Antes que otra cosa, el método de predicción infalible anunciaba la conquista mundial por el gobierno totalitario,(2) mientras que los acontecimientos históricos eran presentados como los efectos de grandes causas, que extrapolaban las convicciones positivistas sobre el futuro, para las que "es posible conocer las leyes objetivas de la Historia".(3)

---

1.- Ibid. pp.467-470  
2.- Ibid. pp.466-467  
3.- Ibid. pp.467-468

### III.- LA SECULARIZACIÓN Y LA POLÍTICA

La concepción de la autora sobre secularización y su relación con el sentido común puede ser estudiada desde tres aproximaciones distintas: la primera plantea las implicaciones de la separación entre religión y política en la Modernidad, con un énfasis especial en sus efectos sobre la autoridad y durabilidad de las instituciones políticas. También se aborda la idea de progreso en la Modernidad como "la nueva religión de la política" que ha resultado de dicha escisión.

La segunda abarca dos aspectos medulares de la secularización, que son: "la apertura a la trascendencia" que ha quedado latente en la forma de "residuos teológicos" que afectan la vida política moderna, y la desacralización de la misma idea de secularización, porque las necesidades míticas tradicionales del hombre, tienen que ver con planos de la consciencia que la linealidad secular del progreso no alcanza a tocar.

La tercera finalmente trata de las consecuencias de la pérdida de trascendencia sobre la voluntad y la libertad humanas que recuerda el cuestionamiento de otros estudiosos de los problemas sociales de la Europa reciente, sobre el absurdo de pretender el "Imperio de la Razón" (vista como razón instrumental), si no está vinculada a resolver los problemas de la libertad.

#### 1.- LA SEPARACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA.

Desde la perspectiva más simple para Arendt, secularización significa la separación entre religión y política. La importancia de esta escisión solo puede apreciarse si se puntualiza que la religión ha jugado un papel insustituible para la legitimación de los ordenamientos políticos.<sup>(1)</sup>

1.- Castrucci, Emanuele. La forma e la decisione. Giuffrè Editore, Milano, 1985, pp.67-179

Platón fué el primero en adquirir conciencia de la enorme potencialidad política inherente en las creencias. La doctrina sobre el infierno de la Antigüedad, como nos cuenta Arendt, fue utilizada en función de los fines políticos de una minoría para controlar a la multitud y este dominio se justificó con reflexiones platónicas entre las cuales estaba la siguiente: si la élite no podía persuadir a la multitud de la verdad, porque la verdad no puede ser objeto de persuasión, sí podía convencer a la multitud de las enseñanzas de estos designios en la forma de premios o castigos después de la muerte, porque persuadir a los ciudadanos de la existencia del infierno, los haría comportarse como si existiese la verdad.(1)

Por tanto, no debe asombrar la fortaleza que adquirió la autoridad de la Iglesia Cristiana, cuando San Agustín incorporó la imagen platónica del infierno a las creencias religiosas en su popular división entre paraíso, purgatorio e infierno. Esta fuerza incluso ha permeado los tiempos del poder secular.

Sin embargo, el precio que se ha pagado por este tipo de legitimidad basada en el miedo de las mayorías ha sido muy alto, a juicio de Arendt, ya que al fracturarse los vínculos de la autoridad romana, cuya legitimación descansaba en el pasado a través de la tradición, sólo quedó el residuo aplastante de los dogmas. Asombra incluso, pensar que este enorme poder de coacción haya perdido significación política hasta las últimas etapas de la Edad Moderna.

Es de vital importancia para nuestro trabajo apreciar las consecuencias de la desaparición de este miedo milenarista, porque el crimen tan difundido y generalizado en las sociedades de Hitler y Stalin, y que casi nunca fue cuestionado por sus integrantes, se explica en parte porque esta fuerza persuasiva dejó de ser funcional para la adecuación de las conciencias a la obediencia pacífica. La eliminación del miedo al infierno en la vida pública abrió el camino hacia la indiferencia ante la criminalidad. L./ 1.- Arendt, H., Between...op.cit. pp.131-132

nalidad y el exterminio de los pueblos(1). Aún los hombres de la Ilustración y los padres fundadores de la Independencia Norteamericana se dieron cuenta de este fenómeno, porque insistieron en integrar en sus respectivas constituciones "el miedo a un dios vengador" y con ello, la creencia en un estado futuro.(2)

En este contexto, lo importante no fue negar la existencia de dios, como descubrir que podía existir un ámbito secular autónomo, cuyo significado immanente no podía ser alterado ni por dios. La idea de que las bases legítimas del cuerpo político se encontraban en una ley natural, para lo que era indiferente la existencia de dios, no tuvo consecuencias tan sólo en la metafísica, sino en la política.(3)

Weber no estuvo muy lejos de estas reflexiones, porque su historia de la civilización moderna como descristianización es la historia de la desintegración del mosaico autoridad-religión-tradición. El inicio de este proceso se localiza en el curso de los siglos XVII y XVIII. Este período afirma Castrucci- constituye la verdadera gran fisura de la historia occidental, cuando el sentido místico perdió toda su trascendencia. Novalis, en su tratado sobre el tema(1798), no obstante que auguraba el regreso al sentido divino, describe cómo la Reforma y el Iluminismo habían destruido por completo la piedad medieval.(4)

"El odio al principio se dirigió contra la fé católica, se volvió contra la Biblia y luego contra la fé cristiana, en fin, contra la religión, este odio se extendió a todos los objetos de fervor religioso, mientras de igual forma se abandonó la fantasía, el sentimiento, la moralidad, el amor al arte, al futuro y al pasado, y el hombre quedó sometido a la necesidad, como si entre él y las otras especies no hubiera diferen-

1.- Ibid. pp.133-134

2.- Ibidem.

3.- Sobre este punto se recomienda la lectura de Groethuysen, Bernard, La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el Siglo XVIII. Ed. FCE, Madrid Buenos Aires, 1943

4.- Léase como punto de partida indispensable, Weber, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Premia Editora, México, 1979



cia alguna. Así la música infinitamente creativa del universo se tornó en los estridores de un molino monstruoso, suspendido en la corriente del azar, un molino sin arquitecto, que se mecía en la movilidad perpetua de un molino que se muele a sí mismo!(1)

Ya Maquiavelo había advertido, no obstante haber reconocido el carácter corrupto de todo contacto entre religión y política, que una Iglesia no corrupta, aunque más respetable, destruiría en mucho mayor grado la esfera política.(2) Pero, la tendencia desecristianizadora en Occidente, antes señalada, también abriría el camino hacia la libertad de conciencia, y una muestra de ello se tiene en el momento en que se instaura el Estado como árbitro del conflicto de religiones. El Estado se vio obligado a afirmar que la religión no debía influenciar la subversión. La libertad de conciencia se constituyó en la característica de las relaciones entre la religión y la política de ese tiempo.(3) De esta manera, la única religión suficientemente desocializadora que no representaba un peligro o munitario rival al poder pacificador del Estado era <sup>la</sup> cristiana.

a) Inmortalidad o eternidad.

La caída de la creencia en la inmortalidad del alma no trajo como consecuencia la imitación de la conducta de los griegos y de los romanos, porque, por más admiración que los renacentistas sintieron ante el descubrimiento de las ideas y los valores estéticos de la Antigüedad, no pudieron reconstruir las estructuras clásicas que garantizaban un espacio más o menos perdurable como la "polis". En la época actual, con la pérdida de la fé cristiana, la vida individual se ha vuelto perecedera, en un mundo que se ha mostrado inestable e igualmente perecedero.

- 1.- Novalis'Schriften,ed Kluckhohn und Samuel, Leipzig 1929, p.75;citado por Cassirer en La forma e...op.cit. p.125
- 2.- Arendt,H, Between...op.cit. pp.137-138
- 3.- Schnur,Roman,Individualismo e Assolutismo,ed.Giuffrè,Valori Politici 23 (trad. it.) Milano, 1979, 116p./Sobre este punto consultar el ensayo de Biral,Alessandro. "Schmitt, interprete di Hobbes", en La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt. (Giuseppe Duso, coordinador) Arsenal Cooperativa Editrice, Venezia, 1981

Sin embargo, para comprender la profundidad de esta doble pérdida y sus implicaciones para el individuo moderno, se hace necesario contrastar el significado de la inmortalidad clásica con el significado de la inmortalidad cristiana del alma.

Inmortalizar, implicaba para los griegos una actitud y no una fé, y para alcanzar la magnitud de su significado fué necesario que jamás tuvieran garantía alguna de vida en el otro mundo. Inmortalizarse era vivir para quedar en la memoria de los otros a través de hazañas o discursos que lograbán la excelencia ante los ojos del mundo, ese mundo perdurable que era la "polis". En cambio, el cristianismo partía del principio de que lo único inmortal se encontraba después de la muerte, en la eternidad del alma.(1)

Para los griegos, los dioses eran inmortales al igual que los hombres, pero no eternos. La teogonía enseña que todos tuvieron un comienzo temporal pero no un final. Sin embargo, lo que importa destacar aquí, es cómo esta inmortalidad fué siendo reemplazada en el pensamiento de los filósofos, por el carácter eterno del ser, al que llegaron a considerar la verdadera divinidad, porque el ser, "fué-es y será". Los dioses del Olimpo presentaban una inmortalidad dudosa y débil frente al peso infinito de lo eterno(2).

Este es el antecedente inmediato del dios de los cristianos quienes abrieron un espacio trascendente de refugio contra el mundo. Así, al cancelar la vida política, elevaron a un orden sagrado el valor de la vida en sí, desligada de toda realidad mundana. La lucha por sobrevivir pasó a ocupar en la vida pública el lugar del deseo de inmortalidad, lo privado se volvió lo público.

Esta inversión de valores en que la inmortalidad mundana de los griegos fué substituída por la creencia en la sacralidad de la vida, ha sobrevivido a la secularización y a la decadencia en la fé cristiana. Es

1.- Arendt, H. La Condición... op.cit. op.cit. pp. 78-79

2.- Arendt, H. The Life of the Mind. Thinking... op.cit. pp. 134-135

decir, que para la autora, la muerte de dios y del mundo trascendente que tuvo lugar en la Edad Moderna, no puso en tela de juicio a la más importante invención con la que irrumpió el Cristianismo en el mundo antiguo, esto es, no cuestionó la reivindicación de la vida como el bien social supremo y la orientación de la política de los Estados hacia el bienestar.

El problema de la reivindicación moderna de la vida como el modelo al que ha de referirse todo lo demás, es que la vida como bien supremo y absoluto es perecedera. Así, lo que en la Antigüedad constituyó el principal estímulo de la vida política que era alcanzar la posteridad, hoy constituye una frenética búsqueda por la "admiración pública", concepto vinculado a la futilidad de las cosas que se consumen diariamente en cantidades cada vez mayores, el punto de que, la tan cotidiana recompensa monetaria por cualquier trabajo, ha llegado a medir más su valor, desde un punto de vista objetivo, único reconocimiento expreso de los otros.(1)

Sólo queda por concluir, con Arendt que en esta época, todo acto humano que se vuelve memorable se realiza muy lejos de la "polis" romana, y puede decirse que si alcanza la inmortalidad, lo hace "sin lugar" ('it is homeless), ni en este mundo ni en el otro.

El recuerdo en nuestros corazones ha perdido su lugar en el mundo, desde que el hombre se volvió sobre sí mismo al perder a Dios y al ser incapaz de rescatar un "espacio público". Si Arendt nos coloca en este vacío de lugar, no es porque proponga el retorno imposible hacia la "polis" o la recuperación, igualmente imposible de un dios trascendente, porque tanto la una como el otro, hoy por hoy, están fuera de lugar. Arendt plantea críticamente la utopía del hombre moderno que intenta regresar a esos mundos, porque no ha renunciado a ambos. No obstante el problema es bastante más complicado, ya que se trata de rescatar.

1.-Arendt, H. La Condición... op.cit. pp.81-82

perar un ámbito trascendente pero no eterno y de aceptar la existencia de espacios que quizás no sean tan perdurables como la "polis". Y quizás también, debamos reconocer la constante y no superada nostalgia de la autora por la Antigüedad. (1)

La intuición sobre la extraterritorialidad de esta época es confirmada por el artículo de Remo Bodei, "Hannah Arendt, interprete di Agostino"(2), cuando explica como un problema medular de la obra de Arendt, aquél que relaciona con la palabra atopia. Esta palabra -precisa el autor- fué definida por Parménides como, "no pertenencia, extra territorialidad del instante al tiempo en cuanto corte sin espesor de la continuidad de la Modernidad ..", o bien en el sentido que le adjudica Sófocles en el Fedro, atopos, inclasificable, privado de espacio. Es decir, que la inmortalidad de todo acto en tiempos recientes, a diferencia de la fama, no tiene referencia espacial.

Sin embargo, algunos aspectos del espíritu romano han sobrevivido a la catástrofe del Imperio Romano, como la tendencia a legitimar la autoridad de una institución a partir de su fundación, léase la Revolución Francesa o la Independencia de los Estados Unidos, cuyas constituciones fundaron las repúblicas respectivas. O bien la valoración de la memoria como "el lugar de la mente", que en la introspección ha estimulado la creación de grandes escritores intimistas como es el caso de Proust o Joyce. Pero sobre todo la continuidad de este espíritu se observó en los tiempos inmediatamente posteriores al Imperio Romano, con la durabilidad y la permanencia de la Iglesia que como institución pública ha realizado el milagro de la permanencia -asegura- aún comparándola con el mismo Imperio Romano.

1.- Para una crítica del concepto de poder de Arendt basado en la utopía de la "polis", véase, Habermas, Jürgen, Perfiles Políticos. Ed. Taurus, pp.200-222

2.- Bodei, Remo, "Hannah Arendt interprete...op.cit.p.120

Por último debemos decir que la separación de la Iglesia y el Estado, lejos de significar verdaderamente una secularización de la esfera política, más bien ha implicado la pérdida de autoridad de las instituciones políticas y por tanto, una disminución de su durabilidad, continuidad y permanencia. Pero no obstante lo anterior, ha sido en la Edad Moderna precisamente cuando se redescubrió la utilidad de la religión como autoridad secular —continúa— porque, como revelan las palabras de Heine: "...quien se aparta de dios, terminará alejándose de todo dios terrenal..."(1)

Arendt concluiría cancelando la paradoja que oscila entre regresar hacia una vida más religiosa o bien al contrario, de librarse de toda religión institucional, <sup>porque</sup> difícilmente presentan una salida al verdadero problema, lo único que se debe analizar realmente y en lo que todos parecen estar de acuerdo es en el punto de que "...todo lo que cumple la función de una religión es una religión"(2) y, agregaríamos has ta la misma subsistencia o la misma idea de función.

b) La era del progreso.

La "idea de progreso", en la Época Moderna vino precisamente a fungir como la nueva religión. El problema no ha sido tanto el progreso, sino el haberlo erigido como el ídolo moderno. Arendt advierte más de una vez que no será hasta el momento en que el hombre asuma el peso de la libertad que implica la renuncia a todo valor absoluto, a toda certidumbre, cuando el hombre podrá vislumbrar el nuevo horizonte de sentido. En tanto continúa sin aceptar esta pérdida, a la vez que sin reconocer la necesidad que aún tiene de trascender, no encontrará tierra firme y seguirá degradándose en esta actitud idolátrica.

1.- Arendt, H. *Between...* op.cit. p.134

2.- Ibid. p.102

La noción de progreso, el nuevo y mas importante concepto aportado por la Edad Moderna como la fuerza que gobierna la historia humana, derivó un énfasis sin precedentes hacia el futuro como promesa y constituyó la nueva brújula de los seres humanos de la Edad Moderna, reacios a aceptar el poder que tenían sobre sus propios destinos con el riesgo y la incertidumbre que implicaba desprenderse de toda providencia.

La globalización de la idea de progreso tuvo lugar en los siglos XVII y XVIII, idea que de fundamentar la validez de la ciencia y la técnica, pasó, a través de la filosofía de la historia, a legitimar también el campo de la política.

El progreso proyecta la idea de redención judeo-cristiana hacia un fin realizable históricamente en el futuro, y encuentra su expresión filosófica mas sofisticada en Hegel. La convergencia hegeliana entre tiempo secular y tiempo divino, entre razón e historia, implicaba que el devenir histórico se volviera lógico, al mismo tiempo que el signo o contenido simbólico de una acción se igualara con su sentido o dirección.(1)

Si en las épocas precedentes de la Antigüedad y del Medievo, la política se representó como escenificación o teatralización del acto político y si aquello que simbolizaba la representación (el gobierno como encarnación de dios, no coincidía con el objetivo o finalidad de una acción (obtener obediencia), en la era del progreso la política como representación ha venido a diluirse en la línea ascendente del progreso, donde coinciden en el mismo plano, representación y orientación, signo y sentido.

En términos generales la política vino a coincidir con la dirección de la historia. La filosofía de la historia -dice Marramao- ha llenado de sentido toda la dimensión temporal, pretendiendo eliminar así

1.- Véase la introducción al libro de Marramao, Giacomo. Potere e Secolarizzazione. Editori Riuniti, Roma, 1985

la dimensión trascendente o espacial en una aparente linealidad progresiva de la siguiente manera. El progreso como finalidad ha conducido a la aceleración de todo lo que existe, con el fin de alcanzar la superación, al punto de que la aceleración permanente ha llegado a desplazar la imagen de la linealidad progresiva del progreso por otra aún más nueva que es la aceleración permanente. La aceleración tiene lugar en el fondo traspolítico que es el tiempo, desde el cual la política se legitima como eficiencia.

Pero esta aceleración apunta a una verdadera contracción de las tres dimensiones temporales que logra eliminar prácticamente el espacio del presente o espacio de la experiencia. El futuro pierde también su carácter de finalidad cuando da paso libre a la aceleración. A esta velocidad, ya desaparecido el presente, se contrae también la distancia entre futuro y pasado; y el futuro se vuelve pasado(1). Marramao recuerda aquí el ángel de Benjamin que avanza hacia el progreso mientras mira de espaldas al futuro. "De un viaje sin regreso, llegamos al viaje de la entropía", concluye.(2)

En la medida en que la razón histórica se volvió lógica, la representación de lo moderno se volvió a su vez, un mero método, y este camino ha conllevado la consciencia de considerar a la historia como un proceso, con la consecuente desestructuración del Sujeto que interviene en la historia (3). "Del ser -dice Heidegger- no existe más nada". El dueño de la técnica tiende a diluirse en un "objetivismo excesivo", carente de toda decisión subjetiva.

De esta forma hemos llegado de nuevo a la caída del sentido que representó en un momento dado la promesa del progreso, a "la caída del futuro como potencia simbólica" sintetiza Marramao. Y llegados a

1.- Ibid. p.39

2.- Ibid. p.80

3.- Ibidem.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

79.

este punto -decimos nosotros- nos interesa el dominio ténico del mundo no es sino "voluntad de potencia del hombre", que está ligada a la vieja creencia en el sentido creador del Dios de la Biblia, porque la idea de creatividad establece un nexo entre técnica, autoimposición y dominio. No importa que sea derivada hacia la idea de progreso, cultura o civilización, porque "El antiguo hacer de Dios pasa de mano al hombre"(1). De aquí que, cuando la falta de intencionalidad del hombre como ser creador salta a la consciencia -dice Nietzsche- "...nada tiene significado" (2).

Sólo falta aclarar, que una de las grandes aportaciones de Arendt es su crítica al papel que ha jugado su "prototipo de homo-faber" en la política, donde sentido y signo convergen en la búsqueda de la utilidad, y cuya lógica corresponde precisamente al esquema medio-fines del paradigma utilitario, porque intenta prever y calcularlo todo en un ámbito donde nada se puede predecir. Queda abierta pues la pregunta de si toda intención ha desaparecido en la trama de los asuntos humanos, qué es lo que resta de la acción humana?

## 2.- LOS RESIDUOS TEOLÓGICOS DE LA MODERNIDAD.

### a) La "apertura a la trascendencia"

La crítica a la visión del progreso -deafanos- conduce a un momento de entropía en la que no sólo se pierde el sentido sino también el significado del proceso y es precisamente en esta laguna de sentido que Benjamin y Schmitt, no obstante sus grandes diferencias, han establecido una "apertura hacia la trascendencia" de nuevo, aunque con connotaciones muy distintas a las del sentido místico medieval. Ambos consideran la secularización como un movimiento de "dialocaciones laterales" que no ha

1.- Givone, Sergio. "Oltre il Cristianesimo Secolarizzato" en Filosofia 86, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1987, p.111

2.- Arendt, H. The Life of the Mind, Will... op.cit.pp. 167-168



las  
 toado/raíces en que se asienta la teología política. Es decir, si la teología política refiere al problema de las relaciones entre la política y la verdad trascendente, entonces, "la apertura a la trascendencia" de la contemplación agustiniana no ha sido arrasada por completo con la "muerte de dios".

Los hombres modernos aunque han pretendido negar el mundo trascendente, no se han sumergido hasta el verdadero fondo donde se define el problema de los valores absolutos y la consecuencia es que continúan buscando en fuentes aparentemente más críticas como el progreso, la técnica o la misma ciencia, una respuesta a ese vacío de trascendencia(1).

Ante este problema, Benjamin y Schmitt proponen en primer lugar aceptar que la apertura hacia la dimensión trascendente existe de hecho en el hombre moderno, no obstante que esta apertura conduzca hacia el infinito de la nada, hacia un abismo vacío de valores éticos. Y este reconocimiento prepara la disolución de la filosofía de la historia, o dicho de otra manera, el descubrimiento de que la razón instrumental no es más que un tipo de lógica de la mente humana, que entre otras cosas justifica el progreso, pero que no necesariamente es la única.

Muy complejo es el proceso mental que ha conducido a Benjamin a renunciar a todo discurso totalizador, a la vez que plantearse esta ineludible "apertura", que antes que nada implica un esfuerzo por separar el significado del sentido. Un significado que como respuesta encuentra 'la nada'.

Arendt cuando recuerda a Kafka sugiere la urgencia de tomar en cuenta esta apertura, para dilucidar los males que aquejan a las sociedades modernas.  
 1.- Sobre este punto consultar el libro de Habermas, Jürgen, Ciencia y Técnica como Ideología, Editorial Tecnos, Madrid, 1984

ciudades modernas, mismas que se retienen vicarias de Dios en la tierra y representan a hombres que consideran las leyes de esta sociedad como si fueran mandamientos divinos e inmutables. Es justamente tal divinización del mundo y la presunción de constituir una necesidad divina, lo que envuelven las maldiciones de las que los héroes de Kafka no logran sustraerse(1).

Sin embargo, ya Bloch había advertido que, arrancar la dimensión teológica de la política, negar que el ordenamiento de lo profano pueda constituirse en relación o en analogía del reino de Dios, tiene el efecto de desarmar la subjetividad al confrontarla con un posible destino nihilista, paradoja en la que ya antes nos hemos detenido.

Arendt se pregunta si en las fracturas latentes de la idea del tiempo y del espacio como progreso, no se encuentra en realidad el juego del poder de la Modernidad. En este juego, la verdadera naturaleza de la fe de los funcionarios en la "eficiencia", se presenta vinculada a la necesidad idólatra del hombre moderno, como una obsesión al servicio de lo superfluo y de la caducidad natural de las cosas. Sin embargo, la evaluación del individuo de reconocer este vacío de trascendente, lo ha transformado en un verdadero instrumento de destrucción que recuerda a los personajes de Kafka, inmersos en el tétrico juego de la banalidad y del destino.

Este juego que remite al problema de la "banalidad del mal" en el totalitarismo tratado ampliamente por Arendt en su libro Eichmann in Jerusalem(2), se ilustra con claridad en la siguiente máxima: "Toda justicia penal que no parta de la creencia en un más allá, se transforma en una torpeza bestial", ya Nietzsche había hecho manifiesta su desesperación ante la "muerte de Dios". Esta muerte en realidad—dice Givone— es

1.- Arendt, H., Il Futuro alle Spalle. Il Mulino, Bologna, 1981, pp.89-90  
(traducción italiana de Men in dark times, Harcourt Jovanovich Ind., 1966-1968, pp.562)

2.- Véase Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of Evil, Penguin Books, Dallas, Pennsylvania, U.S.A., 1964(303p.)

un efecto de la misma violencia divina autodestruyéndose, porque "el vacío de Dios ha quedado vacío"(1). La respuesta de esta muerte no debe implicar la negación de la necesidad de trascendencia del hombre, sino que se la debe orientar por horizontes que partan de esa "nada". Estos nuevos horizontes, indudablemente hablan de la diversidad y de lo particular en el mundo ultramundano del lenguaje, porque el problema de "lo moderno" es el de poder ser nombrado en "clave de diferencia"

Dar este paso, significa acercarse a la trascendencia desde el problema del mito. El mito como tal, dice Givone, establece lazos entre mundos heterogéneos, y produce un efecto de unidad que los reanuda como tragedia en el mismo Dios. De esta manera, si vinculamos la secularización, más a un problema mítico, la secularización no se reduce a un fenómeno estrictamente religioso y que incluso la religión no es necesariamente incompatible con la secularización.

b) La Secularización como desacralización.

Secularización significa desacralización, y desacralización no es otra cosa que la perspectiva que diferencia progresivamente los distintos ámbitos de significado, de los niveles de la acción y de las funciones sociales, que además tiende a aumentar la conciencia de la diversidad de las cosas y de sus representaciones conceptuales.(2)

Al retomar esta interpretación, "la muerte de dios" aparece como un fenómeno que viene a afectar muy distintos planos de la conciencia. En tonces, la dimensión religiosa representa solamente una forma distinta de relacionarnos con el sentido de la trascendencia que marca el paso del régimen arcaico a la sociedad urbana. Si nos detenemos en ese paso, se observará que la experiencia religiosa representa más bien, en ese preciso mo-

1.- Givone, Sergio, "Oltre...op.cit. p.114

2.- Crespi, Francesco. "Perdita del senso ed esperienza religiosa" en Fi-  
losofia 86 (Gianni Vattimo, Coordinador), Laterza, Roma-Bari, 1987,  
pp.97-108

mento comparado con el anterior, una pérdida del sentido del mundo.(1) Es te cambio que está ligado a otro entre las relaciones de los seres humanos con las cosas y entre las mismas relaciones sociales.(2)

Pero según este punto de vista, la crisis de las sacralidad no parece ser suficiente para caracterizar el núcleo esencial de la secularización, porque ésta no excluye un retorno eventual hacia la sacralización(3). La experiencia histórica de la secularización más bien, parece aproximarse al horizonte del sin-sentido puro(4). Y si uno se decidiera a vivir ese pasaje entre el sentido y el sin-sentido que "asemeja a la muerte", encontraría la única verdad que la secularización puede revelar, esto es, la conciencia de la incapacidad que tiene el hombre de fundamentar el sentido del mundo.

Y todavía el hombre no puede confrontarse con la conciencia de sus límites de una manera "indolora", como diría Givone. La actual situación histórica reclama indudablemente la necesidad de un pensamiento trágico, en este preciso momento en que la moral y la política se han emancipado no sólo de Dios, sino también del "cinturón de seguridad" que representaba la "praxis", como criterio de verdad.

Es necesario calar los planos más hondos de la conciencia, bajar hasta el fondo mítico donde se asienta ese miedo arcaico a la culpa y al castigo, porque vivimos una época en que la "verdad no puede ser más substituida por el miedo al infierno en las conciencias de las masas", recordando los consejos de Platón al respecto. Toda vez que esa verdad también ha desaparecido del mundo político, el miedo al castigo ha perdido su significación. Sin embargo, vivir ese pasaje que conduce a la libertad, implica más que la sola liberación.

La visión trágica puede ayudar a explicar la escisión irremediable del hombre interior en la Modernidad (Givone), porque el pensamien

1.- Ibid. p.105

2.- Ibid. pp. 101-102

3.- Ibid. p.97

4.- Givone, Sergio, "Oltre...op.cit. pp.118-119

to trágico revela la naturaleza ambigua de Dios, la ambigüedad de todo mi to(1), sin pretender unir en un mismo concepto aquello que es antagónico, a diferencia del discurso filosófico.

A estas alturas vale la pena recordar que la esencia de la tragedia griega es la "catársis", que implica aceptar la dualidad de lo que está unido. En la "catársis" el verdadero propósito de la historia aparece a través de las lágrimas del recuerdo(2), y lo que aparece es precisamente el conocimiento de lo que el hombre no ha sido capaz de realizar.

La historia comienza poéticamente hablando -dice Arendt- cuando Ulises en la corte del Rey de los feacios, en la Isla de Cursia, escuchó la historia de sus propias hazañas y sufrimientos, la historia de su vida como algo fuera del él mismo. En esta escena, Ulises se reconcilió con la realidad que, según Hegel, constituía el motivo más profundo de la historia y de la poesía(3)

El aspecto trágico de la cultura griega llevaba implícita una profunda paradoja muy distinta de la del hombre moderno. Esta consistía en que por una parte todo era referido a las cosas que son para siempre, mientras que la otra, la verdadera grandeza humana se entendía (al menos por los pre-platónicos), como "residir en las acciones y en las palabras" que son las cosas más fútiles y menos perdurables de todas.(4)

### 3.- CONSECUENCIAS DE LA SECULARIZACIÓN EN LA LIBERTAD Y LA VOLUNTAD.

Quizás los puntos donde el pensamiento de Arendt alcanza su mayor complejidad y radicalidad son aquellos referentes a la voluntad y a la libertad humanas. El sentido último que la secularización puede te -

1.- Givone, Sergio, "Oltre...op.cit. pp.118-119

2.- Arendt, H. Between...op.cit. p.45

3.- Ibidem.

4.- Ibid. pp.45-46

ner para la autora no se podría comprender si no se aborda la pérdida de lo "suprasensorial" en relación a las acciones del hombre.

Según Arendt, hemos sido incapaces de soportar el peso de la acción permanente que implica la libertad humana, el peso de su carácter irreversible e imprevisible. Ningún hombre que lleve a cabo una acción es completamente consciente de lo que hace, ni sabe cuales serán las consecuencias de sus actos, que por muy desastrosas que sean, nunca podrá deshacerlas. El hombre siempre se hace "culpable de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó"(1).

No se debe olvidar que a pesar del avance racionalizador de las civilizaciones modernas, el destino se encuentra a la base del mismo poder jurídico, destino que hunde sus raíces en un tiempo mítico. El destino -se debe aclarar con Benjamin - es distinto de 'lo histórico' y sus leyes son la infelicidad y la culpa. El destino aparece primero, cuando una vida ha sido condenada a la infelicidad, y solo después se le considera culpable. El derecho, se explica porque "el destino es el contexto culpable de todo lo que vive" y también porque destino y culpa son inescindibles.(2) Todo esto parece razón suficiente para alejarse de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad.

Ya Nietzsche había dicho alguna vez que el miedo del hombre a la incertidumbre de sus actos, lo había hecho crear muy diversos tipos de dioses para convertirlos en la fuerza invisible que guiaba el destino de sus vidas. Arendt parece aceptar que el efecto de la desacralización del mito divino sea, de una manera inmediata, el reconocer en la acción, vista como iniciativa, un elemento de arbitrariedad, que no se puede explicar como resultado de un designio divino o de cualquier otro tipo de causa, sino que proviene de 'la nada'.

1.- Arendt, H. La Condición... op.cit. p.307

2.- Castrucci, Emanuele, La forma... op.cit. pp.82-83

Fue hasta la Edad del Iluminismo, es decir, en un mundo prácticamente secularizado, que la acción humana comenzó a llamarse libre, sólo si no era causada por nada que la precediera(1). No obstante, el tono optimista de los hombres de la Revolución Francesa y de la Independencia de los Estados Unidos, no se observa en los pensadores que vivieron el nihilismo que acompañó a la Segunda Guerra Mundial, como es el caso de Heidegger quien sintetiza muy bien el asombro del hombre moderno ante 'la nada', donde la ansiedad de la voluntad sólo puede explicarse porque la existencia humana había sido abandonada a sí misma.

Para Hannah Arendt, todos los intentos de los hombres modernos por cubrir esta incertidumbre a través del cálculo o de la racionalidad instrumental, han sido inútiles en relación al problema de la libertad. El homo-faber no puede hacer las veces del actor. Y una de las implicaciones de esta obsesiva preocupación por la libertad, es la de encontrar que ninguna teoría ha sido capaz de no perderse al intentar explicarla. La razón de esta obscuridad —argumenta— <sup>que</sup> es/el fenómeno de la libertad no tiene lugar en el ámbito del pensamiento, sino en el reino de la política, que es la esfera de los asuntos humanos. Todos los intentos de la tradición filosófica por explicarla, lo han hecho desplazándola de su campo de origen hacia el dominio de la interioridad humana, lugar donde la misma idea de libertad pierde su carácter propio(2).

Arendt nos conduce hacia un "hiato" insalvable entre el pensamiento y la acción, que muchos pensadores han criticado duramente, pero que ha otros ha sugerido el análisis de un problema mucho más serio, nos referimos al de que la experiencia de la acción ha dejado de poderse explicar con los esquemas tradicionales del pensamiento.

Y no en balde Arendt dedica el gran volumen de la Vida de la Mente a explicar que la filosofía debe orientarse solamente al conocimiento de la verdad, pero que la verdad pertenece al mundo de las esencias invi-

1.- Arendt, H, The Life of... Will ...op.cit. P.

2.- Arendt, H. Between...op.cit. p.145

sibles y que la política no es otra cosa que un mundo de apariencias, por tanto, Arendt deduce de la crisis del totalitarismo, entre otras cosas, la inadecuación del pensamiento, que tiene que ver con universales, a la comprensión de la realidad política moderna, que se confronta a cada paso, no obstante su tendencia igualadora, con fenómenos tan excepcionales y plurales. Para ello, insiste en que no se debe renunciar al papel del intelecto en la política, sino que se debe incluir por medio de otra capacidad mental, el juicio. Esta capacidad mental, a diferencia del pensamiento, tiene que ver con apariencias y por tanto puede relacionarnos mejor con la política. Esto es un problema que excede con mucho las pretensiones de este trabajo.

Sólo señalaremos para nuestros fines, la perspectiva kantiana de la autora, que separa en ámbitos absolutamente autónomos la vida activa (desarrollada en su libro La Condición Humana) y la vida de la mente (que corresponde a The Life of the Mind). Respecto a la vida activa, hemos dedicado la introducción de este texto; respecto a la vida de la mente se hace necesario destacar que la obra está dividida en tres partes, que estudian tres capacidades distintas de la mente respectivamente: el pensamiento, que es la capacidad del presente; la voluntad, que es la capacidad del futuro y el juicio que es la capacidad del pasado.

En este momento nos referiremos exclusivamente al problema de la libertad política y de la libertad de la voluntad. Con ello —aclaramos— se intenta simplemente explicar que para Arendt, voluntad y libertad política, no son la misma cosa.

¿Qué significa entonces para Arendt decir que la libertad politica no es lo mismo que la libertad interior?

Existe un espacio interior donde los hombres suelen buscar refugio para escapar tanto de la coerción externa, como del ser libres. Esta interioridad —continúa— constituye un fenómeno relativamente reciente



que ha resultado de un extrañamiento del mundo, en que las experiencias mundanas (del espacio público), fueron convertidas en experiencias al interior del individuo volcado sobre sí mismo, en experiencias íntimas.

El origen de la esfera íntima puede ser fechado históricamente en el Siglo XVIII. Con el surgimiento de lo íntimo se desarrolló un tipo de subjetividad que no se observa ni en la Edad Antigua, ni en la Medieval. Este tipo de subjetividad se expresa en la poesía y en la música desde la mitad del siglo XVII hasta finales del XIX, acompañadas por el auge de la novela. Este florecimiento coincide con la decadencia de todas las artes públicas, en especial de la arquitectura.(1)

El espacio interior donde el individuo se refugia del mundo exterior -solara- no debe ser confundido con el corazón o con la mente, los cuales existen en función y en interrelación con el mundo. La interioridad es un lugar de libertad absoluta en la intimidad individual, cuyo descubrimiento tuvo lugar en la Antigüedad tardía por aquellos que "carecían de un lugar en el mundo", lugar al que desde la temprana Antigüedad hasta la mitad del siglo XIX, se le consideró unánimemente como un prerrequisito de la libertad política(2). En resumen, la libertad política implica contar con un lugar en el mundo, mientras que la interioridad resulta de la falta de ese lugar.

Este tipo de interioridad es la que corresponde al individuo masa del siglo XX, que a la vez que masificado, vive aislado y atomizado, sin relación con el mundo externo. Este espacio interior, al perder toda conexión con el mundo ha quedado vacío de todo lazo comunitario, vacío de fé y vacío de política. El hombre moderno, al no contar con un espacio de movimiento espontáneo -deduce- ha ido perdiendo su capacidad de pensar.

En este espacio interior ha surgido la voluntad que es distinta a la libertad para Arendt. Tanto la voluntad como la libertad aparecen en:

1.- Arendt, H., La Condición... op.cit. p.60  
 2.- Arendt, H., Between... op.cit. pp.146-147

con mencionadas por primera vez en los estudios teológicos, más que en la tradición del pensamiento filosófico. La libertad en el pensamiento pre-cristiano se localizaba en el "yo-puedo", la libertad era un estado objetivo del cuerpo y no tanto un dato de la consciencia o de la mente. Libertad significaba que uno podía hacer lo que a uno le placía, sin verse forzado por un maestro ni por una necesidad física. De acuerdo a la etimología griega, la raíz de la palabra libertad significaba, libertad de movimiento. Una persona era libre, en la medida en que se movía como y cuando quería, entonces el criterio era el Yo puedo y no tanto el Yo quiero(1).

Muy distinta es la situación de la voluntad, que histórica -mente fue descubierta cuando los hombres experimentaron su impotencia, más que su poder, cuando dijeron con Pablo: "...tengo la voluntad pero no sé como realizar lo que considero bueno y a la vez no..." Esta es la misma voluntad de San Agustín para quien la voluntad podía verse como "enfermedad de la mente", porque "quería y no quería". En otras palabras, cuando el hombre tiene voluntad es como si tuviera dos voluntades en conflicto por el poder de su mente. Por consiguiente, la libertad interior de la voluntad, era poderosa e impotente, libre y no libre, al mismo tiempo y con igual intensidad(2). Solamente cuando el Yo quiero y el Yo puedo coincidían, tenía lugar la libertad.

Las raíces mas hondas del destino trágico del hombre moderno se encuentran en esta escisión irresoluble, porque según Arendt, la impotencia de la voluntad sólo puede superarse en el momento en que se transforma en acción y toda acción -siguiendo las reflexiones de San Pablo y San Agustín, implica un puente con el mundo, de amor, odio, caridad, ternura...etc. Pero en las condiciones actuales del individuo moderno, establecer este vínculo se ha vuelto un objetivo casi irrealizable. El individuo vive más bien sumergido en su introspección, desde  
 1.- Arendt, H., The Life... Will... op.cit. p. 19  
 2.- Arendt, H., Between... op.cit. p.161

que todos los puntos de referencia que tradicionalmente lo habían unido con el mundo han sido rotos.

Pero si el hombre no hubiera experimentado en algún momento la condición de ser libre en el mundo como una realidad tangible, nunca hubiera conocido la libertad interior de la que habla la autora, por que, conocemos la libertad en nuestro intercambio con los otros, nunca en el intercambio con nosotros mismos.

Antes de que la libertad se volviera más un atributo del pensamiento que de la acción, o una cualidad de la voluntad, más que de la libertad política, la libertad se concebía —precisa la autora— como el status libre del hombre que lo capacitaba para moverse, a alejarse de casa, a internarse en el mundo y a encontrarse con la gente a través de sus actos y de sus palabras.(1)

En cambio, toda la Edad Moderna se ha encargado de separar libertad de política. Recuérdese el concepto premoderno de libertad que apunta Arendt donde se propone la separación de la libertad individual de cualquier tipo de participación en el gobierno. El concepto de libertad individual surgió de la hostilidad y sospecha inicial de los cristianos contra la esfera pública como tal, y para ser libres pidieron desembarazarse de toda preocupación pública con el astuto motivo de la salvación, mismo que había sido precedido antes por los filósofos con su afición a la vida contemplativa.(2)

Así hemos llegado a concebir por costumbre, que la libertad comienza donde termina la política. Y es precisamente con el surgimiento del totalitarismo y su pretensión de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política, que hemos acabado por dudar completamente de la compatibilidad entre la libertad y la política.(3)

---

1.- Arendt, H., *Reisen...* op.cit. p.148

2.- Ibid. p.150

3.- Ibid. p.149

### III.- LA RUPTURA CON LA TRADICION.

En este capítulo que toca la pérdida de la tradición, interesa destacar las consecuencias de dicha ruptura en la crisis de la Modernidad. En primer lugar, el surgimiento del totalitarismo cristalizó esta separación como un hecho irrevocable. Si la tradición es entendida como herencia lingüística y las nociones tradicionales se han vuelto insuficientes para nombrar la realidad, quiere decir que no sólo el totalitarismo, sino un número infinito de acontecimientos han dejado de poder ser nombrados o clasificados con los esquemas de costumbre y esto se expresa en una cotidianidad que cuestiona a cada momento los patrones de la tradición, mismos que también están dejando de ser identificables. La tradición ha perdido su peso y su apariencia de universalidad. Hannah menciona tres filósofos modernos (Kierkegaard, Marx y Nietzsche) que intentaron por lo menos explicarse la ruptura.

En segundo lugar, esta toma de distancia es vista por la autora como la posibilidad de un espacio donde el "Yo pensante" pueda suplir la carencia de tradición, aunque de una forma individual. Esta sería la forma en que según sus líneas más profundas acerca de Kafka, podría evitarse una sobreposición perversa entre las dos fuerzas que presionan al presente desde el pasado y desde el futuro.

En tercer lugar, se configuran las visiones de la autora sobre el pasado, que no están muy lejos de las 'iluminaciones' de Benjamin por quien profesó una gran admiración. De esta forma, consideramos que en este tema, las ideas del autor complementan y matizan de una manera específica los planteamientos de Arendt, en tal consideración están: el descubrimiento del origen como barbarie; el carácter fragmentado de la realidad y finalmente un esbozo de lo que Benjamin llamó la "Hialé

tica en quietud".

1.- LA RUPTURA DEFINITIVA.

En más de una ocasión, la autora revela su interés por descubrir los mecanismos que subyacían a la disolución totalitaria, donde todo parecía haber perdido su valor específico, porque el mundo se volvió irreconocible para la comprensión humana(1). Este desmantelamiento fue posible también por la ruptura que venía operándose con la tradición, y que todo esfuerzo por recuperarla sería en vano. La tríada romana que por miles de años había garantizado la estabilidad política de la mayor parte de los países de Occidente, acabó por desgajarse completamente.

Con ayuda de la imagen de la autoridad romana de la pirámide, con la que se inició este texto, se podrá apreciar que para los romanos el crecimiento estaba orientado hacia el pasado, como si la punta del orden jerárquico de la autoridad romana no se elevara hacia el cielo, a diferencia de la estructura cristiana, sino que se hundiera en el túnel del pasado terreno.(2)

Desde una primera aproximación, la tradición transmite de una generación a otra el testimonio de los ancestros que habían presenciado la fundación de la República. Con los siglos, la fundación se volvió sagrada y el testimonio de sus testigos fue adquiriendo mayor autoridad. La función de la tradición era preservar el pasado y el pasado al entrar en contacto con la tradición se santificaba. El pasado adquiría a través de la tradición la forma de modelos y "standares", socialmente reconocidos gracias a su vinculación con los padres fundadores. Mientras la tradición no sufrió interrupciones, esta autoridad se mantuvo inviolada. El poder de la autoridad se hacía visible en cuestiones de

1.- Arendt, H. Los orígenes... T. I, op.cit. p.12

2.- Arendt, H. Between... op.cit. pp. 123-124

pensamiento e ideas, aunque esta legitimidad espiritual en realidad pro-  
viniera de la esfera política.

El mundo espiritual requería siempre de una referencia autori-  
zada para los romanos, que en su caso estaba dada por los autores grie-  
gos, principales antecesores de Roma. Esta manera de entender la tradi-  
ción, consigna un sentido indisoluble de cada herencia que se fortalece  
con la sucesión de las generaciones. Sin embargo, con una aproximación  
mayor se puede ver que la tradición significa para Arendt una herencia  
lingüística que ha sido desnaturalizada a través de numerosos vuelos  
del pensamiento y de sucesivas estratificaciones. En realidad, para com-  
prender las nociones modernas, Arendt propone una suspensión de la vali-  
dez de su significado actual y una revisitación de sus raíces.(1) Es  
decir, que comprender la Modernidad en términos políticos requiere no  
tanto de un análisis científico como de una revisión de los significa-  
dos y de su historia.

A partir de esta concepción se puede analizar la ruptura mo-  
derna con la tradición como una 'imposibilidad de nombrar' los nuevos  
problemas de la realidad social, como insuficiencia de nuestros esque-  
mas para enmarcarlos. El fenómeno de la dominación total y sus críme-  
nes por ejemplo, no pueden juzgarse de acuerdo con los "standares morales"  
o patrones jurídicos tradicionales de nuestra civilización (2), porque  
en el extremismo de tales acontecimientos se presenció algo que en con-  
diciones normales no es tan evidente como lo es la separación entre  
la legalidad y la justicia.

Después de esta ruptura irreversible- en sus palabras- deja-  
mos de escuchar el estilo amenazador de las Escrituras y sólo oímos el

1.- Bettini, Giovana, "Introducción" a Ebraísmo e Modernità (Hannah A-  
rendt). Edizioni Unicopli, Milano, 1986, (228)

2.- Sobre este punto véase Arendt, H. Richmann in... op. cit.

ruido de una explosión cuando nos preguntamos: ¿para qué luchamos?. La tradición quedó sumergida en el silencio. Y mas curioso resulta ver que no fue una elección deliberada de nadie.(1)

Nuestra relación con la tradición se establecía en el juego del tiempo, porque el tiempo se ha representado como una convención que en una primera instancia se estructura en el pensamiento. En la actualidad el pensamiento ha tendido a disolver esta representación tradicional del tiempo en la mente, único principio sobre el cual se fundaba nuestra comprensión del universo, por lo que, si todos los criterios habituales de juicio se han desintegrado, el pensamiento se ha visto obligado a definirse frente al dato ocasional, a verificarse una y otra vez. En su reporte sobre el juicio a Eichmann, Arendt resalta este fenómeno de inestabilidad cotidiana como un síntoma de la caída de todos los parámetros del sentido común.

El imperio de la excepcionalidad, según otros autores, no es tan ajeno a la Edad Moderna, donde las decisiones pueden tomarse para tiempos muy breves y en cada caso específico, fuera de toda vinculación con la regla. En el estado de excepción permanente -decía Schmir- el tiempo se desarticula del todo y las reglas son negadas en su interior como tales; porque la excepción se vuelve la constante y el objetivo de todo proceso.(2)

Si bien la falta de criterios de juicio y muestra incapacidad de pensar y comprender las cosas, expresa la caída de la tradición, esto no significa que lo que se haya perdido sea el pasado, sino que mas bien se ha roto la transmisibilidad del presente hacia el pasado. Como

Bodet en su ensayo "Tradizione e Modernità"(3), habla de una crisis de

1.- Arendt, H.  *Eichmann...* op.cit. p.7

2.- Schmir,  *Individualismo...* op.cit. p.53

3.- Bodet, Remo. "Tradizione e Modernità", en *Moderno-postmoderno, Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*. Ed. Feltrinelli, Milano, 1987, pp.32-43

orientación en el presente, porque en esta época, con el desarrollo de las técnicas audiovisuales y de las computadoras, son muchos y muy diversos los discursos del pasado que se mantienen vivos en el presente, causando una atopía o saturación que vuelve insuficientes todos los criterios de selección. Es decir, que este mundo de apariencias, cada vez más disímiles en la época actual, que acompaña a la tendencia a la "estandarización" no puede ser abordado con categorías unitarias y universales, propias de las estructuras míticas y propias justamente de la tradición.

a) La muerte de un lenguaje.

Si es verdad que las categorías universales han dejado de tener vigencia para explicar los fenómenos políticos, entonces la realidad del mundo político se ha vuelto como el mundo "inefable" que el filósofo se sentía incapacitado para traducir en palabras. Ante ese tipo de mirada, la realidad solo proyecta las sombras del eficientismo.

Muy útil es recordar que para los griegos el juego mental del filósofo se descomponía en dos dimensiones: "Existía primero la actividad del nous que consistía en la contemplación de las cosas eternas y en sí mismo carecía de discurso. Después, la actividad del "logos" que intentaba trasladar la visión a palabras. El hombre distinto a las demás especies animales, se componía de nous y de logos, que era única y específicamente habilidad humana para "decir lo que es"(Herodoto).(1)

Todo este tipo de experiencias interiores en contacto con "lo eterno" terminó por desaparecer porque el filósofo no las comunicaba a través de un lenguaje. Y esta época como aquel mundo inefable carece de un lenguaje apropiado para ser expresado en palabras, como si la realidad se hubiera vuelto incommunicable.

---

1.- Arendt, H. The Life...Thinking ...op.cit. p.137



Para ilustrar este tipo de experiencia, Arendt cita una famosa frase de Tocqueville: "...desde que el pasado no proyecta mas su luz sobre el presente, la mente del hombre vaga entre tinieblas", o la frase del poeta René Char, según la cual hemos recibido una herencia sin testamento. El testamento faltante, que no especifica y clasifica el legado, es la tradición.(1) La tradición está formada de todo aquello que además de haber estado en contacto con "lo divino", con el nous, con la memoria y el espíritu humanos, ha logrado ser traducido al lenguaje, al logos, como las ideas, las costumbres, las imágenes, los esquemas, el arte...mismos que en su forma tradicional se organizan en los complejos míticos y unitarios de una comunidad.

Así, cuando habla de la pérdida de la tradición alude a algo que ha sucedido en nuestras mentes, a la pérdida del nombre de una herencia, a la carencia de un lenguaje, a la disolución del logos, que es incapaz de expresar la infinita diversidad del mundo de las apariencias, igual que antes ese logos se sentía incapaz de expresar en toda su riqueza el mundo suprasensorial.'

Sin ese testamento que selecciona y nombra, que elimina y preserva, que indica cuál es el lugar y cuál la verdadera riqueza de los tesoros, lo que se ha perdido es toda continuidad en el tiempo, porque el olvido y la falta de memoria borra la diferencia entre el pasado y el presente y en última instancia no suple ese puente del lenguaje. En el momento en que la mente se ha quedado sin referentes claros con el pasado, ha comenzado a olvidarlo, como no retenemos nunca aquello que está totalmente desconectado o aislado. La insuficiencia del lenguaje parece derivar en una ausencia de recuerdos. (2)

1.- Arendt, H. Between... op. cit. p. 7 y también véase el ensayo de Roberto Esposito, "Politica e tradizioni ad Hannah Arendt", Il Centauro. Rivista di Filosofia e Teoria Politica, Junio-Agosto, 1985, No. 13-14, pp. 97-98

2.- Arendt, H., Between... pp. 5-6

En realidad, los primeros que fallaron fueron precisamente aquellos que habían visto y que habían poseído el tesoro —dice Arendt— al referirse a los hombres que realizaron las dos grandes revoluciones (la Revolución Francesa y la Independencia Norteamericana), que dieron paso a la Edad Moderna. Estos hombres, aunque conocían el significado de lo que hacían, mas allá de la victoria o el fracaso, no pudieron ya ni siquiera dar un nombre a los acontecimientos que conformarían el nuevo legado.

Sin embargo, la verdadera tragedia comenzó cuando no hubo mente alguna que heredara y cuestionara la acción de liberación de esas revoluciones porque se carecía de todo punto de referencia con el pasado, y en su anonimato, parecería como si no hubiera quedado una sola historia para ser transmitida a las nuevas generaciones.<sup>(1)</sup> Y todavía, la ironía de ese pasado olvidado se vuelve contra nosotros, porque aunque podamos hablar del fin de la tradición, ello no ha implicado que los conceptos tradicionales y toda su secuela de esquemas hayan perdido su poder sobre las mentes, sino que mas bien al no relacionarse directamente con ese presente que se les ha vuelto inaccesible han llegado a convertirse en fuerzas meramente tiránicas, mientras nuestro mundo sigue siendo inabordable.

Quizás uno de los primeros acercamientos a la solución, sea localizar el problema en el fenómeno del lenguaje, en una época en donde todo es tan cuestionable, "...pues el pasado, inextirpable está contenido en él y (evidentemente) frustra todo intento de eliminarlo de una vez y para siempre"(Benjamin), porque por ejemplo, "...La 'polis' griega seguirá en el fondo de nuestra experiencia política, mientras si ganamos empleando la palabra 'política'". (Arendt) (3)

1.- Ibid. p.6

2.- Arendt, H. Il futuro... op.cit. pp.6-8

3.- Ibidem.

## b) Kierkegaard, Marx y Nietzsche.

Es importante puntualizar la inversión de la estructura del lenguaje tradicional que propuso cada uno de estos autores en un campo distinto: la religión, el pensamiento político y la metafísica. Los tres, no obstante sus obvias disimilitudes, intentaron explicarse la ruptura aunque lo hicieron -según Arendt- con categorías anacrónicas, porque las nociones dejaron de cuestionarse y en esa medida también espesaron a caducar, comensaron a perder contacto con la experiencia. Así, los hombres que conservan un afínimo de sentido común, que en realidad son ya muy pocos, pueden percibir que algo está sucediendo entre el lenguaje y la realidad. La realidad se torna opaca a la luz del pensamiento y el pensamiento reifica viejas verdades que parecen haber perdido toda relevancia concreta.(1)

Esta escisión, Esposito la localiza desde el inicio de la filosofía política, cuando la tradición se convirtió en tal, como traición, en términos de invertir el sentido de la realidad política al ser pensada(2). Esta traición del pensamiento respecto a la política comensó con Platón cuando descubrió que la experiencia filosófica estaba muy lejos del mundo común y de esta tradición filosófica Arendt deduce la permanente oposición entre el pensamiento y la acción.(3) Esposito reconstruye la oposición descrita a partir de dos metáforas de la sabiduría anti-gua: el mito platónico de la Caverna y la réplica de la descripción homérica del idea (contenida en el undécimo libro de la Odisea). El mundo habitado por sombras para Homero, era la única luz apreciable para Platón; si para Homero la realidad era la vida de los cuerpos, para Platón era la sombra.(4)

---

1.- Arendt, H. Between... op.cit. pp.6-7

2.- Esposito, Roberto, "Política y tradición..." op.cit. p.124

3.- Arendt, H. Between... op.cit. p.25

4.- Esposito, Roberto, "Política e tradición..." op.cit. p.124

Kierkegaard, Marx y Nietzsche tuvieron el gran mérito de enfrentarse a esta escisión entre la filosofía y la política (que parte del origen) en un momento de crisis, en que el pasado había perdido su autoridad como tradición. Fueron los primeros en pensar la realidad de la política sin guía ni autoridad algunas, a pesar de que los instrumentos con los que contaban provenían de la gran tradición. Arendt advierte que cada uno intentó resolver experiencias nuevas con algo viejo y cada uno acabó distorsionando de nuevo la realidad. Y esta distorsión se debe a que no propusieron una manera distinta a la de las categorías universales para pensarla. Si la política es el mundo de lo que aparece, es también el mundo de la pluralidad, y los conceptos universales por sí mismos, sin ningún otro tipo de mediación pueden forzar la realidad pero no comprenderla.

Kierkegaard supo que la incompatibilidad de la ciencia moderna con las creencias tradicionales resaca en el conflicto que invadió al espíritu con la duda de Descartes. Este espíritu solo se fiaba de lo que el hombre hacía y esta era su única certidumbre(1). Después, saltó de la duda a la fe y con ello simplemente alteró la relación tradicional entre la razón y la fe. Esta fue su respuesta final a la moderna pérdida de fe en la misma razón, concluye Arendt. Sobre Kierkegaard, así como los otros dos autores, la autora dedica una amplia extensión y esfuerzo, pero para nuestros fines decidimos recuperar y puntualizar estos comentarios tan sugerentes en relación al problema de la ruptura con la tradición.

Por su parte, Marx realizó una inversión de la teoría hacia la práctica y de la contemplación a la labor, no a la acción precisamente como Arendt la entendiende, y no lo hizo porque cuando Marx analiza la despersonalización del capitalismo, según Arendt, se enfrenta con un laborante y no con un trabajador, porque éste, en el cuadro conceptual de

---

1.- Arendt, H. Between...op.cit. p.36

Arendt, se acerca más al artesanado que Marx nos describe en las recientes épocas de la manufactura. Imposible que Marx hablara de un actor que ni Arendt reconoce que exista en el época actual, pero su limitación fue utilizar una categoría que no diferenciaba al laborante, al trabajador o al actor, este es un ejemplo de lo que según ella significó analizar críticamente y agudamente los problemas de un periodo no muy lejano con categorías tradicionales. La inversión de Marx continuó otra hecha por Hegel en que la metafísica se convirtió en filosofía de la historia y el filósofo se convirtió en historiador, al que se le revelaría "a posteriori" el significado de la historia. La crítica de Arendt a estos dos autores es precisamente haber pretendido alcanzar el fin y conocer las leyes de la historia, esquema que como tal era insuficiente para comprender la realidad de su momento. (1)

El salto de Nietzsche desde el "sin sentido" trascendente del mundo de las ideas y medidas de la vida sensorial, invirtió el platonismo y su "revaloración de los valores". Nietzsche, aunque consideraba la necesidad de recuperar nuestra capacidad de juicio sobre el mundo de la experiencia, careció de referentes para ello, y fue presa inevitable de aquello que tanto quiso destruir, porque aceptó de nuevo las unidades trascendentes de los esquemas tradicionales desde los cuales inició su labor. El mundo de los valores vino a ocupar de nuevo el lugar del poder, de la vida y del amor.(2)

Para terminar, no debe dejar de mencionarse la profunda admiración y el reconocimiento de Arendt por pensadores, que específicamente reconoce como los grandes maestros de esta época.

---

1.- Ibid. p.29  
2.- Ibid. pp.34-35

## 2.- LA LAGUNA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO.

Si el puente de la tradición ha quedado destrozado, ésto ha desencadenado una lucha entre el pasado y el futuro, porque lo que se ha perdido es el presente. La reflexión de Arendt sobre la fractura más próxima de Europa, la Segunda Guerra Mundial, tiene que ver metafóricamente hablando con el conflicto sin tregua entre el pasado y el futuro que ha tendido a cancelar la laguna del presente, prueba de ello, según el análisis de la autora, son las manifestaciones del totalitarismo, donde todas las categorías del pensamiento político y todos los criterios del juicio moral han sido pulverizados.(1)

Y esto porque en el contexto de su obra, "el pensar" se extiende como una lucha contra el tiempo mismo. La laguna del presente ex res metafóricamente el lugar del "yo pensante" en la época actual, aquí que según una imagen de Kafka se abre un espacio entre el pasado y el futuro, en el momento de la reflexión, cuando pensamos.

El problema en última instancia es que no estamos equipados para pensar, para defender nuestro lugar entre el pasado y el futuro. Y ésto porque los conceptos romanos sobre la política, han dejado de ser vigentes, por primera vez de una manera definitiva. Cuando el puente de la tradición terminó por caerse y el espacio del presente se diluyó, no sólo se vió afectado el pensamiento humano, sino que se tornó en una realidad tangible políticamente hablando que favoreció el surgimiento de los sistemas totalitarios.

El hombre de Kafka se encuentra ubicado entre dos fuerzas que se contraponen: el pasado y el futuro. La fuerza del "ya no" que es la del pasado, empuja al combatiente desde atrás y, la fuerza del "aún no", que es la del futuro, lo empuja desde adelante. Ambas fuerzas carecen  
1.- Bettini, G. ...op.cit. p.5

de origen, provienen del infinito, mientras que tienen un término que coincide en el punto de choque con la otra. En este campo de batalla se encuentra el "yo pensante", entre las dos fuerzas antagonistas que podrían prescindir de él en un combate permanente, porque sin él estas fuerzas se neutralizarían en la medida en que son igualmente poderosas.(1)

Sólo por la presencia del hombre, el continuum del tiempo se descompone en tres momentos: pasado, presente y futuro. El "yo pensante", es el único que tiene un origen, un nacimiento, así como también un final, la muerte. Él se mantiene entre estas dos fuerzas y Arendt identifica ese intervalo precisamente, como el presente.(2)

La consciencia de este estado interior, la consciencia del presente la adquirimos solamente cuando nos alejamos del mundo de las experiencias y reflexionamos sobre lo que está ausente. Esta reflexión sobre lo que ya no está, sobre lo que todavía no es, es una laguna, un vacío que es el presente, la experiencia interior del pensamiento en relación al tiempo.(3)

Arendt interpreta la inserción del hombre en el fluir infinito de ese río, como una ruptura que se abre en el tiempo, cuando el "yo pensante", luchando contra ambas direcciones defiende ese vacío. Este vacío recuerda una vez más la puerta de San Agustín hacia la eternidad. El presente es el más fútil de los tres tiempos en la vida ordinaria, es el pasado del "ya no" y el futuro del "aún no". La lucha entre el peso del pasado que lo empuja con esperanza hacia adelante y el miedo del futuro que lo empuja hacia la tranquilidad de lo ya vivido, con la nostalgia de la precaria seguridad que le devuelve la realidad de lo que ya fue.(4)

1.- Arendt, H. The Life...Thinking... op.cit. pp.202-203

2.- Ibidem.

3.- Ibid. p.206

4.- Ibid. pp.204-205

El significado que para Arendt alcanza la parábola de Kafka viene a relucir en una frase concluyente, cuando el "yo pensante", situado en un vacío de tiempo, inmóvil, al uno stans, sueña con el momento en que las fuerzas del tiempo habrán quedado exhaustas y él saltará de la línea hacia una posición de árbitro, fuera del juego de la vida y de todas sus incertidumbres, en la quietud donde le serán revelados todos los secretos del nacimiento y de la muerte. El viejo sueño, -dice Arendt- de toda la metafísica occidental, desde Parménides hasta Hegel, una región fuera del tiempo, la presencia eterna que descansa sin relojes y sin calendarios en la quietud absoluta, el lugar imparcial desde donde el espectador de Pitágoras juzga los acontecimientos.(1)

Obviamente -agrega- lo que falta en la descripción de Kafka del evento del pensamiento es una dimensión espacial de tales características, en donde él pueda avanzar sin verse obligado a saltar. La inserción del hombre en tanto rompe el continuum, deflacta la dirección original de ambas fuerzas(2). El hombre defiende así a cada instante su propia presencia y delimita lo que de otra forma no existiría, devorado por la lucha entre los antagonistas(3). El lugar que circunscribe se traduce en una tercera fuerza que es la diagonal resultante de las otras dos(4).

La tercera línea abre el camino hacia la inmortalidad terrena, porque es esta región fuera del tiempo, donde se han gestado las cosas memorables de la humanidad. Es este el espacio de la inmortalidad terrena, la línea sutil que se abre de nuevo fuera del tiempo y que se encuentra de nuevo con la memoria agustiniana, sólo que desde un horizonte

1.- Ibid. p.207

2.- Arendt, H. Between... pp.11-12

3.- Arendt, H. The Life...Thinking... op.cit. pp.207-208

4.- Ibid. p.209 y también Arendt, H. Between... p.12



fragmentado y no más universal(1). Y por ello mismo esta imagen global elimina todas las especulaciones religiosas de la historia secular, es decir que elimina todas las nociones de un comienzo o de un final abstractos, así como todas las expectativas escatológicas, mientras muestra percepción del tiempo encuentra no un inicio sino un origen en el "yo pensante". Vista así la inmortalidad es terrena y por tanto absolutamente ajena a todo pensamiento cristiano.

El hombre vive en este entre que es el presente, a este espacio lo recondujo la parábola de Kafka que es también metáfora de la consciencia de la angustia hebráica, que por la culpa o la indiferencia de los padres se siente excluida de un futuro que carece de fuerza y al que se siente que no tiene derecho a entrar. El espacio se convirtió en el de la lucha o la derrota y al mismo tiempo en el intervalo de los momentos de verdad, como lo denominó Arendt, donde solamente habitan las cosas que "ya no son" o las cosas que "aún no son".(2) En este sentido, la verdad, políticamente hablando, solo puede coincidir con ese complicado concepto que para Arendt es el presente.

Pero si es el "yo pensante", considerado como espectador quien se encuentra en la línea de fuego entre el pasado y el futuro (3), no hay que olvidar que para ella los conceptos de presente y de espectador están relacionados con una filosofía interesada también en la acción humana, como actualidad que escapa a la disolución del tiempo por la reciproca aparición de actores y espectadores en un espacio común.

En la obra de Arendt, entonces son dos los significados del presente, uno temporal y otro interpersonal -puntualiza Dal Lago-. El

- 1.- Santini, Lea Ritter. "La passione di capire", Introducción, a Il futuro alle Spalle ...op.cit. pp.29-30
- 2.- Arendt, H., Beitrag...op.cit. p.9
- 3.- Beiner, Roland. "Interpretive Essay" a Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy. The University of Chicago Press, USA, 1982, p.148

presente temporal como se ha descrito hasta ahora, es el del espectador-narrador de una realidad que está ausente. En cambio, el interpersonal es el presente en que los agentes que forman el llamado "espacio público" dan cuenta de sus hazañas mediante el discurso y la memoria, como revivencia común del pasado en un instante preciso, donde la coincidencia existencial entre actores y espectadores les abre otra puerta más allá de la muerte.(1)

Sin embargo, varios autores han criticado de utópico este aspecto del pensamiento de la autora, si por casualidad dedujéramos la urgencia de una "polis" para la época actual, y por si estas críticas como la de Habermas citada con anterioridad, no fueran suficientes, desde hace cerca de 100 años se asiste para Benjamin a una pérdida de la conciencia histórica y a una caída de la experiencia. Paradójicamente, mientras más se habla de historia y de experiencia vivida, menos se las posee. Ante la vida regulada y desnaturalizada de las masas civilizadas, se busca con desesperación la "experiencia verdadera". Por si fuera poco, estas masas civilizadas han fundado una nueva forma de "aparición" socialmente reconocida, cuyos mecanismos son anónimos y oscuros en grado alarmante, donde lo que prevalece son instintos meramente gregarios. Y este instinto -afirma Bodei - todavía más extraño a la vida que el anacrónico interés privado, es la manera en que se pretende substituir y reestablecer la continuidad de la tradición.(2)

La tempestad de hierro, el éxtasis cósmico de la técnica -como lo llama Bodei- pose a su potencia innovativa, no transmite y no construye una tradición. Y continúa: la experiencia fundamental con las fuerzas cósmicas se ha vuelto cada vez más incommunicable, como puede observarse en las experiencias de los campos de batalla de la generación de la Pri-

1.- Dal Lago, Alessandro, "Una filosofia delle presenze". Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt" en La pluralità irrepresentabile... op.cit. p. 94

2.- Bodei, Remo, "Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin", en M.B. tempo, storia, linguaggio (a cura di L. Bellio...) Ed. Riuniti, Roma, 1983, pp.230-231

mera Guerra Mundial, donde la gente se volvió prácticamente muda.(1)

En este universo crecientemente formalizado, no existe espacio para el salto y la discontinuidad, para la excepción y la diferencia, por que en el universo formalista de lo regular y lo planificado, la excepción es locura y todos sus signos deben neutralizarse en el continuum del progreso y de la historia.(2) Así, cuando surge un estado de emergencia, todos los conceptos carecen de un lenguaje capaz de representaciones adecuadas, y en la medida en que este fenómeno no es clasificable con las categorías del pasado, se le considera simplemente como anormal.

Todo esto se explica por la ruptura con la tradición porque el presente no puede servirse más, de la doble energía del pasado y del futuro vacío de expectativas, excepción hecha de aquellos que refuerzan los meros criterios acumulativos.

Desde otra perspectiva, para Esposito, el mayor peligro de la desaparición de la tradición no es el de la ruptura absoluta o el de la deriva definitiva de los tiempos, sino el de la sobreposición entre las dos fuerzas, el riesgo de un corto circuito que invierta la ruptura de la tradición en una nueva subalternidad -dice el mismo autor-, donde el contenido de la ruptura acabaría por ser traicionado una vez más. La ruptura entonces asumiría un aspecto tradicional y se historizaría como una tradición nueva "ad infinitum". (3)

En realidad, es éste para Arendt el verdadero riesgo del proyecto modernizador de la técnica: porque si todo lo que ha perdido su relación con el origen ha perdido su potencial innovativo; si la pérdida del pasado que ha implicado la pérdida de la tradición, y por ello también, la imposibilidad de inventar nombres para designar las cosas nuevas del presente, entonces la figura más ejemplar de la utopía moderna

1.- Ibidem.

2.- Gastrucci, E. La forma... op.cit. p.86

3.- Esposito, Roberto, "Política e..." op.cit." p.98

es "la inevitable recaída mítica en una obsesiva intención desmitifican-  
te".(1)

Así, relacionar el pasado con el fin de la teología política, con la desacralización de la política y la despolitización de la reli-  
gión, las innovaciones y las revoluciones modernas aparecen como fenóme-  
nos muy frágiles que requieren de una fuerte dosis de violencia, justo  
porque no han sido capaces de instaurar una tradición más allá del "cua-  
dro por el cambio", no han logrado crear una nueva autoridad que se enraí-  
ce en las almas para poder redimir y hacer realmente cuentas con el pa-  
sado, para poder establecer un verdadero inicio en un acuerdo fundante  
políticamente hablando. Difícil es innovar, pero difícil es también con-  
servar"(2) concluye Bodei.

Bodei rescata una imagen de los escritos de Benjamin, que si  
bien no salva la tradición perdida, al menos parece salvar una dimensión  
mas profunda y trascendente de la experiencia al vincularla de nuevo con  
el pasado. Esta imagen contrasta con la representación meramente repeti-  
tiva de la conducta de las masas. "El presente aparece como una 'sincro-  
nía,' simultaneidad de imágenes" que se descifran recíprocamente mediante  
resenvios recíprocos que forman un horizonte de sentido o una constelación".  
De esta manera, existe una especie de índice histórico de imágenes que  
son legibles en conjunto, sólo durante un determinado periodo. Este mo-  
mento constituye el punto crítico de una coherencia interna. Y cada pre-  
sente está determinado por imágenes que le son sincrónicas.(3) Siguien-  
do esta constelación podemos imaginar el pasado reflejado en una lastra  
fotográfica que representa un determinado "ahora" y sus interrelaciones  
con las visiones de otros tiempos.(4)

---

1.- Ibidem.

2.- Bodei, R., "Hannah Arendt ..." op.cit. p. 120

3.- Bodei, R., "Le Malattie..." op.cit. p.215

4.- Ibidem.

### 3.- EL PASADO Y LA RUPTURA CON LA TRADICIÓN.

Es inevitable seguir hasta el final las consecuencias que se derivan de la pérdida de la tradición en la obra de Arendt, mismas que pueden verse con toda su lucidez en el momento en que traemos a colación las ideas de su gran amigo y maestro en este campo, Benjamin, para quien la irrevocabilidad de este indudable desgarramiento no implica necesariamente una pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son la misma cosa y solamente los creyentes en el progreso suelen identificarlos. La fractura ha conllevado la desaparición de un mapa que hasta ahora nos ha ba orientado por los reinos del pasado, se ha roto la cadena que transmite de generación en generación un aspecto del pasado que parecía ser el único, el discurso de los vencedores. La tradición de los vencidos en cambio ha sido una tradición constantemente interrumpida paralela a la continuidad del poder oculto de la Gran Tradición.(1)

En este contexto, no extraña para nada que la autora cuestione incluso el papel que hasta ahora ha jugado la Historia, "seudo-divinidad" de la Edad Moderna, que se ha erigido como el juez último de todos los acontecimientos, porque "la causa victoriosa agrada a los dioses, pero las derrotadas agradan a Cato", (2) el gran poeta de la Antigua Roma.

Se puede hablar entonces de un pasado fuera del estrecho vínculo de la tradición, que justo después de haber sido destrozado parece que podemos descubrir al pasado con una frescura inesperada, porque ahora es posible que "escuchemos cosas que hasta ahora nadie ha sido capaz de oír".(3)

Entonces, la pérdida de la autoridad del pasado se ha traducido en una apertura que nos permite pensarlo fragmentariamente, donde la mente puede encontrar una región fuera del tiempo pero, no en el mas allá,

1.- Bodei, R. "Le Malattie...op.cit. p. 229

2.- Arendt, H., The Life...op.cit. p.216

3.- Arendt, H. Between...op.cit. p.94

sino desde este mundo que sigue siendo espacio-temporal.(1)

A pesar de considerar esta posibilidad la toma de distancia respecto a la tradición conlleva un riesgo de graves consecuencias, el olvido, porque cuando ésto suceda el presente quedará privado de la dimensión profunda de la existencia humana que obtiene gracias al recuerdo, debemos cuidar -advierte- las perlas y los corales que se encuentran en el fondo del mar(2), preciosos objetos que aparecen únicamente en el resquicio de lo "no pensado".

El pensamiento considerado como la primera de las tres capacidades mentales de las que habla Arendt en The Life of the Mind no es útil para ver estos objetos, la manera de poder observarlos depende del juicio, la diltina de estas facultades cuyo campo de visión es el pasado, y no el presente que es del pensamiento, ni el futuro que es de la voluntad. Arendt propone una cultura de horizontes más amplios a los del teleologismo, que se extienda hacia el pasado para que el presente adquiera autonomía del propio origen por aproximaciones sucesivas, es decir que al reencontrar el origen será posible delimitar la mutua independencia y quizás también reconquistar el potencial innovativo de ambos.(3)

Esta perspectiva contrasta con la del gran filósofo del tiempo de la era moderna, Hegel, quien con toda claridad planteaba alcanzar el origen fuera de la tradición, porque "la tradición no es una estatua inmóvil, sino que vive y avasalla como un río impetuoso que tiende a ensancharse y mientras más lo hace más se aleja del origen. Este río se alimenta del mundo espiritual y '...el espíritu universal, no decaense nunca' ".(4)

- 
- 1.- Arendt, H. Between... op.cit. p.94
  - 2.- Arendt, H. The Life... op.cit. p.213
  - 3.- Esposito, R. "Política e..." op.cit. pp.135-136
  - 4.- Bodei, R. "Le malattie..." op.cit. p.227

a) El origen como barbarie y el tiempo de la pobreza

Si la tradición para Hegel se encuentra en el tiempo como un movimiento hacia adelante, un progreso sin interrupción y sin freno, una dialéctica continua, para Benjamin en cambio, "el tiempo es el medio de la contricción, de la inadecuación, de la repetición y del apagamiento", porque en el tiempo se es lo que siempre se ha sido, mientras que en el espacio se puede ser también como algún otro. El tiempo no hace concesiones, nos empuja hacia adelante a través del estrecho sabudo del presente, mientras que el espacio es vasto y pululante de posibilidades, posiciones, intersecciones, pasajes, desviaciones, vueltas en "U". (1)

Benjamin percibe en cada hecho del pasado una profecía del futuro cuando el laboratorio de la memoria "hace estallar el tiempo". Sus memorias no siguen un orden cronológico sino que se suscitan en su propia discontinuidad fuera de todo progreso, lo cual inevitablemente las empobrece, pierden el gran peso del testamento y ¿entonces, qué heredar de un tiempo así? Benjamin aficionado a las perlas marinas nos dice que todo documento es siempre un documento de barbarie(3), que el progreso con su gran velocidad ha sido el primer paso que nos ha alejado de la gran tradición y esa distancia simplemente hizo más visible la barbarie del origen, y si todavía desvinculamos el arcaico de sus lazos con el futuro, es decir del progreso, salta hacia adelante y provoca horror, porque en el futuro reencontramos un origen burdo y perturbante, no obstante, es justamente en ese pasado olvidado que se vuelve futuro esperado, que se encuentra el significado de la felicidad.(4)

1.- Sontag, Susan, Sotto il segno di Saturno. Nuovo Politecnico 129, Einaudi, 1982, p.95

2.- Ibid, p. 94

3.- Bodei, R. "Le malattie..." op.cit. p.227

4.- Ibid. pp.217-219

El progreso en su pretensión de negar el pasado simplemente negándolo con promesas de un futuro mejor, evitando su barbarie, queda preso del pasado que se vuelve diabólico, porque en su obsesivo avance lo retiene sin permitir el cambio que sería su redención. En este discurso viene a caso recordar una frase de algún lector de Freud: "Si quieres soportar la vida, debes disponerte a aceptar la muerte", por - que la vida es soportada y vivida a través de la aceptación de aquello que no es eliminable, es decir, a través de las "consideraciones de la muerte".(1)

Estas consideraciones nos recuerda Rella aparecen en los temas del Fausto, de Goethe, donde Fausto es redimido cuando se ha astraído a la tentación de Mefistófeles de preferir la 'nada eterna', porque Fausto elige 'el pasar perecedero de las cosas', renuncia a la 'hybris' diabólica de la voluntad de posesión de la totalidad que "se precipita en la nada, porque no quiere renunciar a nada".(2) Mejor preferir la experiencia de la pobreza odierna del estado de excepción en que viven permanentemente los marginados que aceptar la herencia pasiva de la gran tradición como totalidad. (3)

b) Walter Benjamin: 'fragmentos'.

Los fragmentos de Benjamin pueden comprenderse a partir de una serie de supuestos que Arendt explica claramente vinculados al sentido común. El pasado en cuanto se ha transmitido como tradición posee autoridad, la autoridad a su vez en cuanto se presenta a sí misma históricamente se convierte en tradición. Así, la autoridad aparece como el discurso dominante en una época determinada en la forma de 'voluntad divi-

1.- Rella, Franco, Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi, Feltrinelli, 1984, p.77

2.- Ibid. pp. 80-81

3.- Bodei, R. "Le Malattie...op.cit. p.228



na' o como 'el imperio de la razón' por ejemplo. Benjamin propone suplir la pérdida de la autoridad que ha conllevado la ruptura de la tradición, con la posibilidad de 'citar', porque las citas aunque no poseen autoridad cuentan con un extraño poder que se adapta entre sus cortes al presente así como lo vivimos, en pedazos.(1) La desesperación de Benjamin surge del deseo de destruir el presente que aparece como unitario y continuo pervertiendo su propia imagen, por eso rescata la energía destructiva de las citas que arranca una frase de contexto, porque "son como la dronea en el camino que atacan armados y desposeen de sus convicciones al ocioso"(2) y de esta manera, interrumpir el flujo coherente de un dis curso con fuerza trascendente que resulta de concentrar dentro de sí misas únicamente aquello que presentan.(3) Benjamin sabía que ninguna doctrina podía ofrecer una salvación y que permanecer cerca de la realidad implicaba pensarla fragmentariamente, por lo que eligió conservar su estilo de "humores sutilados".

Otra afición semejante a la de las citas era la de coleccionar objetos fuera de contexto, como las cosas de la Modernidad que son incla sificables, pero que para el coleccionista ofrecen un aspecto solo visible en otras épocas y que la fascinación de esos objetos radica en que ahora son totalmente atípicos y excepcionales, en que ninguna otra refe rencia los explica ni los nombra más que aquello que refiere a su carácter exótico.

Un detalle muy cotidiano ilustra el ritmo con que el tren de las cosas modernas suele sacarlas fuera de su lugar habitual con las mul tipificadoras que reproducen en miles de ejemplares cosas viejas, antiguas y olvidadas por la tradición, una técnica entre otras que ha hecho posible la reanimación de muchos tiempos y épocas simultáneamente.

1.- Arendt, H. "Walter Benjamin, el pescador de perlas", Revista de Occidente,

2.- Ibid. pp. <sup>p. 55</sup>55-56 (Versión en español)

3.- Ibidem.

El coleccionista puede brindar una actitud mas adecuada a los momentos actuales, porque al orden incuestionado de la tradición que selecciona lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, lo ortodoxo y lo heterodoxo, opone el criterio del origen, de la autenticidad, como aquello que refiere a lo singular y a lo exótico y que solo se explica en función de su propio pasado, en función del valor que condensa el objeto mismo y esta actitud sin habérselo propuesto suele redundar en la secularización del objeto que lo empobrece al separarlo de todo culto, para permanecer fiel al objeto como tal. (2)

Solo una mente vagabunda despreocupada de toda intencionalidad que callejeaba por un Paris del siglo XIX durante el siglo XX, podía descubrir la calle, el pasaje, los arcos, el laberinto, porque evitaba cualquier tipo de empatía, habilidad que practicaba con destreza en sus indagaciones por el pasado al escapar con todo descaro a todo destino previamente definido, artificio que según Benjamin aprendió demasiado tarde. (3)

c) Una nota sobre la 'dialéctica en quietud'.

Las citas, los objetos exóticos y las calles sin rumbo revelan pedazos del pasado alejados de todo marco de certidumbre y de toda posibilidad de evaluación que podemos rescatar lanzando, como diría Nietzsche, 'arcobalantes de conceptos' por el túnel de nuestra memoria, donde el movimiento puede ser transformado en el espacio contemplativo de la 'dialéctica en quietud' que puede ofrecer una organización mental para respetar la arbitrariedad del mundo moderno, sin renunciar, eso sí a una dimensión trascendental.

La 'dialéctica en quietud' es el movimiento de la mente que descansa y cristaliza en una "mónada", la universalidad que se in-

1.- Ibid. p.61

2.- Sontag, S. ...op.cit. p.98

3.- Ibid. p.91

dividualiza, la filosofía que se vuelve filología, la mediación que casi se congela en la abstracción y logra antes convertirse en la "representación estúpida de un hecho".(1) Su movimiento se escinde en formas inteligibles que cortan el flujo de las mediaciones de la dialéctica tradicional, formas donde universalidad e individualidad coinciden inmediatamente, porque ninguna de las dos es absoluta y por ello pueden corresponderse sin romper su vinculación. Las fuentes de donde se nutre esta propuesta no son otros autores que Leibnitz, los métodos de la filología clásica y germánica, Proust, Joyce, Rosenzweig, Focillon(2).

Benjamin utiliza la mónada de Leibnitz para encerrar la riqueza del mundo y del devenir en una estructura singular, cuya individualidad no contrasta con su dimensión universal, porque lo que hace es seleccionar un ángulo que permite contraer una realidad en una unidad, que empobrece la visión de conjunto de la realidad, pero que hace inteligible el movimiento particular de su facticidad, porque su coherencia responde al mismo centro de la mónada, (3) misma que en cada caso es distinta y cuyo orden como cada fragmento u objeto de la realidad es imprevisible. "Las ideas -dice Benjamin- son las estrellas que a diferencia del sol de la revelación no brillan al día de la historia, sino que operan invisiblemente en ella", (4) son cristalizaciones fragmentarias del lenguaje y no la 'esencia del mundo', son fenómenos esencialmente poéticos(5) Los proverbios eran para Benjamin un ejemplo de ello, una escuela de "pensamiento crudo" que refieren como la poesía, no a la práctica sino a la realidad(6) que logra imprimirse en un momento contemplativo con la forma de una frase.

---

1.- Bodel, H. "Le Malattie...op.cit. pp.221-222

2.- Ibid. p.222

3.- Ibid. p.224-225

4.- Ibid. p.223

5.- Arendt, H. "Walter Benjamin...op.cit. p.70

6.- Ibid. pp.25-26

### CONCLUSIONES

El prototipo del mundo político como lo entiende Hannah Arendt es el espacio público de la Antigüedad greco-romana, donde el intercambio con los otros constituía un fin en sí mismo. La esfera política se constituía en la "polis" o plaza pública o espacio de aparición más o menos permanente. El lugar de lo público era aquel deliberadamente destinado para "aparecer" ante los demás. La política entonces para la autora es un juego de apariencias.

La intersubjetividad es el trasfondo en que el intercambio tiene lugar, a través de un sexto sentido que se formaba a raíz de nuestra convivencia con los otros. Este sexto sentido, según Arendt, permite la articulación de lo que percibimos con los otros sentidos. Gracias a él es posible el conocimiento del mundo. A este sentido se le denomina sentido común.

El sentido común está íntimamente ligado con nuestra posibilidad de comprender la política y por tanto tiene repercusiones directas sobre ese mundo. Cuando parámetros de ese fondo intersubjetivo son alterados, la política en mayor o menor grado se ve desestabilizada. El problema central de este trabajo ha sido considerar la forma en que la desaparición de tres lazos comunitarios, la autoridad, la religión y la tradición, ha afectado la vida política de la Modernidad. Ejemplo extremo de la pérdida de toda dimensión trascendente y de todo punto de referencia comunitario es precisamente el totalitarismo, que se caracteriza por un desarrollo organizativo de la violencia muy sofisticado, combinado con una permanente inestabilidad.

Los tres tipos de lazos comunitarios desde el Imperio Romano habían formado una amalgama cuya armonía garantizó largas épocas de estabilidad a la humanidad. La amalgama tradición-religión-autoridad, re-

fería a la memoria de una determinada comunidad.

En contraste, en el totalitarismo presenciamos una total pérdida de sentido común, porque todos los lazos comunitarios fueron rotos en la medida en que también se había destruido toda posibilidad de convivencia social. El individuo totalmente aislado, según Arendt, suele sufrir un deterioro en su capacidad de pensar, sobre todo si esto está vinculado a una carencia total de libertad política, es decir de posibilidad de relación social, porque para Arendt nuestra capacidad de juzgar los hechos políticos depende más de nuestros parámetros de sentido común, que de nuestro conocimiento de las leyes universales de la filosofía o de la historia.

Todos los parámetros que encontraban punto de apoyo en la autoridad del derecho vinculado a la justicia; el Cristianismo que garantizaba la eternidad o la que nos remitía a un pasado incuestionable, fueron rebasados por la realidad histórico-social. Y la prueba más clara de ello fueron los acontecimientos que cristalizaron en el totalitarismo. La pérdida de éstas y otras certezas condujeron al hombre a la búsqueda de seguridad en el gregarismo despersonalizado de la masa. No debe extrañarnos entonces, la preocupación de Arendt por la dimensión simbólica y profunda de la historia.

Si la Modernidad plantea el problema de la ruptura de los vínculos que representan la autoridad, la religión y la tradición, entonces el riesgo de la desaparición de toda dimensión trascendente es un riesgo propio de sus condiciones históricas. Sin embargo, ya Nietzsche había advertido que la disolución del mundo simbólico llevaba aparejada otra disolución, la del "mundo sensorial", la del mundo de las apariencias. Es decir que el mundo masificado implica la tendencia a la desaparición, no sólo del mundo trascendente, sino del mundo de las apariencias que es el

de la diversidad y para Arendt, el mundo de la diversidad es el mundo de la política. No es demasiado difícil asociar a las masas por ejemplo con la despolitización.

Y fueron las masas despolitizadas desde la Nación-Estado, las que justamente apoyaron el nazismo y toda su conocida tendencia de avasallar con lo diferente. La masificación moderna viene aparejada de un aumento en el número de casos de exclusión, porque la tendencia a la igualdad margina necesariamente a todos aquellos sectores cuyas peculiaridades están muy lejos de poderse subsumir en la gran masa. En este sentido la Modernidad plantea, de una forma creciente, la necesidad de resolver y comprender los casos de excepción, de la misma forma tan palpable como que muchas minorías de antaño se han vuelto mayorías.

El nazismo y el stalinismo cristalizaron esta preferencia por lo general y lo abstracto en 'lo político', de una manera radical, exterminando todo lo diferente, prueba de ello fue el antisemitismo que para la autora fue el resultado de un conjunto de casualidades, más que de una tendencia de la historia. No obstante, llama la atención que si algún sector social de la población europea de aquellos tiempos estaba atravesado por el problema de la excepcionalidad, con todas las grandes ventajas y grandes desventajas que ello implicaba, fué el de los judíos.(1)

En los tiempos que precedieron al nazismo, al contrario de lo que sucedería después, para un judío ser excepción podía constituir un verdadero halago, porque lo volvía un poco menos judío frente a los ojos de la sociedad, a la vez que un poco más sobresaliente que cualquiera de sus correligionarios, sobre todo porque siempre se pensaba en los bajos fondos de donde provenía y desde los que había alcanzado una posición excepcional. Los judíos tuvieron mucho éxito en los salones sociales que

---

1.- Véase, Arendt, H., Los Orígenes del... T.I. op.cit.

existieron en Alemania y en Francia antes del ascenso de Hitler al poder, porque constituían el prototipo de "lo exótico", aquello que no podía me dirse o juzgarse de acuerdo con ningún esquema. Era la contraparte exacta del hombre-masa que también carecía de todo marco de referencia convencional, porque ni las leyes generales de la Razón de la Ilustración, ni los patrones tradicionales de la religión o de la costumbre, eran suficientes para juzgarla.(1)

Este gusto por lo exótico no está muy lejos de la difundida fascinación de los modernos por considerarse la excepción en un fondo masificado cada vez más amplio, como si fueran dos fenómenos complementarios. La cuestión que queda abierta en los planteamientos de Arendt, es que así como se va perdiendo toda referencia a un sentido común, se va eliminando también toda posibilidad de realización individual.

Sin lugar a dudas, indispensable para la existencia del gobierno totalitario es la presencia de las masas, su proliferación se hace mas plausible con el aislamiento generalizado que resulta de un conjunto de condiciones históricas. Esta pérdida de todo contacto humano es la condición sine-qua-non de la pérdida de todo sentido común. En la época actual, el individuo tiende a volcarse sobre sí mismo y a buscar las respuestas que antes se heredaban como algo dado por la tradición o por la divinidad, en su propia interioridad. En esta huida y marginación de la consciencia fuera del mundo, el hombre masa suele considerarse así mismo una excepción. La esfera íntima que es el espacio de la consciencia moderna, no resuelve para nada la ruptura que el individuo ha sufrido en su interior con la autoridad, la tradición o la fé. El individuo debe reencontrar su lugar en el mundo.

Arendt, al iniciar la página que dejó en blanco sobre su má-quina de escribir, justo antes de morir, cuando comenzaba la tercera parte de su libro, The Life of the Mind, expresó posiblemente su mas de-  
l.- Véase, Arendt, H. Rebel Varnhagen, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, 1974 (236p)

finitiva conclusión; que el individuo moderno carente de todo espacio público y de toda promesa de salvación, deba por lo menos intentar recuperar lo vivido con todo el peso de sus consecuencias, porque consumir así los acontecimientos significa liberarse también de ese pasado, redimirlo con palabras de Benjamín. Quizás entonces sea posible encontrar un nuevo lugar para la acción, seguramente con el sino de la extraterritorialidad y el exilio, pero distinto al de la "polis" y al de la "ciudad de Dios".

Pero para comprender una realidad tan compleja como la de la Modernidad, es necesario combinar dos tipos de análisis: por una parte, el análisis de un eje horizontal que se extiende en el ámbito de las apariencias y que debe intentar respetar la diversidad del mundo sensorial; por otra, el análisis de un eje vertical, que es el mundo simbólico o trascendente, la dimensión de la profundidad humana. Si esta bipolaridad no fuera conservada, entonces todo lo real quedaría encerrado en un solo principio monista, cuyo ejemplo más gráfico es la línea ascendente del progreso, o en su caso más extremo, el desarrollo metódico de la violencia.

El cuestionamiento de la autora se orienta precisamente contra cualquier racionalidad que niegue la dimensión simbólica y por tanto el mundo de las apariencias en la esfera política, aunque no pretenda encontrar una respuesta ni en la autoridad, ni en la religión, ni en la tradición, además de que considera a la política precisamente un nuevo mundo de apariencias. La dimensión profunda de la política debe estar vinculada a la memoria, y la memoria al problema de la libertad política.

El riesgo de aplicar una mera racionalidad metódica al campo de la política es el de eliminar de antemano justo el motivo por el cual surgió desde la Ilustración, el de la libertad política. En este



sentido Arendt coincide con otros de sus contemporáneos, como los de la Escuela de Frankfurt, sólo que ella desde su perspectiva kantiana desarrolla una concepción completamente distinta, que plantea una escisión insalvable entre el pensamiento y la política, entre la razón y la libertad.

La razón puede volverse cómplice de la violencia, y el pensamiento meramente metódico, abstracto y universal, vacío de todo contenido particular, puede ejercer una gran fuerza coercitiva sobre la realidad de la vida política que es ese mundo de apariencias. Detrás de esta racionalidad, se encuentra la "voluntad de poder" que caracteriza al hombre de la era de la técnica, que extiende su voluntad de dominio más allá de la naturaleza, hasta la sociedad. Este hombre moderno que se ha erigido en el "nuevo creador", puede llegar a convertirse en un "monstruo de la banalidad", como ella lo llamaría, o, puede también convertirse en el burócrata pacífico que solamente sabe obedecer reglamentos. Tanto la terrible superficialidad de la maldad nazi, como el aburrimiento cotidiano del burócrata que se lo toma muy en serio, son cosas que pueden resultar igualmente "ofensivas" o "inofensivas" según el punto de vista con el que las juzguemos.

La imagen fuerte del jefe nazi cae por tierra cuando Arendt describe como "banal", la maldad de Eichman en su reporte del juicio al jefe nazi realizado en Jerusalén. Eichmann fue autor de crímenes en masa. Por banal ella entiende superficial, como expresión de la "falta de sentido común". Un hombre sin embargo que cualquiera que lo hubiera escuchado lo hubiera calificado de absolutamente "normal", porque su normalidad tenía que ver con su manera de decir las cosas, utilizando una "frase de cajón tras otra" o un "cliché" tras otro.

Eichmann incluso no supo argumentar las pocas evidencias que podía haber aprovechado en su favor, era un hombre con una absoluta ca-

rencia de discurso propio y esta carencia Arendt la relacionó con otra típica de los nazis, la obsesión por obedecer. Eichmann explicaba sus asesinatos porque, simplemente "obedecía" y porque "ésto era lo que todos hacían". Independientemente de la gran responsabilidad individual de Eichmann en esos crímenes, Arendt reflexiona que cualquier funcionario típico de una burocracia cualquiera, precisamente lo primero que de fendería sería el "principio de obediencia". Evidente es entonces que, la obediencia desvinculada de todo marco de autoridad en los términos definidos por el sentido común pudo convertirse en el peor de los crímenes sociales. Sin embargo, para la autora la pérdida de autoridad es irreversible y la salida "hoy por hoy" debe buscarse en otra parte.

Podría afirmarse que la postura de Arendt respecto a Eichmann es muy criticable, porque su idea de "gobierno de nadie", tiende a negar toda responsabilidad al gobernante totalitario. Este es un problema com plejo que Arendt respondería en diversas partes de su obra y que en rea lidad excede el presente trabajo. Sólo hemos querido destacar algunas características de la complicada situación social en la que se vieron inmersos estos personajes, porque la pérdida radical del sentido común pudo invertir todos los parámetros individuales de juicio.

Difícil es explicar el fenómeno totalitario como inversión total del sentido común, pero como caso extremo es muy útil para ilustrar no sólo las fuentes de autoridad, sino su radical diferencia que existe entre éstas y las formas organizativas mismas. Hitler y Stalin supieron gobernar muy hábilmente por medio de la organización y del terror y su único objetivo mas o menos claro era el de la dominación mu dial.

Sólo queda por mencionar, que si ni la autoridad, ni la religión, ni la tradición pueden devolvernos esa dimensión trascendente, Arendt reflexiona profundamente sobre el problema en su última obra.

Sin olvidar la disolución interior que ha sufrido el individuo con la separación que se ha observado entre el derecho y la justicia, la desacralización que ha implicado la secularización y la pérdida del pasado que ha implicado la ruptura con la tradición, la autora analiza las potencialidades de nuestras tres facultades mentales, contraparte de otra de sus obras más conocidas, La Condición Humana (o Vida Activa).

En The Life of the Mind, el pensamiento es visto como un diálogo interior que nos acerca al mundo de las esencias invisibles donde el filósofo puede llegar a tener contacto con la verdad inefable; la voluntad es reconstruida como la interioridad históricamente moderna, propia del individuo volcado sobre sí mismo que lucha entre dos voluntades de la misma magnitud, pero cuyo conflicto puede llegar a traducirse en amor, caridad, solidaridad e inclusive hasta en odio, sentimientos todos que pueden conducir a la acción. O finalmente, el juicio que nos permite abordar la historia, respetando su diversidad, fuera de las leyes universales propias de la lógica del pensamiento, tan coercitivas cuando son aplicadas a la comprensión de la vida social.

El juicio de Arendt se asemeja a la "apertura hacia la trascendencia" de Benjamin, cuando en la rememoración. "...el pasado puede ser juzgado no en base a sus victorias, sino a su verdad factual..." y "...El juicio es el único que puede dar al pasado un sentido diverso de aquél que la violencia de la tradición le ha asignado".(1)

---

1.- Esposito, Roberto, "Hannah Arendt, tra volontà e rappresentazione; per una critica al decisionismo", en La pluralità... op.cit., p.69

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah, Between Past and Future, eight exercises in Political Thought, New York, The Viking Press, 1978, edizione inglese, Harmondsworth, Penguin, 1977, 281p
- Arendt, Hannah, La Condición Humana. Seix Barral, Barcelona, 1974, 432p
- Arendt, Hannah, Charlie Chaplin: il sospettato" en Il futuro alle spalle. Edizioni italiane, Il Mulino, 1981, pp.271-276
- Arendt, Hannah, Ebraismo e Modernità, Edizioni Unicopli, Milano, 1986 (228p)
- Arendt, Hannah, "Frans Kafka; il costruttore di modelli", en Il futuro alle spalle...op.cit. pp85-105
- Arendt, Hannah, "Frans Kafka: l'uomo di buona volontà", en Il futuro op.cit. pp.73-84
- Arendt, Hannah,  Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of Evil. Penguin Books, Dallas, Pennsylvania, USA, 1964, 303p
- Arendt, Hannah, "Heinrich Heine: 'Schlemihl' e principe del mondo di sogno", en Il futuro...op.cit. pp.63-72
- Arendt, Hannah, "Herl e Lesare (Luglio, 1942) en Ebraismo e...op.cit. pp.27-34
- Arendt, Hannah, Lectures on Kant's Political Philosophy, The University of Chicago Press, USA, 174p
- Arendt, Hannah. "Martin Heidegger, ologenario" en Revista de Occidente No. 84, Marzo, 1970, pp.255-271
- Arendt, Hannah, Los Orígenes del Totalitarismo. (3 tomos). Alianza Universidad, Madrid, 1981 (627 p)
- Arendt, Hannah, Rebel Varnhagen. Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, 1974 (236p)
- Arendt, Hannah. Sobre la Revolución. Revista de Occidente, Madrid, 1962, (343p)
- Arendt, Hannah, "Thinking" en The Life of the Mind, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London, 1981 (283p)
- Arendt, Hannah, "Will", en The Life...op.cit. (290p)
- Beiner, Roland, "Interpretive Essay" a Hannah Arendt, Lectures on Kant's...op.cit. pp.79-174
- Benjamin, Walter, "Dos Iluminaciones sobre Kafka", en Iluminaciones I, Ed. Teorus, Madrid, 1980, pp. 197-221
- Benjamin, Walter, "Una imagen de Proust" en Iluminaciones I, op.cit. pp. 15-36

- Bettini, Giovana, "Introducción a Ebraismo e...op.cit. pp.5-26
- Biral, Alessandro, "Schmitt, interprete de Hobbes", en La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt. (Giuseppe Duso, Coordinador), Arsenal Cooperativa Editrice, Venezia, 1981
- Bodai, Remo, "Le Malattie della Tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin", en Walter Benjamin, tempo, storia lin guaggio, (Luigi Belloi e Lorenzina Lotti, coordinadores) Ed. Riuniti, Roma, 1983, pp.209-234
- Bodai, Remo, "Tradizione e Modernità", en Moderno-posmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale, Ed. Feltrinelli, Milano, 1987, pp.32-43
- Bodai, Remo, "Hannah Arendt, interprete di Agostino" en La pluralità irraggiungibile. Il pensiero politico di Hannah Arendt (Coordinador: Roberto Esposito), Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Ed. Quattro Venti, Urbino, Napoli, 1987, pp.113-122
- Castrucci, Emanuele, "Introducción" a Schmur, Roman. Individualismo e Assolutismo, Ed. Giuffrè, Valori Politici 23 (trad. it.), Milano, 1979, 116p
- Crespi, Francesco, "Perdita del senso ed esperienza religiosa" en Filosofia 86, Coordinador Gianni Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp.97-106
- Dal-Lago, Alessandro, "Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt", en La pluralità irraggiungibile... op.cit. pp.93-112
- Enegren, André, Il pensiero politico di Hannah Arendt (trad. it.) Edizioni Lavoro, Studi e ricerche 65, 1987 (1984) 238p.
- Esposito, Roberto, "Hannah Arendt, tra 'volontà' e 'rappresentazione': per una critica al decisionismo" en La pluralità irraggiungibile... op.cit. pp.47-72
- Esposito, Roberto, "Politica e Tradizione ad Hannah Arendt", en Il Centauro, Rivista di Filosofia e Teoria Politica. Enero-Agosto, 1985, No. 13-14, pp. 97-136
- Fernandes Martorell, Concha. "Walter Benjamin", en Travesía, Revista de pensamiento, No.3
- Fitzko, Lisa, ¿Quién mató a Walter Benjamin? en Quisera No. 41, Septiembre de 1984, Montesinos Editor, Barcelona
- Galli, Carlo, "Hannah Arendt e le categorie politiche della Modernità", en La pluralità irraggiungibile... op.cit. pp.15-28
- Gaus, Gunter. "Entrevista con Hannah Arendt" en La Cultura en México, Suplemento Siempre, 27 de julio de 1976
- Givone, Sergio. "Oltre il Cristianesimo Secolarizzato", en Filosofia 86 op.cit. pp. 109-122

- Givone, Sergio, "Poesia e conoscenza in rapporto al problema moderno", en Moderno-posmoderno... op.cit. pp.54-64
- Groethuyzen, Bernhard. La formación de la consciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII, Ed. FCE, Sección Obras de Historia, México, Madrid, Buenos Aires, 1943
- Habermas, Jürgen, Ciencia y técnica como ideología, Teonós, Madrid, 1984, 181p.
- Habermas, Jürgen. Perfiles Políticos, Ed. Taurus, Madrid, 1975, pp. 205-222
- Kateb, George, Hannah Arendt: Politics, Conscience and Evil, Rowman and Allanheld, United States of America, 1984, pp.52-84
- Marramao, Giacomo, "Metapolitics" en Laboratorio Politico, 1. Dopo le Socialdemocrazie, Einaudi, 1983, pp. 95-120
- Marramao, Giacomo, Potere e Secolarizzazioni. Le categorie del tempo, Editori Riuniti, Roma, 1983, pp. IX-XXXVII y 3 - 88
- Flard, Henri, "Illusions et pièges de l'assimilation", en Le Cahiers du Grief, No. 33, Printemps 86, pp. 101-118
- Hella, Franco, Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi, Feltrinelli, 1984, pp. 67-137
- Santini, Lea Ritter, "La passione di capire", Introducción a Il futuro... op.cit. pp.5-62
- Sohmur, Roman, Individualismo e Assolutismo, Ed. Giuffrè, Valori Politici 23 (trad. it.) Milano, 1979 (116p)
- Sontag, Susan, Sotto il segno di Saturno, Nuovo Politecnico 129, Einaudi, 1982, pp.89-110
- Weber, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Prexif Editora, Mexico, 1979
- Young-Bruehl, Elisabeth, Hannah Arendt, for love of the World, Yale University, New Haven and London, 1982, (563p)
- Young-Bruehl, Elisabeth, "Les histoires de Hannah Arendt suivi de Sur la biographie" en Les Cahiers du Grief, N.33, Printemps 86, pp.119-132