

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**El juicio, la voluntad y la felicidad en lo político.
Una mirada al pensamiento de Hannah Arendt**

T E S I S

**que presenta Lucero Fragoso Lugo
para obtener el título de Licenciada en Filosofía**

Director de tesis: Víctor Gerardo Rivas López

México, D.F., noviembre de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 esta 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.

AGRADECIMIENTOS

A Víctor Gerardo Rivas López por asesorar este trabajo, por compartir su sabiduría y buen juicio, por su atención amistosa, por su generosidad y por sus magníficas clases durante la carrera, las que acrecentaron mi entusiasmo por la filosofía.

A los profesores que leyeron esta tesis y la comentaron: Elsa Torres Garza, Gerardo De la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán. A Ana María Martínez De la Escalera, por sus valiosas observaciones y puntos de vista.

A mis amados maestros de la vida, Luz y José Luis.

A la vida, por esta increíble vocación, tan fascinante...

*La gente como yo sólo encuentra la paz luchando por una causa
en un partido político entre otros que son como ellos.
Así comprendí que el unirme a este partido me daría una vida espiritual
más profunda y con mayor sentido que la que me ofrecía el cenobio.*

Orhan Pamuk, *Nieve*

ÍNDICE

Introducción	1
I. El juicio	12
1. El adiós a la verdad: el pensamiento activo y la irrupción de lo múltiple.....	12
2. La belleza sólo surge en público.....	20
3. El mal no es diabólico, es irreflexivo.....	34
4. Ni subjetivo, ni objetivo, ni superfluo.....	40
II. La voluntad	46
1. De cómo escapar de la política.....	46
2. La voluntad de poder.....	55
3. De la invención de lo social y el destierro de la libertad.....	65
4. Contra el destino.....	74
5. En Francia y Estados Unidos.....	80
III. La felicidad	86
1. ¿La libertad nos hace infelices?.....	86
2. La transformación del mundo aparente en el <i>amor fati</i>	92
3. La felicidad como trascendencia.....	104
4. El arte y la felicidad.....	116
5. El arte y la cultura, lo privado y lo público.....	127
Consideraciones finales	134
Bibliografía	141

Introducción

Este trabajo pretende recoger las reflexiones de Hannah Arendt acerca del papel de la política en los tiempos actuales y sus repercusiones en la vida de los hombres. En una época que parece haber aislado la política a la arena de lo perverso y lo desagradable, resulta necesario traer a la discusión puntos de vista que reevalúan la actividad pública. La importancia del pensamiento de Hannah Arendt radica en la propuesta de que los elementos que configuran la estructura propiamente humana, y que le otorgan significado, se encuentran en el discurso y la acción política, es decir, en el hecho de compartir el mundo con otros seres humanos. Los escritos de la filósofa replantean el concepto de la actividad política, desde su origen en las ciudades-Estado griegas hasta la visión que de ella se tiene en nuestros días. Uno de los descubrimientos más originales de esta pensadora es que la participación en el espacio público no sólo protege el ámbito privado, sino que para su concreción requiere de condiciones similares a las que necesita el arte: la creatividad y el acto de aparecer.

Cabe mencionar que para sustentar un segmento cardinal de su doctrina, Hannah Arendt realiza una reinterpretación de una de las facultades cognoscitivas delineadas por Kant: el juicio. Es preciso recordar que Kant distinguió tres facultades de la mente: “la facultad de conocer, el sentimiento de placer y dolor, y la facultad de desear”.¹ A cada una de ellas corresponde una facultad cognoscitiva, respectivamente: el entendimiento, el juicio y la razón. En la *Crítica de la razón pura*, Kant habla de los principios del entendimiento y muestra cómo legislan sobre el conocimiento empírico; asimismo, en la *Crítica de la razón práctica*, revela el principio de la razón y de qué modo legisla sobre el deseo.

En la última parte de esta trilogía, la *Crítica del juicio*, se explica cómo el juicio es “un término medio entre el entendimiento y la razón”,² es decir, la tercera crítica discurre acerca de la conexión entre la esfera de la naturaleza (la razón teórica) y el ámbito de la libertad moral (la razón práctica). Kant asevera que hay un vínculo entre el terreno de la libertad (lo suprasensible) y el de la necesidad natural (lo sensible) porque la libertad humana se realiza en la naturaleza mediante las acciones. El fundamento que hace posible el tránsito desde un modo de pensar acorde con los principios de la naturaleza hacia aquel relacionado con los principios de la libertad es, dice Kant, el

¹ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p.76.

² *Ibid.*, p. 75.

juicio reflexivo. En síntesis, lo anterior significa que la naturaleza debe estar diseñada de tal modo que el entendimiento humano sea capaz de aprehender sus leyes, es decir, que el mundo fue creado para ser comprensible para los hombres.³

Kant menciona que “el juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”.⁴ Señala también que hay dos clases de juicios: el determinante, que contiene ya lo universal o las categorías en las cuales subsumir los fenómenos, y el reflexionante o reflexivo que parte de lo particular para hallar en él los caracteres generales. En el juicio determinante se tienen las reglas y se aplican a casos dados determinándolos, es decir, el concepto determina el contenido teórico del objeto. En el juicio reflexionante se tiene un caso concreto pero no el concepto bajo el cual subsumirlo o comprenderlo; esto sucede, por ejemplo, cuando un botánico encuentra una planta hasta entonces desconocida por la ciencia y ha de averiguar la regla, o sea, el concepto empírico. El juicio busca este concepto en un principio propio: la adecuación a los fines y las capacidades de la subjetividad humana; como el fin es algo que todavía no hay, es primariamente un concepto de la razón y de la libertad. En este contexto donde se unen naturaleza y libertad, se sitúa la subjetividad reflexiva para articular su experiencia del mundo. Kant expresa que el juicio reflexivo –tema que será tratado con mayor amplitud en el primer capítulo— es el elemento que conecta y armoniza las capacidades mentales del individuo con la naturaleza; así, pese a ser subjetivo, busca formular leyes generales desde lo específico.⁵ Una vez encontrada la regla o concepto empírico mediante el juicio reflexionante, esta puede aplicarse a los otros casos y entonces el juicio se convierte en determinante. Al dar con el concepto o clasificación, surge el placer de la adecuación: se ha conseguido acomodar la multiplicidad de las formas y objetos empíricos a la capacidad humana de conocer.

En su propuesta filosófica, Hannah Arendt reinterpreta el cuerpo teórico kantiano que versa sobre el juicio. A la pensadora le interesa el juicio porque éste, a diferencia del pensamiento que tiende a la generalización, se relaciona con lo particular y “se encuentra más cerca del mundo de los fenómenos”.⁶ Además, la filósofa encuentra que la “sociabilidad” es una condición para ejercer la facultad de juzgar, es decir, al juzgar los hombres perciben que dependen de sus semejantes no sólo porque tienen

³ Stephan Körner, *Kant*, Madrid, Alianza, 1977, p. 162.

⁴ Immanuel Kant, *op.cit.*, p. 78.

⁵ Stephan Körner, *op.cit.*, p. 165.

⁶ Hanna Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 243.

necesidades físicas, “sino más bien debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad”.⁷ Es así que, desde esta perspectiva, el juicio propone temas relevantes para la política.

Uno de los ámbitos que comprende el juicio reflexionante y que Arendt emplea para la construcción de su pensamiento político es la experiencia estética. La razón práctica de Kant, la cual dicta qué se debe y qué no se debe hacer, establece normas, se expresa mediante mandatos y se refiere a la filosofía moral de Kant. El juicio sobre cosas específicas —el que define si algo es feo o bello, si está bien o si está mal— no está contemplado en la razón práctica. “El juicio, por el contrario, surge del ‘placer meramente contemplativo o complacencia inactiva. Al sentimiento de este último tipo de placer [lo] llamamos gusto’”.⁸

De acuerdo con Hannah Arendt, Kant sabía que los dictados de la razón práctica no podrían ayudarle a discurrir sobre el problema de la organización del Estado, ya que un buen ciudadano no tiene que ser necesariamente un hombre bueno en términos morales. En otras palabras, Kant afirma que en un Estado bien constituido, un hombre malvado puede ejercer la ciudadanía de forma correcta. Arendt hace énfasis en la idea kantiana de que los hombres malvados son quienes en secreto, hacen una excepción consigo mismos; como lo escribe en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: “lo que importa aquí es el ‘*secretamente*’: no podrían hacerlo en público porque entonces atentarían contra el interés común, serían enemigos de la comunidad;⁹ incluso si ésta fuera una estirpe de demonios; y en política, en tanto que se distingue de la moral, todo depende de la ‘conducta pública’.”¹⁰

Con base en lo anterior, es la publicidad de una acción y su comunicabilidad lo que la dirige hacia el ámbito político. Es así que “la necesidad del hombre de comunicarse” y “la libertad pública que no sólo es libertad para pensar sino también para publicar” son para Kant los rasgos que conforman la sociabilidad. Arendt afirma, sin embargo, que aunque Kant intentó responder a las preguntas *¿qué puedo conocer?*,

⁷ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 28, 35.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁹ El término “comunidad” es usado en múltiples ocasiones a lo largo de la obra de Hannah Arendt, presumiblemente, por su énfasis en y su búsqueda del sujeto interrelacionado por la vía del *sensus communis*. Además, la filósofa usa la palabra “comunidad” en contraposición al concepto de “sociedad”, porque considera que en la primera hay espacio para la acción política y la creatividad de los hombres, mientras que en la segunda, la política propiamente dicha —en cuanto espacio de debate y de realización de las capacidades más elevadas del hombre— se desvanece en pro del trabajo repetitivo cuyo único fin es la conservación de la vida biológica de la especie. Este tema se tratará con mayor detalle en el capítulo II.

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¿qué debo hacer?, ¿qué cosa me está permitido esperar?, “desconoce una facultad o una necesidad de actuar”. Así, a la pregunta *¿qué debo hacer?* Kant contestaría refiriéndose al “comportamiento del yo con independencia de los otros; el mismo yo que quiere saber qué es cognoscible para los seres humanos y qué permanece incognoscible aunque pueda pensarse...”.¹¹ Kant introduce la condición de la pluralidad humana sólo cuando considera, primero, que sin la presencia de otros seres humanos no tendría sentido regular la propia conducta y, segundo, que si bien el pensamiento es una actividad solitaria, sólo es posible a causa de los otros (“¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con otros, a los que comunicar nuestros pensamientos!”¹²). Aunado a ello, la aplicación de normas críticas al pensamiento sólo puede aprenderse en el contraste que resulta de hacer contacto con el pensamiento de los demás, en la esfera de la publicidad.¹³

Estas ideas sirven a Hannah Arendt para distinguir con claridad entre el *hombre* —un ser racional, guiado por las leyes de la razón práctica que se da a sí mismo, autónomo y fin en sí—, de los *hombres* —criaturas que habitan en comunidades, dotadas de un sentido común o comunitario y que no son autónomos, o sea, “se necesitan unos a otros incluso para pensar (‘la libertad de pluma’)”— noción que se desarrolla en la primera parte de la *Crítica del juicio* que discurre sobre el juicio estético.¹⁴

Arendt resalta el modo de pensar por el cual se toman en cuenta las ideas de los demás y que Kant llamó “extensivo”; éste “se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro”.¹⁵ La máxima de “pensar en el lugar de cada otro”¹⁶ pertenece al entendimiento común humano y aclara algunos de los principios de la crítica del gusto. La facultad que permite pensar de forma extensiva es la imaginación que, al hacer presentes a los otros, mueve el pensamiento solitario hacia el espacio público, abierto a otras opiniones.

El juicio tiene la capacidad de formular nuevos preceptos —actividad propia del juicio reflexionante— mediante su síntesis plástica, es decir, el entendimiento conjugado con la imaginación. Uno de los ámbitos que comprende el juicio

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² Citado por Hannah Arendt en *Ibid.*, pp. 80-81, Immanuel Kant, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, *En defensa de la ilustración*, p. 179.

¹³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵ Immanuel Kant, *op. cit.*, pp. 198-199.

¹⁶ *Loc. cit.*

reflexionante y que Arendt emplea para la construcción de su pensamiento político es la experiencia estética, en la cual se tiene la impresión de que las formas de los objetos de la naturaleza se adecuan a una finalidad sin tener realmente un propósito. Es este el mismo caso de las creaciones artísticas que, sin responder a conceptos o fines, están organizadas adecuadamente por la imaginación. En el hacer artístico no hay primero un concepto que dirija la creación, sino que se sabe cómo se quiere la obra al mismo tiempo que se crea; sin embargo, en la configuración de objetos de arte también hay una parte conducida por la conciencia reflexiva y de libertad, lo que los distingue de lo bello natural. En esta unión de lo imaginativo y lo conceptual, lo prerreflexivo y lo reflexivo, es la porción del juicio donde Arendt encuentra un modo creativo de ligar a un individuo con el resto mediante la comunicación.

Arendt hace una analogía entre la producción de obras de arte y su relación con el gusto reflexivo –un rasgo universal y necesario en la valoración que hacen los espectadores—, que juzga y decide sobre ellas, y la acción y el discurso políticos que articulan una experiencia concreta.

Es preciso, no obstante, hacer una distinción entre el juicio de gusto de los sentidos, el cual define el placer o dolor por algo, y el juicio de gusto de reflexión, el que juzga sobre la belleza. El juicio de gusto de los sentidos se refiere a lo agradable, a lo que a cada quien place sin exigir el acuerdo de los otros; de esta forma, enuncia sólo juicios privados y carece de valor universal, aunque admite reglas generales –Kant señala que “a menudo, se encuentra también una conformidad bastante amplia en estos juicios”.¹⁷ Por su parte, el juicio de gusto de reflexión (a partir de ahora juicio reflexivo o reflexionante) expresa “supuestos juicios de valor universal (públicos)”¹⁸ y “al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga no sólo para sí sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas”.¹⁹ Esta segunda clase de juicio es uno de los pilares de la filosofía política de Hannah Arendt ya que, por su pretensión de universalidad, se relaciona con la “sociabilidad” entre los hombres.

Ambas clases de juicio se refieren al ámbito estético, no al práctico. Por lo que respecta al bien, inserto en la razón práctica kantiana, “los juicios pretenden también tener, con razón, por cierto, validez para todos. Pero el bien es representado como

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 111.

objeto de una satisfacción universal sólo mediante un concepto, lo cual no es el caso ni de lo agradable ni de lo bello”.²⁰

Cierto es que Kant no habla del juicio reflexionante en el marco de la política, sino que es Hannah Arendt quien retoma esta noción para aplicarla al ámbito expresamente público. A lo largo de este texto, se hablará del juicio reflexionante kantiano en los términos propuestos por la pensadora, es decir, se ampliará su ámbito de aplicación en la naturaleza y la mente de los sujetos, como lo concebía Kant, a su papel en las relaciones entre los hombres –asunto que trae a cuento Arendt. Es importante mencionar entonces que siempre que se aluda en este escrito al juicio, al juicio de gusto o simplemente al gusto, nos referiremos al juicio reflexionante el cual place por el mero acto de juzgar –no importa si agrada o no en la percepción—, es decir, place en la representación, pues la imaginación interviene de forma que el sujeto pueda reflexionar sobre ello.

Este trabajo muestra que, mediante la interacción de dos triadas, por un lado, el juicio, la voluntad y la libertad, y por otro lado, el arte, la *cultura animi* y lo político, es viable conjugar las herramientas mediante las cuales los hombres, al ocuparse del mundo y compartirlo con sus semejantes, pueden actuar en el espacio público con la convicción de estar creando sus propios principios –que a la vez son generales— para orientarse y dotar de significado a su existencia.

Los argumentos que sostienen el planteamiento anterior, y que se desarrollan a lo largo de este escrito, se fundamentan en la propuesta filosófica de Hannah Arendt y Friedrich Nietzsche. El juicio actúa como mediador entre la libertad, que propone fundamentos abstractos y quiere concretarlos en el mundo tangible, y la voluntad, la cual desea manifestar los impulsos instintivos, el poder, y afirmarse de manera agresiva. El juicio que arbitra entre libertad y voluntad es el reflexivo, o sea, el que a partir de sus juicios estéticos encuentra normas generales susceptibles de adquirir validez universal. La forma en que opera el juicio reflexionante revela dos condiciones del gusto fundamentales en el pensamiento de Arendt: la posibilidad de los individuos de emitir opiniones *a priori* sobre un caso concreto, sin un concepto o definición que sirva de

²⁰ *Ibid.*, p. 112.

referente, y de solicitar el acuerdo de los otros –por ejemplo, si alguien califica una cosa como bella, le parece que los demás deben juzgar este objeto de modo similar.²¹

Traspolado al territorio político, y expresado en el cuerpo doctrinario de Hannah Arendt, esto quiere decir que los seres humanos son capaces, desde sus facultades de reflexión e imaginación, de darse sus propios principios en caso de hallarse bajo un régimen cuyas reglas contradigan el sentido común, o bien, cuando se carezca de patrones universales que propongan líneas de pensamiento y acción. Al mismo tiempo, el juicio estético pone de relieve la pluralidad, pues los hombres comunican y comparten el placer que les suscitan los objetos del mundo y reclaman el acuerdo de los demás, todo ello mediante el discurso persuasivo, propio de la actividad política. De este modo, en el intercambio de perspectivas sobre el contexto público y el mundo común –características también de lo político—, el juicio reflexionante templa la voluntad –evita que se impongan los deseos y opiniones de uno solo— y concreta los fines de la libertad.

Un aspecto novedoso de la exégesis de Arendt a la doctrina del juicio de Kant es la consideración de que, al menos en el campo de lo político, el juicio reflexionante sí puede ser empleado –y Arendt sugiere que es necesario emplearlo— para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto –con base en sus aspiraciones universales y su grado de conexión con el resto de los seres humanos— no en el campo de la moral, sino de la actuación en la arena pública, es decir, como guía para que los hombres puedan dar respuesta a la pregunta “¿qué debo hacer?” en un contexto donde se comparte el mundo con otros. En la interpretación arendtiana, el juicio estético reflexionante no es útil solamente, como lo sostiene Kant, para explicar la naturaleza en términos racionales y hacer de ella un sistema unitario, sino que sirve a la filósofa para introducir en los hombres una herramienta de discernimiento entre lo que resulta pertinente y lo que no en el desempeño de quien se concibe como ciudadano, asunto sustancial en el orden político y en la relación entre los seres humanos.

Para retomar la vertiente reflexiva y extensa del juicio, es preciso hacer notar que las palabras y las acciones, elementos característicos de la actividad política, tienen en común con los objetos de arte que requieren del espacio público para desplegarse. Por eso es que el punto de unión entre el creador de arte y el hombre que actúa es un

²¹ El juicio de gusto de los sentidos –que se basa en la sensación de dolor o agrado—, en cambio, simplemente apelaría a la posibilidad de los hombres de comunicar tal sentimiento, sin conminarlos a experimentar lo mismo.

estado de ánimo que se inclina a conservar, en un plano preponderante, el mundo aparente; este espíritu singular se denomina *cultura animi*. En esta fase, que se equipara con la etapa de la acción en la *vita activa* –las etapas de la *vita activa* se analizarán a lo largo de este texto—, los sujetos crean lo inesperado, están dispuestos a soslayar su identidad –basada en el ciclo biológico de la vida y en los objetos que la facilitan— para volcarse al mundo aparente –en el mundo, todas las cosas “revisten la común particularidad de poseer una apariencia... están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles”²²— y erigir con originalidad lo que merece ser admirado. Así, su inserción en la vida pública provee al hombre de completitud, pues lo alienta a tomar las riendas de su destino y a acometer en la trayectoria de los acontecimientos.

Como se ha mencionado antes, en este trabajo, al lado del pensamiento de Hannah Arendt, figura en el planteamiento general las ideas de Friedrich Nietzsche. En Nietzsche, como en Hannah Arendt, hay un cuestionamiento a la metafísica tradicional y a los principios últimos. Al deshacerse los hombres de una moralidad absoluta y aplicable para todos, se encuentran con la libertad para decidir sus propios valores y acercarse a sus facultades creadoras. El filósofo se pronuncia por un mundo donde se reconozcan las relaciones de fuerza, la luminosidad del placer pero también sus sombras, la escisión de la voluntad que, al tomar para sí el conflicto, otorga su avenencia a la pluralidad.

¿Por qué introducir el pensamiento de Nietzsche, crítico acérrimo de la democracia, donde se habla de una propuesta republicana como la de Hannah Arendt? Pese a las posturas aparentemente distantes entre ambos pensadores, hay similitudes en el cuestionamiento que ambos hacen a este sistema político. En sus escritos de juventud, Nietzsche indaga maneras de afrontar los problemas de la civilización en el renacimiento de la cultura griega, pero su filosofía postrera desde *Humano, demasiado humano* hasta *La voluntad de poder* se orienta hacia otros aspectos. En ella, el filósofo objeta el afán de eternidad de la metafísica imperante con base en el precepto de que todas las cosas que se tienen como “verdades” en realidad son ideas siempre provisionales y contingentes, es decir, históricas; en este contexto se ubica también la crítica nietzscheana a la democracia. Nietzsche reprocha a la democracia sus

²² Hannah Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, p. 31.

pretensiones de consolidarse como el sistema político definitivo y el único válido, las que comparte con la metafísica en tanto punto de vista sin sentido histórico.

El problema con este sistema político es que se desentiende de los comienzos, así como de los condicionamientos históricos, ya que se erige como un modelo perpetuo cuyo origen está exento de someterse a examen. Aunado a ello, la democracia se presenta como una postura que busca absorber en sí misma todas las diferencias, que convierte a los individuos en seres iguales, pequeños y estandarizados. Como se verá a lo largo de este texto, esta crítica a la democracia coincide con la que Hannah Arendt hace de los totalitarismos y de los sistemas dictatoriales, pero también de las sociedades republicanas y liberales permeadas por la inercia burocrática. La misma Arendt señala debilidades y desaciertos de la democracia que convierten las vidas de los seres humanos en un conjunto de actividades cuyo único fin es la sobrevivencia de la especie, aunque en tal cometido se vacíe de contenido la existencia humana. De esta forma, ambos pensadores desapruaban los modos de organización democráticos cuyos propósitos, conscientes o no, se fincan en la construcción de una barrera que proteja a las sociedades de la incertidumbre de los cambios, pero también de la articulación de ideas en el discurso y la recreación del entorno mundano.

En particular, Nietzsche comparte la crítica al empeño por construir perspectivas invariables y conocimientos últimos, en lugar de aplicar una visión interpretativa, que haga explícitos los condicionamientos temporales de todas las cosas.

Pensé conveniente incluir a Nietzsche en este escrito para contrastar su pensamiento con la crítica a la democracia republicana que hace Hannah Arendt —desde una visión que emula la democracia directa y participativa— y también para ensayar una nueva interpretación del concepto de voluntad de poder distinto de la lectura canónica. Se propone una glosa original de la voluntad de poder por el énfasis que ésta hace en la lucha de fuerzas; así, la voluntad cobra sentido en la medida en que reconoce la diferencia entre las potencias que la componen y el conflicto entre ellas. Esta idea se vincula con el pensamiento de Hannah Arendt en el sentido de que la interacción de fuerzas que defienden un punto de vista se establece, no en la voluntad como sucede con Nietzsche, sino en la arena pública, donde los individuos se distinguen unos de otros y se vinculan al mismo tiempo.

Así, Arendt desde la acción y Nietzsche desde la voluntad de poder tienen como punto común su oposición a las barreras para el desarrollo de la actividad interpretativa de la vida y de cada hombre como ser creativo y propulsor de variantes.

En el primer capítulo, denominado “El juicio”, se examina cómo Hannah Arendt restituye a la metafísica una antigua preocupación: la del sentido; esto quiere decir que el pensamiento se sitúa en un lugar más cercano a las preocupaciones de la razón —la que se pregunta por cosas de “interés existencial” como el alma, la eternidad, la libertad— y se aleja del entendimiento que pretende encontrar la verdad. Sin embargo, no se encajona al proceso cognitivo individual en la indagación de principios últimos, sino que se le devuelve la necesidad de actuar en presencia y con el testimonio de otros individuos. En este sentido, se expone de modo sintético un segmento de la teoría estética de Kant, que la filósofa suscribe con el objeto de fundamentar en la presencia de los otros una condición indispensable para la operación del juicio. A continuación, se estudian las características del juicio determinante, del juicio reflexionante y cómo se transita del gusto al sentido común. De igual forma, tomando como ejemplo el caso del juicio de Adolf Eichmann, un ex funcionario nazi, en la corte de Jerusalén, se habla del mecanismo que opera detrás de la capacidad de juzgar lo particular sin recurrir a reglas universales y las consecuencias que trae consigo la incapacidad de los sujetos para darse sus propias normas, es decir, para actuar sin referentes fijos. Aunado a ello, se analiza el papel de la política ante la ausencia de patrones universales.

En el segundo apartado, “La voluntad”, mediante la exploración de las tres momentos que Hannah Arendt identifica en la *vita activa* —la labor, el trabajo y la acción—, se explica el proceso por el cual la participación en el ámbito público llegó a ocupar un sitio por debajo de la condición humana de la fabricación de objetos y del proceso biológico del cuerpo para mantenerse vivo. Cabe señalar que los tres momentos no se encuentran tajantemente separados unos de otros y no constituyen etapas sucesivas que tiendan al progreso —aunque en el transcurso de este escrito pudieran aparecer de manera esquemática para fines explicativos; por el contrario, la labor, el trabajo y la acción comúnmente se superponen y se interrelacionan. Asimismo, se analiza cómo la “voluntad de poder” nietzscheana representa una alternativa a la voluntad autorreferencial y excluyente propia de Estados totalitarios: la “voluntad de poder” caracteriza a la tarea interpretativa que proporciona dirección al mundo y permite que se desdoblén distintas perspectivas. En este capítulo también se habla de los orígenes de la organización social, cuyo propósito —acabar con la autoridad despótica de la voluntad de uno solo— en realidad repercutió en la pérdida de libertad para actuar en la esfera pública. Asimismo, se abordan los elementos que proveen de confianza a los hombres para comenzar actos nuevos sin la carga del pasado —el perdón— y que

garantizan el futuro atenuando la incertidumbre –la promesa. Al final, se muestra el análisis de Hannah Arendt respecto a dos movimientos revolucionarios en el siglo XVIII, el francés y el estadounidense; en el primero, se enfatizó el sentimiento moral que emanciparía al pueblo de los dictados de la necesidad, mientras que, en el segundo, se cumplió, al menos en los primeros estadios post-revolucionarios, la fundación de la libertad al transformar el diseño y funcionamiento del sistema político.

La tercera parte, “La felicidad”, se teje en torno a los inconvenientes de la libertad, los cuales han incidido en la reticencia de los hombres para expandir la capacidad creativa de la voluntad. Asimismo, se habla de la importancia del amor a la realidad aparente tal como es (concepto nietzscheano del *amor fati*) para, de esta manera, agrupar la fuerza que permita hacer una inversión de valores. Sin embargo, la aceptación sin más de lo aparente que pregona el *amor fati*, pasa por el filtro de los instantes que merecen la pena vivirse, los cuales selecciona el eterno retorno. En este apartado se cuestiona también si la felicidad tiene alguna relación con la política y si el papel de los gobiernos consiste en proporcionar bienestar a la gente o la libertad y felicidad públicas; así, se postula que la felicidad pública y las condiciones para ir a la caza de la felicidad más congruente para cada individuo se relacionan estrechamente con el anhelo de inmortalidad de los hombres, el cual sólo se satisface en el paso por el ámbito público. Igualmente, se examinan las posturas históricas de la sociedad en torno al arte y la cultura, así como el papel de éstos últimos en un contexto en el que la vida se distancia de la política y se limita el espacio para que los hombres decidan por ellos mismos. Al final, se describe cómo la *cultura animi* –el ánimo de preservación, cuidado y aprecio del mundo aparente—, el juicio –que atempera los instintos—, la voluntad y la felicidad –que se encuentra en el libre arbitrio de decidir, con los otros, el curso del mundo y la forma en que se efectuará la explosión de fuerza— conducen al diseño de una trayectoria para la existencia, sin justificarla ni redimirla.

I. El juicio

1. El adiós a la verdad: el pensamiento activo y la irrupción de lo múltiple

A lo largo de su existencia en el mundo, los hombres se han preguntado por dos clases de cosas: las que aparecen directamente a los sentidos y las que no tienen presencia ni materialidad, es decir, las que no pertenecen al terreno de lo fenoménico. Los objetos tangibles, que se pueden ver o tocar, conducen a formular explicaciones susceptibles de comprobarse de manera que satisfaga al pensamiento; en esta operación interviene el intelecto —lo que Kant llamó “entendimiento”—, el cual busca la verdad y el modo de asegurarla. Las cosas en principio “incognoscibles”²³ cobran relevancia para un sustrato de la mente humana al cual le es inevitable dejar de indagar sobre los enigmas de la existencia de los hombres en el mundo; para la razón no importa el conocimiento certero sino el *sentido*, en el cual radica su necesidad. Es por ello que Hannah Arendt mostró que la más grande falacia metafísica consiste en “interpretar el sentido según el modelo de la verdad”²⁴; este punto de vista no reconoce la diferencia kantiana entre la razón —encargada de lo que aún no se conoce— y el intelecto —preocupado por el conocimiento—, “entre la ‘necesidad urgente’ de pensar y el ‘deseo de saber’”.²⁵

El conocimiento versa sobre las cosas que tienen apariencia, perceptibles por todas las criaturas provistas de sentidos. Los organismos receptores otorgan significado a las apariencias las cuales, en el mundo que habitan los hombres, coinciden con el ser; en otros términos, la materia depende de su ser, o sea, de su apariencia. Todos los objetos y las personas presuponen un espectador, quien reacciona ante lo que percibe y a su vez, es percibido por otros. De ahí que los seres sensibles sean ellos mismos apariencias destinadas a ostentar la facultad de ver y ser vistas, de percibir y mostrarse como objeto ante otros receptores, quienes les otorgan realidad objetiva al constatar su presencia mediante los sentidos. En síntesis, los seres adquieren su mundanidad al ser sujetos y a la vez objetos; se preparan para existir en el mundo cuando asimilan que Ser y Apariencia concuerdan.²⁶ En estas ideas se funda el carácter fenomenológico de la

²³ Hanna Arendt se refiere por “incognoscible” al “hecho de que el espíritu no es capaz de obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas y cuestiones en las que, sin embargo, no puede dejar de pensar”, a lo que Kant denominó “el escándalo de la razón”. *Ibid.*, p. 25.

²⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁶ *Ibid.*, pp. 31-32.

filosofía política de Hannah Arendt y en ellas reside también la crisis de la metafísica y de la modernidad.

La metafísica tradicional sostuvo por siglos que había una contraposición sustancial entre la esencia y la apariencia, y que esta última encubría lo que las cosas realmente eran. De acuerdo con ello, la manifestación de la verdad exigía el abandono del mundo de las apariencias, tan familiar a los hombres. En la vida cotidiana, la apariencia predomina sobre lo oculto; sin embargo, la cultura ha concedido un nivel de realidad más elevado a lo que produce un fenómeno, y cuya imagen no es evidente, que a los objetos que aparecen a simple vista. En otros términos, se confiere a la causa un rango de existencia más elevado que al efecto. Arendt explica las razones de esta apreciación del entorno, si bien no concuerda con ella, al subrayar que las apariencias no revelan siempre, por sí mismas, todo lo que las caracteriza: muestran tanto como esconden, exponen al tiempo que protegen de la exhibición y, si se explora lo que hay detrás de ellas, se entiende que su función primordial es precisamente la de proteger; en los seres vivos, el exterior oculta y brinda protección a los órganos internos, que son la base del funcionamiento del cuerpo mismo y de la vida. Como el resto de las apariencias, los hombres deciden también el modo más adecuado de presentarse: se insertan en la naturaleza fenoménica del mundo mediante las palabras y las obras, se disfrazan de la forma en que desean aparecer.

Es así que las ilusiones son un rasgo cardinal de un mundo de fenómenos, por lo que es imposible que los hombres logren sustraerse a ellas, como lo deseó el positivismo estricto al basar la certeza en los hechos observables. Incluso, el desenmascaramiento de los animales que se mimetizan con la naturaleza o de los asistentes a una fiesta de disfraces no descubre el sujeto interior ni la esencia inmutable de la cual es posible fiarse. Un ser auténtico nunca aparecería en el mundo fenoménico y, lo más cercano al sujeto interior, las sensaciones internas, no son más que un flujo que no asume una forma duradera, al menos en el tiempo necesario para percibir las. En cambio, la apariencia cambia tan paulatinamente que proporciona a la visión del sujeto una sensación de estabilidad que le permite detectarla como objeto.

Para Arendt, la idea de que el origen de los fenómenos subyace en un sustrato espiritual reside en la experiencia del pensamiento, de la reflexión. La reflexión, no obstante, es la actividad más radicalmente subjetiva: aleja al hombre de sus semejantes y propicia que los seres humanos se conciben, en esos momentos de cavilación, como los únicos seres de la Tierra. Quizás la pérdida de certeza en el mundo fenoménico ante

los avances de la ciencia —el hallazgo, por ejemplo, de seres u objetos tan pequeños o tan lejanos que el ojo humano es incapaz de aprehenderlos sin ayuda de aparatos— provocó que el hombre se recluyera aún más en el pensamiento, sin darse cuenta que uno de los pilares que sostienen la existencia de los fenómenos es su reconocimiento tácito por parte de las personas. La seguridad de que todos los objetos existen, independientemente de la percepción de los seres humanos, se cimienta en la certeza de que los otros hombres perciben las mismas cosas y que éstas se presentan como tales ante los demás; de ahí la necesidad de las apariencias de tener espectadores y endosar de este modo la fe en la realidad.

Hannah Arendt relata que, así como durante el auge del pensamiento griego el asombro, *thaumazein*, ocupaba un lugar central, la preponderancia de la duda dio inicio a la filosofía moderna. El descubrimiento de que la realidad no es del todo evidente a los sentidos y que tras los fenómenos hay causas complejas que requieren de la inspección mediante instrumentos fabricados introdujo la incertidumbre. Cuando los hombres perfeccionaron su capacidad constructora y diseñaron aparatos complejos para inspeccionar el mundo, modificaron también su punto de vista sobre la naturaleza física, lo que los condujo a una nueva clase de conocimiento. Arendt señala que Descartes planteó la idea de que Dios era un ser perverso, engañador, que había concedido a los seres humanos el concepto de la verdad y la aspiración a ella, al mismo tiempo que los privaba de la capacidad de alcanzar certeza alguna. Ante ello, la filósofa infiere que la modernidad no perdió la disposición a lo verdadero o a la evidencia de realidad que proporcionan los sentidos y la razón, sino la certeza que antes los acompañaban. El quebranto de la certeza, de acuerdo con Arendt, trajo como consecuencia la búsqueda insistente de veracidad, a la cual se vinculó inevitablemente el éxito de la ciencia. Es por esto que ella indica que la certeza se erigió como el aspecto decisivo de la moralidad moderna.²⁷

Descartes, escéptico de la realidad que se mostraba a sus sentidos, buscó en el sujeto algo que hiciera su existencia incuestionable y que no se basara en la percepción sensorial o en las ilusiones. Entonces insertó en el cuerpo del hombre una estructura ficticia que actuaba detrás de los pensamientos y del comportamiento: la *res cogitans*; para Arendt, en su obsesión por desterrar la duda definitivamente, Descartes redujo la percepción al “pensamiento de percibir” y condujo a los seres humanos a una clase de

²⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 301-302.

certidumbre que los apartaba del estar en el mundo. Paradójicamente, la actividad de pensar es la que introduce la duda no sólo acerca de la realidad del mundo sino del propio pensamiento; éste no posee la facultad de demostrar o refutar la realidad, sólo la acepta o la rechaza y “la duda cartesiana, partiendo de la noción del *Dieu trompeur*,²⁸ no es más que una sofisticada y sutil forma de rechazo.”²⁹

Pese a ello, hay una solución para evitar que se estigmatice al pensamiento como factor que distrae a los hombres de los asuntos mundanos y los aísla: ésta consiste en ubicar al proceso cognitivo en un sitio muy cercano a la razón —a la búsqueda de sentido, o sea, de hacer frente preguntas fundamentales (tanto conceptos sobre cosas últimas como asuntos que se aparecen en el mundo) en comunidad y en comunicación con los otros—, más que al lado del intelecto. El pensamiento funciona así cuando se mira como la prerrogativa de los seres humanos, antes que para reflexionar y meditar, para actuar y estar con sus semejantes.³⁰ Esto equivale a radicalizar la actividad del pensamiento, es decir, a recuperar la metafísica como parte de la razón sin limitarla al interés moral de los hombres por las cosas últimas (Dios, la inmortalidad, la libertad). Con ello, Hannah Arendt responde una antigua necesidad metafísica en un mundo secular: la de estar juntos; el sentido no se busca más en una entidad superior o en la inmortalidad más allá de la tierra, sino en el “estar entre nosotros”. Así, Arendt explica en el mundo moderno el valor de lo político como el valor del “entre”.

Las relaciones con los demás y con los objetos del mundo corrigen la tendencia del pensamiento a la inactividad y a incrustarse en absolutos. El pensamiento, considerado como actividad, no es otro que el llamado “pensamiento poético” el cual, de acuerdo con Arendt, cultivaron Kafka, Benjamin y Heidegger: una pasión no contemplativa que parte de la evidente e inmediata existencia en el mundo. En la lengua poética se cumple cabalmente la tesis de que el pensamiento *es* la cosa: al renunciar a la articulación lógico-discursiva, la poesía deja oír lo manifiesto y se mantiene en el presente.

Aunque no haga nada y no sirva para nada, el pensamiento se mantiene activo porque tiene su fin en sí mismo: es un movimiento interno que se explica y se cumple al hacerse, como la *energeia* aristotélica, mas no realización de algo. El pensamiento

²⁸ Dios engañador

²⁹ Hanna Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, p. 66.

³⁰ Laura Boella, “¿Qué significa pensar políticamente?” en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 186.

resiste entre las fuerzas del pasado y el futuro, pues es inevitable que mantenga una relación con lo que los sentidos no palpan, con la memoria y con los proyectos; pese a ello, lucha para defender la experiencia del presente, pues éste ya no es irrealidad, no es vacío y aislamiento sino el vínculo con las apariencias y con la vida común. En términos arendtianos, el fin de la metafísica tradicional “significa saber que no hay mundo inteligible (principios, ideas, esencias) sin certeza del mundo sensible”. Incluso, para algunos escritores y poetas,³¹ las fantasías, sueños y alucinaciones también forman parte de la realidad, aunque no sean tangibles. Cuando los filósofos instituyeron la superioridad de la esfera de las esencias sobre la duda del mundo sensible, en realidad sólo abandonaron temporalmente el ámbito de lo que se percibe. No advirtieron que no estaban descubriendo otra realidad más fiable que la de los sentidos sino, simplemente, “poniendo en práctica el pensamiento conforme a sus leyes constitutivas.”³²

En el segmento tardío de la modernidad, identificado por el auge del pluralismo, la filosofía ha buscado justamente prescindir de los primeros principios. El vuelco de la metafísica no ha impedido que la filosofía siga tratando asuntos ontológicos —dejar de hablar del ser sólo sería posible si se continúa al acecho de verdades objetivas—; no obstante, no se pretende con ello responder a la verdad, sino atender a la necesidad de recomponer la experiencia humana histórica fragmentada. Es así que, al dejar de pensarse la filosofía y la política en términos de verdad, se vuelve imperativo replantear la relación entre ambas. La ontología, entonces, ofrece a la política una interpretación de mayor amplitud y riesgo, la cual no se funda en principios eternos sino en “elecciones argumentativas” que emanan de un proceso en determinado contexto. Cuando la filosofía abandona su posición de neutralidad, al insertarse en el movimiento de ciertos desarrollos históricos, se percibe el esfuerzo de la ontología por transitar de “enunciaciones programáticas” a los hechos concretos, “por ‘representar’ democráticamente el actual sentido del ser”;³³ esta tarea es tan complicada como la de las filosofías fundadoras.

El giro de la metafísica se liga estrechamente, en términos políticos, con el arribo de la democracia al pensamiento. La garantía de la realidad de las cosas que se perciben, propone Hannah Arendt, reside en el contexto de estos objetos en el mundo. El contexto se caracteriza, primero, por la toma de conciencia del individuo de que los

³¹ Felipe Garrido comentó esta idea en la presentación del libro de cuentos *Los diablos de Teresa* de Gabriela Fonseca.

³² *Ibid.*, pp. 191-194.

³³ Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, p. 111.

demás seres perciben de la misma forma que él y, en segundo lugar, por la actividad conjunta de los sentidos; ambos rasgos conforman el sentido común. Santo Tomás fue el primero en utilizar este término; él lo describía como una especie de sexto sentido encargado de coordinar a los otros cinco y que garantiza que alguien huele, toca, mira, degusta y oye el mismo objeto que las demás personas. El sentido común no sólo abarca los otros cinco sino que, sobre todo, hace un lugar para las sensaciones de los sentidos, estrictamente privados, en el mundo común compartido por otros. Las sensaciones son estrictamente personales porque su intensidad y la forma en que las percibe el cuerpo no se pueden comunicar en su entera versatilidad; lo único que salva a la subjetividad del aislamiento es que los mismos objetos aparecen también a los otros, aunque éstos los perciban de modo diferente. Es precisamente la intersubjetividad lo que determina a los seres humanos como especie, es decir, el hecho de que si bien el contexto dentro del cual se presenta una cosa es igual para todos, la percepción de la misma cosa varía entre los individuos —es preciso aclarar, no obstante, la subjetividad no se concreta en la mera percepción sino en verbalizar la experiencia de cada uno, lo cual ya comprende la acción. Debido a que cada quien percibe las apariencias de forma distinta, la opinión individual, el “me parece”, se convierte en el único modo de reconocer y expresar el mundo que se manifiesta para cada ser humano. De ello resulta que la identidad de un solo objeto la percibe una pluralidad de espectadores; sin embargo, la civilización moderna se mostró reacia a asumir la coexistencia de perspectivas múltiples, lo cual produjo una confusión que pudo haber fortalecido la sospecha en la trampa de los sentidos.

La realidad que se presta a la duda, al engaño y a las ilusiones, en un mundo de fenómenos, está garantizada por la correlación de tres condiciones, como lo explica Hannah Arendt:

(...) los cinco sentidos, radicalmente distintos entre sí, tienen el mismo objeto común; los individuos de la misma especie comparten un contexto común que confiere a cada objeto en particular su propio significado; y todos los demás seres dotados de sentidos, a pesar de percibir el mismo objeto desde perspectivas completamente distintas, están de acuerdo en cuanto a su identidad. La sensación de realidad surge de esta triple afinidad.³⁴

Cuando el pensamiento pone en duda lo que capta, se pierde la sensación de realidad que es natural y evidente y, por lo tanto, se extravía la confianza en el sentido

³⁴ Hanna Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, p. 67.

común. Ello sucede porque entre las habilidades del pensamiento no se encuentra la de demostrar o refutar la sensación de realidad; la mente más bien suele apartarse de las apariencias y, en consecuencia, de la sensación de realidad que emana del sexto sentido. De ahí que Arendt resalte el error de Descartes de creer que la duda se disolvería al alejarse del mundo en la pura actividad de pensar. Por el contrario, si el individuo se inserta en sus pensamientos —en una actitud que no es exclusiva de quienes se dedican a la reflexión profunda y que corrientemente se conoce como “despiste”— experimenta la pérdida del sentido común, o sea, el abandono de la sensación de realidad. Los pensadores profesionales sobreviven a esta pérdida constante de sentido común porque ocurre de manera temporal: en el ámbito mundano, el filósofo sigue siendo una apariencia que se muestra con otras. Asimismo, pensar constituye una actividad de la realidad, por eso cuando se reflexiona desde esta visión y sin perder conciencia del entorno, se difumina el extravío del sentido común. Si el hombre se resignara a estigmatizar el pensamiento como factor de evasión y retiro, estaría negando la parcela de la realidad en la cual ocurre éste; sin embargo, los seres humanos tienen que estar dispuestos a asumir una actitud abarcadora —de conexión con el entorno— y mantener conciencia de ella mientras se ocupan de la reflexión.

En Occidente, la crisis de la metafísica tradicional —que proponía la cohabitación de dos mundos, uno de cosas tangibles y otro de cosas intangibles que no aparecen a los sentidos, pero existen en algún lugar— estuvo estrechamente relacionada con acontecimientos sociopolíticos que cuestionaron el pensamiento universalista: el final del colonialismo, la conciencia de que hay grupos culturales diversos esparcidos en la geografía mundial, la caída del socialismo real y, con ello, la destrucción del mito del progreso lineal de la humanidad. En el ámbito político, la metafísica clásica se desvaneció en la afirmación del sistema democrático. Por un lado, la filosofía se percató de que la realidad no obedece a un método lógico y compacto; por otro, la política se observa incapaz de adecuarse a verdades definidas y se da cuenta que debe permitir que el entramado de relaciones de poder se conduzca por las decisiones de las mayorías y minorías, por “el consenso democrático”.³⁵

Ante este escenario, además de la propuesta de Hannah Arendt de valorar al pensamiento en su dimensión actuante y relacionarlo directamente con el conjunto de seres humanos, surge otro planteamiento que complementa esta idea: el final del

³⁵ Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, p. 105.

fundamentalismo metafísico —es decir de la filosofía de los primeros principios— y la cohabitación de distintas interpretaciones del mundo, es decir, el pluralismo. Ambos rasgos corresponden, igualmente, a las características de la democracia en países desarrollados, y a las afirmaciones de identidad y pertenencia a comunidades restringidas (sectas, familias, etnias), cuyo vínculo social se encuentra amenazado por la dificultad de coordinación interna. La desaparición de los fundamentos y la aceptación de múltiples interpretaciones, sin embargo, se reconoce a sí misma como una interpretación entre otras. Desde esta perspectiva, el antifundamentalismo no intenta constatar que la realidad posee una estructura “objetivamente múltiple”, sino que busca hacerse un lugar entre otras interpretaciones al proponer elementos convincentes que logren articular, desarrollar y justificar su estatuto. Así, el final de los metarrelatos o de las definiciones globales de la historia humana no se procesa al plantear otra “verdadera estructura del ser”.³⁶

El nivel de lectura en el que el antifundamentalismo y el conflicto —el conflicto no significa sino pluralidad, lo que no existe en regímenes totalitarios donde al acabar con lo distinto se termina también con la política— son valores reconocidos aporta una filosofía de la historia que abriga la conclusión de un proceso nihilista. En la etapa postrera del nihilismo se consume el ser metafísico, o sea, la violencia. El significado de nihilismo remite inevitablemente al pensamiento de Friedrich Nietzsche; con este concepto, el filósofo se refería a la desaparición de los fundamentos últimos, lo que sintetizó en su conocida frase “Dios ha muerto”. La filosofía adoptó rasgos nihilistas porque se cayó en la cuenta de que los “principios universales” no lo son tanto; en otras palabras, éstos se acuñan como resultado y con base en las creencias, la cultura y las experiencias históricas representativas de una época particular: son producto de un modo específico de concebir el mundo. El nihilismo entonces se hace consciente de que puede construir lo universal pero sólo mediante el diálogo y el acuerdo con los demás. Así, no se busca ya una misma verdad objetiva a partir de la cual los seres humanos deben ponerse de acuerdo; el asunto funciona justamente al revés: la verdad, si es que se le puede llamar de esta forma, surge en el acuerdo, no está hecha por una entidad ajena a los hombres y tampoco vale para siempre; si Nietzsche afirma que Dios ha muerto es porque desea abrir paso a “muchos dioses” en los cuales se disuelven los fundamentos. A lo largo de la historia, gobiernos y autoridades se han apoyado en principios últimos —

³⁶ *Ibid.*, pp. 116-117.

que hacen valer como los únicos verdaderos— para contener a la libertad; a la inversa, otras formas de pensar sugieren que el adjetivo “verdadero” se use para calificar a todo aquello que rompa las ataduras.³⁷

Giani Vattimo, que ha estudiado el pensamiento de Nietzsche, propone que el pensamiento nihilista pretende reconstruir la racionalidad tras la desaparición de los principios últimos; sin embargo, hace énfasis también en contrarrestar el nihilismo negativo, es decir, la desesperanza que embarga a la humanidad al no encontrar asideros infinitos y trascendentes. Para ello, se acepta que la única racionalidad de la que realmente dispone la especie humana es la que narra e interpreta a su modo la cultura y el entorno común de sus interlocutores.³⁸

2. La belleza sólo surge en público

La teoría que pregonaba la existencia de dos mundos —uno donde se desarrollaba la realidad y las apariencias, y otro en el que habitaba el ser y era posible el devenir—, intrínseca a la metafísica clásica y a la doctrina platónica, propició que la filosofía política se apartara del movimiento inherente a la vida pública. A partir de entonces, esta rama de la filosofía y la disciplina, en general, se enfocaron en la esfera de lo inmutable, donde habita el ser y fuera del mundo terrenal. Hannah Arendt subraya a lo largo de su obra que el retiro de la filosofía del mundo de las apariencias ha contribuido también al derrumbe del sentido común, ya que la teoría política se encontró despojada de su significación y su sentido práctico; este abandono se recrudeció en el siglo XX, cuando los acontecimientos históricos reflejaron directamente la pérdida de la facultad de juicio, la cual equivale a la capacidad de aceptar la condición humana de la pluralidad. Por esta razón la filósofa se propuso desarticular la metafísica tradicional tomando como piedra angular a la facultad humana de juzgar.

Arendt consideraba que Emmanuel Kant, como ningún otro pensador, había fundamentado la pluralidad al hacer de la presencia de los otros una condición necesaria para la puesta en práctica del juicio. Kant concebía al hombre como integrante de una especie que vive en comunidad y cuyas cualidades mentales tienen mucho que ver con su relación con los demás. Por eso propuso que el juicio es la facultad suprema del

³⁷ *Ibid.*, pp. 9-10.

³⁸ *Ibid.*, pp. 11-12.

hombre en tanto ser político que debe construirse un sitio entre las cosas, cuidarlo y procurar que sea un lugar adecuado.³⁹

Kant dividió la facultad de conocer de los hombres en dos ámbitos: la filosofía teórica y la filosofía práctica. La filosofía teórica se avoca al estudio de la naturaleza, el entendimiento y el campo de lo sensible. La filosofía práctica, por su parte, se inclina por los conceptos de la libertad y la razón; por lo tanto, usa referentes abstractos que escapan a los sentidos, operando en el terreno de lo suprasensible.

El concepto de la libertad —a pesar de concernir a lo no sensible— propone leyes, preceptos y modos de organización que deben realizar sus fines y concretarse en el mundo de la materia. Para fortuna de la filosofía práctica, los objetos pertenecientes a la naturaleza mundana están regulados por normas y su propósito concuerda con el de las leyes de la libertad. Kant encontró que, mediante el juicio, podían unirse las cosas tangibles que aparecen en el mundo con el deseo de la libertad de reflejarse en ese mismo mundo sensible. De este modo el juicio constituye, en la doctrina kantiana, lo que está en medio del entendimiento y la razón, la bisagra que conecta la filosofía teórica y la filosofía práctica, la facultad de conocer y la facultad de desear. Es así que el juicio hace posible el tránsito de la concepción teórica de la naturaleza a lo que se manifiesta en el mundo concreto.

Kant divide al juicio en dos clases: el juicio determinante y el juicio reflexionante. La labor del juicio determinante consiste en subsumir lo particular en los principios universales, los cuales están dados de antemano en forma de regla, ley o principio; de este modo, se basa en un concepto que se tiene de antemano y no necesita pensar por sí mismo una norma universal. La tarea del juicio reflexionante, en cambio, es encontrar en lo particular aquellos rasgos universales; esta clase de juicio no puede tomar un principio o regla de un sitio externo, sino que requiere extraerlo *a priori* de la subjetividad.⁴⁰

Como se mencionó en la Introducción, para efectos del análisis del pensamiento de Hannah Arendt, al hablar del juicio nos referiremos al juicio de gusto de reflexión —y no al juicio de gusto de los sentidos, el que posee una connotación meramente sensible y distingue entre placer y dolor—, el cual valora algo sin criterio anterior y pretende juzgar no solo para sí sino extender su punto de vista a un ámbito universal. En

³⁹ Michael Denny, “El privilegio de ser nosotros mismos”, en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994, pp. 98-99.

⁴⁰ Immanuel Kant, *op. cit.*, pp. 78-79.

consecuencia, la elaboración de un juicio estético, aunque sea una acción solitaria, necesariamente mantiene vínculos con los puntos de vista de otros seres humanos.

Hannah Arendt recuerda que Kant define la locura como la pérdida del sentido común y el enfrascamiento en un *sensus privatus*. Kant se refiere al sentido privado como una atrofia de la facultad humana de la lógica, ya que éste no comunica las conclusiones extraídas a partir de premisas. Pero, si tan mala imagen tiene el *sensus privatus* para el filósofo, ¿por qué considera que el juicio, lo que conecta a los hombres con sus semejantes, lo que ultimadamente discierne “entre lo correcto y lo que no lo es”⁴¹ en el ámbito público, parte de un sentido privado como el gusto? Veamos cómo ocurre esto.

El sentido del gusto, como el del olfato y a diferencia de los otros sentidos (la vista, el oído y el tacto), ubica lo particular y el agrado o desagrado en el mismo instante, sin ninguna reflexión que medie. El agrado o desagrado concuerda inmediata y contundentemente con lo que se presenta; en otras palabras, la sensación de gusto o disgusto que algo produce afecta directamente al individuo, de manera que en este tipo de cuestiones “es tan poco lo que podemos comunicar que ni siquiera podemos discutir sobre ello”⁴²: nadie podría persuadir a otra persona para que le guste algo que le disgusta. Se encuentra así que los asuntos de gusto son tan personales y subjetivos que resultan incomunicables.

Sin embargo, hay dos facultades o soluciones para trascender el cerco que impone el lenguaje, las mismas por las que el gusto es el vehículo del juicio; estas dos facultades hacen que el “me agrada” o “me desagrada” sea distinto del juicio sobre lo bello: me refiero a la imaginación y al sentido común. La primera “transforma un objeto en algo con lo que no me he enfrentado directamente, pero que, de alguna forma, he interiorizado, de manera que ahora me puede afectar como si me hubiera sido proporcionado por un sentido no objetivo”, es decir, el objeto “agrada en la representación: la imaginación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello”.⁴³ Sólo cuando algo afecta en la representación —y ya no por la presencia inmediata— y se implica a alguien como espectador, es que el sujeto puede juzgar algo como “verdadero o falso, importante o irrelevante, bello o feo o algo entre medias. Entonces se llama juicio y ya no gusto, porque aunque todavía afecta como una cuestión

⁴¹ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 120.

⁴² Hannah Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, p. 527.

⁴³ *Ibid.*, p. 527-528.

de gusto, se ha establecido ahora, mediante la representación, la distancia adecuada, el alejamiento [...] requerido para la aprobación o desaprobación".⁴⁴

Al imaginar, el sujeto presupone que la impresión que en él se genera (la regla general), la puede experimentar cualquiera. Y es por eso también que la imaginación – en su vínculo con el entendimiento y, en el caso de lo público en *stricto sensu*, con la razón— se relaciona estrechamente con el modo de pensar político por excelencia.

Cuando se juzga, el objeto no solamente place –como ocurre en la percepción— sino que se lo califica de bello. Así, se transita del mero gusto al juicio de reflexión en el momento en que la representación ha puesto el espacio necesario para otorgar un valor justo a la cosa: se ha establecido la condición de imparcialidad. La imparcialidad para Arendt, quien emplea y define este término, no es otra cosa que abarcar la diversidad de puntos de vista; desde la perspectiva de la imparcialidad se contempla o reflexiona pero no se establecen las rutas de acción: es un principio a partir del cual se juzga, mas no desde el cual se actúa, es el juicio estético del espectador, el cual aspira a comunicar y compartir sus juicios.⁴⁵ Arendt se refiere a la imparcialidad como lo más parecido al acto de cerrar los ojos para no verse afectado directamente por las cosas visibles, ya que la vista es un sentido interno que condensa y resume las peculiaridades de lo particular, sin abarcarlas en toda su diversidad.⁴⁶ Para Kant, la imparcialidad equivale al placer desinteresado por las cosas bellas, al placer en lo bello sin ninguna razón más que su existencia.⁴⁷

La facultad de imaginar juega un papel preponderante en la *Crítica del juicio* porque la libertad se concibe como uno de sus atributos, cuando tradicionalmente se había pensado que la libertad era una condición de la voluntad. Así, la filosofía clásica también equiparó la libertad política de la acción con la libertad de la voluntad o el libre albedrío. Hannah Arendt rescata para su obra el giro kantiano de la idea de libertad, pues se rehúsa a convertir la voluntad o la facultad de volición en el principio que determine lo político y las acciones de los hombres.

En el ejercicio de la voluntad, el pensamiento cree que se proyecta hacia el futuro, pero no es así. En la voluntad, el pensamiento se vuelve autorreferencial porque toda volición consiste en autodeterminarse. La acción, por su parte, se dirige hacia el mundo en el presente e implica la relación con otras personas, al igual que la facultad de

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 520.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 528-529.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 533.

juzgar. Este enlace del juicio con la acción matiza y pone límites a la desbordante iniciativa de ésta última —de otro modo, el actuar dominaría todo con su espontaneidad—, además de que convierte a la facultad de juzgar —de entre todas las actividades del espíritu— en razón mundana.

Hablemos ahora del sentido común. Quizás lo más significativo para Hannah Arendt de su análisis sobre Kant es la toma de conciencia del filósofo de que hay algo no subjetivo en lo que parecía ser el sentido más privado, el gusto. ¿Qué es esto no subjetivo? Es el hecho de que la belleza sólo interesa cuando estamos con los demás, o bien, un hombre se satisface en lo bello únicamente en comunidad, con otros individuos (alguien en una isla desierta no aderezaría su casa o su persona). Por esta razón, Arendt subraya la relevancia del sentido común como un sentido adicional o “capacidad mental añadida” que “nos capacita para integrarnos en una comunidad”,⁴⁸ como “el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él”.⁴⁹

El juicio de cada uno apela precisamente a este sentido comunitario (*sensus communis*) puesto que lo que se halla enraizado en él está abierto a la comunicación, una vez que ha tomado su lugar la reflexión. Asimismo, los juicios adquieren especial validez a partir de la posibilidad de apelar al sentido común de cada uno.⁵⁰ De este modo, el rasgo primordial de lo bello es que interesa nada más en sociedad.

Como se ha explicado, el juicio de gusto de reflexión es muy distinto del conocimiento, ya que no se fundamenta en la lógica sino en lo estético; al definir algo como bello, no se mira al objeto con el entendimiento sino con la imaginación: de acuerdo con esto, lo bello no precisa de ningún concepto. En tanto se tenga conciencia de que el goce en las cosas bellas no tiene tras de sí ningún interés, no se las juzga más que pensando que deben provocar satisfacción en todas las demás personas. En otras palabras, el individuo se siente con el derecho de exigir a sus semejantes una satisfacción igual en la contemplación de ese objeto —aunque no necesariamente obtenga el acuerdo de los otros— porque le parece algo lógico, de sentido común; por eso es que el juicio trasciende la opinión particular: “consiguientemente, ha de creer que

⁴⁸ “La referencia básica hacia los otros por parte del juicio y el gusto parece estar en la más total oposición posible a la misma naturaleza, la naturaleza absolutamente idiosincrática del sentido mismo. Podemos estar tentados a concluir, así, que la facultad del juicio se ha derivado erróneamente de este sentido. Kant, siendo consciente de todas las implicaciones de esta derivación, sigue convencido de que es una derivación correcta. Y el fenómeno que lo hace plausible es su observación, totalmente cierta, de que lo verdaderamente opuesto a lo Bello no es lo Feo, sino ‘aquello que incita a la repulsión’”. *Ibid.*, pp. 528-529.

⁴⁹ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 130.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

tiene motivo para exigir a cada uno una satisfacción semejante. Hablará, por lo tanto, de lo bello, como si la belleza fuera una cualidad del objeto y el juicio fuera lógico [y no de gusto]...porque tiene, con el lógico, el parecido de que se puede presuponer en él la validez para cada cual”.⁵¹ En suma, el juicio que califica a un objeto de bello tan sólo relaciona la representación del objeto con el sujeto; no obstante los individuos, para hacerlo parecer un juicio lógico y confiar en él, presuponen que es válido para todos. Es así que la universalidad del juicio de gusto surge de la necesidad de darle arraigo y confiabilidad.⁵²

En el tránsito de la percepción —que afecta inmediatamente a los sentidos de un hombre— al juicio —realizado cuando se evoca mentalmente al objeto—, los individuos se dan cuenta de que la satisfacción en lo bello cristaliza y se conserva cuando se comparte con la comunidad de seres humanos. La filósofa explica este descubrimiento con las siguientes palabras: “el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos⁵³ es la intersubjetividad”.⁵⁴ Esto quiere decir que, al igual que ocurre en el sentido común lógico, en el gusto el individuo supera sus condiciones empíricas y se abre a la intersubjetividad, pues la contemplación desinteresada ha abstraído los intereses empíricos individuales. El hombre juzga como miembro de una comunidad racional y del sentimiento, y no como un ser de un universo suprasensible. Cuando la imaginación reflexiona acerca del objeto, de acuerdo con Hannah Arendt, el criterio para aprobar o desaprobado una cosa es la comunicabilidad o publicidad bajo la orientación del sentido común. En la comunicación, el sujeto se enfrenta a los juicios de otras personas, es por ello que disfrutará manifestar el contento por una buena comida y sentirá vergüenza al señalar el beneficio obtenido de una desgracia.

Es preciso subrayar que el juicio estético no postula la aprobación de todo el mundo, como sí lo hacen los juicios lógicos universales que representan fundamentos; el juicio de gusto de la reflexión sólo reclama la adhesión de los demás, la cual puede o no sobrevenir. En la esfera de la opinión, sólo se puede “solicitar” el acuerdo de los otros sobre los juicios propios —no obligarlos—, al apelar a su pertenencia a una misma comunidad.⁵⁵ Pero mediante el juicio también se alude al derecho de todos a comunicar

⁵¹ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 110.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ Recordemos que para Arendt, los sentidos no objetivos, es decir subjetivos, son el gusto y el olfato.

⁵⁴ Hannah Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, p. 528.

⁵⁵ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, pp. 133-134.

lo que tengan que decir, a que se cree un espacio “entre” los hombres para escucharse unos y otros.

Examinemos ahora la conclusión kantiana de que lo bello place universalmente sin necesidad de concepto. El filósofo definió al concepto como lo que da origen a un objeto, su causa —“la base real de su posibilidad”—; ⁵⁶ si el concepto es la causa del objeto, entonces el objeto de un concepto es el fin del mismo. Si se piensa en el conocimiento del objeto y en que éste surge únicamente a causa de un concepto, se piensa entonces en un fin. El fin objetivo está, en consecuencia, siempre ligado al concepto. Por el contrario, la finalidad subjetiva no tiene detrás de ella ningún concepto que la justifique, es decir, no posee fin alguno; con base en esto, al ser conscientes de la representación de un objeto, de su forma, surge una satisfacción sin haber mediado concepto, una satisfacción universalmente comunicable. ⁵⁷ De igual modo, lo que define la esencia del juicio estético es “el sentimiento del sujeto, y no un concepto del objeto”. ⁵⁸

En esta propuesta resalta una paradoja: la de una universalidad subjetiva, difícil de concebir, que no se funda en conceptos y no se refiere a un juicio objetivo, en consecuencia, una universalidad estética. A decir de Kant, un juicio de valor objetivo siempre es también subjetivo ya que, al tener validez para todos, la tiene para cada uno; en otras palabras, una cualidad del objeto, vale para cada cual. Esto se diferencia de una “validez universal subjetiva”, estética, en que ésta última no se ancla en ningún concepto y de ella no se infiere una conclusión de validez lógica, ya que sus juicios no se refieren al objeto sino a todos los que juzgan.

Por otra parte, una de las mayores dificultades del juicio radica en ser la facultad de pensar lo particular siendo que pensar equivale a generalizar. Ante este escenario, el juicio no tiene otra opción que poner en marcha su habilidad de combinar lo particular de sí mismo y lo general del pensamiento.

Para reforzar la mencionada habilidad del juicio Kant plantea, por un lado, que la humanidad ha hecho un pacto originario para identificarse como un solo ente —ente que haría las veces de *tertium comparationis*, algo relacionado con dos particulares y a la vez distinto de ellos— y enfatizar todo lo que confiere a las personas el carácter de humanos. Por otro lado, Arendt resalta lo que se conoce como “validez ejemplar”, o sea,

⁵⁶ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 119, 121.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 132.

la inversión de la teoría platónica de que todos los objetos se construyen a partir de un molde perfecto al cual deberían adecuarse. El método de la “validez ejemplar” despoja a los objetos de todas sus cualidades particulares a fin de obtener algo que posea los rasgos comunes a todas las cosas de esa misma clase; así, el objeto ideal se confecciona con base en las características de los objetos particulares. De acuerdo con esto, la cosa ejemplar sigue siendo un particular y “en su misma particularidad revela la generalidad que [de otra forma] no podría ser definida”.⁵⁹ En consecuencia el ideal de lo bello, a diferencia de las formas que habitan en el *topos uranus* de Platón, no se representa por conceptos sino mediante una actividad de la imaginación, la cual expone lo que halla en común de todos los objetos de una misma especie.

La necesidad de que todos aprueben algo como agradable o bello, de que avalen un juicio estético que se considera prototipo de una regla universal, no es teórica ni objetiva: Kant la denominó “ejemplar”. La necesidad ejemplar no se deduce de conceptos determinados y tampoco constituye un juicio unánime, fundado en la experiencia, sobre la belleza de una cosa. Para que el juicio estético se afirme requiere que el juzgador extienda un vínculo con los otros. El juicio estético tiene un fundamento que es común a todos, surgido de la aceptación general –como reflexionante, elabora una regla que aplica los demás desde los rasgos particulares de los objetos; es por ello que, al demandar la aprobación del resto, se sostiene siempre condicionalmente. Es la condición de “necesidad ejemplar” y de tender lazos con otros seres humanos, característica del juicio, el equivalente a la idea de sentido común.

Las facultades del juicio de gusto combinan la idea estética individual sobre un objeto –una intuición individual— y la idea de la razón –la cual pretende que el concepto formal de las cosas se manifieste en el mundo. De este modo, se logra dar por sentada la presencia del sentido común y se origina una regla que delinea las condiciones indispensables de la belleza sin ser prototipo de ésta y sin haber alcanzado a plasmarse propiamente en objeto alguno. Esta regla place no por la belleza en sí, sino porque “no contradice ninguna de las condiciones bajo las cuales una cosa de esa especie puede ser bella.”⁶⁰

Para abundar en la propuesta que Hannah Arendt retoma de Kant es preciso distinguir entre dos tipos de belleza: la belleza libre y la belleza adherente. La belleza

⁵⁹ Hannah Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, pp. 534-535.

⁶⁰ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 135.

libre no presupone ningún concepto sobre lo que el objeto debe ser, por lo tanto, la belleza es consistente por sí misma; la belleza adherente, por su parte, sí admite un concepto y condiciona la perfección del objeto al apego a ese concepto ideal, por lo que la belleza es añadida, adherida a conceptos y con un fin particular.

En la belleza libre –según la forma y nada más—no hay concepto alguno que apunte hacia un fin al que deba servir el objeto; por lo tanto, el juicio de gusto es puro y la belleza se une de inmediato con la representación. En la belleza adherente, los objetos sí poseen un concepto que determina lo que éstos deben ser –un edificio es un ejemplo de este tipo de cosas— y mantienen una idea preestablecida de su perfección; en estos casos, el juicio de gusto depende del fin hacia el que se dirige el concepto y ya no constituye algo puro y libre. Una vez que la belleza adherente supone una forma ideal, ésta última concuerda con un juicio que expresa satisfacción sobre ella. Al acomodarse a un juicio, la forma de “validez ejemplar” –queda implícito que la forma de la belleza adherente resulta de haber aplicado el método de “validez ejemplar”, que considera lo común en todos los objetos de la misma especie— se convierte en una regla para cada uno, en una idea necesaria para cada cual, en un principio subjetivo-universal que demanda la aprobación general si se ha subsumido correctamente en una regla.

Ante ello retorna la pregunta, ¿cómo es posible que el gusto se funde en una facultad de juzgar un objeto mediante leyes, como tales sujetas a una regla, que al mismo tiempo ensamblan libremente lo diverso en la imaginación? En efecto, suena contradictorio que la imaginación actúe libremente integrando cosas distintas y a la vez lo haga conforme a una ley. Ello puede ocurrir sólo cuando el entendimiento mantiene una libre conformidad con leyes y por la necesidad subjetiva de aprobación universal que, al suponer un sentido común, se presenta como objetiva.

Lo anterior da lugar a hacer hincapié, una vez más, en dos cuestiones. Primero, el sentido común no se basa en la experiencia, pues pretende justificar juicios que implican un deber; el sentido común “no dice que cada cual *estará* conforme con nuestro juicio, sino que *deberá* estar de acuerdo.”⁶¹ Segundo, ¿qué derecho tiene alguien para afirmar que una cosa que le produce placer gustará también a otros o, al menos, debería gustarles? La opinión subjetiva se convierte en un juicio de gusto mediante la capacidad de mirar un objeto asumiendo que éste puede observarse desde una pluralidad de posibilidades. Ello no quiere decir que los juicios de un individuo sean idénticos a

⁶¹ *Ibid.*, p. 140.

los juicios de otro –lo cual se llama empatía—, sino que se juzga desde el punto de vista de los otros pues, en caso contrario, nunca se hablaría de forma comprensible. Así, el juicio estético permite que los seres humanos se despojen en gran medida de su parcialidad y puedan juzgar de manera incluyente –aunque no objetiva—, por el resto de las personas que juzgan.⁶²

Por lo tanto, cabe subrayar que el pensamiento crítico no significa que se conozca de modo certero lo que acontece en la mente de los demás, mucho menos quiere decir que se deban aceptar pasivamente las ideas de otras personas o esperar que los demás sientan lo mismo; sobre el gusto tan sólo cabe incitar a otros a observar lo que les rodea desde las distintas perspectivas de sus semejantes, a imaginar cómo otros sujetos conciben las cosas desde el lugar donde están ubicados. Cuando llega a surgir alguna discusión acerca del gusto, la esencia de ésta radica en el intento de un individuo por compartir sus valores, de convencer a los demás de mirar como él mira.

A partir de ello, se configura una doctrina de pensamiento que combina el juicio individual con la comunicación del mismo hacia el exterior, la construcción de los razonamientos mediante la interacción con otros y, además, la aceptación radical de la realidad aparente que se cuele por los sentidos, que se siente.

Otra forma de ubicar el juicio, con fundamento en las proposiciones de la filósofa, es desde la forma en que se construye la historia y el papel que juegan en ella el actor y el espectador. Los hombres hacen la historia como agentes –cuyos actos no entrañan una finalidad más allá de ellos mismos—, o bien, como observadores y productores de saber. Hannah Arendt recuerda que, según los escritos de Kant en *El conflicto de las facultades*, el filósofo no estaba interesado por las acciones de los hombres que participan en el origen y el ocaso de los imperios. Para él, lo relevante estaba en la visión del espectador y en la expresión pública de sus opiniones. Sin la “participación” del observador, los acontecimientos tendrían un “significado” distinto o sencillamente no tendrían significado.⁶³

Hannah Arendt trae a colación la perspectiva de Kant con respecto a los sucesos de la revolución francesa. Kant pensaba que sólo el espectador podía acceder por un lado, al “sentido último del acontecimiento”,⁶⁴ cosa que ignoran los actores y, por otro, al juicio que se realiza en función de lo que el acto promete para el futuro. Quienes

⁶² Michael Denny, *op. cit.*, p. 116.

⁶³ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 99.

actúan no saben, en el momento en que emprenden la acción, cuál será el lugar y el peso histórico de ella. En cambio los espectadores, al no estar implicados en los acontecimientos, los perciben a la distancia, con desinterés; no obstante, en este caso desinterés no quiere decir indiferencia sino que alude a una posición que permite al espectador ver el conjunto y liberarse de la parcialidad del actor que representa un papel en la obra, de ahí que Kant le llame “desinterés interesado”.⁶⁵

Volviendo al ejemplo de la revolución francesa, cosa que fue objeto de discusión para Kant, la filósofa concuerda en que los participantes “no tenían en mente la historia del mundo”,⁶⁶ sino diversos motivos –personales o generales— para proponer objetivos inmediatos. Lo anterior no significa que los actores no tengan la capacidad para analizar la orientación y el significado de sus acciones al terminar el día; sin embargo, lo que producen en lo que hacen, y que está fuera de su conciencia y de su intención, sólo se revela en el punto de vista amplio ocupado por el espectador del mundo que, para Hannah Arendt, no es otro sino el historiador:

En contraposición a la fabricación, en la que la luz para juzgar el producto acabado la proporciona la imagen o modelo captados de antemano por el ojo artesano, la luz que ilumina los procesos de acción, y por lo tanto los procesos históricos, sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes. La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y ‘hace’ la historia.⁶⁷

Por otra parte, el juicio del espectador es el que crea el espacio para la aparición de los objetos bellos (el espacio público) –lo que place en la percepción es únicamente agradable, pero no bello—, es el generador de la comunicabilidad, condición imprescindible para la existencia de tales objetos. Y, como se apuntó antes, esto no quiere decir que los actores y creadores no evalúan –de hecho la mayoría lo hacen— las consecuencias e implicaciones de sus acciones; la propia Hannah Arendt menciona que “este crítico y este espectador [que conforman la opinión pública] están presentes en

⁶⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁶⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 219.

todo actor y creador (*fabricator*); sin esta facultad crítica y de juicio, quien actúa (*doer*) o produce (*maker*) estaría tan alejado del espectador que ni siquiera podría ser percibido”.⁶⁸ Aquí vale la pena resaltar que la originalidad del artista o del actor y la trascendencia de su obra al ámbito público, su paso al mundo, depende de su habilidad para hacerse comprender por quienes lo miran, quienes juzgan en conjunto, en plural; de hacer comunicable este estado del espíritu se encarga el genio.

El genio –“imaginación productiva”– es necesario en la fabricación de obras de arte, si bien para juzgarlas no se requiere nada más que el juicio. El juicio, no obstante, introduce orden y claridad en la multitud de ideas del genio, a la vez que les confiere durabilidad. En este sentido, “Kant admite esta subordinación del genio al gusto, aunque el juicio sin el genio no encontraría nada que juzgar”.⁶⁹ En vista de la peculiaridad del genio, se le considera siempre en singular; en cambio el espectador se involucra continuamente con los demás que observan, con quienes comparte la facultad del juicio.

Reitero, sin embargo, que las funciones del actor –del político– y del espectador –el historiador– no se contraponen ya que, tras su actuación, el político a menudo relata y analiza lo inmediato (si bien Arendt diría que no tiene aún la distancia suficiente para evaluar el hecho en toda su dimensión y juzgarlo). En su ensayo titulado *Actuar y juzgar*, Ernst Vollrath⁷⁰ explica de cierto modo esta idea al hablar de los elementos constitutivos de lo político en analogía con los cuatro momentos de lo bello enunciados en la *Crítica del juicio* de Kant. La composición de lo político con base en esta conexión con lo bello se sintetiza a continuación en estos cuatro momentos:

1. El Yo se complace desinteresadamente con lo mundano que lo rodea.
2. El individuo se vincula con otras personas mediante los asuntos mundanos.
3. El sujeto reflexiona en su relación con los demás y, al hacerlo, se proyecta en un horizonte mundano y plural; el vínculo con los otros no es algo que se quiere o que se persigue como un deseo: constituye un fin en sí mismo.
4. La idea o juicio surgido se conduce como una obligación apegada, sin embargo, libremente a la ley en una acción política, de modo que quien juzga y quien actúa exige al otro este comportamiento. La idea de que esta

⁶⁸ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 118.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁰ Ernst Vollrath, “Actuar y juzgar” en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva sociedad, 1994, p. 170.

obligación libre, por contradictorio que parezca, puede exigirse a todos es la base del concepto de lo político como proyección “horizont-al.”⁷¹

Para ello, se recurre al juicio reflexionante –que es el juicio político por excelencia. Esta clase de juicio proyecta la idea de una comunidad mundana y plural, la cual es al mismo tiempo libre –los seres humanos se desenvuelven entre sus pares de acuerdo con sus peculiaridades y singularidad— y obligatoria –los hombres se dan sus propias leyes con base en las características de la colectividad que habitan y la diversidad que hay entre ellos.

Es importante subrayar que, desde esta perspectiva, lo político no está determinado por un elemento superior o externo, sino por una práctica que incluye dos rasgos fundamentales: la comunidad plural y la fenomenalidad mundana. En esta práctica, lo político se conforma a sí mismo porque es capaz de proyectar, formar y actuar. Es así que la idea de organización de un gobierno, idealmente, radica en el juicio reflexivo –configurado conforme a los elementos de pluralidad y mundanidad— y, en consecuencia, se convierte en algo “políticamente natural”, vinculante.⁷²

Para la filósofa, las razones de cada uno de los personajes que intervienen en un acontecimiento –la moral— no son la causa del hecho político; no obstante, Hannah Arendt señala que el juicio reflexivo puede cubrir un aspecto al cual Kant no respondió –no lo hizo considerando al hombre que vive en comunidad— y que abarca el plano de la acción y, hasta cierto punto, de la moral en el ámbito público (*¿qué debo hacer?*), al emplear el juicio como una referencia para entender *qué está bien* en política con fundamento en el sentido común.

Con el objeto de contrastar este pensamiento, he decidido traer a colación las ideas morales de Nietzsche –que al mismo tiempo suelen ser paradójicamente inmoralistas. Para el filósofo, el tipo de hombres que pueblan el mundo en su mayoría, son los que se encuentran insertos en los valores de la decadencia, entre los cuales reina “la moral del desinterés”. Uno de los objetivos de la obra de Nietzsche es liberar a los hombres de sus maestros moralistas, los que buscan “*mejorar* la humanidad”.⁷³ El filósofo afirma que la ilusión moral hace que los hombres sacrifiquen su presente al porvenir y le conceden a éste un valor infinito, al tiempo que someten las tendencias – los instintos— que les marca su propia naturaleza; de acuerdo con esto, la moral misma

⁷¹ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁷² *Ibid.*, p. 179.

⁷³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de puissance II*, Paris, Gallimard, 1937, p. 128.

es un caso particular de inmoralidad. La conclusión es que este mundo en este momento no tiene ningún valor y que es necesario tener un mundo “verdadero”. Así, en lugar de edificar el porvenir, los hombres han preferido refugiarse en el más allá. Esto se relaciona con el cuestionamiento que hace Hannah Arendt a la metafísica tradicional, la cual distingue entre un universo auténtico —que se encuentra allende la realidad que habitan los hombres— y un mundo engañoso de apariencias.

La moral de Nietzsche es, entonces, la siguiente: “ama lo que es necesario —el *amor fati*”,⁷⁴ del cual se hablará en los capítulos subsecuentes. El filósofo piensa también que, a pesar del gusto por la exploración del mundo, la civilización no le ha otorgado la importancia que tiene, pues “el más allá ha mantenido su preponderancia”.⁷⁵ El hombre ha terminado por amar los medios por ellos mismos y ha olvidado que sólo se trata de medios para obtener sus fines; un conjunto de hombres ve sus condiciones de existencia como elementos que puede imponer mediante la ley, como la “verdad”, el “bien” o la “perfección”, mientras otros rasgos —que también forman parte del carácter integral de individuo— se ocultan. Por esta razón, Nietzsche afirma que el ser humano “teme a su propia inmoralidad” y niega sus instintos más fuertes, entre otras cosas, porque no sabe cómo emplearlos. Nietzsche no se aparta de la moral, aunque niega la moralidad absoluta porque piensa que no hay ningún fin absoluto para el hombre: “si hubiera una moral absoluta, exigiría la obediencia absoluta a la verdad; yo mismo y los otros tendríamos que morir de esta verdad.”⁷⁶ Es así que los immoralistas no necesitan de la verdad y tampoco de la mentira y, si conquistaran el poder, sería sin recurrir a la verdad. Además, al deshacerse los hombres de valores como la verdad y la mentira, se encaminan hacia la construcción de sus propios valores, libres de prejuicios y en un entorno más acorde a la creatividad.

Así pues, la propuesta de Nietzsche radica en concebir la libertad de los hombres como fuerzas.⁷⁷ En el conflicto de fuerzas sólo hay subjetividad y una lucha por hacer que prevalezcan ciertas ideas sobre otras, lo cual se aplica también a los espectadores y a los narradores de los hechos históricos. Para Nietzsche, toda actividad implica expansión, pero también resistencia a cualquier sistema de valores distinto del que se defiende.⁷⁸ Es a partir de esta premisa como se deduce que los historiadores insertan en

⁷⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 124.

sus crónicas el punto de vista más afín a ellos. Si bien Hannah Arendt prefiere la acción política sustentada en el juicio, y no en la voluntad —la cual es para ella autorreferencial e impositiva—, desde la perspectiva nietzscheana la negación de la voluntad equivaldría a la coerción de la fuerza instintiva y de las opiniones más próximas a la actividad reflexiva interna de los hombres, por lo tanto, a la supresión del libre albedrío. La alternativa que propongo es hacer una mezcla de los elementos de ambos pensadores: incluir al juicio como mediador entre la libertad —lo que es para Arendt la capacidad de empezar algo nuevo e inesperado, de lo cual se hablará posteriormente— y las distintas fuerzas en conflicto dentro de la voluntad lo cual, en el fondo, es una solución inscrita en la propuesta arendtiana.

Finalmente, Arendt coincide con Nietzsche en que el anhelo más profundo de los hombres no es vivir de acuerdo con sus necesidades, sino con sus deseos, con lo que se encuentra en la zona más instintiva; sin embargo, matiza esta aseveración al precisar que, si bien la libertad acompaña a aquellos cuyas necesidades han sido satisfechas — como se verá más adelante—, escapará a quienes se apegan a toda costa a sus deseos, lo cual puede repercutir en una voluntad autorreferencial y en la pérdida del sentido común.

3. El mal no es diabólico, es irreflexivo

Hannah Arendt advierte que la época moderna se ha distinguido en diversos momentos por la pérdida de sentido común, el cual ajusta las sensaciones privadas que proveen los otros sentidos con el mundo exterior. En la actualidad, el sentido común ha devenido, las más de las veces, una facultad interna sin relación con el entorno; este sentido ha conservado el adjetivo de común porque todos poseen la facultad de razonamiento.⁷⁹ El caso del enjuiciamiento de Adolf Eichmann, el ex funcionario del nacional-socialismo, es uno de los ejemplos paradigmáticos del extravío del sentido común y las consecuencias de esta falta.

A principios de la década de 1940, la población francesa de Montauban era gobernada por un alcalde socialista que acogía a los refugiados provenientes de países con líderes fascistas. Entre los refugiados que huían del régimen de Franco y del Tercer Reich, se instaló en Montauban un grupo de intelectuales judíos que escapaban de la

⁷⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 306.

Alemania nazi. En ese grupo se encontraba Hannah Arendt quien, con su esposo, esperaba le concedieran una visa para entrar a los Estados Unidos. Allí sobrevivían también los padres judíos alemanes de Daniel Cohn-Bendit, quién después sería una de las figuras más destacadas del 68 francés.⁸⁰

Sin duda, la experiencia del régimen totalitario en Alemania marcó el destino de vida de Hannah Arendt y también el núcleo, las ramificaciones y el enfoque de su profundo pensamiento político. Uno de los detonadores de las interrogantes de la filósofa sobre la facultad de juzgar fue, precisamente, el proceso legal de Adolf Eichmann, el encargado de la logística de transportación de los judíos hacia los campos de exterminio en el régimen hitleriano.

En enero de 1942, los altos dirigentes nazis se reunieron en la Conferencia de Wannsee a efecto de discutir el destino de la población judía. El resultado de esta reunión fue la llamada “solución definitiva”, que consistió en la detención y la deportación de judíos para trasladarlos a las áreas de exterminio. A Eichmann se le encomendó un tramo medular de esta tarea. Este funcionario se distinguió por ser particularmente afanoso en su trabajo y en el cumplimiento de las metas que le señalaban sus superiores. Cuando cayó el régimen nazi en 1945, Eichmann consiguió huir a Argentina con un pasaporte entregado por la delegación de Génova del Comité Internacional de la Cruz Roja. En él se identificaba como Riccardo Klement, originario de Tirol del Sur, Italia. En Buenos Aires y bajo su identidad falsa, Eichmann vivió con su familia como un ciudadano común y corriente, trabajando de mecánico en una fábrica. No obstante el Mossad, los servicios secretos de Israel, descubrieron en 1957 quién había sido este hombre y, el 11 de mayo de 1960, un grupo de espionaje israelí lo secuestró a las afueras de su casa, en la calle Garibaldi, cuando llegaba del trabajo. Siete días más tarde se le condujo a Jerusalén, donde fue sometido a un juicio largo después del cual se le condenó a morir en la horca por crímenes contra la humanidad.

Hannah Arendt presenció el juicio de Eichmann como enviada del semanario estadounidense *The New Yorker*. A lo largo de este proceso, la filósofa alemana advirtió que en el fondo se tocaba una de las cuestiones morales sustantivas de todos los tiempos: la naturaleza y la función del juicio humano. Arendt se planteó una interrogante que iba dirigida en realidad al núcleo de la tradición moral occidental y de su pensamiento político: se preguntó si Eichmann era capaz de distinguir el bien del

⁸⁰ Jorge Semprún, *Netchaiev ha vuelto*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 191.

mal. El funcionario nazi aplicaba de manera ejemplar las reglas de conducta que se le proveyeron, de tal modo que era capaz de ejercer el juicio determinante de Kant, es decir, subsumir lo particular en un concepto general o regla. Sin embargo, era incapaz de emplear el juicio reflexionante kantiano, o sea, de formular un principio o ley propios, tomados de él mismo, que sirvieran de guía a sus actos: no logró ir del hecho particular a la enunciación de una regla.

Tan seguro estaba Eichmann de haber actuado siempre con apego al conjunto de leyes del Estado nazi que, en una entrevista concedida a la prensa, su abogado Robert Servatius señaló que ‘Eichmann se siente culpable ante Dios y no ante la ley’.⁸¹ La culpabilidad nunca fue confirmada por el acusado en razón del consejo de su defensa ya que, de acuerdo con el sistema jurídico nazi, Eichmann no había hecho nada malo. Fue así que el defensor en todo momento alegó que Eichmann no debía ser acusado por crímenes sino por ‘actos de Estado’ –sobre los cuales ningún otro Estado tenía jurisdicción— cuyo deber implicaba obedecer.⁸² Si bien se acusó a Eichmann de asesinato, éste aseveró que nunca había matado ni ordenado la muerte de ningún judío ni de ningún otro ser humano. De esto, a partir de la perspectiva de Arendt, se deriva que el ex funcionario del gobierno nazi “habría matado a su propio padre si se le hubiera dado la orden.”⁸³ Eichmann fue siempre un ciudadano respetuoso de la ley, es decir de las órdenes de Hitler, la cual ejecutó de la mejor manera.

La acusación de la corte en Israel no sólo suponía que Eichmann había actuado *ex professo* –lo que el acusado nunca negó—, sino que sus motivos habían sido innobles y que era perfectamente consciente de la naturaleza criminal de sus actos. El propio Eichmann estaba convencido de que de no haber obedecido las órdenes de enviar a millones de hombres, mujeres y niños a la muerte, con una dedicación extraordinaria, su conciencia se lo habría reprochado. Como es de suponerse, en Jerusalén resultó inexplicable un comportamiento como este. Media docena de psiquiatras certificaron que el acusado era una persona normal, incluso un hombre con una actitud deseable hacia sus seres queridos. De aquí que Arendt concluyera que Eichmann no estaba loco, ni en la acepción psicológica ni en la acepción jurídica del término. No obstante, la

⁸¹ Citado por Hannah Arendt en *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*, París, Gallimard, 1966, p. 31.

⁸² Como dijera el propio abogado Servatius, Eichmann era juzgado a causa de actos ‘por cuales usted es condecorado si es el vencedor, y enviado al cadalso si es vencido’. Citado por Hannah Arendt en *ibid.*, p. 32.

⁸³ *Ibid.*, p. 32.

filósofa remarcó que la defensa, pagada por el Estado israelí, nunca se interesó, a diferencia del acusado, por los conflictos de conciencia.

Y, como era también de esperarse, los magistrados no creyeron que una persona calificada clínicamente como normal —ni adoctrinado, ni cínico, ni de sentidos alterados— fuese completamente incapaz de distinguir el bien del mal. He aquí el desafío jurídico y al mismo tiempo moral en el corazón del caso Eichmann. Éste era un hombre “normal” en la medida en que “no era una excepción en el régimen nazi”. Dadas las características del Tercer Reich, nada más las personas “excepcionales” habrían actuado “normalmente”—normalmente de acuerdo con la visión de los países aliados. Sin embargo, a decir de Arendt, los jueces no pudieron ofrecer una solución coherente a este dilema y nunca se apartaron de la suposición de que el acusado, como toda la gente “normal”, debió haber sido consciente del carácter criminal de sus acciones.⁸⁴

Durante la Conferencia de Wannsee se desvanecieron todas las dudas que Eichmann tuvo sobre una solución tan sangrienta: había visto, con sus propios ojos, que la élite y los personajes más eminentes del Tercer Reich se disputaban el honor de jugar el papel principal en esta operación. En ese momento, decía Eichmann, tuvo la impresión de ser Poncio Pilatos pues no se sentía en lo absoluto culpable: no era su tarea juzgar ni tener ideas personales sobre el asunto.⁸⁵

Según sus declaraciones, Eichmann ingresó al Partido Nacional Socialista y a las S.S. —un cuerpo de combate de élite o escuadras de protección al mando de Himmler— en abril de 1932. Cuando recibió la instrucción de Hitler de jugar un papel importante en la exterminación física de un grupo de personas, se mostró sorprendido en vista de que no esperaba una solución violenta a la cuestión judía. Refirió que se sintió decepcionado, y perdió el gusto y el interés por el trabajo. No obstante, la derrota alemana el 8 de mayo de 1945 significó para Eichmann otra decepción terrible pues, a partir de ese momento, estaría obligado a vivir sin pertenecer a ningún grupo ni organización de cualquier tipo. Siguiendo sus propias palabras: “Presentía que tendría que vivir una vida individual, difícil, sin jefe; que no recibiría más órdenes y que ya no las daría, que no tendría ya ordenanzas que consultar —en síntesis, debería llevar una vida hasta entonces desconocida para mí.”⁸⁶

⁸⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 43.

Eichmann no entró a las filas del nacional socialismo por convicción sino, como el mismo lo expresó, a causa del “Tratado de Versalles y el desempleo”, sin el tiempo ni el deseo de informarse acerca del programa del partido. Simplemente se trataba de una ocupación donde podía comenzar de cero y hacer carrera. Una vez como funcionario nazi, dedicó gran parte de su tiempo y esperanzas a diversos proyectos los cuales, sin embargo, nunca se realizaron. Tal fue el caso de la evacuación de judíos europeos a Madagascar; la creación de un territorio judío en la región de Nisko, en Polonia; o su intento de rodear su oficina en Berlín de instalaciones defensivas a fin de rechazar los tanques rusos. Pese a esto y a que nunca ascendió del grado de teniente coronel dentro de las S.S., este hombre no habría cambiado su destino en la horca como servidor retirado del nacional socialismo por llegar tranquilamente al final de su vida siendo empleado de la compañía petrolera Vacuum, donde trabajaba antes de insertarse en el aparato del partido.⁸⁷

Eichmann declaró a la corte de Jerusalén que había vivido según la definición kantiana del deber –como se ha visto, la filosofía moral de Kant se encuentra estrechamente vinculada con la facultad de juicio del hombre, la cual excluye la obediencia ciega; el acusado, sin embargo, no tenía en mente una definición del imperativo categórico que incluyera estos elementos. A partir de que se le encargó ser parte del engranaje de la “solución definitiva”, a decir del acusado, se consoló pensando que no era ya “dueño de sus actos” y que no estaba en sus manos cambiar la situación. En cualquier caso, en una época en la que el crimen había sido legalizado, el precepto moral kantiano se deformó para expresarse de este modo: “actúen como si el principio de sus actos fuera el mismo que el de los legisladores o el de las leyes del país”. Arendt afirma que esto equivalía a la adaptación que Hans Frank hizo del imperativo categórico durante el Tercer Reich: “Actúen de tal manera que el FÜRER, si tuviera conocimiento de sus actos, los aprobaría”.⁸⁸

Al contrario de esta afirmación, Kant aseveraba que los hombres sólo se convierten en legisladores a partir de que empiezan a actuar; en el uso de su “razón práctica”, el ser humano descubre los principios que mejor pueden y que deben estar integrados a las leyes. Contrariamente a la falsa creencia, prevaleciente aún en nuestros días, de que el imperativo categórico consiste en limitarse a obedecer la ley, Kant expresó su convicción de ir más allá de los imperativos de la obediencia e identificar la

⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 153.

propia voluntad en el principio de la regla. De este modo, respetar la ley significa no nada más obedecerla sino actuar como si uno fuera el legislador de la misma.⁸⁹

Al ser interrogado con mayor profundidad, Eichmann expuso su propio concepto del imperativo categórico: el principio de la voluntad del hombre debe ser tal que pueda convertirse en el principio de las leyes generales; en este caso, el origen de la norma era la voluntad del Führer, el único que podía reflejar la esencia de su voluntad en el ámbito del derecho. Eichmann seguía al pie de la letra las leyes vigentes en ese contexto; cuando tuvo que hacer algunas excepciones a la norma, pasó por crisis de conciencia que, según confesó a la corte, aún a la fecha del juicio en Jerusalén le molestaban.⁹⁰

Este hombre era consciente de que no había sido una orden, sino un sistema legal, lo que transformó a él y a sus compañeros en criminales: a diferencia de los mandatos ordinarios, los del Führer se consideraban leyes. Esas leyes fueron elaboradas por abogados especializados y se sustentaban en un entramado complejo de normas, con lo cual se conseguía otorgar a asuntos como la “solución definitiva” una fachada de incuestionable legalidad.⁹¹

El problema de Eichmann fue que juzgó con estricto apego a la norma; nunca se detuvo a mirar el caso particular que tenía delante ni trató de ponderarlo sin una regla. El problema fue que las normas que le proporcionaba la legalidad de ese momento eran criminales. Es sabido que la tradición define al crimen como la falla del hombre de vivir de acuerdo a las reglas y es que, comúnmente, la ley supone que en los ciudadanos está arraigado el principio de no cometer asesinatos y que no se cometerán aún si de repente se asoma un deseo de muerte. Sin embargo, en las circunstancias de Eichmann, la autoridad de la ley exigía a la conciencia de cada uno actos criminales, detrás de los cuales se colaba también “la voz respetable de la sociedad.”⁹² En un estado de cosas como este, se confunden los conceptos tradicionales de conciencia pública y privada, así como la idea de legalidad y moralidad. Recordemos que Eichmann insistió en que fue

⁸⁹ *Ibid.*, p.154.

⁹⁰ El cumplimiento de su deber llegó incluso a ponerlo en conflicto con sus superiores, como cuando a punto de terminarse la guerra, en el otoño de 1944, Himmler ordenó a Eichmann, en una entrevista personal, dismantlar las instalaciones de exterminio de Auschwitz y proporcionar a los judíos los cuidados necesarios. Eichmann mostró su oposición a romper las reglas que hasta entonces había cumplido escrupulosamente, lo cual devastó su conciencia y su ánimo de trabajo. Uno de sus superiores se apartaba de los principios que regían el trabajo y la organización de la sociedad alemana de entonces, lo que el propio Eichmann no se hubiera atrevido a hacer y lo que mostraba, para su decepción, la corrupción moral del Tercer Reich. Para muchos, sin embargo, fue difícil determinar qué aspecto tuvo mayor peso en la conducta de Eichmann: su admiración por Hitler o su decisión de seguir siendo un ciudadano respetuoso de la ley aún cuando Alemania caía en la ruina.

⁹¹ *Ibid.*, p. 168.

⁹² Michael Denny, *op. cit.*, pp.103-104.

uno de los engranes clave en la maquinaria de exterminación judía en cumplimiento de órdenes superiores cuyo desacato le habría provocado un cargo de conciencia. De esta forma, se observa que la conciencia y la moral de este hombre funcionaban a la inversa, pues deberían ser los crímenes los que le provocaran remordimiento moral, y no la desobediencia a instrucciones de ese tipo. Esta inversión de valores fue justamente lo que Hannah Arendt identificó como el derrumbe de las normas morales de comportamiento de la tradición occidental.

En ese régimen totalitario, quienes aún eran capaces de distinguir el bien del mal actuaban solamente conforme a su propio juicio y de manera autónoma, sin reglas en las cuales pudieran subsumir los casos particulares que se les presentaban. Así, tomaban decisiones de acuerdo con la situación específica que los confrontaba, para la cual no se había estructurado ninguna norma. A partir de la experiencia del juicio de Adolf Eichmann, Arendt concluyó que la facultad de juzgar un caso concreto es distinta de la facultad de pensar. Mientras el pensamiento funciona con representaciones de objetos que no necesariamente están a la vista y emplea figuras abstractas y modelos, el juicio se ocupa de cosas y situaciones inmediatas. El juicio, sin embargo, es el factor que propicia la realización del pensamiento: lo hace presente en el mundo fenoménico, donde nunca se está solo y resulta difícil retraerse a pensar.⁹³

Pero, ¿cómo puede alguien juzgar por sí mismo sobre el bien y el mal sin basarse en un conjunto de reglas establecidas por la sociedad. En otras palabras, ¿es posible juzgar lo particular sin acudir a un concepto general o regla universal?

4. Ni subjetivo, ni objetivo, ni superfluo

Toda la tradición occidental se había adherido a la doctrina socrática la cual predica que para juzgar la belleza en un objeto o en una persona primero se debe conocer qué es; sin el concepto de la belleza, nunca se sabría si algo es bello o no. La pregunta por el concepto “desplazó de una vez para siempre la atención de los filósofos del aquí y ahora de los particulares al reino trascendente de las ideas”.⁹⁴ A partir de entonces, se vive con la creencia de que el mundo que cambia constantemente —el Devenir— sólo es comprensible si se tiene como fundamento y guía un universo trascendente —el Ser—, de que sólo puede entenderse lo particular por referencia a lo universal.

⁹³ Ernst Vollraht, *op. cit.*, pp. 168-169.

⁹⁴ Michael Denny, *op. cit.*, p. 104.

Al igual que algunos intelectuales de los siglos XVII y XVIII –los primeros en explorar las nociones de juicio y de gusto⁹⁵—, los hombres de la edad moderna encontraron que sus valores básicos no estaban garantizados por ninguna realidad trascendente. Por un lado, si un valor como la belleza fuera subjetivo, radicaría sólo en el ojo del espectador y, en consecuencia, no existiría en el mundo. Por otro lado, si la belleza fuera objetiva, habitaría en las cosas como un elemento o conjunto de elementos que escapan al examen del individuo. Al rechazar esta dicotomía, el gusto se concibe como una facultad capaz de percibir realidades ni subjetivas ni objetivas.

De aquí surge la pregunta de cómo el individuo puede juzgar cuestiones de valor si éstas no son hechos objetivos ni puntos de vista subjetivos, o bien ¿se puede juzgar lo particular sin referencia a un concepto general o regla universal y puede ese juicio ser válido no sólo para el que juzga sino para otras personas? A esta pregunta, Kant respondería indubitablemente que sí y que esta facultad se llama juicio reflexionante, como se ha visto más arriba. El juicio reflexionante ocupa un sitio privilegiado en el terreno de la estética. Los individuos pueden emitir un juicio sobre la belleza o la fealdad de un objeto sin recurrir a ningún precepto que les señale qué lo hace feo y sin poseer una definición elaborada de la belleza. Fue precisamente la capacidad de los hombres para identificar lo bello sin saber qué es la belleza lo que desconcertó a Sócrates. A decir de Michael Denny, Sócrates y la tradición filosófica occidental pasaron por alto algo muy simple: “es un hecho que podemos emitir y emitimos juicios y que al fin de cuentas, hay un acuerdo sorprendentemente grande sobre estos juicios”.⁹⁶

Esta afirmación conduce a entender la respuesta coherente que Arendt otorga al dilema planteado en la siguiente pregunta: ¿qué opción les queda a los hombres si, por una parte, no pueden confiar en ninguna regla objetiva, avalada por la sociedad, ya que estas normas son susceptibles de fallar como le fallaron a Eichmann y, por otra parte, qué hacer si los juicios de valor deben significar más cosas que la estricta preferencia subjetiva? Cuestiones como la belleza no constituyen un atributo de los objetos ni un elemento de la visión del espectador. La belleza, como otros juicios de gusto, se concibe como una propiedad de la relación existente entre el espectador y el objeto que aparece ante él. Esta propiedad es particularmente placentera y los seres humanos buscan suscitarla para compartir el placer desinteresado que sienten. Detrás de este impulso se

⁹⁵ El jesuita español Baltasar Gracián fue el iniciador de esta tradición y el primero en acuñar el término “gusto” a principios del siglo XVII, según lo refiere Hans Georg Gadamer en *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 67.

⁹⁶ Michael Denny, *op. cit.*, p. 115.

encuentra el deseo de los individuos de compartir el mundo con sus semejantes, el mundo de los hombres, no el objetivo ni el racional, sino el que se experimenta desde la perspectiva humana aunque no subjetiva. De este modo, el entorno humano se percibe como el realmente duradero, a diferencia del mundo objetivo, frío y efímero.

Como se ha visto, Kant no consideró las cuestiones del bien y del mal en el juicio reflexionante, como sí lo hizo en los juicios morales los que son, para él, racionalmente obligatorios. El caso Eichmann resulta paradigmático cuando la filósofa demuestra que, en determinadas circunstancias, el discernimiento entre lo bueno y lo malo sí implica la elaboración de un juicio de tipo reflexivo (o reflexionante), sobre todo cuando se es consciente de que lo maligno no siempre deriva de lo siniestro.

El enojo del mundo entero con la figura de Eichmann, afirmaba Arendt, residía precisamente en su parecido con una gran cantidad de seres humanos que se consideraban normales, sin presentar rasgos psicológicos de perversidad o sadismo. No obstante, la normalidad de las personas en el Tercer Reich —desde la ética y las instituciones que operan fuera de él— resulta aterradora ya que, como se señaló innumerable cantidad de veces en los juicios de Nuremberg, se revela un tipo de criminal que actúa en circunstancias en las que le es imposible reconocer entre el bien y el mal o sentir que ha hecho daño. Todos los sistemas jurídicos contemporáneos dan por sentado que la comisión de un crimen implica la intención de hacer el mal. Arendt, sin embargo, se atrevió a formular una hipótesis que causó revuelo y reacciones virulentas entre sus coetáneos y principalmente entre la comunidad judía, de la cual ella misma formaba parte. Y es que, afirma la filósofa, no se ha perpetrado ningún crimen cuando la intención del mal no está presente, cuando por cualquier motivo la alienación moral difumina la facultad de distinguir lo bueno de lo perverso.

Con base en esta propuesta, el comportamiento de los funcionarios del régimen nacional socialista no se explica por motivos malvados ni por demencia. Eichmann no era estúpido, fue simplemente la irreflexión y el alejamiento de la realidad —los cuales se conjuntaron para provocar más daño que todos los instintos diabólicos reunidos— lo que lo llevó a convertirse en un criminal. Es por ello que cuando Hannah Arendt emplea el término “mal radical” no se refiere más que a un sistema donde todos los hombres se han convertido en seres igualmente superfluos: es ahí donde surge el extremo de la vileza. Este es uno de los temas recurrentes en *Los orígenes del totalitarismo*, como se observa en la siguiente cita, la cual explica con vehemencia en qué consiste el carácter superfluo:

La calamidad de quienes carecen de derechos no es que estén privados de la vida, de libertad y de la búsqueda de la felicidad, ni de igualdad ante la ley ni del derecho de opinar libremente —fórmulas todas que fueron diseñadas para resolver problemas en el seno de comunidades formadas— *sino que ya no pertenecen a ninguna comunidad. Su infortunio no consiste en que no sean iguales ante la ley, sino que para ellos no existe ninguna ley.* No es que estén oprimidos, solamente en la última etapa de un proceso bastante largo resulta amenazado su derecho a la vida. Sus vidas solamente están en peligro si se vuelven totalmente superfluos, si no se puede encontrar a nadie que los “reclame”.⁹⁷

Entonces, el exterminio de los judíos comenzó con el despojo de su estatus legal de ciudadanos y su alejamiento del mundo de los vivos. El factor clave para concretar la decisión de llevar a estas personas a las cámaras de gas fue, justamente, que ninguna nación las reclamaba. Así, como dijera la propia Arendt, se creó un ambiente de total ausencia de derechos antes de atentar contra el derecho a la vida. Tras la aniquilación de la persona jurídica y la persona moral, la siguiente etapa fue la destrucción sistemática de la individualidad. Ello se consigue al eliminar la espontaneidad, es decir, la capacidad de los hombres para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos y no como reacción frente al entorno.⁹⁸ Cuando los individuos son absolutamente fieles al sistema de cosas y actúan de manera automática, incluso si ello conlleva a su propia muerte, se habrán vuelto igual de superfluos y el mal absoluto habrá hecho su aparición. Al ocurrir esto, los hombres piensan que uno de ellos, sólo uno, es omnipotente: la omnipotencia de uno, hace que los demás sean superfluos, pues si sólo uno tiene todo el poder, no hay razón alguna para que los otros existan. Esta operación no equivale, sin embargo, al uso que el omnipotente hace de sus subordinados como medio para conseguir algo —ya que ello, aunque incide en la dignidad humana, al menos deja intacta su esencia— sino en eliminar de sus vidas toda impredecibilidad, o sea, la espontaneidad.⁹⁹

Arendt no considera al “mal radical” —concepto que ella acuña de manera muy distinta a la de Kant— un asunto de seres monstruosos y dementes; de hecho, más tarde la filósofa cambia el término “mal radical” por el de “banalidad del mal” porque el primero supone la mitificación y exaltación de lo horrible, mientras que “banalidad”

⁹⁷ Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 295, citado por Richard J. Bernstein, “¿Cambió Hannah Arendt de opinion? Del mal radical a la banalidad del mal”, en Fina Birulés (coomp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 243.

⁹⁸ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo, Tomo 3 Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2002, p. 675.

⁹⁹ Kholer y Saner (comps.), *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p.166, citado por Richard J. Bernstein, *op. cit.*, p. 241.

indica de modo más preciso el intento de degradar a los hombres a una especie animal que actúa mecánicamente.¹⁰⁰ El “mal radical” o “banalidad del mal” se refiere, más bien, al papel preponderante que de modo paulatino va ocupando lo superfluo a lo largo de tres momentos: primero, el asesinato de las personas jurídicas de los hombres; después, la muerte de la persona moral; finalmente, la destrucción sistemática de la individualidad, para lo cual se requiere acabar con el poder de los hombres para comenzar algo diferente.¹⁰¹ Con esto, se eclipsan las condiciones necesarias para una vida que se precie de humana, en la cual haya espacio para la pluralidad, la espontaneidad y la individualidad.

Las formas de organización política totalitarias mostraron que valores como la justicia ya no podían basarse en la afirmación subjetiva de la voluntad, la cual equivale a esquemas de conducta cambiantes a gusto de quien gobierna. Para evitar que la voluntad sea la única fuente de valor, no hay otro remedio que confiar en la facultad del juicio que armoniza las relaciones entre los hombres, y entre los individuos y la apariencia.

En la historia del siglo XX, el totalitarismo apareció como el ejemplo más genuino de lo que acontece cuando los seres humanos no encuentran conceptos, normas universales o algún orden trascendental en el cual apoyarse; así, se intentó llenar ese hueco mediante la voluntad, la única facultad humana que se autocrea, y no con el uso del juicio derivado de la reflexión propia.

Desde la perspectiva de Hannah Arendt, la libertad no debe definirse a partir de la voluntad sino del poder hacer, no desde lo que uno mismo quiere sino de las acciones factibles de realizarse en el mundo y con otros. En este sentido, la pensadora concuerda con Montesquieu al afirmar que la libertad de la voluntad en la arena política produce el despotismo, estos es, la forma no política de lo político. Ni el pensar en su sentido puro ni la voluntad proveen de los principios para comprender y organizar el ámbito público, y los intentos de que así sea sólo conducen a la negación de la política, a la a-politeia.¹⁰²

Detrás de esta discusión filosófica se encuentra el supuesto de que en nuestros días la política y la moral –campos de la interacción humana por excelencia—carecen de reglas y patrones universales. Arendt insiste en que el totalitarismo refleja, como ninguna otra forma de dominio político, la pérdida de todo orden trascendente.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 247-251.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.244.

¹⁰² Ernst Vollaht, *op. cit.*, pp. 161-162.

Anteriormente, las ciudades proveían a los hombres de leyes, la cuales precedían y sobrevivían a los individuos; los hombres, entonces, se encontraban protegidos por realidades creadas que sustentaban valores: la ciudad y la ley divina o natural. De este modo, cada aspecto de la realidad era regido por un orden trascendental al cual a su vez lo gobernaba uno de mayor jerarquía, amplitud y duración. Cada orden de medida trascendía lo medido, por eso, el Devenir sólo podía entenderse mediante el Ser.

En un contexto donde la autoridad moral tradicional ya no ofrecía un cimiento y medida para la acción humana, tuvo lugar el predominio de la voluntad, la cual no descansa en ninguna base que no sea ella misma, pues si hubiera una causa de la voluntad distinta de la propia voluntad, ésta no existiría. En términos políticos, como se ha mencionado más arriba, la voluntad, sin la mediación del juicio, conduce al totalitarismo y, en términos éticos, a valores que no se sustentan en ningún fundamento ni emanan de una fuente superior sino que flotan en el vacío. Así, una ética basada en la voluntad se reduce a la tesis de que “la fuerza hace el derecho”, de lo cual simplemente se concluye que no existe lo correcto. En estas condiciones, el hombre se encontró solo, con un poder que aumentó al tiempo que aumentaba el vacío moral, dudoso de la distinción entre el bien y el mal. A todo esto, y como ya se había adelantado, hay una salida que constituye la alternativa de la voluntad: el juicio, el cual posibilita que el hombre actúe cómodamente en la realidad sin puntos fijos de apoyo, un elemento que, en opinión de Arendt, es absolutamente necesario en nuestro tiempo.

II. La voluntad

1. De cómo escapar de la política

Hanna Arendt afirma que, después de Sócrates, la filosofía política ha consistido en un intento por rehuir a la fragilidad característica de los asuntos humanos y lograr, a toda costa, orden y solidez. Así, a lo largo de los siglos, se han escrito un gran número de ensayos teóricos y métodos prácticos para escabullirse de la política. El símbolo de esta fuga fue la elaboración del concepto de gobierno, es decir, la idea de que algunos hombres se tienen la tarea de mandar y el resto la obligación de obedecer. Quienes acuñaron este término, consideraron que la división de una comunidad política entre gobernantes y gobernados era el método más efectivo de organización legal y política, entre otras razones, porque dudaban de la capacidad de la mayoría para asumir cargos públicos; sin embargo, desde el punto de vista de Hannah Arendt, el motivo fundamental de este modo de vivir juntos se asienta en la suspicacia y el temor que inspira la acción, y en la búsqueda de un sustituto para ella.¹⁰³

La existencia de los seres humanos se ha concebido fundamentalmente desde dos ámbitos: la actividad y la contemplación. A su vez, dentro de lo que la filósofa designó con la expresión *vita activa*, caben tres tipos de ordenamientos que corresponden a las condiciones básicas por las que se ha conferido al hombre vida en la tierra: labor, trabajo y acción. El siguiente cuadro describe brevemente cada una de ellas:

<i>Vita activa</i>	Significado	Condición humana
La labor	Comprende el proceso biológico del cuerpo: su metabolismo, su funcionamiento y las necesidades principales del proceso de la subsistencia.	Su condición humana es la vida misma
El trabajo	Es la actividad que produce las cosas artificiales —diferentes de los objetos de la naturaleza— que sobreviven a la existencia individual de los hombres.	Su condición humana es la mundanidad
La acción	Es la única actividad que tiene lugar entre los hombres sin la mediación de las cosas materiales; su condición humana, la pluralidad, no sólo se vincula directamente con la política sino que es también el requisito de toda vida pública.	Su condición humana es la pluralidad

¹⁰³ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 243-244.

En razón del peso que la filosofía confirió a la contemplación, las distinciones entre las fases de la *vita activa* se habían difuminado. El primero en recluir a la filosofía política en la contemplación y escapar de las oscilaciones propias de los asuntos públicos fue Platón. Hannah Arendt lo acusa de haber introducido la división entre quienes saben y no actúan –los gobernantes—, y los que actúan y no saben –los gobernados. Al distinguir el *archein* o comienzo del *prattein* o actuación, el acto se dividió en dos partes y se perdió la continuidad entre el inicio y la realización del mismo; por lo tanto, para consumir un acto, el iniciador tuvo que solicitar a otros que lo ejecutaran según sus instrucciones. Esta práctica hizo fútil la reunión de los hombres para ponerse de acuerdo y actuar en conjunto, ya que sólo bastaba con que cumplieran órdenes. Aunado a ello, en la escisión del acto, quien tomó la iniciativa ya no se hizo de las facultades para comprometerse con la acción: se convirtió en el gobernante que no necesita actuar y quien rige sobre los que son capaces de realizar y terminar algo. Cuando la acción devino un simple acatamiento de órdenes, se desvaneció su riqueza y complejidad.

En su deseo desesperado por conferir a los asuntos humanos la estabilidad inherente al trabajo, Platón reemplazó el actuar por el hacer. De esta forma la doctrina de las ideas, fundamento del trabajo y la fabricación de utensilios, se aplicó a la política: el proceso de fabricar requiere, primero, un patrón o imagen del producto (*eidos*) y, posteriormente, se abre sitio a la ejecución.¹⁰⁴

Los objetos producto del trabajo no constituyen un fin en sí mismos. Estos objetos sirven para la realización de distintas tareas o para la fabricación de cosas las cuales, a su vez, se emplean en la elaboración de otros objetos; de este modo, se eslabona una cadena infinita de intermediarios. En esto consiste la antiquísima instrumentalización del trabajo como medio para algo más. En la antigüedad, ya que el único propósito del trabajo era mantener la vida, no se esperaba de él la excelencia que se exigía a la acción.

Equiparar a la acción con el trabajo y juzgarla por su grado de utilidad –como lo ha hecho un sector muy amplio de las ciencias— altera el sentido original de lo que es activo. Hannah Arendt asevera que las acciones auténticas se desarrollan sin ninguna finalidad distinta de sí mismas, por lo tanto, quien está inmerso en ellas no las juzga por sus efectos negativos o positivos. Curiosamente, son los espectadores quienes se

¹⁰⁴*Ibid.*, p. 246-247.

arrogan un derecho natural sobre la acción y buscan obtener alguna ventaja de lo que otros han hecho; en este sentido, la capacidad de juzgar de los sujetos que observan se encuentra imbuida la mayoría de las veces de un carácter utilitario. En este punto, como en otros, el pensamiento de Hannah Arendt confluye con la acepción que la doctrina de Friedrich Nietzsche otorga a la utilidad. Para este filósofo, la utilidad es el origen de todos los conceptos pasivos y de las fuerzas que guían el resentimiento. La utilidad sustituye las relaciones reales de fuerza y las actividades concretas —como crear, elaborar el discurso, amar— por relaciones abstractas, o sea, por la visión del espectador sobre las mismas. Es así que la esencia de la actividad se confunde con el beneficio a un tercero, quien se abroga el derecho de recoger los resultados de las acciones a pesar de su actitud fundamentalmente pasiva.¹⁰⁵

Las ciencias en Occidente han acogido con beneplácito una metodología pasiva para asir el conocimiento, impregnada de rasgos positivos. El modo de preguntar de la ciencia tradicional tiene como base la indagación por el “qué”, del modo en que lo hacían Sócrates y Platón; las preguntas de estos filósofos eran del tipo ¿qué es la libertad? ¿Qué es la belleza? ¿Qué la justicia? En contraparte, los sofistas preferían preguntarse por los sujetos concretos que ostentaban estas características, por ejemplo, ¿quién es libre? ¿Quién es bello? ¿Quién justo? Para Nietzsche, esta clase de interrogantes remiten a la continuidad de la existencia de los cosas y a su devenir, por lo que su planteamiento resulta más adecuado que la pregunta por el “qué” cuando se aspira a deducir la esencia de los objetos. Aunado a esto, la pregunta por el “quién” refiere a la diversidad de sujetos y objetos que poseen las cualidades por las que se pregunta; con ello, la indagación por el quién considera las fuerzas que se apoderan de una cosa —es decir, lo que se expresa a través de ella— así como la voluntad que la posee —o sea, lo que se oculta en ella. Por lo tanto, la esencia de una cosa —su ser en la filosofía antigua— es resultado de las fuerzas afines a ella y de la voluntad que, a su vez, es adyacente a tales fuerzas. Al hablar del ser, entonces, uno se remite al sentido y al valor de las cosas, a una realidad conectada a la perspectiva y que supone la pluralidad. En el fondo, detrás de la inquietud por la identidad de las cosas anida la pregunta “¿qué es esto para mí?”, o bien, “¿qué es para otras personas?” La pregunta por la justicia implica inquirir desde qué punto de vista alguien es justo y, además, cuáles son las fuerzas que al apropiarse de una persona lo hacen justo; en este proceso,

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, México, Alianza, 1989, pp. 85-88.

se identifica también a las fuerzas que se someten y a aquellas que se resisten a las fuerzas que hacen de alguien un ser justo.¹⁰⁶

En síntesis, lo esencial de una cosa se descubre en la voluntad que se agazapa detrás de ella pero, sobre todo, en la fuerza que la posee. Esta fuerza principal se expresa a través del objeto y se desarrolla al relacionarse con las fuerzas que le son afines y con otras que se oponen a ella y pueden destruirla. Es así que en todas las cosas resuena la pregunta sobre la voluntad y la fuerza que se insertan en su sentido y en su valor pero, ¿qué fuerzas y qué voluntad? ¿Quién quiere? ¿Quién interpreta? ¿Quién valora? Son este tipo de cuestionamientos, los más relativos y dependientes de diversos puntos de vista, los que albergan la facultad de iluminar el ser de los objetos; así, lo más escondido se revela por lo más superficial, por lo que aparece; por esta razón, si en algún lugar se halla la voluntad de poder es en la apariencia de las cosas, en lo que éstas son.

Nietzsche afirmó con convicción que la pluralidad no destruye la esencia sino que, en todo caso, le permite vincularse con distintos fenómenos y fuerzas a los que debe su existencia. En este modo de pensar, lo uno representa la conjunción de lo múltiple y se afirma en lo múltiple, en lo diverso y cambiante sin temor a extraviar su esencia, pues sabe que ésta es palpable sólo en la transformación. La filosofía postplatónica, no obstante, se negó a reconocer el carácter mutable de la esencia y, con ello, ensombreció la habilidad de los hombres para actuar y comenzar procesos nuevos; más que en la fragilidad de los actos, como se argumentó, la razón de ello se hallaba en el temor al resultado incierto de los mismos. De este modo, se eludió un rasgo profundamente arraigado en las acciones humanas y en el espacio público: la falta de certidumbre, la inseguridad.

Ya que las acciones carecen de propósito utilitario —no ostentan una finalidad fuera de ellas mismas—, es imposible vaticinar con certeza sus resultados. Es por eso que el significado de cada acto no se encuentra en lo que se consigue a través de él, sino que surge de su propia realización. Lo que sucede con los actos es muy parecido al concepto aristotélico de *energeia* —realidad—, aplicado a todas las actividades que no dejan tras de sí un producto derivado del trabajo. Lo que agota su pleno significado en la actuación es que su fin, o *thelos*, se cumple en la propia actividad, por lo cual deviene *entelechia*: el acto es el trabajo mismo, en él se hace la realidad, la *energeia*. Es

¹⁰⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 109-110.

justamente en la política donde se aprende cómo hacer brillar el sentido de cada acto y es sólo en ese ámbito donde se le confiere grandeza y resplandor. Esto ocurre así porque los frutos específicamente humanos se ubican fuera de la dinámica de medios y fines, ya que en el mundo de los hombres los medios para conseguir algo son en sí mismos realidades, fines. Al mismo tiempo, el fin alcanzado no puede convertirse en medio pues ya no hay otra cosa más elevada a obtener que la realidad misma.¹⁰⁷

De esta forma, el hombre de acción está convencido de que la felicidad se encuentra en lo más grande que los seres humanos pueden lograr: su propio aparecer y realización en el mundo. En el siguiente estrato, el *homo faber* considera que los productos que manufactura son más duraderos que él mismo, por lo que su objetivo principal es la construcción de un mundo de artefactos útiles y bellos. Por último, en el principio de la cadena, el *animal laborans* piensa que la vida es el bien más elevado y que su misión es hacerla más fácil y larga; a decir de Hannah Arendt, el sujeto que conforma las sociedades actuales sobrevive anclado a las premisas que moldean la clase de experiencias propias del estado más primigenio de los seres humanos.

¿Cómo fue que se transitó de la preponderancia de la acción a la del hombre fabricante de utensilios? Si bien por siglos la ciencia había considerado a las cosas como sus objetos de conocimiento, durante la era moderna el saber comenzó a enfocarse más en el relato de cómo algo cobraba existencia —es decir, en la historia—, y menos en los sucesos de la naturaleza. En consecuencia, el concepto de “ser” fue sustituido por el de “proceso”. El ser descubre su identidad en el momento en que aparece y se revela; a la inversa, la naturaleza del proceso se halla en mantenerse oculta: el proceso no puede ser visto, sólo inferido. Cuando la humanidad se percató de que la revolución moderna se cimentaba básicamente en la fabricación de utensilios, es decir, en procesos cuya apariencia se encontraba oculta, se estimó pertinente que las tareas del *homo faber* tuvieran un sitio relevante; así, el trabajo se convirtió en la fase de la *vita activa* que ocupó el espacio primordial que antes había correspondido a la contemplación.¹⁰⁸

La fabricación ya no se iniciaba a partir de la observación del modelo o de la conceptualización de la cosa que debía producirse, más bien, se comenzó a pensar cómo y con qué medios había surgido tal objeto y de qué manera se reproduciría. Desde ese instante, ya no se creyó que la contemplación por sí misma condujera a la verdad, por lo que se retiró del ámbito de la experiencia humana común para ceder su lugar a la

¹⁰⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 231-232.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 251-252.

fabricación. Aunque en la acción también hay un proceso, éste constituye un fin en sí mismo; por el contrario, el proceso de la fabricación se percibe como un medio para obtener un producto. Bajo este punto de vista, el proceso es algo secundario que desaparece con el producto terminado, es una etapa que, en efecto, no se ve, sólo se intuye. La inversión de papeles entre la contemplación y la fabricación condujo al convencimiento de que “toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad.”¹⁰⁹ El resultado, a primera vista lógico, fue que se igualó la tarea de la manufactura con la acción, por lo que el trabajo se trasladó al lugar de ésta última. El cambio de énfasis del objeto a su proceso de fabricación dejó al hombre constructor sin los modelos ni las unidades de medida permanentes que habían guiado sus actos y orientado su juicio. El *homo faber* se encontró entonces privado de los parámetros que preceden y sobreviven al proceso de construcción, los cuales en este rubro hacían las veces de un absoluto confiable.

El proceso de fabricación no pudo operar como un fin en sí mismo porque los objetos no se aquilataron por su uso específico, pues se convirtieron en medios para producir algo más; con ello, se despojó a las cosas de sus valores fundamentales. Esta pérdida radical de valores esenciales se consolidó al definirse el *homo faber* no como “constructor del artificio humano que inventa útiles incidentalmente”, sino como fabricante de útiles y, sobre todo, productor de “útiles para fabricar útiles” los cuales sólo esporádicamente producen cosas.¹¹⁰ De hecho, se calificó de “útil” a cualquier cosa que estimulara la productividad y disminuyera el esfuerzo, y se le buscó un lugar elevado en la escala de estimaciones. El valor, entonces, empezó a medirse según el grado de placer o dolor experimentado en la producción o el consumo de los objetos; desde esta perspectiva, la felicidad radicó en la conquista de placer y la evasión del esfuerzo, percepciones no conectadas a la acción y sí al trabajo.

El trabajo acabó cristalizando su primacía por encima de la acción a partir del principio de que hay una causa detrás de todo lo que existe. En tanto fuente de origen, la causa se consideró más perfecta que sus consecuencias. Al trasladar este axioma de causalidad al proceso de fabricación, se tiene que el hacedor de bienes es superior a los objetos que elabora, pues es la causa de los mismos. Así, la idea de valorar la vida como el bien supremo proviene también de atribuir el papel principal al fabricante de objetos,

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 324.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 327.

es decir al ser humano, producto del desarrollo de la naturaleza orgánica, en la que la evolución dio cabida a un ser superior.¹¹¹

¿Cómo fue precisamente que el *animal laborans* adquirió aún mayor importancia que el *homo faber*? El paradigma de la supremacía de la vida como el bien por excelencia operó eficientemente en la comunidad cristiana; este credo exaltaba la sacralidad de la vida, creencia que ha permanecido incluso tras la decadencia de la fe. El cristianismo apareció en el mundo antiguo propagando la “buena nueva” de que la vida humana individual es inmortal. Esta idea, de gran alcance político, invirtió la relación entre el hombre y el mundo: a partir de entonces, la cosa más mortal e insignificante, la vida humana, adquirió el estatus de eterna, usurpando el sitio que antes ocupaba el cosmos.¹¹² Si la fe cristiana se elevó en la antigüedad fue a causa de esta inversión, la cual llevó esperanza a las personas conscientes de que su vida terrenal no hallaría otra ruta que la del sufrimiento y la humillación.

La creencia en la perennidad de la vida impactó de manera sumamente negativa a la política ya que, hasta entonces, los fundamentos de ésta radicaban en “el anhelo de la inmortalidad mundana”. En la *polis* griega, los ciudadanos procuraban mostrarse en público y encaminaban su participación en los asuntos públicos de modo que fuera excelsa y provechosa. Mediante la actuación en la arena política, la gente de aquella época buscaba que sus obras perduraran por su majestuosidad y por contribuir a la mejor organización de la comunidad; al conseguir este objetivo, un hombre alcanzaba también la inmortalidad de su persona en el mundo, pues prevalecería en la memoria de los ciudadanos por la grandeza de sus hazañas y la sustancia de su discurso.

Cuando hizo su arribo la promesa de una vida individual eterna, se desvaneció la función inmortalizadora de la política y ésta se convirtió en una actividad enfocada a solventar las necesidades y apetitos de la vida terrenal, es decir, a la administración de los bienes que otorgarían a la existencia humana previsibilidad y certidumbre. Al comenzar a creer que se tendría vida aún después de la muerte, se concibió un mundo más perecedero que el hombre; por lo tanto, cualquier esfuerzo que éste hiciera por alojarse en la memoria de sus coterráneos y de los hechos históricos resultaba vano y superficial. Así, la vanagloria suplantó a la aspiración de inmortalidad en la tierra, y la

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 330-331.

¹¹² *Ibid.*, p. 332.

vida individual se adueñó del sitio preponderante que en la antigüedad ocupaba el cuerpo político.¹¹³

En razón de esto, el deber cristiano de todos los hombres consistió en preservar su vida a toda costa, aún si para hacerlo tenían que mendigar: lo importante era vivir como fuera y, muy secundariamente, procurarse de trabajo y de los medios para realizarse en el mundo. Para los detentores del poder político, resultó conveniente el conformismo de las masas y su propensión a ser explotadas con la esperanza de una vida placentera después de la muerte; por esta causa se honró el precepto de que la vida, y no el mundo, es el bien supremo del hombre.

Cuando el pensamiento de Descartes irrumpió en el orbe, y con él la duda y la necesidad de contar con evidencias de las cosas, se esfumó la confianza de los hombres en su existencia inmortal, se perdió la fe y la vida se hizo perecedera. Sin embargo, y al contrario de lo que pudiera pensarse, los hombres no se volcaron a los asuntos mundanos ni a organizar, como los griegos de la antigüedad, una vida pública que preservara para siempre su memoria. La inserción de la duda introdujo inestabilidad en el mundo y la suspicacia de los seres humanos sobre los objetos de la realidad. Al tambalearse la certeza en una vida futura, el hombre se volvió a sí mismo y no hacia el mundo.¹¹⁴

En la modernidad el experimento y la manufactura, actividades cuyo método exigía con frecuencia una actividad solitaria, facilitaron la introspección, fuertemente vinculada a los procesos biológicos. Como es sabido, la vida biológica finca sus cimientos en el intercambio entre el hombre y la naturaleza, el cual se digiere en el metabolismo del cuerpo humano; esto explica que la introspección haya encontrado en los procesos corporales del individuo elementos para relacionarse con el mundo exterior. Igualmente, el conflicto cartesiano de la separación del hombre, en tanto ser pensante, respecto del mundo físico que lo rodea se solucionó con el advenimiento de las teorías naturalistas: éstas demostraron que la supervivencia de un organismo depende completamente de que incorpore, en el sentido literal, objetos del mundo exterior.¹¹⁵

Fue justo en este período de la historia que el *animal laborans* se consolidó en un lugar superior al *homo faber*; en consecuencia, la labor dominó sobre la versatilidad

¹¹³ *Ibid.*, p. 333.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 337.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 331.

de la condición humana y por encima de otras fases de la *vita activa*: el trabajo y la acción.

De este modo, si la vida terrena adquirió el valor más elevado en la cosmovisión de los hombres se debió, fundamentalmente, a tres procesos: el primero, la convicción de que la vida humana es más duradera que el mundo y que el propio cosmos; el segundo, la seguridad de que gracias a la vida terrena es posible acceder a la inmortalidad; y, el tercero, la conexión –buscada de tiempo atrás— entre el hombre y el mundo exterior en el descubrimiento de que la sobrevivencia requería integrar al cuerpo de los hombres la materia que provee la naturaleza –el *animal laborans* para vivir “consume” los objetos de la tierra.

En tiempos recientes, se considera que lo único verdaderamente inmortal, tanto como el cuerpo político en la antigüedad y la vida individual en la Edad Media, es el ciclo de la vida biológica de la especie humana, su recurrente proceso vital. Cuando los hombres comenzaron a construir sociedades, se gobernó para preservar los intereses de la humanidad y de las clases, pero no por el beneficio del hombre. Incluso, los motivos detrás de estos intereses, último rastro de la acción, cedieron su sitio para dejar todo el espacio a un objetivo único: la supervivencia del hombre como especie animal. Implícitamente, se acordó en reconocer la preponderancia, por sobre todas las cosas, de la inercia natural del proceso de la vida –al que todos los hombres y todas las actividades humanas están subordinados—, puesto que ésta se consagra a garantizar la perpetuación del género humano. Así, “ya no era necesaria ninguna de las más elevadas capacidades del hombre para conectar la vida individual a la de la especie; aquella pasó a formar parte del proceso de la vida, y lo único necesario fue trabajar, con el fin de asegurar la continuidad de la existencia de uno y la vida de su familia.”¹¹⁶

Hannah Arendt insiste, sin embargo, en que lo público es lo único capaz de hacer perdurable en el tiempo cualquier cosa que los hombres pretendan salvar de lo efímero. Para disipar la futilidad de la vida individual, los griegos recurrían a la *polis* y los romanos a la *res publica*, sitios que los liberaban de la superficialidad del espacio familiar y les abrían la posibilidad, aunque no de lo eterno, sí de lo inmortal al dejar una huella en la esfera pública. El hombre privado, lejano a la realidad mundana, no tiene como intermediarios a los objetos: esto equivale a estar impedido para realizar algo más permanente que la vida. Al privarse un sujeto de la presencia de los otros, nunca aparece

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 338.

ante ellos; por lo tanto, es como si no existiera: “lo que hace carece de significado y consecuencias, y lo que le importa a él les tiene sin cuidado a los demás”.¹¹⁷

Es muy probable que alrededor de los seres humanos privados se encuentren las circunstancias de una vida de certidumbre y de un ambiente seguro, pero también el letargo y el aburrimiento del vacío creativo, la imposibilidad de sorprenderse ellos mismos ante acciones inesperadas que cambien el curso de los hechos. De cualquier forma, las sociedades se mantienen en el esfuerzo de escapar de la política en aras de conculcar las fluctuaciones y la falta de certeza, pero también en detrimento de la condición más distintivamente humana: la pluralidad en el ámbito público.

2. La voluntad de poder

En lugar de dividir lo que existe en dos campos, el de las esencias y el de las apariencias —como hace la metafísica clásica—, Nietzsche propone algo distinto basado en la relación entre fenómeno y sentido. El fenómeno, más que una apariencia, es para Nietzsche un signo o síntoma que encuentra sentido en una fuerza. La fuerza, por su parte —cualquiera que ésta sea—, además de otorgar dirección al fenómeno, significa dominación y la captura de un segmento de la realidad. El mismo fenómeno —signo o síntoma— es susceptible de cambiar de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropie de él; por lo tanto, siempre hay un margen de acción suficientemente amplio para integrar en los fenómenos una fuerza que transforme los acontecimientos: nada entonces está determinado. En la incorporación de fuerzas a los fenómenos y en el desapego de los hombres de sus iniciativas originales hay siempre una dosis de creatividad; confluyen ahí, de igual forma, una diversidad de sentidos al lado de una serie de hechos independientes unos de otros que se suceden al mismo tiempo. Así, Nietzsche como Hannah Arendt reivindica el sentido esencialmente pluralista de su doctrina.¹¹⁸

En la doctrina nietzscheana, lo plural se manifiesta en la fuerza que se apropia de algún fenómeno: ésta no solamente domina sino que, al mismo tiempo, es el objeto dominado. En otras palabras, la fuerza adquiere significado solamente si se relaciona con otra y, a la vez, se separa de ella por medio de un espacio de distancia: bajo esta condición, la fuerza se asume como voluntad. La voluntad —en el caso nietzscheano, la voluntad de poder— se define como la distancia entre una fuerza y otra; en la extensión

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 10-11, 14.

que las separa, se alberga también un elemento de fuerza: el elemento diferencial. La originalidad de este concepto radica en que la voluntad no se ejerce sobre un objeto material sino sobre otra voluntad; en el conflicto de voluntades, ambas quieren ser obedecidas, aunque sólo una puede tomar el mando.

Por otra parte, Hannah Arendt menciona dos modos distintos de comprender la voluntad. El primero es la posibilidad de elegir entre objetos o metas, mientras que el segundo se refiere a la facultad de comenzar, espontáneamente, una acción en el tiempo, o bien, de iniciar en general, ya que un elemento esencial en la constitución de los seres humanos es el comienzo. El arraigo de la noción de progreso en la época moderna propició que se contemplara el futuro como algo determinado por los proyectos de la voluntad, por lo que ésta se ha identificado sobre todo por la segunda acepción, es decir, la del comienzo de un acto. Es frecuente, en los escritos de Hannah Arendt, el rechazo al predominio de la voluntad en el ámbito político en vista de su carácter unívoco y autorreferencial –ajeno, por lo tanto, a la presencia y los deseos de los otros— y por proyectarse hacia un porvenir aún inexistente.

Es interesante cómo Nietzsche, a diferencia de Hannah Arendt, considera que en el *querer* no existe la unidad; para él, la misma voluntad tiene que asumir una lucha en su interior entre las fuerzas que la componen. Si la voluntad se concibiera una, extraería todas las fuerzas y las suprimiría en la piedad, la moral y el ascetismo. De ahí la importancia de resaltar la relación de una fuerza con otra para obedecer o mandar: cada vez que se ejerce la voluntad –cada vez que se comienza algo—, necesariamente se marca una diferencia entre las fuerzas, se genera algo distinto. La diferencia en el origen otorga la jerarquía, es decir, la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad que manda y otra que obedece. De acuerdo con este modelo, la genealogía de Nietzsche mantiene un vínculo de simbiosis con la jerarquía; por lo tanto, la jerarquía constituye el hecho originario y el núcleo de la diferencia. Con base en ello, los términos por los que una cosa define su sentido y su valor son los siguientes: el sentido es la relación de la cosa con la fuerza que se apodera de ella y el valor se establece en la jerarquía de las fuerzas que actúan en la cosa y hacen de ella un fenómeno complejo.¹¹⁹

Arendt afirma que la voluntad cumple los deseos de un ente monolítico, mientras Nietzsche concibe la voluntad de ese modo sólo si, justamente, se niega la lucha de

¹¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, 1984, pp. 38-40.

fuerzas que hay ella. Sin embargo, y a pesar de esta divergencia, ambas visiones de la voluntad coinciden en dos aspectos clave. El primero, al concebir el origen como un espacio de movimiento que forzosamente produce un estado de cosas distinto, una diferencia. El segundo tiene que ver con el conflicto entre las fuerzas y, a la vez, su coexistencia; en Nietzsche, la fuerza que manda no niega a la que obedece sino que afirma lo distinto que hay en su dominada, sin dejar de entablar una relación de jerarquía. En el pensamiento de Arendt, este tipo de vínculo entre fuerzas no tiene lugar en la voluntad sino en el ámbito público, donde los ciudadanos encuentran un lugar propicio para distinguirse y elevarse con acciones que establecen un tramo de distancia respecto de los demás, distancia que los liga al mismo tiempo. Así, la afirmación de la diferencia requiere de la aparición y el reconocimiento de los otros.

En Nietzsche, una existencia dinámica necesita inevitablemente afirmar su diferencia respecto de otras y, para lograrlo, hace uso de la agresividad; de este modo, si bien la fuerza por sí misma no precisa de ningún elemento negativo, lo negativo surge de su actividad propia. En resumen, lo negativo forma parte de la actuación de la existencia. Por su oposición a la dialéctica —tesis, antítesis, síntesis—, en lugar de la fase antitética de ésta, Nietzsche propuso el elemento de la diferencia, el cual afirma y proporciona gozo. El *querer* de la voluntad nietzscheana consiste precisamente en afirmar su diferencia respecto de otros deseos. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche habla de “el placer de sentirse diferente” como el factor más agresivo al tiempo que placentero y absolutamente contrario a la dialéctica.¹²⁰

El elemento diferencial surge pues, en términos arendtianos, en los actos de los hombres y en los re-inicios, es decir, como producto de decisiones nuevas que implican un cambio de rumbo. Las ideas de ambos pensadores convergen en que la fuerza se ejerce necesariamente como comienzo y acto auténtico que diferencia a un hombre de sus pares. Para Nietzsche, el despliegue de fuerzas ocurre en el interior de la voluntad; Arendt traslada la relación entre fuerzas al espacio público y en tanto resultado de la organización política. En esta arena, aún la decisión mayoritaria dibuja fuerzas internas que la combaten y la afirman y, únicamente en este contexto, se diferencian unas de otras y gozan de ser reconocidas.

Pese a que en su interacción las fuerzas recrean un combate, el filósofo precisa que en esta lucha una fuerza nunca reacciona ante otra que la domina; si lo hiciera,

¹²⁰ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 17-18.

negaría al otro, es decir, a algo que ella no es: lo peligroso de esta negación es que se convertiría en su propia existencia y en el eje de la misma. Nietzsche asevera que solamente una moral esclava negaría a la fuerza con la cual se relaciona y a la que obedece; también afirma que esta clase de moral reacciona contra todo lo que no forma parte de ella misma, es decir, contra lo que es distinto. Al enfocar su fuerza en la reacción, la moral esclava no deja espacio para la afirmación de sí misma ni para los actos fundamentalmente creadores.¹²¹ En un parangón con el pensamiento de Hannah Arendt, en los hombres que no son libres —de la opresión de las necesidades biológicas o de otro tipo de yugo— persiste el pensamiento abstracto de la negación por encima de los actos para distinguirse y reconocer en sí mismo y en otros la diferencia. Por el contrario el hombre que actúa, lejos de permanecer en la especulación, se traslada a lo mundano, que es lugar de las apariencias, y se manifiesta ya no como simple idea, sino como sentimiento palpable.

Al hablar del concepto nietzscheano de voluntad, Hannah Arendt deja entrever algunos matices a su propia concepción de la idea de *querer*. La filósofa subraya la facultad mandatoria de la voluntad en Nietzsche, la que la convierte en “señora” que gobierna sobre el instinto y la energía. Ordenar difiere sustancialmente de anhelar, ambicionar o desear vehementemente, rasgos con los cuales se cree que la voluntad está vinculada. No obstante, para Arendt no hay escisión alguna entre la parte de la voluntad que manda y la que obedece, pues ambas subsisten juntas en el espíritu; por esta causa, para la filósofa sólo se manifiesta un fenómeno de dualidad, y no uno de dominación en el que una fuerza subyuga a la otra. Al efectuar una volición, el individuo da órdenes a algo que se encuentra dentro de él, porque es al mismo tiempo quien manda y el que obedece. Este concepto sintético del yo provoca que los hombres se olviden de la dupla ordenar-obedecer y hace que piensen que para ejecutar una acción basta con querer. Cuando el yo se concibe como un ser unitario, se identifica tan sólo con la parte que manda y prevé que la otra parte obedecerá sin oponer resistencia: la voluntad es libre precisamente cuando se piensa a sí misma como “libertad apasionada” respecto de alguien que debe acatar su mandato. Así, para la filósofa, la voluntad misma es la conciencia de que se es libre y de que otro tiene que obedecer.¹²²

¹²¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, op. cit., pp. 42-43.

¹²² Hanna Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, pp. 430-433.

El yo no repara en los sentimientos paralizantes de la parte que debe obedecer, los cuales son resultado del sometimiento a la coerción. Sin embargo, únicamente al rebasar su propia resistencia interna —o sea, al reconocer que en el dualismo del que se compone hay una parte que repele— la voluntad podría darse cuenta de que su misión no consiste en la conquista del poder sino que el poder es su propio origen. Si la voluntad no tuviera que enfrentar la resistencia de un segmento que se niega a ejecutar, nunca conseguiría el poder. Es así que la propia Hannah Arendt indica que una voluntad es contraria a la acción sólo cuando no reconoce su dualismo interno, el cual la obliga a reparar que, desde el inicio, es libre y dueña de su destino.

En Nietzsche la voluntad yace en el principio dionisiaco que, al regocijarse tanto del placer de la autoridad, puede desembocar en aniquilación. Al verse la voluntad como superior y libre, e identificarse con el principio de la vida, hace también contacto, aunque fuera de modo temporal, con la creación y destrucción que trae consigo la existencia. Así, no resta más a la voluntad que reconocer que la alegría también representa el martirio.

Es normal para el filósofo que en el sujeto haya un “juego dinámico de fuerzas en conflicto”. Esto se explica porque el espíritu libre asume como una de sus principales atribuciones la de jugar con distintas formas históricas las cuales se arroga a manera de máscaras. Las formas históricas no llevan un orden ni están determinadas por necesidad alguna; ello revela que el pasado no se encara como un horizonte cerrado e inmodificable, sino que aparece más bien como este juego de antifaces. Así, la voluntad de poder surge en el centro de una actividad interpretativa que otorga sentido a su mundo, un sitio donde se desdobl原因 diversas perspectivas.¹²³

A diferencia de Hannah Arendt, quien propone desterrar la voluntad de los dominios de lo político para que el juicio ocupe su lugar, para Nietzsche conviene que la filosofía de la voluntad remplace, supere y destruya a la antigua metafísica. Para ello, propone dos principios que conforman el alegre mensaje: en primer lugar, afirma que querer es lo mismo que creer y, en segundo término, que la voluntad equivale a la alegría.

Hubo un tiempo cuando se pensó que el objetivo de la voluntad de poder era conseguir dominio y fuerza, de tal suerte que el poder se concibió como algo ya construido, como un valor determinado. En esta noción de poder, la voluntad se

¹²³ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 135-136.

identificaba con la contradicción y con el dolor de la discordancia –se quería, pero se tenía que hacer un gran esfuerzo para actuar conforme a los deseos, o bien, no se encontraba correspondencia entre la actitud interna y la realidad. Desde este punto de vista, la contradicción y la discordancia no sólo eran elementos constitutivos de la voluntad de poder, sino que la sometían a un sistema de esclavitud y encadenamiento. Contra esta perspectiva, Nietzsche sostiene que la voluntad apunta a la liberación – *querer libera*— y representa la alegría, con lo cual nubla el dolor que se le había atribuido; con ello, el filósofo cancela la imagen de la voluntad adherida a significados preestablecidos y consigue afirmar que el acto de querer equivale a crear nuevos valores.¹²⁴

Por estos motivos, en lugar de la sociología, Nietzsche propone “una teoría de los sistemas de dominación” y, en lugar del empleo del concepto de “sociedad”, se inclina por la idea de “la realidad compleja de la civilización” tanto en conjunto como estudiada en las partes que la componen. En vez de una “teoría del conocimiento”, plantea una “teoría de la perspectiva de las pasiones” –que incluye la jerarquía de las mismas, su transfiguración y su espiritualidad. Finalmente, para suplantar a la metafísica y a la religiosidad, se declara partidario de la doctrina del eterno retorno en tanto medio de levantamiento y selección.¹²⁵ Estas propuestas se sistematizan en siguiente esquema:

Perspectiva tradicional	Propuesta de Nietzsche
Sociología	Teoría de los sistemas de dominación
Concepto de sociedad	Idea de la realidad compleja de una civilización (en su conjunto y en las partes que la componen)
Teoría del conocimiento	Teoría de la perspectiva de las pasiones (su jerarquía, transfiguración y espiritualidad)
Metafísica y religión	Doctrina del eterno retorno

Como se observa, Nietzsche es quizás el precursor de una forma distinta, coherente con la etapa posterior a la modernidad, de concebir la dinámica de la esfera mundana. Los conceptos que el filósofo enunció corresponden, en variados aspectos, al rescate de la apariencia y la disolución de la metafísica tradicional en la que Hannah Arendt fundamentó parte importante de su pensamiento. Ello no quiere decir que haya

¹²⁴ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 120-121.

¹²⁵ Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance II*, p. 18.

un traslape de doctrinas y mucho menos que Arendt haya tomado para sí los postulados de Nietzsche; lo único que se infiere es que ambos han sido representantes de una época que, para comprenderse, se atreve a poner en cuestión las grandes teorías que durante siglos fungieron como cimientos de la civilización occidental.

Para Nietzsche, la voluntad de poder representa un principio, la primera realidad mediante la cual se comprende todo, “una especie de vida instintiva” que disuelve y asocia sus funciones orgánicas. Pero, ¿cómo es que este principio instintivo no se confunde con la condición humana de la labor? La voluntad de poder, pese a ser una primera fuerza vital y propia del instinto, no asume las tareas propias de la conservación de la vida y de la especie; por el contrario, enfoca su oficio a una experiencia compleja y creativa: reconoce que los hombres no buscan simplemente la felicidad sino, en todas las circunstancias y por todas partes, el poder. La voluntad de poder “es el principio universal que lo transforma todo en una relación de tipo dominante-dominado”¹²⁶ y, en el ámbito mundano, es igual al triunfo de las fuerzas dominantes.

En este sentido, la voluntad de poder resulta contraria a la moral cristiana, o a cualquier otra doctrina que pretenda ocultar la necesidad de dominio de los hombres. Si se la compara con la buena voluntad kantiana, la voluntad de poder es algo absolutamente profano. La pulsión de conquista y batalla, para mantener su esencia, nunca debe asumir una forma moralizante; cuando, entre los débiles, llega a adjudicarse esta representación, también enflaquece a los fuertes. La voluntad de poder tiende siempre a vencer y subyugar la voluntad ajena, propicia el antagonismo y hace a un lado los principios de universalidad y reciprocidad, pilares del racionalismo kantiano.¹²⁷

Al trasladar esta idea a la esfera del conocimiento se tiene que, siendo el intelecto la herramienta que la voluntad de poder emplea, no hay nunca verdadera objetividad sino tan sólo la inútil pretensión de alcanzarla. Los juicios recogen diversas perspectivas que matizan el conocimiento pero, debido a la necesidad de dominio que imprime cada punto de vista, lo que en realidad se afirma es la voluntad de poder. No hay entonces saberes últimos o universales sobre los cuales se edifique el consenso. De acuerdo con este modo de ver las cosas, el más fuerte es el que se impone. Gianni Vattimo, uno de los intérpretes de Nietzsche, coincide en que ya no es posible hacer referencia a un “orden objetivo” del ser, puesto que el cuerpo teórico que propone

¹²⁶ Olivier Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, p. 86.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 87-88.

únicamente está facultada para narrar o sugerir “la interpretación de un asunto que es la historia de la modernidad en sus diversos aspectos disolventes de todo principio rígido de autoridad y (por lo tanto) de objetividad.”¹²⁸ Si bien Vattimo admite que en los juegos de fuerza prevalece una perspectiva antes que otras, a diferencia de Nietzsche, plantea la conveniencia de que la interpretación vencedora ofrezca argumentos los cuales, aunque racionales, seguramente estarán unidos a la fortaleza creativa detrás del poder.

El filósofo italiano, fiel a la tradición de pensamiento nietzscheano, se manifiesta a favor de un entorno donde no se podría ya reivindicar la aspiración a la igualdad —no a una igualdad que homogeniza— y menos una esencia común a todos los seres humanos. Vattimo es consciente del peligro que acecha en la homologación y que amenaza a muchas sociedades avanzadas: al sustituir a la acción por la conducta y al gobierno por el aparato burocrático, las ciencias sociales o “ciencias del comportamiento” han pretendido estudiar al hombre como un “animal de conducta condicionada”,¹²⁹ tal cual es en la esfera privada de la familia, o sea, como un prototipo animal de la especie humana. No obstante, aunque Vattimo se adhiere a la convicción de que los seres humanos poseen la fuerza para irrumpir en el trayecto del destino con acciones extraordinarias e inesperadas y no objeta la naturaleza instintiva de tal impulso, subraya la importancia de enmarcar este arrastre en el cuerpo inescapable de lo humano: la razón. Ésta, sin embargo, es una suerte de razón que asume las contradicciones que entraña sin encontrarse sujeta a reglas uniformadoras.

Arrogarse tanto lo blanco como lo negro y subsumirlo en la razón y en el sentido, de acuerdo con una conducta auto-normada, habla de seres fuertes; asimismo, en estos hombres la voluntad de poder es una “explosión gozosa” de un arrojo firme que ya poseen. En los débiles, en cambio, la voluntad se caracteriza por desear una fuerza que no tiene; para ellos, el poder se convierte en un objetivo, sin embargo, cuando logran el reconocimiento se sienten ajenos a él. Augusto Monterroso lo expresó magistralmente en su fábula “La mosca que soñaba que era un águila”. Cuando la mosca veía en sus sueños que volaba por los Alpes y los Andes, sentía que era feliz. Sin embargo, después de un tiempo, el gran tamaño y peso de su cuerpo, y la fuerza de sus garras, le causaban angustia y le impedían pararse en la comida, en las suciedades o darse de topes con los cristales. Por todo ello, pensaba que en realidad no quería volar

¹²⁸ Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, p. 118.

¹²⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 66-67.

entre montañas. Pero al despertar la mosca se lamentaba, dando vueltas inquietamente, de no ser un águila.¹³⁰ Así, aunque el insecto deseaba con locura tener la libertad y la potencia del ave, al mismo tiempo, esta experiencia le causaba incomodidad y desasosiego.

La conversión de los hombres débiles en fuertes causa tanto desconcierto porque no significa simplemente ascender de un nivel inferior a un estrato superior; lo que esto implica es algo mucho más contundente: la auto-aniquilación. Al vencerse a sí mismo, el sujeto desaparece como existía antes. Pero, ¿cómo es que Nietzsche condena al hombre débil y propone su suicidio metafórico a la vez que proclama la inocencia universal? Olivier Reboul parte de esta contradicción para plantear la conveniencia de extraer una ética de la voluntad de poder. Si bien para Nietzsche todos los valores, tanto los virtuosos como los pusilánimes, proceden de la voluntad de poder, en su pensamiento no se identifica alguna clase de valor que trascienda y sirva de parámetro a esta voluntad. Pese a ello, Reboul encontró tres criterios que definen y expresan la voluntad de poder en todo lo que representa, y que se enuncian a continuación: a) la inocencia, b) la lucidez y c) la creación.¹³¹

- a) La inocencia se halla en todo lo que es y deviene. No obstante, el mal se hace presente en la voluntad de poder de los individuos que sólo son capaces de expresar sus deseos mediante el resentimiento, el cual inyecta culpabilidad a los instintos vitales.
- b) La lucidez, por su parte, ocurre cuando el sujeto oprimido cobra conciencia de que la fuente de su rebelión radica en el mismo instinto de dominio que denuncia; es entonces cuando sus lamentos comienzan a tambalearse. La moral de los débiles los conduce a acusar y amedrentar la voluntad de poder característica de los señores, por esta razón se afirma que en los débiles no hay una moral sincera. Sin embargo, si la lucidez es absoluta, es decir, si no se acompaña de una voluntad de poder creadora, impide el desarrollo de las formas superiores de la moralidad y conduce al nihilismo.
- c) Los individuos que se consideran moralmente buenos son incapaces de crear, por eso no soportan a los autores. Son incompetentes para emprender algo nuevo, acogen el deseo impotente y el resentimiento que carcome. La esencia de una voluntad de poder auténtica, que afirma y provee, se distingue por la creación.

¹³⁰ *La oveja negra y demás fábulas*, 2ª ed., México, Era, 1994, p. 15.

¹³¹ Olivier Reboul, *op. cit.*, pp. 94-96

Mediante estos elementos, se proclama la destrucción de la moral y la presencia del deseo autor: “En lugar del juez y del represor, el creador”.¹³² La ética de la voluntad de poder, mediante los elementos anteriores, reconoce —y al reconocerlos los hace suyos— rasgos que en la moral tradicional se consideran “malos”: el resentimiento, que camuflado se convierte en culpa; los instintos de dominio, a los que se había juzgado de malos y provocaban vergüenza; y el reconocimiento a quienes toman la iniciativa y crean. Sólo al encarar directamente estos fenómenos que ocurren en diversos momentos de la vida es posible diluirlos; en otros términos, la aceptación del lado oscuro de la naturaleza humana es, precisamente, lo que contribuye a la proyección creativa y al refinamiento de los instintos.

La voluntad creadora va más allá de los códigos de valores externos y fijos, pues la ética de Nietzsche no se cimienta en un “imperativo categórico” establecido para todo el mundo. Esta clase de voluntad —a diferencia de la voluntad autónoma sostenida por Kant la cual, en su afán por definir lo universal, no puede escapar a los límites de la razón— trasciende el raciocinio; para ello, se desvincula de la moral y de su función prohibitiva y condenatoria. Si es que la creación posee alguna moral, ésta se relaciona únicamente con el arte, porque la selección que hacen ambos de sus objetos y experiencias no se fundamenta en la maldad y ni en la bondad, sino en el proceso por el que se urde una obra. Así, para el filósofo, es claro que el deber anidado en la moral repele la expresión de los instintos y de la fuerza original, aunque éstos se manifiesten de modo virtuoso.

Pese al rechazo a la moral, Nietzsche no niega la necesidad ontológica de asideros éticos que sirvan de punto de partida a la actuación de los individuos. El imperativo de la ética nietzscheana exige a los sujetos el dominio de sí mismos a fin de adquirir un estilo que permita moldear un nuevo tipo de hombre; de esta forma, el auto-dominio implica un trabajo individual y la construcción no sólo de una moral propia, sino de un modo particular de ser humano. De ahí que el filósofo se oponga a una moral común que responda a la exteriorización del resentimiento de los débiles, cuyos valores no pueden ser más que iguales.

Ante la propuesta de una moral auténtica para cada cual, Olivier Reboul se preguntó si Nietzsche había pretendido construir una “*metamoral* fundada en la voluntad de ser sincero”.¹³³ Él mismo se responde al argumentar que la voluntad de ser

¹³² *La volonté de puissance III*, Paris, Gallimard, 1947, p.16, citado por *ibid.*, p. 97.

¹³³ *Ibid.*, p. 97.

sincero ya es en sí misma artificial, contraria a una voluntad fuerte y noble. Para ser “metamoral”, Nietzsche habría tenido que elaborar un sistema completamente desligado de las valoraciones, adecuado para el tratamiento de asuntos relativos a la naturaleza, pero no a la organización humana. Por esta razón, desde mi punto de vista, lo que se manifiesta en el pensamiento del filósofo es la *amoralidad*: una ética apartada de la contraposición entre el bien y el mal, donde no se estigmatizan las características tradicionalmente rechazadas, donde no importa la bondad o la maldad sino, en todo caso, la nobleza o la vileza.

En un sistema donde la bondad o la maldad –presupuestos de la moral clásica— no son relevantes, ¿cuál debería ser el papel de la acción, es decir, de la fase de la *vita activa* que confiere a los hombres su distintiva condición de humanos? Para Nietzsche, la acción siempre se acompaña de valor, es decir, de sentimientos de poder o de impotencia; este juego de valores –que no morales, sino de fortaleza y debilidad— que permean la acción, y la libertad que coexiste con ella, operan y se distinguen tan sólo en el espacio de la realidad aparente, de la organización mundana. De este modo, únicamente en la *vita activa* se revela el conflicto de fuerzas que caracteriza al mundo fenoménico.

Si el entorno material que se presenta se tasa con base en el impulso de la secularización y los avances de la ciencia, mas no a causa de la mundanidad que prevalece con ello, se propicia que el hombre se refugie en una introspección superficial, enfocada en los cálculos de la mente; al percatarse de que no puede calcular con las necesidades de su cuerpo, el sujeto define sus pasiones y apetitos como “irracionales”; así es el ámbito público el que facilita la integración de todo tipo de valores y donde se reconoce, sin tantas etiquetas, la pluralidad que éstos representan.

3. De la invención de lo social y el destierro de la libertad

Como se ha visto, la voluntad de los hombres, para ser verdaderamente poderosa y comenzar algo nuevo, necesita reconocer que está compuesta de fuerzas en conflicto y que la potencia creativa se halla en su propio origen. Si no se acepta que el dominio requiere siempre de la dualidad, difícilmente surge una voluntad libre. Y es que el funcionamiento de los cuerpos políticos, donde el propósito de la transformación es el alcance de la libertad, se evalúa con base en el criterio de la emancipación.

Como fenómeno político, el ejercicio de la libertad surgió al tiempo que la fundación de las ciudades-Estado griegas.¹³⁴ En ellas, a diferencia de lo que pudiera pensarse, los ciudadanos se organizaban sin reglas establecidas y sin dividirse en gobernantes y gobernados; la falta de gobierno y de reglas se expresaba en el término “isonomía”. En la *polis*, fueron los detractores de la isonomía quienes acuñaron el concepto de “democracia”, el gobierno del mayor número; estos individuos estaban convencidos de que el “no-gobierno” era ya en sí mismo una forma de gobierno: la peor, la del pueblo.

La organización isonómica de la *polis* carecía de una estructura jerárquica donde quienes regían tuvieran alguna autoridad sobre el resto; así, en términos legales, imperaba la igualdad. Aunque para la ciencia política actual resulte inconcebible, pues se afirma con frecuencia que a mayor igualdad menor libertad y viceversa, en la vida conjunta de la *polis*, la igualdad coexistía con la libertad de manera que se confundían entre sí. La ausencia de norma que otorgaba a los ciudadanos libertad para actuar de acuerdo con su propio criterio, los ponía también al mismo nivel de sus coterráneos; nadie entonces tenía la obligación de mandar u obedecer. La igualdad de los griegos, sin embargo, no significaba proveer a los ciudadanos de condiciones materiales idénticas, sino de posibilidades semejantes para constituir un cuerpo entre pares; por lo tanto, al estatus de igualdad sólo accedían los dueños de propiedades y de esclavos.

Un sistema isonómico en el terreno de lo público operó debido a que la relación de fuerzas que componen la voluntad pudo replicarse en el interior de los sujetos: los hombres fueron capaces de darse cuenta que la dualidad mandar-obedecer tenía lugar dentro de ellos mismos —al aplicar el discernimiento del juicio y actuar en consecuencia— y no en la forma de organización política. Así, la isonomía proporcionaba a los ciudadanos, que han cubierto sus necesidades de subsistencia, la libertad para adentrarse en la jerarquía de sus juegos de fuerzas internas y definir por sí mismos las reglas que habían de seguir. Esta maniobra resulta particularmente complicada en un entorno incierto, de ahí el temor que inspira a los hombres decidir por sí mismos y sin someterse a un orden de cosas predeterminado.

Es preciso añadir que la igualdad de la isonomía se fundamentaba en la idea de que todos los hombres nacieron y fueron creados no iguales por naturaleza, por lo que

¹³⁴ Hannah Arendt, *On revolution*, Londres, Faber and Faber, 1963, p. 22.

se requería de un mecanismo artificial, la *polis*, que los hiciera semejantes. Arendt lo resume de este modo:

La igualdad existía sólo en este campo específicamente político, donde los hombres se conocían uno al otro como ciudadanos y no como personas privadas. La diferencia entre este antiguo concepto de igualdad y nuestra noción de que los hombres nacieron y fueron creados iguales, y se hicieron desiguales en virtud de lo político y lo social —es decir, a causa de las instituciones humanas— puede difícilmente ser más enfatizada. La igualdad de la *polis* griega, su isonomía, era un atributo de la *polis* y no del hombre, quien se convirtió en igual por virtud de la ciudadanía y no de su nacimiento. Ni la igualdad ni la libertad eran entendidas como cualidades inherentes a la naturaleza humana, eran convencionales y artificiales, productos del esfuerzo humano y atributos del mundo hecho por los hombres.¹³⁵

Aún más, la filósofa recuerda que la palabra latina *homo* alude a una persona que no era nadie sino un hombre, alguien sin derechos, un esclavo. La convicción en la antigua Grecia de que, excepto entre sus pares, nadie puede ser libre permite deducir que el tirano, el déspota o el amo nunca obtienen la libertad.

En el pensamiento político griego, la libertad no se entendía como una cualidad sino como una actividad humana que obtenía realidad y se hacía presente sólo cuando otros la veían, la juzgaban o la rememoraban. La libertad se vinculó de manera indisoluble con la igualdad porque la vida de un hombre libre se concretaba únicamente al lado de los otros, con sus semejantes, con sus iguales, en el espacio de reunión propiamente político. A diferencia de los tiempos actuales, donde los ciudadanos piensan que son libres si se respeta la sacralidad del ámbito privado, en aquella antigüedad la libertad no tenía sentido ni razón de ser en la esfera jerarquizada de la familia, pues tan sólo existía en los actos públicos y entre semejantes, quienes podían emitir juicios sobre esa emancipación. De este modo, para la libertad, compartir era requisito indispensable.

Los hombres de las revoluciones marcaron el inicio de la era moderna cuando tomaron conciencia del constreñimiento al que estaban sometidos; así, los movimientos revolucionarios surgieron como medios para obtener la libertad. Lo anterior no significaba simplemente liberarse de la opresión, sino insertarse en un modo de vida político que permitiera redescubrir o incluso construir una nueva forma de gobierno: una república con un cuerpo político renovado; de este modo, se recurrió a la violencia para erigir un modo de gobierno absolutamente distinto.¹³⁶

¹³⁵ *Ibid.*, p.23.

¹³⁶ *Ibid.*, pp.25-28.

El pensamiento de Hannah Arendt demuestra que la libertad sólo es posible en el reconocimiento de la igualdad y, a la vez, de la distinción que se alberga dentro de ella – es decir, su componente de pluralidad. Los hombres crean entendimiento entre ellos y planean el futuro porque son semejantes, y requieren del discurso para alcanzar arreglos, precisamente, porque son distintos. Con excepción de los sujetos, sobre la tierra no habita ningún otro ser que, mediante el discurso y la acción, comunique su propia identidad y no solamente hable acerca de algo; es por eso que, sin acción ni discurso, la vida deja de ser una vida humana. La necesidad de subsistencia que obliga a la labor y la utilidad del trabajo no propicia que se tome parte del mundo propiamente humano: el impulso de insertarse en él proviene del comienzo que significa –en su acepción más general— actuar, tomar la iniciativa, poner algo en movimiento y conducirlo. A causa de ello, lo que otorga sentido a la vida de los hombres es la capacidad de acción creativa la cual implica esperar lo inesperado, la habilidad para ejecutar lo improbable, características arraigadas en la originalidad y singularidad de cada ser humano. En consecuencia, la importancia de lo nuevo radica en su oposición a las leyes de la regularidad, las cuales brindan certeza en las actividades cotidianas; por ello se dice que “lo nuevo siempre aparece en forma de milagro”.¹³⁷

La filósofa encuentra que hay correspondencia entre la acción y el hecho de nacer, o sea, con la condición humana de natalidad. El discurso, por su parte, se equipara con la diferencia, es decir, saca a la luz la condición humana de pluralidad, de vivir como ser distinto y único entre iguales. Pero, ¿cómo se relacionan el discurso y la acción? El discurso provee de un sujeto –quien se muestra mediante el lenguaje verbal— a la acción y le otorga su carácter revelador de modo que, cuando se está en compañía de otros, en la acción y el discurso, los individuos dejan ver su identidad específica; a la par del acto, la acción descubre al agente y sólo a través de él, ésta se diferencia de otras formas de realización.

Cuando la acción y el discurso se emplean como simples medios para alcanzar un fin, no revelan la única y distinta identidad del agente: es entonces que la contigüidad humana se pierde y se recurre a la violencia para alcanzar un objetivo. Si el discurso pierde su esencia reveladora, se convierte en mera charla. Asimismo, la acción que no descubre un quién –como sucede en los actos ordinarios— se estanca en la actividad productiva cuyo único propósito es mostrar un objeto concluido; así pues, sin un agente

¹³⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 207.

detrás, la acción pierde toda su fuerza y alcances. Aunque hablar y actuar no culminan en productos terminados, fungen un papel de intermediarios tan real como el mundo de objetos que los hombres comparten: en la acción y el discurso, los seres humanos dan a conocer su esencia primordial en la esfera pública de modo que, en ese espacio, puede haber interés *–inter-est–*, lo que se sitúa entre las personas para relacionarlas y unir las. De esta forma, al hablar y actuar, los hombres no sólo pretenden alcanzar una meta material concreta sino que, además, se revelan como individuos únicos y distintos.¹³⁸

Paradójicamente, la realización de la individualidad requiere, sin excepción, de la presencia y compañía de otras personas. Del mismo modo, sorprende que la igualdad sea el fenómeno propicio para hacer aparecer las diferencias y que un individuo se constituya como persona por causa de la organización política *–en sus actos y discurso, y en el contacto con los asuntos mundanos–* y no por los derechos adquiridos de forma natural al nacer. En síntesis, la libertad consiste en la participación plena en la esfera pública y la edificación de un mundo que trasciende la propia vida, o sea, la vida privada.

Al menos desde el nacimiento de la *polis*, la esfera privada se caracterizó por corresponder al ámbito familiar y la pública al campo político. Por su parte, la esfera social *–que en términos estrictos no es pública ni privada–* surgió al tiempo que la era moderna y encontró su forma política en el Estado-nación. Con el arribo de la sociedad, se difuminó la línea de demarcación entre lo privado y lo público, ya que las naciones se organizan como familias de dimensiones enormes, compuestas de varias unidades familiares pequeñas, constituidas económicamente.¹³⁹

Aunque en los bienes del sistema familiar se refleje la transformación de las condiciones de vida, la administración de los mismos, a decir de la filósofa, no entra en las tareas políticas. En la antigüedad, la satisfacción de los requerimientos vitales *–la labor–* correspondía a la vida doméstica: la supervivencia del individuo y de la propia especie no eran asuntos políticos sino cuestiones de orden familiar. Por el contrario, el lugar de la libertad se hallaba en la *polis*.¹⁴⁰ Como se observa, la única conexión entre

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 207-214.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴⁰ Al respecto, Arendt comenta lo siguiente: “nos resulta difícil comprender que, según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión ‘economía política’ habría sido una contradicción de términos: cualquier cosa que fuera ‘económica’, en relación a la vida del individuo y la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar”, es decir, correspondía al terreno privado (*Loc. cit.*)

ambas esferas era que sólo una vez satisfechas las necesidades vitales en la familia se accedía al ejercicio de la libertad en la *polis*.

La teoría política moderna, al contrario de la antigua, se constriñe al diseño y manejo de una serie de disposiciones para proteger a la sociedad y administrar sus bienes; de este modo, la idea de libertad se ha invertido en nuestros días, pues se piensa que para su obtención se requiere restringir la autoridad política. En consecuencia, mientras la libertad se transfirió al terreno social, el ámbito político albergó a la fuerza, la cual se declaró como monopolio del gobierno. Arendt recuerda que los griegos justificaban el uso de la violencia y la fuerza en la órbita privada en tanto únicos medios para dominar a la necesidad —el poder sobre los esclavos es un ejemplo de ello— y, así, estar preparados para alcanzar la libertad. La violencia, entonces, constituía un acto prepolítico cuyo único fin era redimirse de los requerimientos del *animal laborans*.¹⁴¹

De acuerdo con lo anterior, el ciudadano ya no estaba sujeto al yugo de la labor y tampoco al del trabajo, con lo que se deslindaba del proceso biológico vital; por lo tanto, la organización doméstica sólo tuvo razón de ser porque estaba al servicio de la “buena vida” de la *polis*. En el pensamiento político de la antigüedad, la palabra “privado” tenía la connotación literal de hallarse carente de algo, de estar desprovisto de las capacidades humanas más significativas. Un individuo inserto únicamente en su entorno privado, familiar, sin participación alguna en el ámbito público, no era considerado plenamente humano.

La modernidad, en cambio, convirtió los asuntos que antes eran exclusivos del círculo familiar y privado en cuestiones de interés común. En otras palabras, las actividades económicas, que en la lejana época griega equivalían a la administración de los recursos domésticos, han tomado ahora un sitio preponderante en la esfera pública. El auge de la gestión de los bienes en lo gubernamental borró también de hecho la línea divisoria entre lo privado y lo público, y transformó el significado de los dos términos.¹⁴² Hoy, las comodidades de la vida privada han suplantado a la sensación de carencia y al deseo de participar en la esfera pública en tanto condición fundamental del sujeto para realizarse por completo en su humanidad.

Los antiguos desconocían el concepto de lo social y, en todo caso, lo habrían equiparado con lo privado. En nuestros días, lo privado se opone decisivamente al ámbito social, aunque no necesariamente al político. Basta recordar cómo la teoría de

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁴² *Ibid.*, p. 59.

Rousseau se avocó en parte a resguardar de la sociedad las zonas más íntimas del hombre ya que, de otro modo, la organización social pervertiría la bondad de la naturaleza humana. Así, de la función de lo privado, que es la de proteger lo íntimo, se encargan diversas instituciones públicas en la actualidad.

El advenimiento de la sociedad y su permanencia encuentra sus orígenes en el intento de abolir la autoridad despótica de una sola persona: el monarca; sin embargo, la consecuencia real fue la creación de una especie de gobierno igualmente cruel y tiránico, al que se denomina burocracia.¹⁴³ La organización burocrática no está comandada por un individuo en particular sino por un entramado de procesos y de gente, con lo cual responde a la ficción liberal del establecimiento del orden por una “mano invisible”. En este sistema, el gobierno estatal cede su lugar a la administración; de este modo, el Estado se debilita sin siquiera haberse suscitado antes una revolución.

A decir de Hannah Arendt, hay dos fenómenos primordiales que caracterizan el auge del ámbito social: el primer lugar, distintos grupos reproducen dentro de ellos la unidad familiar y, en segundo sitio, el sistema de organización doméstica –donde, en vez de sostenerse la igualdad entre pares, se mantiene la jerarquía que conduce a un acendrado conformismo— se traslada a otros ámbitos. Como antiguamente sucedió en el interior de la familia, la sociedad excluye cualquier posibilidad de acción. La explicación que la filósofa encuentra es que la sociedad exige a los individuos determinada clase de conducta con el fin de “normalizarlos” –mediante las normas—; se pretende entonces dirigir la actuación de los hombres hacia rumbos definidos y en niveles similares, con lo que se descarta la acción espontánea o las tareas con resultados sobresalientes. De acuerdo con esto, la igualdad en nuestros días equivale a la sustitución de la esfera pública por la sociedad, y a transferir la diferencia y la distinción del terreno público al espacio privado exclusivo del individuo. La igualdad, cuyo modelo actual se encarna en la igualdad de masas, es posible, en la opinión de Arendt, debido a que “la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana.”¹⁴⁴

Esta forma de pensamiento se trasladó a la ideología de la ciencia moderna. Un ejemplo muy claro se encuentra en los fundamentos de la economía, cuyo instrumento técnico básico es la estadística. El carácter científico de la economía se consolidó al asumirse los hombres como seres sociales y adherirse a modelos determinados de

¹⁴³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 64.

conducta; así, los individuos que no seguían las reglas establecidas eran considerados anormales. La estadística aplica estos mismos criterios: sus leyes son válidas para grandes números y períodos largos, y para acciones o acontecimientos uniformes. El argumento de la estadística para sostener su modo de trabajo es que las grandes hazañas son escasas en la historia y en la vida cotidiana, y sólo se dibujan a modo de fluctuaciones o desviaciones. Ante esto, Hanna Arendt subraya que la política y la historia no responden a los grandes números, pues su cometido principal es otorgar significado a la vida de los hombres mediante la inclusión de los comportamientos no automáticos y las extrañas proezas.¹⁴⁵

Desde la Grecia antigua se tenía conciencia de que, a fin de preservar el énfasis en el discurso y la acción, la cantidad de ciudadanos en un mismo espacio debía mantenerse reducida pues, a mayor cantidad de pobladores, mayor la probabilidad de que lo político sea desplazado de la esfera pública por lo social. Aunado a ello, las sociedades de gran tamaño son susceptibles de describirse mediante una regularidad estadística que abre apenas algunos resquicios para el comportamiento no común; es así como se despoja a los acontecimientos de significado y de la facultad de emitir luz sobre el tiempo histórico. De hecho, la determinación estadística y la predicción en las ciencias sociales se fundan en la hipótesis liberal, cimentada en la economía clásica, de que los intereses se armonizan espontáneamente lo cual, de ser así, requeriría de conductas homogéneas de los integrantes de la sociedad.¹⁴⁶

Cuando Nietzsche habló de las causas de nihilismo, se refería también a la prevalencia de las multitudes, cuyo rasgo principal era estar compuestas de hombres débiles, apegados a reglas que seguían sin cuestionar o, en el peor de los casos, incompetentes para elaborar su propia guía de acuerdo con sus principios. Ante las masas que descalifican las excepciones, los hombres fuertes pierden la fe en sí mismos y se convierten también en nihilistas.¹⁴⁷ Es entonces que, en su desesperación, pretenden como Shopenhauer, ‘liberarse de ellos mismos’, refugiarse en un objeto, renegar de “la cosa en sí” cuando, en realidad, no hay tal “cosa en sí”.¹⁴⁸

En su defensa de la inocencia del devenir y también de los hombres, Nietzsche propuso que no se juzgara a los sujetos por las faltas cometidas. Si bien emitir un juicio sobre las acciones puede resultar coherente, no lo es encontrar a alguien culpable, pues

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴⁶ *Loc. cit.*

¹⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance II*, p. 30.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 36.

ello entraña un instinto de venganza. Por estas razones y a la luz del pensamiento nietzscheano, algunos estudiosos afirman que el juicio en la doctrina de Kant alberga en sí mismo un mal entendido. Para Kant, alguien que es libre se apega a la ley moral y se aparta, aparentemente, de las acciones negativas o moralmente malas; en otros términos, los hombres libres serían responsables de sus actos virtuosos pero también de sus faltas. Cuando Kant define la libertad como autonomía, la identifica con la ley moral sin reparar que los hombres podrían no estar adheridos siempre a las acciones morales. De este modo, al responsabilizarse de sus malas acciones, la libertad de los seres humanos estaría infringiendo la ley que la hace posible. Kant intentó superar esta encrucijada al diferenciar entre el libre albedrío y la voluntad. La voluntad opera cuando el sujeto define su propia ley y el libre albedrío hace su aparición en el momento en que la transgrede o la cumple.¹⁴⁹

Nietzsche, por su parte, argumenta que la relación entre falta y castigo es arbitraria, por lo que la moral no tendría que exigir responsabilidad. El vínculo falta-castigo no se trata de un hecho, sino de la interpretación de un sentimiento psicológico cuyo propósito es otorgar sentido al sufrimiento, al justificarlo como la pena merecida ante la ejecución de un acto moralmente malo. El ideal ascético, cuyo representante principal es Kant, consiste precisamente en absolver a Dios del mal que hay en el mundo y hacer al hombre responsable de éste en vista de su libertad. En el ideal ascético se permite a los débiles acusar a los fuertes de su sufrimiento cuando, en realidad, los fuertes no pueden elegir entre desplegar su fuerza o contenerla: a ellos no les importa si persiste la maldad o la bondad, simplemente asumen y abarcan las dos; el débil, en cambio, cree que elige entre bueno y malo, que confronta lo uno contra lo otro. Para Nietzsche, quien es bueno por mera debilidad en realidad es terriblemente malo.¹⁵⁰

El concepto tradicional de libre albedrío refiere a la facultad de elegir — frecuentemente entre el bien y el mal—; sin embargo, para Nietzsche, el libre albedrío consiste en un sentimiento de superioridad, en el privilegio de no obedecer a nadie ni responder a reglas dictadas desde fuera, en la alegría de actuar más allá de una ley definida, en el placer de no depender de la norma. Esta definición se vincula con la reformulación que hizo Hannah Arendt del juicio reflexionante de Kant, la cual atribuye a los hombres la capacidad de construir sus propias pautas para conducirse en el mundo, sin tener que adherirse necesariamente a leyes externas y fijas.

¹⁴⁹ Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 89.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 91.

Como Adolf Eichmann, los hombres débiles necesitan reglas foráneas para orientarse; los hombres fuertes, por su parte, se dan sus propias normas: no son seres “normales” sino “normativos”.¹⁵¹ De ahí que no sujetarse a una ley no significa concederse licencia para todo y dejarse ir sin rumbo; a la inversa, quiere decir diseñar reglas para los actos propios.

4. Contra el destino

Ante la desconfianza de los hombres para tomar las riendas de su destino, ¿cómo es que finalmente se deciden a actuar? ¿Qué es lo que atenúa la falta de certeza y permite a los sujetos moverse en el mundo con la seguridad de contar con los medios para comenzar sobre terreno firme? Pese al rechazo de la acción por parte de la filosofía y las restricciones que puso al cuerpo político para limitarla y erradicar la incertidumbre, las ciencias emergentes en la época moderna, las históricas y las naturales, optaron por ocupar el concepto de proceso –donde subyace la experiencia humana de la acción– para desarrollarse. Esta elección de ambas ciencias se basa en que, a diferencia del proceso del trabajo, el de la acción no se agota en la manufactura sino que se mantiene imperecedero e independiente del desgaste de los objetos materiales y del término de la vida de las personas. Si bien el proceso de la acción obtiene un cúmulo de fortaleza en la perdurabilidad de los actos, la permanencia trae consigo consecuencias enormemente significativas para los mismos: su talante irreversible y no pronosticable.

La acción se caracteriza precisamente por no poder evaluarse según su origen ni por los acontecimientos posteriores a ella, ya que los hombres difícilmente conocen la fuente y las consecuencias de la misma; y debido a que la acción tampoco es susceptible de tasarse según los fenómenos conexos, su valor es una incógnita.¹⁵² Para Hannah Arendt la naturaleza de toda acción es el riesgo y la falta de certeza, lo cual equivale a la construcción de un futuro no determinado. Lo que está detrás del éxito de la construcción y veneración de un sistema social protector de la especie es que, este entramado cuidadosamente dispuesto, confina a los hombres en un subterfugio privado que les ofrece, a diferencia de los vaivenes del espacio público, seguridad y confianza relativa –aunque también una existencia simple y sin efectos. Los hombres han preferido sustraerse de la plenitud de la vida pública abierta a la gloria y a la crítica y

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵² Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance II*, p. 120.

conformarse con un ambiente cómodo que coincide, aparente y defectuosamente, con la tranquilidad que otorga la creencia en la verdad y la estabilidad.

Los seres humanos, ahora más que nunca, se han vuelto buscadores de la verdad, como diría Nietzsche, “en un mundo que no pueda contradecirse, ni equivocarse, ni cambiar, un mundo *verdadero* –un mundo donde no se sufra; ¡pues la contradicción, la ilusión, el cambio son causa del sufrimiento!”¹⁵³ Los hombres que creen en la existencia de otro universo donde las cosas son según el deber, piensan también que, como el mundo, el propio yo está privado de realidad.

El sentido de los gobiernos tiránicos es, precisamente, garantizar para las comunidades estabilidad, seguridad y productividad. No obstante, estas ventajas relativas conducen tarde o temprano a la pérdida del poder. La organización tiránica destierra a los ciudadanos de la esfera pública, exclusiva del gobernante, y los obliga a ocuparse solamente de sus asuntos privados. El propósito de esto es, además de aumentar la laboriosidad y productividad, evitar la participación de los ciudadanos en la vida pública común. Lo que un orden dictatorial no prevé es que cuando alguien no contribuye a la cohesión, así posea grandes riquezas o poder legal, se debilita inevitablemente. Al fundarse en el aislamiento del tirano con relación a sus súbditos y de éstos entre sí por causa del temor y la sospecha mutuos, este modo de gobierno contraviene el requerimiento necesario de cualquier forma de organización política: la condición humana de la pluralidad, el discurso y la actuación conjunta. Por esta razón y a pesar de mantener el monopolio de la violencia, el tirano se vacía de poder y frustra el desarrollo del mismo en todo el terreno político. Esto conduce a la impotencia y al aniquilamiento del espacio público de aparición, el cual se vuelve incapaz de integrar las acciones humanas.¹⁵⁴ En Nietzsche, la acción, incluso la más piadosa y centrada en asistir a otros –como las propias del gobierno—, pretende siempre conservar el sentimiento de poder; no obstante, el filósofo no se refiere al poder despótico o tiránico –aunque tampoco a una potencia ingenua y apegada a la moral— sino a la toma de conciencia de las transformaciones constantes, al instinto de dominio en cada uno que impele a la creatividad, y de la fuerza e ingenio para empezar algo nuevo –o, en términos arendtianos, de nacer una vez más.

De ahí que si alguien se aísla, por muy fuerte que sea, pierde poder. La unión de los hombres, sin embargo, sólo es real donde la palabra y el acto se mantienen juntos y,

¹⁵³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 228-229.

además, donde las palabras continúan llenas de significado y los actos no son arbitrarios. Las palabras, entonces, deberán emplearse para descubrir la realidad y no para ocultarla, y los actos servirán para construir relaciones y nuevas realidades. Esto no ocurre en la tiranía, donde el uso de la fuerza no se sustenta en poder alguno y se anula la condición humana de la acción: la pluralidad.¹⁵⁵

Con frecuencia, el discurso de la tiranía pretende promover valores únicos y determinados mediante los cuales hunde a los habitantes en la sumisión, sin que éstos se pregunten por las razones de aquel que los definió. De manera análoga, el conformismo de la filosofía moderna había respetado ciertos valores con el argumento de que éstos se basaban en hechos objetivos, sin referirlos a su origen ni a la fuente que decide cuál será su valor. La corriente que representó Nietzsche no se propuso atender los problemas del pensamiento apuntando a la universalidad, ni tampoco emitir juicios sobre los valores. Este tipo de pensamiento decidió tomar distancia y asumir un sentimiento de diferencia respecto de la realidad circundante —al cual se le llamó, como se ha dicho antes, “elemento diferencial”—; desde la perspectiva de este sentimiento, se adquiere el derecho de crear valores o definirlos sin hacer caso de su utilidad: así es como el filósofo se convierte en un genealogista. La labor de la genealogía consiste en extrapolar el origen de los valores así como el valor de tal origen. Esta disciplina se contrapone a la universalidad de los valores y también a su temperamento relativo o utilitario. Como esta posición se separa de lo que es válido para todos y, al mismo tiempo, de las visiones subjetivas, es propia del pensamiento posterior a la modernidad por el que apuestan filósofos como Vattimo.¹⁵⁶

Además de referirse al nacimiento, la genealogía alude a la distancia en el origen, la cual crea el espacio para el “elemento diferencial”. La tarea de este elemento no es la de evaluar el valor de los valores, sino la de fungir como factor creativo: solamente así la crítica actúa como acción y no como reacción, y sólo así la actividad de la crítica se opone al rencor, da la espalda a la venganza y resiste a la re-acción del resentimiento.

Al trasladar un “elemento diferencial” activo, no reactivo, al ámbito de la acción política, se encuentran dos aportaciones de la acción a la vida en común de los hombres, las cuales poseen la fortaleza necesaria para redimirlos del destino: la facultad de perdonar y la de prometer. En el sentido estrictamente político, el acto de perdonar

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 228-229.

¹⁵⁶ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 8-9.

equivale a deshacer lo hecho y elimina de los actos su carácter de irreversibilidad. Al ser perdonado, el hombre se libera de las consecuencias de sus acciones y recobra su arrojo para realizar otras. En la exoneración mutua por acciones equívocas, los hombres adquieren poder para iniciar algo nuevo y, con ello, se restituyen la libertad.¹⁵⁷

La respuesta previsible y automática ante un práctica oscura es la venganza, la cual confina a los actos a la irreversibilidad; por su parte, la acción de perdonar emerge de forma inesperada —alguien no puede prever que el perdón será la postura que adoptará el ofendido—, y trae consigo algo de la espontaneidad original de la acción. Dado que el perdón no está condicionado por ningún acto anterior, libera de sus consecuencias a cualquier tipo de acción cometida; esta cancelación del perjuicio es lo que permite comenzar una vez más y, sobre todo, liberarse del destino marcado por consecuencias indeseables; es por eso que deshacer lo hecho representa una revelación similar a la del acto mismo. Destejer la trama conjura la fatalidad unida naturalmente a la predestinación, lo cual permite a la historia de la humanidad construirse —al menos en parte y sin demérito del sitio que le corresponde al azar— por sí misma. Si no se controlara un poco del proceso desencadenado, la humanidad estaría condenada a “necesidades automáticas” y suertes irremediabiles. Perdonar hace posible el comienzo con una dosis de control y adecuación; con ello, la acción irrumpe en la monotonía de la vida cotidiana y quiebra el cauce rectilíneo del destino, es decir, la vida biológica y la ley de la mortalidad. De acuerdo con esto y con el pensamiento de la filósofa, la acción nos recuerda siempre que “los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar.”¹⁵⁸

Por otra parte, a fin de atenuar la incertidumbre que representa el futuro, los seres humanos hacen promesas y las mantienen: ello permite crear un espacio de seguridad en el porvenir y otorgar durabilidad y curso a las relaciones entre los hombres. Cuando alguien se obliga a ejecutar determinados actos en un momento posterior, de manera voluntaria, se provee de identidad, guía y dirección fija; la presencia de otros seres humanos aparta de la penumbra al que promete y al que cumple, pues confirman su identidad.

Al prometer se dispone del futuro como si fuera el presente y, así, se combate la falta de seguridad; además, los individuos se conectan más que nunca con la soberanía, vinculada estrechamente a la capacidad de pronosticar el futuro. La soberanía se refiere

¹⁵⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 256-259.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 264.

a la completa autosuficiencia e independencia respecto de los demás, a predecir y controlar las consecuencias de los actos, por ello se piensa que el individuo salvaguarda su integridad al protegerse del mundo y abstenerse de actuar en él. De esta forma, los hombres simplemente pueden pretender que son soberanos, pero nunca serlo; de concretarse la condición de soberanía, los seres humanos tendrían que aislarse por completo en un entorno sumamente reducido y simple donde puedan hacerse cargo de lo que sucederá y de la fase posterior de su insignificante proceder. En el mundo, en cambio, lo que existe es un vacío de soberanía que da lugar a la existencia y expansión de la libertad, o sea, a la capacidad de empezar algo diferente.

La facultad de perdonar y la de prometer involucran por lo menos a dos individuos, por lo que se sustentan en la pluralidad y las acciones de otras personas. Ambas permiten que la acción sobreviva a la imposibilidad de los seres humanos de cambiar o asegurar ciertos hechos: un individuo se muestra superior cuando se compromete con otras personas a cumplir lo acordado ya que, si bien no es completamente libre porque la promesa lo constriñe, tiene propósito y guía, a diferencia del resto.

El sentimiento de incertidumbre en la historia humana se difuminó también mediante otras interpretaciones de los acontecimientos distintas del perdón y la promesa. En la tradición moderna hubo un factor que sí se consideró inevitable: cuando las masas habían comenzado a movilizarse y sus acciones rebasaban el poder del monarca, se pensó que el cambio en el curso histórico era ya irrevocable; en este estadio, se pasaba de la revuelta a la revolución. Al ser acuñado, el término “revolución” se concibió como un movimiento revolvente hacia el pasado y de fidelidad a una trayectoria cíclica;¹⁵⁹ no obstante, si se hace hincapié en la irresistibilidad, la cual implica el movimiento inevitable, la palabra se deshace de la connotación de movimiento revolvente hacia atrás. Fue así que el significado de la revolución se volcó también a los elementos de novedad, comienzo y violencia, inseparables de la idea de movimiento y que se encontraban ausentes en el significado original —astronómico— de la palabra.

¹⁵⁹ La astronomía fue el primer saber que empleó el término de “revolución”. En el trabajo de Copérnico titulado *De revolutionibus orbium coelestium*, esta palabra describía un movimiento cíclico, recurrente e irresistible, o sea inevitable. Trasladado al terreno político, el término se interpretó como la recurrencia constante a las pocas formas conocidas de gobierno, es decir, como la restauración de *status quo*. Esta palabra hizo su aparición en la esfera política en 1660, en ocasión del derrocamiento del *Rump Parliament* y la restauración de la monarquía, en la época de la “revolución gloriosa”: del retorno de la monarquía a su antigua gloria y el retorno a un orden de cosas dispuesto de antemano. En Hanna Arendt, *On revolution*, pp. 34-40.

Lo que resultó irrevocable para los agentes y espectadores de la revolución francesa fue que el ámbito político —reservado desde tiempos inmemoriales para los hombres libres que no tenían que luchar por satisfacer sus necesidades corporales— debía, a partir de ese momento, abrirse a una multitud cuya conducta estaba condicionada por la necesidad de mantenerse vivos y que, por lo tanto, no era libre. Posteriormente, el pensamiento político del siglo XIX otorgó a la noción de irresistibilidad el sentido de “necesidad histórica”, es decir, de una ley que tarde o temprano cumplirá un objetivo previamente determinado, un destino final e inevitable hacia el cual se dirige la humanidad.¹⁶⁰ Es así que la fuerza de la historia consiguió incluso mayor soberanía que el poder despótico del monarca. A partir de ese instante, las revoluciones se fundamentaron en el marco conceptual de un movimiento histórico dialéctico, conducido por la necesidad y la regularidad, en las que lo fortuito y espontáneo difícilmente podía penetrar.

El movimiento revolucionario francés tomó para sí el funcionamiento de la naturaleza y la biología del cuerpo humano y lo equiparó con la dinámica cíclica y circular de la historia. Esto condujo a elaborar la idea de que, así como el proceso de vida del cuerpo humano requiere de movimientos automáticos e irresistibles, de igual modo la historia de la humanidad se ancla en esta urgencia avasalladora por mantener viva a la especie. Las teorías orgánicas de la historia coincidieron en agrupar a la multitud en un solo cuerpo social, del cual surgía la voluntad general.

Esta idea de la historia sigue predominando, para efectos prácticos, en tiempos recientes ya que el auge de lo social ha trasladado el propio proceso de la vida al terreno público. La evidencia palpable de ello es que todas las comunidades se organizan en grupos de trabajadores y empleados, es decir, centran sus actividades en las funciones necesarias para garantizar la vida. Cuando las tareas exclusivamente relacionadas con la supervivencia trascendieron el núcleo familiar, la mutua dependencia entre los hombres para preservar la vida adquirió significado público. Las sociedades, donde se reproduce lo privado a gran escala, reproducen también el carácter monolítico de las familias y el conformismo enraizado en un interés, una opinión y en la idea de unidad de la especie humana.¹⁶¹

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 40-42.

¹⁶¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 68.

5. En Francia y Estados Unidos

En su obra *Sobre la revolución*, Hannah Arendt elabora un análisis comparativo entre dos movimientos revolucionarios que marcaron la historia de Occidente: la revolución francesa y la estadounidense. A lo largo de este examen, la pensadora advierte de qué forma la *vita activa* se desplegó en las distintas etapas de las revoluciones, así como los motivos por los cuales en una de las revueltas alcanzó a consolidarse la libertad en la edificación de una república y en otra los individuos nunca lograron integrar la condición humana de la acción.

Por lo que respecta a la revolución francesa, Arendt encuentra que un gran número de seres humanos fue arrojado a la arena política en condiciones de precariedad. Aunque la filósofa no lo manifiesta, a mi parecer es posible hacer un símil entre el grueso de la población francesa de aquella época y los sujetos no normativos los cuales, por sus características, fueron definidos por Nietzsche como débiles. Este tipo de hombres, de acuerdo con el filósofo, interiorizan su agresividad hasta transformarla en “mala conciencia”, es decir, en una fuerza separada de sus posibilidades. Así, el resentimiento de los débiles es lo único que puede impedir que el instinto agresivo de los fuertes se manifieste en favor de lo mundano y los impulsos creadores.

Entre otros factores, señala Arendt, los jacobinos —la facción más cercana a la gran masa de la población miserable y quienes, encabezados por Robespierre, se hicieron del mando al terminar la revuelta— fracasaron en la elaboración de una Carta Magna y en el establecimiento de un sistema político republicano, porque la compasión se convirtió en el motor del levantamiento. El jefe revolucionario y sus pupilos enfocaron “su fe en la bondad natural de una clase” y no en la formación de un orden político libertario: creyeron en el pueblo francés —desprovisto de capacidad para la acción y envuelto en la ira a causa de sus condiciones de vida—, por encima de la República francesa.¹⁶²

Así, en opinión de Hannah Arendt, haber hecho del conjunto de la población menesterosa un actor principal condujo a la desviación de los propósitos revolucionarios franceses. Ello no quiere decir, de ninguna forma, que fuera innecesario o superfluo atacar la miseria en Francia, sino que la construcción de una República de ciudadanos sólo podía ser exitosa si los habitantes contaban con los elementos necesarios para

¹⁶² Hannah Arendt, *On revolution*, p. 70.

subsistir. El inconveniente de la pobreza en la creación de ciudadanía es que lleva consigo un potencial deshumanizador, porque concentra a los hombres en la búsqueda de medios para sobrevivir biológicamente y los aleja de la realización de tareas que rebasan el dominio del metabolismo. “La pobreza es abyecta porque pone a los hombres bajo el dictado absoluto de sus cuerpos”,¹⁶³ bajo las órdenes implacables de la necesidad en su trazo más penetrante y mordaz. Ante una revelación tan incómoda, sigue otra que pudiera parecer francamente grosera: al asomarse los pobres al escenario político, la urgencia de satisfacer el proceso de vida mismo opacó la lucha por la libertad; ante ello, tanto los líderes de las revoluciones como los detentores del antiguo régimen se reconocieron incompetentes.

Al final, el pueblo sobresalió como el factor clave en el desarrollo de los movimientos revolucionarios de la era moderna. Tanto compasión despertó la pobreza en los estudiosos de estos fenómenos, que esta palabra se convirtió en sinónimo de desdicha e infortunio. Por esta razón, se evaluó la legitimidad de los representantes de los estratos bajos del grupo social por su capacidad de sufrir o, al menos, de comprender el sufrimiento de la población empobrecida. Desde esta perspectiva, se quiso elevar la compasión al rango de virtud política.

Hanna Arednt afirma que si los hombres realmente desean cumplir el propósito de la compasión —es decir, experimentar en carne propia el sufrimiento ajeno—, tendrían que ceñirse a lamentar la congoja de un solo individuo. No es factible sentir compasión genuina por un conjunto de personas porque, asevera la filósofa, el pesar constituye un sentimiento tan íntimo que difícilmente se comparte entre muchos. En cambio la pasión, aunque es capaz de comprender únicamente lo particular al igual que la compasión, a diferencia de ésta, sí posee la facultad de generalizar.

Robespierre despersonalizó a los sufrientes uniéndolos en el agregado de la masa infeliz. El jefe revolucionario no reparó en que la compasión es un sentimiento que se tiene respecto al hombre en su singularidad y no hacia una entidad colectiva. En vista de la cercanía y la compenetración que necesariamente implica, el sentimiento de compasión suprime la distancia entre quien lo experimenta y el sujeto sufriente. Con la desaparición de la distancia que separa a ambos individuos, se elimina también el espacio mundano que hay entre los hombres donde lo político importa; de este modo, al no haber nada entre las personas, el discurso argumentativo mediante el cual se

¹⁶³ *Ibid.*, p. 54.

comunican cosas del interés de los individuos pierde todo valor. Es así que la aproximación a la intimidad del sufrimiento del otro provoca que no haya lugar para los asuntos mundanos, los que se convierten, políticamente hablando, en cuestiones irrelevantes y sin consecuencia; en este contexto, resulta inviable la edificación de instituciones duraderas.

En general, la compasión no intenta transformar las condiciones del mundo ni aliviar el sufrimiento humano y, si acaso lo hiciera, no recurriría a los procesos de persuasión, negociación y compromiso que forman parte de la ley y la política; la compasión daría voz, más bien, al sufrimiento mismo, el cual clama por acciones rápidas y directas, las que sólo pueden efectuarse con el uso de los medios de la violencia, pues no hay tiempo para el empleo de la argumentación.

Dado que la compasión es un equivalente moral de la bondad, no encaja en el ámbito donde los hombres despliegan su fuerza y sus instintos de dominio, donde se les ve y celebra en las actividades que más estiman. El sentimiento moral revela un contexto mundano en el que nada cambia, como lo indica el propio Nietzsche:

La moral es la teoría de la jerarquía entre los hombres y en consecuencia también del valor de sus actos y de sus obras con respecto a esta jerarquía; [...los hombres] son gobernados por la moral, la cual enseña que el estado de cosas presente tiene un valor eterno y definitivo. La importancia absoluta que toda moral se atribuye, en su egoísmo ciego, exige que no pueda haber *varias morales*, no soporta comparación ni crítica, exige una fe absoluta. La moral es entonces en esencia anti-científica. Y el perfecto moralista debería, aunque no fuera más que por esta razón, ser *immoralista*, ubicarse más allá del bien y del mal. Pero la ciencia, en ese caso, ¿es todavía posible? La búsqueda de lo verdadero, de la veracidad, de la probidad, ¿qué es sino moral? ¿Y cómo la ciencia sería posible sin estos juicios de valor y la conducta que corresponde? ¹⁶⁴

De acuerdo con lo anterior, Nietzsche cuestiona la moral por su alianza con el *status quo* y con una comunidad de hombres homogénea, en la que los individuos, lejos de inventar lo extraordinario, se someten a un conjunto de reglas dogmáticas que buscan desesperadamente la verdad absoluta. La odisea por el hallazgo de lo cierto, en la arena moral, no concuerda ni siquiera con las aspiraciones científicas de las sociedades, donde los paradigmas son susceptibles de destruirse en aras de un anhelado progreso. En consecuencia, los sentimientos hacia la pobreza material, por estar ligados a la moral, no contribuyen a la integración de los seres humanos a la esfera ciudadana, donde su voz

¹⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Volonté de puissance II*, p. 119.

podría realmente resonar; de la misma manera, la compasión no restituye a los sujetos la fuerza para actuar y desarrollar las habilidades necesarias en el terreno de lo público.

La pobreza, en la era moderna, se hizo ver no sólo como fenómeno, sino como un tema que se problematizaba por primera vez. Fue en esta etapa de la historia que se planteó la pregunta de si la miseria era inherente a la condición humana y si el destino de la población trabajadora, cuyo modo de vida se diferenciaba radicalmente de la opulencia de unos cuantos, era inevitable. Hannah Arendt sostiene que la convicción de hacer abundante la vida de los hombres se originó en Estados Unidos de América, territorio en que la población consiguió, en términos generales, no ser pobre aún antes de que el desarrollo tecnológico ayudara a la disminuir las carencias. Por este motivo, la batalla principal de la revolución estadounidense no apuntó a dotar de mejores condiciones de vida a los habitantes de ese territorio, sino a la construcción de un nuevo orden político.

Si bien fue Montesquieu, pensador francés, el diseñador de la doctrina sobre la división de poderes, ésta ejerció una influencia mucho mayor en Estado Unidos —donde se puso en práctica— que en Francia; en este país, la soberanía nacional demandaba un poder único y sin particiones. La idea que más entusiasmó a los jefes de la insurrección francesa no fue la innovadora forma de gobierno en la que hay un equilibrio de poderes —ejecutivo, legislativo y judicial—, sino la idea de un hombre nuevo en un continente descubierto apenas, donde había igualdad. Así fue que para los movimientos revolucionarios subsecuentes resultó más importante modificar la composición social — como había ocurrido en Estados Unidos antes de su revolución— que cambiar el diseño y funcionamiento del sistema político.¹⁶⁵

El propio Robespierre invirtió la teoría política pre-moderna cuando declaró que “todo lo que es necesario para conservar la vida debe ser bien común y sólo el surplus puede ser reconocido como propiedad privada”.¹⁶⁶ Esta visión del cambio embona con la idea de que el resultado de las transformaciones sociales debe ser la satisfacción de las necesidades básicas cuando, anteriormente, se pensaba que el bien máximo para todos era el excedente de tiempo, bienes y creatividad; para el ámbito privado, en cambio, se reservaba lo estrictamente necesario para la subsistencia. En opinión de Arendt, al sujetarse al mandato de la necesidad y al concepto del hombre como mero *animal laborans*, la revolución francesa nació muerta. Esto no significa que para la

¹⁶⁵ Hannah Arendt, *On revolution*, pp.13-17.

¹⁶⁶ Citado por Hannah Arendt en *ibid.*, p. 54.

filósofa no hubiera razones por las cuales el levantamiento se basara en reivindicar a la población miserable; por el contrario, vale la pena insistir en que Arendt afirmaba que la pobreza, además de un conjunto de carencias materiales, constituía un impedimento para que los hombres desarrollaran los aspectos que los hacen propiamente humanos.

Al prevalecer en Francia el proyecto revolucionario jacobino, la idea del consentimiento al que se llega tras el acuerdo, se sustituyó, en la esfera política, por el concepto de voluntad general –entendida no como el despliegue de instintos vitales mediados por el juicio, sino como la fantasía, hecha realidad, del monstruo de mil cabezas que se mueve en un solo organismo poseído por el mismo deseo. Los revolucionarios apostaron a que la sola voluntad de la gente garantizaría la duración de una futura unidad del cuerpo político, pero nunca confirieron igual importancia a las instituciones mundanas que los ciudadanos tendrían en común.¹⁶⁷

A partir de este momento, la revolución francesa se desvió de sus objetivos de fundación de la libertad para dirigirse a las inmediaciones del sufrimiento: el rumbo de este movimiento no fue marcado por la liberación respecto de la tiranía sino por el propósito de emancipar al pueblo del absolutismo de la necesidad. En efecto, la multitud rebelde de que tomó La Bastilla estaba literalmente “unida en cuerpo”, ya que “el grito por pan será siempre pronunciado a una voz.”¹⁶⁸ En la medida en que todos los seres humanos necesitan alimento para sobrevivir son, ciertamente, lo mismo; lo que los hace distintos y los convierte en personas específicas es aquello no relacionado con los factores de subsistencia. De ahí que para Hannah Arendt, los muchos, lejos de inspirar la intimidad de la compasión, suscitan un sentimiento de lástima; por eso, la unicidad de la masa pareciera llenar los prerequisites de la compasión pero, al mismo tiempo, su inmensidad corresponde a una emoción menos depurada.

Este aspecto del pensamiento arendtiano resulta particularmente difícil de comprender en lugares donde campea la miseria, ya que se estaría condenando a los hombres a un estado de cosas de inmovilidad perpetua. ¿Cómo catapultar los cambios si las condiciones materiales no permiten que los hombres se consagren al mundo? ¿La movilización social que pugna por satisfacer las necesidades de subsistencia no tiene entonces cabida en el orden político? Lo importante de los movimientos sociales, con base en los argumentos de la filósofa, es el desarrollo del concepto de *persona* como

¹⁶⁷ Si se quiere encontrar alguna explicación a este fenómeno, quizás la más lógica sea la de John Adams, quien se preguntó cómo fue era posible hacer para que 25 millones de franceses ayudaran a construir una Constitución libre si nunca habían pensado en términos de alguna ley distinta a la voluntad del monarca.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 89.

ente individual, distinguible aún dentro del cuerpo político por estar investido con el estatus legal que la pertenencia a determinada comunidad le otorga —escenario que no se desarrolló en el curso de la revolución francesa.

Cuando se hizo presente la pobreza de las masas en la trayectoria de un movimiento que luchaba por la emancipación política, cambió la acepción del término *igualdad*; del combate para que cada uno fuera igualmente nombrado por su personalidad legal y protegido por ella al actuar, se pasó a la lucha por condiciones de vida similares. La idea de personalidad legal se relegó por haberla relacionado, erróneamente, con la simulación y la hipocresía. La pasión de Robespierre por la caza de hipócritas y el desenmascaramiento había, sin saberlo, despojado también de la máscara a la persona legal; sin este antifaz protector, se minó la liberación y la igualdad política para todos.

La rebelión se avocó entonces a buscar que se reconocieran los derechos que, se suponía, todos los hombres habían adquirido por el simple hecho de haber nacido; se pensó que de esta manera se emancipaba a la naturaleza misma y se liberaba al hombre natural que había en todos los seres humanos. Al igual que Rousseau y frente a la corrupción en la que se había sumergido la sociedad, Robespierre dedujo que el hombre era esencialmente bondadoso antes de insertarse en una comunidad con otros seres humanos; Arendt objeta que el jefe revolucionario nunca experimentó la bondad innata en un estado natural o fuera de la sociedad. En su cuestionamiento a la tesis roussoniana, la filósofa argumenta que, de existir en los individuos una inocencia originaria, ésta no podría dotarlos de bondad sino, por el contrario, hacerlos actuar violentamente. En su opinión, todas las leyes e instituciones se fracturarían con el impacto de la inocencia absoluta; o bien, desde la perspectiva nietzscheana, si la estructura política no integra ni reconoce la cara oscura de los hombres, no podría tener lugar el proceso creativo inherente a la convivencia. El espacio público requiere de la integración de caracteres tradicional y moralmente calificados como “malos”, porque constituyen elementos mediante los cuales los sujetos afinan las habilidades y rasgos que los distinguen como seres humanos. Así, el mal y el bien absolutos, como la inserción de cualquier absoluto en el reino de lo político, introducirían destinos fatales.

III. La felicidad

1. ¿La libertad nos hace infelices?

Los griegos llamaban felicidad o *eudaimonia* al ejercicio de la libertad en el ámbito público. Puestas así las cosas, la felicidad en aquella época no estaba relacionada con un estado subjetivo. El concepto de felicidad se entendía como el bienestar *-eu-* del *daimon*, es decir, del poder que controlaba el destino y la identidad del hombre, el cual lo acompañaba toda la vida; el *daimon*, sin embargo, no podía ser visto por el individuo que lo poseía, pero sí por todos los demás. La *eudaimonia* era un estado permanente del ser *-no sujeto a transformaciones ni capaz de promoverlas-*, el cual requería de cuidados para su preservación; de ahí que la felicidad fuera concebida como un situación objetiva que, para hacerse patente, pedía como requisitos riqueza y salud—bienes que los hombres obtenían de nacimiento—, ya que los pobres y los enfermos se encontraban sometidos a la necesidad física o a la violencia, como el esclavo.¹⁶⁹

La identidad de los hombres expresada en la *eudaimonia* sólo se hacía manifiesta en la historia de la vida del actor o del orador; de esta forma, aunque el *daimon* estaba presente en todos los actos, sólo hasta la culminación de la historia individual podía distinguírsele como una esencia humana tangible. Esta idea de la Grecia antigua daba a entender que la vida misma era el pago que se debía ofrecer a cambio de la *eudaimonia*. Para poner remedio a esta onerosa retribución, la *polis* decidió estructurarse de tal manera que, por un lado, las actividades humanas más fútiles, la acción y el discurso, se hicieran imperecederas y, por otro, se inmortalizaran los productos más efímeros del hombre, o sea, los actos y las historias. La *polis* misma, como dijera Hannah Arendt, se construyó a modo de “recuerdo organizado” cuya garantía eran sus leyes, las cuales le otorgaban identidad y la hacían reconocible. Con este tipo de arreglo político, el actor mortal estuvo seguro de que a la fugacidad de su existencia y a la grandeza que en ella podía haber nunca les faltaría la realidad que otorga ser visto y oído por otros; sin la *polis*, la realidad únicamente habría durado el breve minuto de su realización.¹⁷⁰

De esto se infiere que la felicidad, en tiempos remotos, estuvo estrechamente ligada al despliegue de libertades en el entramado de la esfera pública y el gobierno, y

¹⁶⁹ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 57.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp.220-224.

únicamente se vinculaba a la consecución de bienes materiales en tanto prerequisites para la participación en asuntos públicos. En tiempos actuales, sin embargo, parece los hombres ya no desean ni añoran la libertad, más bien le temen; las razones de esta huida de los terrenos de la emancipación son diversas.

En primer lugar, los sujetos ven en la libertad el ingreso a un mundo sin leyes que los suplanten en la responsabilidad de sus acciones. Si bien el individuo tuvo la convicción de que siempre es posible crear cosas nuevas, cuando dejó de pensar en que lo divino era el fundamento de las leyes que conducían su vida, se supo inserto en una nebulosa donde podía perderse; entonces, aunque encontró en él mismo los medios para constituirse, se miró como creador desorientado. La enorme desventaja de la libertad es que no tolera destino al cual acogerse: solicita al hombre trazar su propia ruta y dotarla de sentido, a riesgo de caer en la banalidad. Justamente fue esta la encrucijada en la que se encontró Adolf Eichmann al ver desaparecer el sistema de reglas que daban dirección a su vida, sin el cual le parecía tremendamente difícil orientarse en el mundo.

Anteriormente, la gran pregunta de los hombres —que en sí misma ya constituía un indicador para actuar— era cómo vivir conforme a Dios; en la modernidad, esta interrogante se transformó a cómo vivir sin más, o bien, cómo liberarse de la vida cotidiana. Ahora, “no se tiene ya que expiar los pecados sino, simplemente, el hecho de ser”.¹⁷¹

En segundo lugar, los hombres en Occidente, acostumbrados a apegarse a una moral donde lo ilógico es indeseable, temen que en la libertad aflore el verdadero sustento de la vida: un mundo único que es paradójico y absurdo. La esencia de este tipo de entorno se refleja con particular nitidez en el arte; es allí donde el ser de la voluntad proyecta su dimensión creadora, por eso es que la voluntad se concibe, más que como un deseo, como proyecto de creación y elemento afirmador e intensificador de la existencia. Nietzsche desechó muy pronto la idea de que el arte impide a los hombres acceder a una verdad objetiva de las cosas; en lugar de ello, propuso comprender la verdad y la mentira “en sentido extramoral”, es decir, “en sentido predominantemente estético, como creaciones a través de las cuales la vida se interpreta a sí misma”.¹⁷²

Así, la concepción del mundo como voluntad de poder consiste en desaparecer la oposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente. En palabras de Nietzsche:

¹⁷¹ Pascal Bruckner, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, 3ª ed., Barcelona, Tusquets, 2008, pp. 76-77.

¹⁷² Manuel Barrios Casares, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 195.

[...] sólo hay un único mundo, y este es falso, cruel, contradictorio, corrupto, sin sentido... Un mundo así constituido es el verdadero mundo... *Tenemos necesidad de la mentira* para alcanzar la victoria sobre esta realidad, sobre esta ‘verdad’, es decir, para *vivir*... Que la mentira es necesaria para vivir, esto es algo que pertenece propiamente a ese carácter terrible y problemático de la existencia... La metafísica, la moral, la religión, la ciencia –son tomadas en consideración en este libro sólo como diversas formas de mentira: con su ayuda se *crea* en la vida. ‘La vida debe inspirar confianza’: así planteada, la tarea es tremenda. Para cumplirla, el hombre debe ser ya por naturaleza un mentiroso, debe ser, más que ninguna otra cosa, un *artista* (...). Metafísica, moral, religión, ciencia –todas ellas no son más que criaturas de su voluntad de arte.¹⁷³

Al valorar el simulacro de la vida en su justa dimensión, Nietzsche lo rescata del oprobio al que el pensamiento platónico lo había arrojado. En la doctrina de Platón, se tenía que recurrir al modelo ideal de las cosas para que éstas obtuvieran su valor de verdad: su identidad y realidad, las cuales se afirmaban porque los modelos, desde luego, son inmutables y permanentes. Los simulacros no remiten a un prototipo original y, en consecuencia, apartan a los hombres de las esencias ideales. Con ayuda de los simulacros, los hombres trascienden la fase intermedia de la *vita activa*, el trabajo –en la cual los objetos se fabrican con base en un modelo establecido–, y llegan a la etapa de la acción, en la que no se requiere de un prototipo a partir del cual hacer una copia; en la acción, la realidad aparece como la necesaria escenificación del mundo en la cual hay que confiar para crear experiencias. Sin embargo, para los sujetos acostumbrados a tomar la verdad y la identidad como criterios de lo que es real, no resulta sencillo enfrentarse a la idea de la mentira, aunque fuera en un sentido estético. Y no es sencillo porque el cuerpo físico de los individuos, sus órganos, sus sentidos, incluso su intelecto, están limitados en su capacidad receptiva y tienden a registrar situaciones fijas en donde no se ve el movimiento.

Aunado a ello, la tradición filosófica occidental, a partir de *La República* de Platón, como lo afirmara Nietzsche, marcó una distancia sustancial entre, por un lado, los objetos elaborados por los artistas y, por otro, las ideas producto de la creación divina. Tanto los objetos derivados del trabajo como las obras de arte se consideraron copias de esencias verdaderas; así, cuando los sujetos conocían y disfrutaban del arte, se alejaban del ser y del conocimiento intelectual. Además, en los argumentos desarrollados por Platón en *El Ion* se condena a la imitación porque, debido a su carácter activo e imaginario, no permite que se le encierre en un marco racional. Pero

¹⁷³ *Nietzsches Kritische Studienausgabe*, p. 193, fragmento 11-415, citado por Manuel Barrios Casares, *ibid.*, p. 196.

quizás la causa más importante por la que Platón no consideró al arte —en particular a la poesía— como *techné*, radicó en que no se adecuaba a la división del trabajo imperante en aquella forma de gobierno. En la dramatización artística, el hombre se desdobra y se multiplica; en el gobierno, en cambio, cada sujeto está destinado a llevar a cabo una sola función y no se le permite asumir formas variadas ni imitar cosas, en otras palabras, no puede realizar justo las actividades en las que son expertos los poetas. En síntesis, desde el punto de vista platónico del Estado, no es lícito que alguien se sustraiga de la división del trabajo; de acuerdo con esto, un hombre capaz de salir de sí para entrar en otros papeles no existe, si es que existiera, sería sólo en el ámbito de la ficción poética.¹⁷⁴

Platón edificó un puente que vincula la división del trabajo —asunto de la técnica— con la verdadera realidad de la naturaleza humana, según sus parámetros. Este pensador arguyó que era imposible definir la poesía técnicamente porque los versos provocan que el rapsoda salga de sí, aún antes que el oyente, por lo que no son los poetas los que disponen de las palabras y las imágenes sino que, al revés, éstas disponen de ellos. Así, la poesía se hace presente como si fuera un poder autónomo de la apariencia, es decir, del significante. Entonces, de acuerdo con Platón, el poder de la poesía se manifiesta al provocar que los hombres salgan de los límites de su “condición real” —es decir, de donde los ubica la división del trabajo—; es por esta razón que la poesía, a diferencia de la *techné*, no se deja teorizar ni reducir a reglas.¹⁷⁵ Los hombres que no están acostumbrados a auto-regularse y definir su actuación conforme a sus propias normas encuentran sumamente complicado delimitar su comportamiento con base en la creación poética ya que, como la doctrina platónica lo planteó, emana el miedo de ser engullidos por metáforas hechas de palabras y por la fuerza sin par del arte, en cualquiera de sus vertientes. Para los sujetos resulta cómodo adecuarse a un mundo sin matices, dividido en lo bueno y lo malo, donde no tienen que enfrentarse a los enigmas de la contradicción y a las disyuntivas del sinsentido.

En tercer lugar, el rechazo a la libertad se cimienta en el temor de los sujetos a dejar de identificarse consigo mismos, lo cual se consigue por medio de decisiones y creaciones propias que dan cuenta del libre albedrío. Una vez más, la poesía se experimenta *per se* como negación del papel tradicional que juega cada ser humano: en ella, el poeta y los oyentes se des-identifican al imitar objetos, preferentemente, del

¹⁷⁴ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, p. 160.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 161.

mundo de lo cambiante y lo diverso, de la esfera de lo sensible y no del ámbito de lo inteligible.¹⁷⁶

En *El nacimiento de la tragedia*, la apariencia estética y su producción se remiten al impulso dionisiaco, el cual es un impulso que niega la identidad. Lo dionisiaco vive del éxtasis generado al transgredir el *principium individuationis*: la disolución de la identidad acorta los lazos entre los hombres, y entre ellos y la naturaleza. La estrechez de lazos no implica la desaparición del espacio entre los individuos; el distanciamiento necesario para interactuar en el espacio público coexiste con la destrucción de los caracteres preestablecidos para cada sujeto. Sin embargo, lo problemático de la libertad es que la pérdida de identidades trastoca también el *status quo*: el esclavo se convierte en hombre libre y el hombre libre usa distintas máscaras que le dan otra apariencia; así, se diluyen las delimitaciones rígidas que impone la necesidad. El arte infringe entonces las reglas asfixiantes de la miseria para estimular en los hombres la creación y hacerlos perdurar más allá de ellos mismos; de este modo, el cosmos artístico destruye el orden tan establecido y enajenante de la división del trabajo.

El mundo abandona su condición nihilista —en la cual hay simplemente una nada— sólo cuando se proyecta como fenómeno estético; allí, el espacio mundano deviene el único lugar donde la voluntad es apta para desplegar su capacidad creativa. No existe ningún espacio transmundano: nada más hay mundo; por esta razón y porque “no hay modo de salir de [sus] grilletes, que son lingüísticos”,¹⁷⁷ no es posible juzgar al mundo desde fuera.

Ello conduce a integrar, como Nietzsche lo sostuvo, el nuevo estatus ontológico de las apariencias basado en la superioridad del devenir. El flujo permanente de las fuerzas se alza por encima de las formas inmutables y de “un deseo abstracto de vivir”, incluso por encima de la concentración de este fluir de cosas cuya sustancialidad se pone en entredicho. Como diría el propio filósofo: “En el devenir se muestra la naturaleza representacional de las cosas: no *hay* nada, nada *es*, todo deviene, o sea, es representación”.¹⁷⁸ Esta valoración estética dota de significado al aprecio que los hombres tienen por sus vivencias cotidianas en el mundo, lo cual transgrede la explicación de lo real acuñada por la metafísica tradicional. Ubicar la realidad en lo

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.162.

¹⁷⁷ Eugenio Triás, *La aventura filosófica*, Barcelona, Mondadori, 1988, p. 273, citado por Manuel Barrios Casares, *op. cit.*, p. 191.

¹⁷⁸ Friedrich Nietzsche, citado por Manuel Barrios Casares, *ibid.*, p. 192.

suprasensible denigra al cuerpo vivo en su mundanidad, lo debilita y lo vacía: esto es el nihilismo.

¿Cómo se podría en la actualidad conferir a las actividades humanas el viso estético mediante el cual se imprima una dosis de originalidad y de valor hacia la consecución de la libertad?

Para algunos, el aburrimiento del trabajo no se encuentra en la regularidad, sino en la incapacidad de otorgarle un significado que rebase el orden de lo biológico y donde intervenga la actividad creadora inherente a la acción. Por eso, con la finalidad de otorgar significado a los momentos cotidianos, muchas culturas los elevan a ceremonias, es decir, convierten tareas del campo orgánico en acción y hacen de muchos aspectos pertenecientes a la labor —como la comida o el baño— un acontecimiento donde se integran diversas características de lo público. Al compartir sus actos cotidianos y convertirlos en ritos, el sujeto deja de ser invisible; ello contribuye a la cohesión social y a sentar las bases para que la comunidad recopile experiencias de acción conjunta que pueda replicar en cuestiones de corte netamente político.

La ritualización de tareas muestra las distintas formas en que se concibe la felicidad en cada cultura. Para algunos la felicidad es algo que se puede enseñar y que se conecta estrechamente con el grado de libertad. Otros se inclinan por los placeres que entraña la convivencia ya que, desde su perspectiva, sólo el ámbito colectivo es capaz de integrar y asimilar alegrías y tristezas. Así por ejemplo, mientras en algunos sitios el acto de alimentarse es rápido, solitario y barato, en muchos otros se prefiere la degustación comunitaria, la cual requiere tiempo y mucha preparación. Los sujetos hallan la felicidad, en buena medida, en su grado de asertividad con respecto a la duración: o la destruyen abreviando lo que se repite, o bien, se hacen cómplices de ella y la elevan a liturgia; o se simplifican las actividades que sirven para mantener la vida, o se recurre a éstas para enfatizar los rasgos eminentemente humanos de los individuos, en el rescate de su patrimonio y en la constante creación de uno nuevo.¹⁷⁹

Aunado a ello, se propone sustituir la dualidad metafísica, que presenta un mundo verdadero y otro aparente, con el pluralismo que tiene lugar en la acción. En el dualismo metafísico, las diferencias específicas se difuminan o son anuladas por una entidad abstracta que se atribuye sólo para sí la categoría de realidad. En Nietzsche, lo

¹⁷⁹ Pascal Bruckner, *op. cit.*, pp. 769-80.

sensible, en su multiplicidad, recupera para el mundo la categoría de real; justamente, esta concepción de la existencia, con sus rasgos de diversidad y diferenciales, conduce a definir al ser como devenir y vuelve a identificar todo lo aparente en la experiencia humana con el ser. El papel de la acción es, entonces, desvelar a los sujetos, objetos y las sustancias como construcciones, “ficciones interpretativas” elaboradas por los propios hombres a efecto de desplazarse cómodamente en el mundo, para conservarse y expresarse.¹⁸⁰

Finalmente, para atenuar el conflicto que aparece en la transformación y lograr la avenencia de los sujetos hacia el cambio, conviene hacer énfasis en el tratado de paz con lo apolíneo mediante el cual se manifestó la fuerza dionisiaca en el origen de la tragedia. El ditirambo dionisiaco hizo su aparición a modo de pacto entre el Apolo de los griegos y el Dionisos de los bárbaros en una “escena originaria” y en un momento “no histórico”. Esto no quiere decir que el tratado de paz se haya consolidado en un ambiente neutro, sino por el contrario y en razón de la confianza que da la temporalidad, es imprescindible contextualizarlo en el terreno humano y ponerlo al alcance de los hombres. De otra forma, “sería siempre la repetición de la escena originaria en la que el hombre se constituyó como animal simbólico”; de igual modo, las historias de arte no serían otra cosa que reproducciones.¹⁸¹

2. La transformación del mundo aparente en el *amor fati*

Para los nihilistas, el mundo está dado tal y como es, por lo que sólo se limitan a indagar la ruta de acceso a él. Ellos no construyen, no “hilar”, juzgan las cosas como idealmente tendrían que ser y, peor que eso, llegan a pensar que un mundo como debería existir no puede concretarse en ningún sitio. En otras palabras y en el contexto de estos hombres, la voluntad de obtener lo verdadero no es otra cosa que aceptar su impotencia para crearlo, o bien, querer instalarse en tal impotencia. Ser partícipe de lo verdadero, dice Nietzsche, exige cierta capacidad de interpretar lo que es máspreciado para los hombres y lo que éstos pueden identificar con la verdad. Evidentemente, el nihilista no hace uso de esta fuerza interpretativa ni se las ingenia para hilar ficciones. Por lo tanto, este tipo de hombres llegan, tarde o temprano, a la inevitable conclusión de

¹⁸⁰ Manuel Barrios Casares, *op. cit.*, pp. 197-108.

¹⁸¹ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, pp. 170-171.

que sufrir, actuar, sentir, desear, vivir es en vano y no tiene sentido; este patetismo, como su propia vida, no tiene consecuencias para ellos.¹⁸²

Nietzsche asevera, sin embargo, que para trascender el nihilismo es necesario experimentar primero un período temporal nihilista, el cual comienza al comprender que la realidad no puede interpretarse en su conjunto, ni con la ayuda de los conceptos de unidad, fin y verdad; ello arroja como corolario la extirpación de todo valor a la existencia, ya que el valor del mundo se había medido según estas tres categorías de la razón.¹⁸³ No obstante, estas categorías mediante las cuales se había conferido valor al mundo son derivaciones de ciertas perspectivas utilitarias bien definidas y empleadas para mantener y fortalecer algunas formas de dominación. Pero contrariamente a lo que se pueda inferir, el postulado de que no existe la verdad, de que no hay una naturaleza absoluta de las cosas o alguna “cosa en sí” representa la forma más extrema de nihilismo: “donde el hombre no percibe sentido, niega la presencia de las cosas.”¹⁸⁴ Nietzsche, no obstante, ve en el advenimiento del nihilismo una etapa inevitable porque es la desembocadura lógica de los valores rancios y los ideales decrépitos de la humanidad. Tras estos valores superiores del pasado se esconden los juicios morales los cuales no representan más que la renuncia del “querer-vivir”.¹⁸⁵ Posteriormente, si se toma la fuerza que permite hacer una inversión de valores, será posible observar que lo único que existe es el devenir, las apariencias. He aquí la visión trágica del mundo.

En el contexto trágico que sugiere Nietzsche, la vida no necesita ser justificada ni rescatada del sufrimiento y la contradicción, como lo postulara la ética cristiana. La perspectiva trágica supone el juego de una dualidad básica. Por un lado, la costumbre de concebir a los objetos y personas separados, sin conexión con el resto, o sea, un mundo individuado que encuentra su representación en Apolo; ésta deidad simboliza también la apariencia de la apariencia: la imagen plástica de los objetos mundanos mediante la cual se libera el sufrimiento. Por otro lado, Dionisos restituye al individuo la unidad primitiva y lo devuelve al ser original; mediante esta acción, se revive lo contradictorio, es decir, se pone en relieve el viejo dolor que produce tener que hacerse cargo de una existencia individual después de haber abandonado la unidad primitiva. No obstante, el dolor se resuelve en un placer superior: hacer al hombre partícipe del querer universal,

¹⁸² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de puissance II*, p. 11.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 15.

de la sobreabundancia del ser único.¹⁸⁶ Como sucede en la doctrina filosófica de Hannah Arendt, el hombre no encuentra su punto de apoyo en los absolutos ni en soledad, antes bien, debe hacer frente a la falta de coherencia que exige el habitar el mundo como un ser separado y, a causa de ello, sumirse en la vida pública que le muestra el todo. Compartir con los demás la esfera pública conduce al individuo a conservar su unicidad y mostrarse con sus rasgos peculiares a la vista de muchos: al reconocer esta contradicción y desafiarla, los hombres pueden acceder a la felicidad que sólo el mundo aparente es capaz de otorgarles.

Así pues, la tragedia consiste en subsumirse en la etapa del nihilismo, en insertarse en el contrasentido de la individuación el cual sólo se puede resolver al reproducirlo. El hombre revive así la experiencia de Dionisos, quien regresó a lo universal y, a su pesar, asumió su ser individual. Dionisos sostiene que la vida debe ser afirmada y no redimida ni explicada por la idea; por esta razón, antes que convertir el dolor en un placer “supra-personal”, lo afirma y lo integra. Esta postura abre el espacio para que el dolor provoque el crecimiento y no permanezca subsumido en el letargo de la individuación. Afirmar la vida equivale a la resolución del sufrimiento en lo universal, en una felicidad que rebasa a la persona.

En *El origen de la tragedia* se distinguen dos clases de hombres sufrientes: en primer lugar, los que sufren a causa de la sobreabundancia de la vida y hacen del pesar una afirmación, quienes se embriagan y se entregan a la actividad en una forma tan extrema que no admite sustraerse; en segundo lugar, quienes se lamentan por el empobrecimiento y experimentan la embriaguez a modo de convulsión o abotargamiento, los que ven en el sufrimiento un medio para justificar la vida y zanjar la contradicción.¹⁸⁷ El filósofo, desde luego, prefiere a los primeros.

En el pensamiento nietzscheano, la sobreabundancia es parte de un estado estético que se caracteriza por su receptividad extrema hacia los símbolos y los estímulos y, por lo tanto, por admitir con facilidad la diversidad de medios de comunicación y la fluidez con la que éstos funcionan. “Todo acrecentamiento de vida potencia la forma de comunicación y al mismo tiempo la fuerza de comprensión del hombre. ... [Sin embargo] jamás se comunican pensamientos, se comunican movimientos, signos mímicos, que son *leídos en clave* de pensamiento por

¹⁸⁶ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 27.

nosotros...”¹⁸⁸ Esta forma de transmitir expresiones e irradiar la vida se encuentra estrechamente vinculada con la voluntad de poder.

El nihilismo, al cual de manera simplificadora y abrupta se ha definido como el deseo de trascendencia divina del mundo aparente y la búsqueda de la salvación fuera de esta tierra, fue considerado por Nietzsche como una declaración de guerra a la vida sólo temporalmente necesaria. Contrariamente a lo que de esto se pueda deducir, el filósofo no rechaza la vena espiritual del hombre ni su aspiración a la beatitud, no obstante, imprime en ambas cosas el atributo ateo y mundano. De hecho, el pensamiento de la eternidad –distinto de la inmortalidad cristiana— mantiene un lugar preponderante en la doctrina nietzscheana con el concepto del eterno retorno, el cual pretende sustituir a la metafísica y la religión.

La idea del eterno retorno se desarrolla en torno al rechazo, primero, de que la identidad del individuo se funda en un alma más allá del mundo y, segundo, de un fin trascendente que oriente el orden de la existencia, es decir, que defina lo que se considera la verdad o lo verdadero. Nietzsche no encuentra el sentido del mundo en un Dios que lo trasciende, sin embargo, se aparta también de los postulados nihilistas del sinsentido; desde esta perspectiva, el regreso equivale a devolver el sentido del mundo al propio mundo. Entre el teísmo y el nihilismo, el filósofo se queda con la opción de que “nada se pierde porque todo vuelve”.¹⁸⁹

Pero, si todo vuelve, ¿tiene caso asumir una voluntad de poder cuyo motor es la creación de cosas nuevas? Si el destino está marcado por el pasado, ¿es realmente posible irrumpir en él con creaciones novedosas y torcer su rumbo? De acuerdo con otro pensador estudioso de Nietzsche, Martin Heidegger, la voluntad de poder y el eterno retorno, lejos de ser incompatibles, se atraen. Para entender la atracción entre ambos elementos, es preciso recurrir al modelo de amor propuesto en la doctrina nietzscheana: el *amor fati*, el cual consiste en adherirse sin reservas a lo que se vive. El filósofo menciona que la grandeza del hombre se encuentra en el *amor fati*: “no querer que nada sea distinto, ni el pasado, ni el futuro ni por los siglos de los siglos. No contentarse con soportar lo necesario, y mucho menos con disimularlo –todo idealismo es una mentira ante lo necesario—, sino también *amarlo*”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, 2º ed., Barcelona, Península, 1990, p. 101.

¹⁸⁹ Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 116.

¹⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, “Cómo se llega a ser lo que se es”.

Nietzsche aborda la cuestión de la felicidad o “la vida buena” sin referencia a un orden transmundo pero, al mismo tiempo, dentro de una doctrina de salvación, en una soteriología ubicada por completo en esta época de la historia y en este lugar. Ya que para la mayoría no es posible escapar a un “más allá”, es en la tierra y en la vida donde los sujetos tendrían que ser capaces de distinguir entre lo que merece la pena ser vivido y lo que es mejor dejar perecer, entre los modos de vida mediocres y aquellos valientes, diversos y vitales.

El criterio para tasar y seleccionar los instantes dignos de ser vividos radica en que el individuo se pregunte, en cada cosa que hace, si haría lo mismo un número infinito de veces. Por ello, uno de los postulados básicos de Nietzsche es vivir de tal manera que se desee revivir, ya que uno seguirá vivo de todas formas. En otras palabras, el filósofo propone a los hombres juzgar sus experiencias de forma determinante, sin buscar pretextos, justificaciones o términos medios. Los momentos de la existencia que se califican como excepciones, sin que uno los quiera realmente, experimentados con pesadumbre y remordimiento, no son dignos de vivirse.¹⁹¹

¿Cuál es el papel que el *amor fati* juega en la conciliación de la voluntad de poder con el eterno retorno? La voluntad de poder quiere el criterio de existencia del eterno retorno, y lo consigue mediante el *amor fati*. En otras palabras, la voluntad de poder desea escoger los instantes que repetiría una y mil veces (el eterno retorno), y piensa que para lograrlo hay que amar y asumir todo lo real (el *amor fati*). El *amor fati*, en vez de negar el sufrimiento, lo asume; además, acaba con la concepción del *fatum* – que es lo dicho por una entidad externa o “razón cósmica”— y con la noción de una voluntad de poder que se proclama ella misma como destino, como el *fatum*.¹⁹² Para esta forma de amor, “el hombre, *tal cual es*, representa un valor muy superior al del hombre tal como ‘*debería ser*’ para satisfacer a cualquiera de los ideales anteriores”,¹⁹³ es decir, para agradar a entidades suprasensibles.

La conciliación de la voluntad de poder y el eterno retorno ocurre, entonces, cuando el impulso creador de la primera encuentra su motor en los momentos dignos de ser vividos, a los que se quiere regresar. Sin embargo, si se aplicara de manera genuina el principio del eterno retorno, ¿cuántos instantes subsistirían realmente? Si los hombres vivieran sólo lo que desean, ¿no estarían apartando las fuerzas reactivas que aportan

¹⁹¹ Luc Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 116-118.

¹⁹² Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 117.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de puissance*, p. 13.

aprendizajes y experimentando una vida monótona, de intensidad que a fuerza de permanecer se convierte en tedio? ¿No dejarían los sujetos de armonizar las fuerzas de diferentes tipos con tal de tener una existencia libre del terror? La tarea del *amor fati* radica precisamente en lograr que los aspectos de la existencia constantemente excluidos se conciban “no sólo como *necesarios* sino como deseables”, en un ciclo eterno donde se entrelazan, en el mismo sentido lógico o ilógico, las mismas cosas.

Por otra parte, ¿cómo se arreglan entre sí un eterno retorno selectivo y el *amor fati* que engloba toda la realidad, sin eliminar ni discriminar nada, con el mismo amor a todo lo existente? En la voluntad de poder, Nietzsche expresa que una filosofía experimental empieza por suprimir, a modo de prueba, “hasta la posibilidad del pesimismo absoluto” para lograr la “*afirmación dionisiaca* del universo tal como es, sin posibilidad de sustracción, excepción o elección”.¹⁹⁴ Así, la discriminación de momentos de la vida corresponde a una etapa inicial donde se pretende sintonizar, mediante la vitalidad y positividad absolutas, toda la fuerza dionisiaca; una vez conseguido esto, se puede pasar a la etapa siguiente que consiste en llenar el mundo, tal cual es, del ímpetu afirmador de Dionisos.

De este modo el *amor fati* y el eterno retorno, pese a que se necesitan, operan en fases separadas. Primero el eterno retorno atrae la fuerza dionisiaca y, después, el *amor fati* acepta todo una vez que se tiene impregnado el poderío de Dionisos; así, como propone Luc Ferry, se admite que “el amor al destino sólo es válido tras la aplicación de las exigencias selectivas del eterno retorno”.¹⁹⁵ Si el hombre viviera según el criterio de eternizar lo intenso y luego amar así todo lo real, todo valdría la pena para él: podría experimentar cada instante en su completitud, como si fuera la eternidad. O, como decía Nietzsche con los budistas y los estoicos: al entender que todo es necesario y que lo único verdaderamente real está en el presente, se difumina el poder, adjudicado al pasado y del futuro, de culpar a los hombres y de mostrarles que pudieron —y en consecuencia debieron— haber actuado de otra manera. El remordimiento y la nostalgia del pasado, y las dudas respecto al futuro conducen a la escisión interior y, por tanto, al triunfo de la reacción. Ante este escenario, el perdón y la promesa, cuyas facultades fueron reivindicadas por Hannah Arendt, constituyen sin duda mecanismos fundamentales para curar la ruptura interior hacia el pasado y el futuro; disculpar y

¹⁹⁴ Friedrich Nietzsche, La voluntad de poder II, “Introducción”, citado por Luc Ferry, *op. cit.*, 120.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 121.

prometer redimen a los seres humanos de los remordimientos y les permiten recobrar la capacidad de actuar políticamente.

En la doctrina de Nietzsche está implícita la condición humana de existir como seres erráticos, por lo que se libera de toda culpa al pasado y a la duda en la toma de decisiones. Al liberarse el hombre de la pesadumbre del pasado y del futuro —mediante el perdón y la promesa, las versiones políticas de la inocencia— se puede alcanzar la serenidad y la eternidad ahora, pues ya no hay culpable de la existencia del presente, *no hay nada más*.

Como etapa de transición hacia el *amor fati*, el eterno retorno exonera al devenir de toda culpa: esta es la única salvación posible. Ello sugiere que, en la era moderna, el sustituto de la inmortalidad podría hallarse en la liberación de la culpabilidad y el abrazo incondicional a todo lo que ocurre, en la vivencia de cada instante como si fuera la eternidad. Esto equivale a la aceptación radical de las cosas mundanas y de la apariencia, que es el hábitat en donde los sujetos se encuentran inmersos. De esta forma, los seres humanos vuelven a conectarse con el sentido antiguo de la inmortalidad, aspiración vinculada a los asuntos comunes y a la trascendencia de las acciones, únicas y perdurables, en la esfera pública. La intensidad de la vida en Nietzsche se encuentra estrechamente ligada a las cosas de este mundo, de ahí la inmensa posibilidad de descubrir en el eterno retorno y su consecuencia, el *amor fati*, una alternativa al gran anhelo humano de trascendencia, paradójicamente incrustado en la entrega a lo aparente y la renuncia al encuentro de lo verdadero.

Pero a pesar de esta oportunidad de infinitud que se vislumbra, surge la duda de hasta qué punto es tolerable trasladar este sentimiento de absoluta aceptación de lo real a las circunstancias del ámbito político. Si bien en la esfera privada y confinada a la vida individual es saludable apartar los acontecimientos de toda culpa, experimentarlos con viveza y abrazarlos tal cual son, lo político —que incide en el orden público y de convivencia comunitaria— irremediablemente propicia estados de inconformismo y pide acciones que transformen la realidad. La esfera pública difícilmente acepta lo que hay, mucho menos se complace en ello. La participación en lo político tiene por objeto prefigurar cambios y nuevos modos de organización, analizar los factores que condujeron a determinado entorno y evitarlos o fomentarlos. ¿Cómo, entonces, será posible que el ámbito político no considere al *amor fati* como conformismo y aceptación inútil? ¿Será que en lo público el *amor fati* significa únicamente el reconocimiento de los problemas de la realidad para después moldear un nuevo

escenario? En todo caso, la vertiente del *amor fati* que se aplica a la organización política y colectiva es aquella que se refiere a la vivencia intensa; aquella que tiene que ver con el abrazo de las circunstancias tal y como son siempre podría interpretarse, en política, como la negación de la capacidad humana de creatividad y de transformación.

Es una prerrogativa irrenunciable del hombre que actúa no aceptar pasivamente las condiciones dadas y dudar del destino, lo que significa no desear que se repitan una y mil veces las injusticias, las carencias y las formas de vida que frenan la faena de la condición humana definida por los actos. La solución que se propone para llevar al *amor fati* más allá de la vida individual es la inserción de intensidad y plenitud en los procesos de cambio. En otras palabras, mi punto de vista reside en apostar a la contemplación de la realidad sin exclusión de ningún aspecto para que, a partir de esta observación, se actúe de modo creativo hacia el cambio de condiciones; así, la intensidad —que antes permanecía alrededor del estado de cosas privado— se implanta en los períodos de reconstrucción de la realidad y de lo que podrá ser. De ahí que se transite de la salvación individual a la redención de la plenitud en el espacio público.

La esfera pública recupera la confianza en la completitud valiéndose de la serenidad, la cual se obtiene en la conciencia de que no hay nada a qué imputar el ser de los hombres. Desde luego, para la mayoría de los seres humanos no es reconfortante saber que se ha difuminado la entidad transmudana que explicaba las causas y les servía de asidero. Los hombres no han abandonado la necesidad de inmortalidad; no obstante, le han otorgado un sentido distinto, el cual consiste en afianzar en los sujetos la fortaleza, la habilidad y la autoridad de interferir, con otros, en la construcción del devenir, aunque éste sea inocente y no del todo prometedor. La salvación en efecto, radica ahora en vivir los procesos en que los hombres estiran y fruncen el entorno. Así, la condición de amar todo lo que existe —aboliendo en la práctica los momentos felices y desgraciados— sólo opera en la esfera política si tal forma de amor implica acción y el conocimiento de que no hay destino, de que el devenir no está escrito por ningún ser, lugar, fin o sentido.

El eterno retorno, pese a su carácter selectivo, no se libra del mismo conflicto. De cada uno de los hombres depende la selección de determinados momentos iluminadores, pero el ser humano que se precia de serlo —como lo afirma Arendt— no se encuentra aislado de la organización del sistema de poder y desea aparecer ante sus semejantes. En la esfera pública, se complica la labor de distinguir lo que merece estar, ya que cada sujeto desea vivir cosas distintas con los demás.

Para Arendt, el eterno retorno es una “noción”, un “retorno experimental al antiguo concepto cíclico del tiempo”. Ello parece contradecir cualquier concepto de voluntad, el cual da por hecho que el tiempo se proyecta de manera lineal y que el futuro no se conoce y, por lo tanto, se encuentra abierto a la creación.¹⁹⁶

Probablemente, Nietzsche experimentó el eterno retorno a partir de la colisión de la voluntad con el pasado. Al querer, la voluntad siempre se proyecta hacia adelante; sin embargo, lo que la voluntad quiere y pretende se encuentra hacia atrás, de lo que surge el querer y no poder, la “impotencia de todos los males humanos”, el resentimiento, la venganza (el deseo de castigar proveniente de no poder deshacer lo ya hecho). La voluntad convence a los hombres “de preferir mirar hacia atrás, recordando y pensando, porque, desde la perspectiva de lo que hay atrás, parece ser necesario todo lo que *aparece*.”¹⁹⁷

El acto volitivo es un indicador de fortaleza que rebasa lo estrictamente necesario que exige la vida cotidiana. Ya sea que se realice la volición atrás y se viva como impotencia o que se proyecte hacia adelante y se sienta su fortaleza, la voluntad trasciende lo que está dado y terminado en el mundo. Arendt, con base en Nietzsche, afirma que la inclinación hacia la trascendencia es gratuita y “corresponde a la abrumadora superabundancia de la vida”. Por ello, la libre voluntad indica en sí misma un excedente de fortaleza, de ahí que la vida se comprenda como una voluntad de poder; donde hay vida, hay también voluntad de poder. La trascendencia que caracteriza a la volición es denominada por Nietzsche como “superación”. Desde esta perspectiva, que se funde en la abundancia, es posible otorgar a la actividad el sentido de creatividad y a la sed de venganza el de generosidad; esta es la manera de obtener dividendos de la contradicción entre una voluntad que no puede cambiar el pasado y le exige cuentas, y otra que percibe su fortaleza en el presente. La osadía de una “voluntad desbordante, derrochadora” es lo que abre un futuro que va más allá de todo pasado y presente; es el excedente la esencia de cualquier cultura.¹⁹⁸

En consecuencia, Nietzsche concibe al súper hombre como aquel ser humano que es capaz de “trascender, ‘de vencerse’ a sí mismo”. La superación de sí mismo, es preciso tenerlo claro, no es más que un ejercicio de la mente: volver a crear todo como si fuera un “así lo quise”; cuando ello se ha logrado, se puede hablar de redención. El

¹⁹⁶Hanna Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, p. 439.

¹⁹⁷*Ibid.*, p. 441.

¹⁹⁸*Ibid.*, p. 442.

hombre es nihilista cuando es sincero: quiere un mundo que no sea contradictorio ni decepcionante, juzga cómo debiera ser lo que no existe. Por ello, Nietzsche decididamente afirma que para vencer al nihilismo se necesita fuerza con la cual lograr, en contra de los valores aceptados, “deificar” el mundo aparente como el único y romper con el anhelo de un mundo *verdadero*, en otras palabras, transformar los modos de “evaluarlo”, de reflexionar sobre él. La estrategia, entonces, consiste en “*querer* que suceda lo que de cualquier modo sucede”,¹⁹⁹ en querer incluso lo que sucedió en el pasado, pues con esto se abraza al mundo tal como realmente ha sido, al único mundo que se tiene por ahora.

Cuando la moral del resentimiento se diluye y abre paso al *amor fati*, el cual es también amor al pasado, la voluntad de poder arroja por igual lo que fue; así, lo acontecido –que se había pensado como algo inmodificable— no es más un obstáculo para la libertad humana. Todo aquello que ha sido no deja de ser un fragmento del azar sino hasta que la voluntad creadora dice que así lo ha querido, lo quiere y lo querrá. “El pasado deja de ser lo irrevocable puesto que es ‘evocado’, llamado para siempre”.²⁰⁰ O también, “el futuro es tanto como el pasado condición del presente. ‘Lo que será, lo que debe ser, es la razón de lo que es’”.²⁰¹ De esto se infiere que el sujeto comienza a encontrar sentido al orbe de las apariencias cuando integra el pasado y se arregla con él, no sólo para activar la fuerza vital al transformar el afán de venganza en prodigalidad, sino porque lo acontecido explica –sin culpar a nada— lo presente: aquello que sí se puede cambiar. Una vez que el sujeto muestra avenencia con el pasado, es capaz de prescindir de él.

El carácter liberador del eterno retorno consiste, como se ha dicho antes, en proclamar la inocencia de todo devenir y su despropósito, lo cual redime de culpas y castigos. En tales circunstancias, la esencia del ser es que no hay hechos morales. Al eliminar la intención y el objetivo de los actos, se aniquila también la causa y la idea de alguien que asuma la responsabilidad. Asimismo, al desterrar la causa y el efecto, donde el pasado es la causa del presente y el presente la intención para el futuro, la estructura lineal del tiempo pierde sentido. Se vacía de sentido también la idea del paso del tiempo y, con ello, se abraza la redención del pasado: todo lo que pasa retorna; el tiempo es cíclico y el ser se mece dentro de sí mismo. El devenir se explica entonces sin estados ni

¹⁹⁹*Ibid.*, p. 443.

²⁰⁰ Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 118.

²⁰¹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de puissance II*, p. 18.

intenciones finales: el devenir es incapaz de ser evaluado, si es que se justifica, se justifica por él mismo y no por referencia al pasado o al futuro. De este modo, el devenir siempre tiene el mismo valor, es decir, carece de valor, ya que no existe alguna otra cosa con la que se le pueda comparar y mediante la cual sea factible medir su cuantía.

Al final, Nietzsche rechaza la voluntad y el yo volente, ya que estos conceptos y experiencias mentales han provocado que los hombres crean en la existencia de la causa y el efecto, la intención y la meta. De acuerdo con esto, el pensamiento tardío de Nietzsche pugna por un sujeto que no permanezca en el ámbito de la voluntad: este es el súper hombre. El superhombre es lo suficientemente fuerte para no sucumbir ante la creencia de que a la acción corresponde una reacción; esta clase de individuo le da la vuelta a su propia voluntad hasta desear “bendecir todo lo que está por venir”.²⁰² Es justamente aquí donde tiene sentido el eterno retorno, donde el pasado y el futuro se muerden la cola: el eterno retorno rebate el moderno concepto rectilíneo del tiempo y la idea de progreso, y de alguna forma, redimensiona la concepción cíclica del tiempo propia de la antigüedad.

El descubrimiento de un mundo sin hechos morales trae, sin embargo, un peligro para los hombres comunes. El riesgo de destruir la moral es que, en tanto sirve de asidero y guía de los hombres débiles, conduce en la práctica a la atomización del individuo y a que éste se subdivida en múltiples fragmentos; en otras palabras, lleva a la licuefacción absoluta como signo de decadencia y paralización.

La moral ha sido útil para hacer frente a la nada, al sentimiento de abandono en los hombres oprimidos, a su sensación de impotencia con relación a otros hombres. Mediante la moral, se ha calificado a los poderosos como violentos enemigos de los que el hombre común debe protegerse; por esta razón, Nietzsche afirma que la moral enseña a despreciar el rasgo característico de los hombres fuertes, de los amos: su voluntad de poder. Así lo expresa el filósofo:

Si el oprimido dejara de creer que tiene el derecho de despreciar la voluntad de poder, caería en una desesperanza sin remedio. [...] La moral ha librado del nihilismo a los desheredados atribuyendo a cada hombre un valor infinito, un valor metafísico, e integrándolo a una jerarquía que no coincide con la del poder secular; la moral enseñó la resignación, la humildad, etc.

²⁰² Hanna Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, p. 445.

Suponiendo que la creencia en esta moral desapareciera, los desheredados, privados de su consuelo, se borrarían.²⁰³

El nihilismo significa que los valores superiores se deprecian, que se carece de fines; el nihilismo surge, precisamente, cuando los débiles se han despojado de todo consuelo, cuando, en la búsqueda de su propia destrucción, destruyen. Si se apartaran de la moral, este tipo de hombres no poseería ya razones para “resignarse” y su existencia perdería todo sentido.

Ante estas circunstancias y como recurso para conjurar el deterioro, el filósofo pugna por la edificación creativa de otro entorno en el cual se desarrolle una clase de “amor nuevo” y también un fin. Este fin, es preciso subrayarlo, no existe de antemano ni se encuentra en un sitio predeterminado y misterioso: el hombre se lo da a sí mismo. Cuando todos los fines han sido destruidos, el sujeto tiene que proveerse de uno; de hecho, había sido un error creer que ya tenían uno: siempre se lo dan y, en el caso del *amor fati*, ello ocurre así porque “las condiciones preliminares de todos los fines anteriores son destruidas”.²⁰⁴

Los débiles buscan la felicidad en la evasión y en el escape a los acontecimientos; el hombre fuerte, en cambio, encuentra el sentido de la felicidad en el abrazo de todo lo que es y deviene. Al querer lo que es y se transforma, el sujeto lo asume tanto como se apropia también del riesgo y la posibilidad de ser creativo. En este escenario, la voluntad de poder no quiere algo separadamente de sí misma, como una identidad ajena; todo lo contrario, se hace una con la voluntad de poder universal. Es así que el azar adquiere sentido.

El eterno retorno es la constatación de una voluntad de poder que ama y asume plenamente lo que quiere, porque quiere que todo lo que es vuelva eternamente. Tras haber analizado los preceptos que sustentan la doctrina del eterno retorno, se cae en la cuenta de que abrazar lo que fue, lo que es y lo que será no equivale a su aceptación sin más, sino a abarcarlo y digerirlo de manera creativa. Al asumir los acontecimientos de esta forma, la voluntad puede trabajar con ellos de manera innovadora; la resignación, en cambio, resulta pasiva y rencorosa.

²⁰³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de puissance II*, p. 13.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 18.

3. La felicidad como trascendencia

En la historia del pensamiento humano, el placer y el dolor han jugado un papel preponderante siempre que se habla de la felicidad. En términos generales, la búsqueda de la felicidad se ha orientado a la consecución del placer pero, sobre todo, a evitar el dolor; el principio del hedonismo era, precisamente, sortear el sufrimiento. David Hume pensaba que quienes buscan el placer como fin último en realidad están guiados por el miedo al dolor; el motivo de este temor reside, decía Hume, en el individuo que lo experimenta. En la era moderna, el hedonismo resurgió a causa de las dudas sobre la capacidad de los sentidos para captar la realidad y la verdad del mundo alrededor; así esta corriente recobró preponderancia por el temor de los hombres de vincularse con un mundo cuyos objetos podrían ser ilusorios. Bentham, quien introdujo el cálculo matemático en las ciencias morales, conceptualizó la felicidad como la suma total de los placeres menos los dolores; al proponer esto, colocó a la felicidad exclusivamente en el cuerpo y la concibió como un sentido interno, desvinculado de los objetos mundanos. Bentham supuso que el sentido común de los hombres es ser afectados por el dolor y el placer, de ahí su preocupación por medirlos; a diferencia de las doctrinas que forman parte central de este ensayo, Bentham nunca consideró al mundo como el elemento común entre los hombres.

Arendt asevera que el punto de referencia, más definitorio que el dolor y el placer, alrededor del cual los hombres se reúnen es el sentido de la vida misma. El sistema donde se entrelazan el placer y el sufrimiento no debe valorarse, propone Arendt, por su efectividad para conseguir la felicidad, sino porque constituye la garantía para una vida individual significativa e incluso para la supervivencia elocuente de la humanidad. De ello se advierte que el proceso de vida abarca, inevitablemente, tanto el dolor como el placer, el sufrimiento como el gozo, el temor y el deseo, los momentos de felicidad —entendida ésta como el deleite de los sentidos— y los de angustia; la conservación de la vida implica, entonces, el abrazo a esta dualidad. Hoy en día, los individuos buscan desesperadamente la felicidad en el placer, sin querer adherirse a la ambivalencia que plantea la propia experiencia humana; en razón de ello, Arendt afirma que el hombre de nuestra era se ocupa de la conservación de la vida en su forma más burda y menos crítica: los intereses de la vida individual y de la humanidad se colocan

en el mismo nivel que el de las especies, “como si fuera evidente que la vida, y no el mundo, es el bien supremo”.²⁰⁵

Para la filosofía política, la gran pregunta respecto de la felicidad es si la forma de organización de los hombres en el espacio público tiene que ver, y cómo, con la dicha de los seres humanos. En otras palabras, ¿la felicidad es un asunto político? En la modernidad fue Karl Marx quien avistó en la cuestión social una fuente importante de felicidad y la introdujo en el espacio público. Al introducir en su teoría el término “explotación”, Marx hizo de la cuestión social una fuerza política; este pensador defendió la idea de que la pobreza es producto del abuso que ejerce la clase propietaria de los medios de la violencia, un fenómeno político y no una circunstancia natural, el resultado de la arbitrariedad y la violencia más que de la escasez. Marx planteó la necesidad de explicar las condiciones económicas mediante categorías políticas en vista de que la miseria —que, por ubicarse en el terreno de la necesidad, nunca produce hombres libres— fue capaz de producir revoluciones y virar de alguna manera el curso del destino.

Hannah Arendt sostiene, por su parte y a la inversa de Marx, que la idea de la libertad política se introdujo en los levantamientos por el espíritu de rebeldía que emerge sólo de la convicción de haber sido violentado, y no por encontrarse los individuos bajo el dominio de la necesidad. Con base en su análisis sobre el curso de la revolución francesa, Marx pensó que, mediante la rebelión, el sujeto de la clase trabajadora recobraría su capacidad para actuar y que la acción, a su vez, sería irresistible y sin vuelta atrás. Si bien Arendt concuerda en que durante los primeros estadios de la emancipación, los trabajadores se liberaron de sus amos, señala también que no han dejado de estar bajo el dominio de un jefe más cruel: las necesidades y las carencias diarias. En este sentido, afirma la filósofa, las necesidades se igualan a las implacables urgencias del proceso de la vida; ello refuerza la idea de que la vida es el bien más elevado y, por esta causa, su proceso se ha convertido en el núcleo de los esfuerzos de la sociedad. El objetivo de la revolución, entonces, no consistió más en redimir al hombre de la opresión de sus semejantes ni en obtener la libertad, “sino en liberar al proceso de la vida de la sociedad de las garras de la escasez de modo que pudiera hincharse en una oleada de abundancia. No la libertad sino la abundancia se había convertido ahora en el propósito de la revolución.”²⁰⁶

²⁰⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 335.

²⁰⁶ Hannah Arendt, *On revolution*, p. 58.

En el movimiento revolucionario francés, la “Declaración de los Derechos del Hombre” se acuñó como la fuente y piedra fundacional de todo el poder político, el cual debía descansar, precisamente, en los derechos naturales de los hombres. Las prerrogativas que los sujetos adquieren con el simple hecho de haber nacido “no fueron entendidos como derechos pre políticos que ningún gobierno y ningún poder puede tocar y violar, sino como el contenido y el fin último del gobierno y del poder”.²⁰⁷ Desde esta perspectiva, el hombre se concibió simplemente como un ser natural, con pleno derecho a las necesidades de reproducción y conservación de la especie. Así, se acusó al antiguo régimen de haber privado a los individuos de los derechos de vida y naturaleza, y no de haber frustrado su libertad y posibilidad de acción.

Arendt definió la aparición de los *malheureux*, de los infelices, en las calles de París, como la materialización del hombre en estado de naturaleza delineado por Rousseau: individuos que mostraban crudamente sus necesidades reales, ubicados fuera del cuerpo político y de la sociedad, sin estar protegidos por ninguna máscara legal. Contraria al concepto de ser humano que el movimiento revolucionario había acuñado, la Asamblea Constituyente no hizo ningún sitio para las necesidades reales. Las masas descubrieron que la promulgación de una Carta Magna no resolvía las insuficiencias de la pobreza, por lo que se volvieron en contra del órgano legislativo de la misma forma en que se habían revelado en contra del régimen de Luis XVI. Para el grueso de la población, las deliberaciones de los delegados de la Asamblea parecían “un juego de hacer-crear, hipocresía y mala fe”, nada distinto de lo que sucedía en la Corte del monarca.²⁰⁸

Tan pronto como se evidenció que en la necesidad desnuda no había hipocresía, la población miserable dejó de ser solamente “infeliz” para convertirse en *enragé*, o sea, en una multitud furiosa y enardecida. Los desgraciados se pusieron en acción a través de la ira, la única forma en que la carencia podía reaccionar y salir de su estado de aletargamiento. Al ser desenmascarada la hipocresía y salir a la luz el sufrimiento, se reveló la ira y no la virtud. Si bien es cierto que las masas tomaron las calles sin ser convocadas por quienes después se convertirían en sus guías y voceros, su pesadumbre los transformó de infelices a rabiosos sólo cuando la compasión de los revolucionarios comenzó a exaltar el sufrimiento, y glorificó a la miseria expuesta como la mejor y la

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁰⁸ *Loc. cit.*

única garantía de virtud; de esta forma, la potencial ciudadanía de estos hombres pasó a la misma oscuridad en que los había mantenido la pobreza.²⁰⁹

En contraparte a lo que sucedió en Europa, los artífices de la revolución en Estados Unidos impulsaron la creación de ciudadanía mediante el intercambio de opiniones entre iguales, que es el factor constitutivo del ámbito público en una república. Lejos de vanagloriarse de haber congregado “la voluntad general”, los líderes de la revolución estadounidense eran conscientes de que la esfera pública simplemente desaparecería en cuanto el intercambio de ideas deviniera superfluo, es decir, cuando todos los iguales opinaran lo mismo. El precepto de Jefferson de ‘hacernos una nación en las empresas foráneas y mantenernos distintos en las domésticas’ sintetizaba esta visión de la política.²¹⁰ Quizás en este país del norte de América la revolución logró, en un principio, su objetivo de construir seres más libres por no haber abrazado la idea de que todo proceso tiende a un término específico que la historia por sí misma se ha encargado de definir. Una de las causas del nihilismo es, precisamente, la creencia en un pretendido fin del devenir, la idea que ha prevalecido en todas las revoluciones, a partir de la revolución francesa, de un fin ineludible de la historia basada en una conjetura finalista.²¹¹ La hipótesis que las teorías analizadas en este trabajo han intentado validar es, precisamente, que el devenir no se orienta hacia una dirección definida, sino que se va construyendo.

Por otra parte, Arendt asevera que alrededor de los hombres de la revolución en Estados Unidos “no hubo sufrimiento que exaltara sus pasiones, ninguna necesidad aplastante que los tentara a someterse a la necesidad y ninguna lástima que extraviara su razón”. Por lo anterior, desde la Declaración de Independencia a la promulgación de la Carta Magna, los precursores de este movimiento fueron siempre hombres de acción. El propio Adams estaba convencido de que la revolución había tenido lugar incluso antes de que la guerra comenzara; afirmaba lo anterior no porque existiera en su país un espíritu de rebeldía, sino porque las leyes ya establecían que los colonos debían organizarse en cuerpos políticos y les conferían el derecho de reunirse para discutir asuntos de interés público.

En los Estados Unidos del siglo XVIII era común el término “felicidad pública” en el discurso político. Desde el punto de vista de Arendt, ello demuestra que para los

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

²¹¹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de puissance II*, p. 46.

habitantes de ese país tener libertades significaba compartir los asuntos públicos; para ellos, las actividades relacionadas con el ámbito público de ninguna forma eran un peso y, por el contrario, proporcionaban a quienes se hacían cargo de ellas un sentimiento de felicidad que no se adquiriría en ninguna otra parte. La gente asistía a las asambleas no solamente porque era un deber o porque así servía a sus propios intereses sino, fundamentalmente, porque disfrutaban de los debates y de la toma de decisiones.²¹²

Los filósofos de la ilustración francesa enfatizaron también el carácter público de la libertad –aunque no de la felicidad–, lo que no se había hecho hasta entonces en el empleo del término; con ello, indicaban que habían entendido el término “libertad” como algo distinto a la libre voluntad o al librepensamiento, como se había conocido desde Agustín. La libertad pública de los filósofos franceses no se refería al ámbito interior de los hombres donde ellos se refugiaban de las presiones del mundo exterior en el momento en que lo desearan, tampoco consistía en el libre arbitrio mediante el cual la voluntad escoge entre diversas alternativas. Para ellos, la libertad podía existir solamente en público; más que una facultad capacidad o un regalo, la libertad era una realidad tangible, mundana, algo que los hombres habían creado para ser ejercido y disfrutado por ellos mismos. De este modo, la libertad aparece y se vuelve visible para todos únicamente en el espacio público.²¹³

En el siglo XVIII, los franceses se encontraban apenas en la fase de reivindicar la libertad política o libertad pública, sin haber dado el salto hacia la búsqueda de la felicidad política o felicidad pública –para ellos, la felicidad se encontraba en la esfera privada y en la satisfacción de las necesidades que garantizaran la sobrevivencia. En el régimen absolutista de aquella época, la libertad política por la que se pugnaba no se refería a gozar de libertades personales –al menos no para quienes formaban parte de las clases altas– sino a lograr que la esfera de los asuntos públicos se conociera y fuera visible. No obstante, los teóricos de la revolución –los llamados *hommes de lettres*–, al igual que el pueblo miserable, estaban situados en la oscuridad: se encontraban fuera del ámbito político, el único espacio donde podían hacerse visibles y convertirse en seres con significado. En lo que se distinguían los *hommes de lettres* de la gente sin recursos era en que las circunstancias les ofrecían un sustituto del significado político: la consideración; sin embargo, este grupo de pensadores rechazaron establecerse en el terreno de la consideración, o sea, en los dominios de la sociedad. En consecuencia,

²¹² Hannah Arendt, *On revolution*, p. 115.

²¹³ *Ibid.*, p. 120.

optaron por recluirse en la privacidad, donde alimentaban su pasión por el significado y la libertad. Así permanecieron desvinculados de las deliberaciones públicas y de la aplicación de sus ideas en el mundo exterior.

Quizás los *hommes de lettres* se ocultaron de la política con la intención de no sujetarse a la autoridad de un amo o señor, pues este solo acto representa una forma de liberación; no obstante, esta libertad relativa los privó también del placer que los estadounidenses encontraron en la vida pública y el despliegue del discurso, los cuales constituían para ellos las verdaderas pasiones de la libertad.

Arendt enfatiza que, frecuentemente, la pasión por la libertad pública o política se confunde con otro tipo de pasión que, pese a su vehemencia, resulta políticamente estéril: el odio por los amos. Una de las razones por las que la filósofa se ganó la antipatía de los sectores de izquierda fue haber afirmado que el aborrecimiento incapacita a los hombres para concretar o siquiera entender la idea principal de la revolución que es la fundación de la libertad, o bien, el establecimiento de un cuerpo político que garantice el espacio para que la libertad se despliegue.

En el contexto moderno, el acto de la fundación equivale al diseño de una Carta Magna. A partir de que la Declaración de Independencia norteamericana impulsó la redacción de constituciones en cada uno de los estados –proceso que culminó con la Constitución de la Unión y la fundación de los Estados Unidos de América—, el llamado a asambleas constitucionales ha sido el elemento distintivo de las revoluciones que pretenden consolidar sus principios y el sistema político por el cual se convocó a un alzamiento. En el caso francés, en cambio, los constituyentes se proclamaron un cuerpo permanente y no deliberaron ni resolvieron los asuntos públicos frente a los ciudadanos, de modo que no se erigieron como padres fundadores. Así, para los diputados de la Asamblea francesa, el acto mismo de diseñar una Constitución perdió su significado como principio orientador de la organización política; en consecuencia, la idea de Carta Magna se asoció a la falta de contacto con la realidad y a un conjunto de preceptos con un marcado hincapié en legalismos y formalidades.²¹⁴

A partir de la insurrección, los primeros meses de la revolución francesa transcurrieron alejados de los debates y con la multitud en las calles. La situación generalizada de la masa que tomó la Bastilla hizo que el propósito de la revolución se centrara en la felicidad de la gente –entendida como la mejora de las condiciones

²¹⁴ *Ibid.*, p. 121-122.

materiales de existencia— y en la eliminación de la pobreza como la condición indispensable para el esparcimiento de la dicha. De esta forma, los revolucionarios descartaron la ruta de la liberación como otro de los fundamentos esenciales de la felicidad y, con ello, hicieron a un lado las facultades de la emancipación que pueden ser también fuente de contento: el poder de hacer promesas, mostrarse responsable ante ellas y ser magnánimo para permitir a otros recomenzar sin la carga del pasado. Lo anterior constituye el conjunto no limitado de opciones que ofrece la libertad, relacionadas por supuesto, con la actuación en el escenario público.

En este entorno, los individuos pensaron que su esfuerzo tendría que concentrarse en su actividad laboral no sólo para conseguir prosperidad, sino para garantizar su supervivencia e intereses propios. Una vez volcados al trabajo, los sujetos empezaron a carecer de tiempo libre, por lo que automáticamente se excluyeron de participar en el gobierno de manera activa; en lugar de ello, se limitaron a escoger a sus representantes. A decir de Hannah Arendt, la representación se encuentra en el nivel del trabajo, es decir, es un asunto de auto preservación cuya tarea es velar por las necesidades vitales de los trabajadores y evitar su involucramiento en el entramado gubernamental. Estas salvaguardas cerraron decisivamente el ámbito político a la mayoría.

Desde la época de Robespierre, los representantes tenían que esforzarse por tener en mente el bienestar de las personas —en una práctica más parecida a la compasión que a la solidaridad— e identificar la propia voluntad con la del resto de la población, lo cual era congruente con la idea de una sola voluntad, de la voluntad general. Este esfuerzo de unificar voluntades se orientó fundamentalmente a la felicidad de los muchos, no así a la libertad.²¹⁵

La representación política se liga estrechamente con el auge del sistema de organización social. En el mecanismo de la sociedad, la existencia del individuo se sumergió en el proceso vital de la especie, el cual exige la realización de funciones meramente automáticas; la sola decisión que ha de tomar el sujeto es la de deshacerse de su individualidad —del molesto sentido del dolor y la incertidumbre de los acontecimientos— y adecuarse a la tranquilidad de un tipo de conducta funcional, estandarizada y pasiva. Tan es así que las aptitudes características del *homo faber* —hacer, fabricar y construir— cada vez se apartan más de la mayoría de los hombres y se

²¹⁵ *Ibid.*, p. 69.

conciben sólo como habilidades del artista; así, las experiencias de la mundanidad se esfuman poco a poco de la vivencia humana corriente. Lo mismo sucede con la capacidad de acción la cual, si bien sigue siendo prerrogativa común, quienes en la actualidad tienen posibilidades reales de ejercerla, en opinión de Hannah Arendt, son unas cuantas agrupaciones de hombres que llegan a acuerdos y cuyos actos tienen resonancia pública. De este modo, en la organización social de los Estados modernos, la acción ha devenido privilegio de unos pocos y la experiencia del mundo una vivencia rara.²¹⁶

¿Qué llevó a la enajenación de los individuos en el ámbito privado y al rechazo de lo mundano? En los países donde logró conformarse un nuevo cuerpo político, como Estados Unidos, se pensó que una Carta Magna sería suficiente para que el espíritu revolucionario sobreviviera incluso al terminar la rebelión. No obstante, el propósito de expandir el ánimo libertario más allá del acto de la fundación se frustró casi desde el principio. Arendt ubica la causa de este fracaso en la inclusión del anhelo por la “búsqueda de la felicidad” dentro de los derechos civiles y no en las libertades políticas. Así, en la vieja fórmula de “vida, libertad y propiedad”, la cual identificaba a los derechos civiles y los distinguía de los derechos políticos, se insertó la palabra “felicidad” en sustitución del término “propiedad”. En las proclamas de los regímenes monárquicos, donde se hablaba del bienestar y la felicidad de la gente, el concepto de felicidad se refería específicamente al desarrollo de este sentimiento en el ámbito privado de los súbditos del rey. Jefferson, tras el triunfo de la revolución, mantuvo el sentido del término felicidad fincado en el bienestar de las personas en tanto entes privados, sin emplear nunca de manera oficial el concepto de “felicidad pública”.²¹⁷ De este modo, si en la primera fase revolucionaria los ciudadanos y líderes encontraron la felicidad en el discurso entre iguales y en el espacio público, en el documento fundador del nuevo orden político confirmaron al término “felicidad” un estatus distinto, contrapuesto al espectro de los asuntos comunes.

Cuando Jefferson citó en la Declaración de Independencia el derecho a “la búsqueda de la felicidad” —y no a la “felicidad pública”—, no aclaró que se refería al acuerdo de las convenciones del siglo XVIII que atribuyó al gobierno la función de promover la felicidad, labor que se consideró ‘el único objetivo legítimo de un buen

²¹⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 340-341.

²¹⁷ Hannah Arendt, *On revolution*, p. 122-123.

gobierno'. A partir de entonces, si alguien lograba alguna experiencia de felicidad en el ejercicio del gobierno, se sospechó de una 'pasión inmoderada por el poder'.

De esta forma, Jefferson no reparó en el concepto de felicidad que se fraguaba en una revolución que consiguió fundar la libertad. A diferencia de la tiranía, donde se arrebató la felicidad pública aunque no necesariamente el bienestar privado, la república garantiza a cada ciudadano el derecho de participar en los asuntos de gobierno, de actuar y ser visto en acción. Desde el final de la antigüedad, la teoría política distinguía entre el gobierno apegado a la ley y la tiranía; en esta última, el tirano gobernaba siguiendo los dictados de su voluntad y perseguía sus propios intereses en el ejercicio del poder, además, comúnmente atentaba contra el bienestar privado y los derechos civiles de los gobernados. Por su parte la monarquía, es decir, el gobierno de un solo hombre, no podía ser identificado, de ningún modo, con la tiranía; sin embargo, los movimientos revolucionarios se desarrollaron rápidamente al ver en el monarca un símil del tirano. Así, los levantamientos calificaron como tiranía a la forma de organización política en la que el gobernante, aunque ejerciera su poder de acuerdo con las leyes, había monopolizado para sí mismo la facultad de acción, o sea, había "desterrado a los ciudadanos de la esfera política a la privacidad de su vida doméstica, y demandaba de ellos prestar atención a sus propios asuntos privados".²¹⁸

Una de las principales diferencias entre el gobierno monárquico y el republicano era que en el primero los súbditos se comprometían con la Corona representando al reino como un todo, mientras que en el segundo los ciudadanos se comprometían mutuamente los unos con los otros. Si bien la Declaración de Independencia estadounidense atribuyó al gobierno la responsabilidad de brindar las condiciones para la "felicidad privada", al insertar el término "búsqueda de la felicidad" no cerró el derecho a la "felicidad pública". No obstante, la posibilidad del ciudadano de participar en los asuntos políticos y el espíritu original del término se olvidaron rápidamente.

En la revolución francesa, por su parte, el propósito de la felicidad política se olvidó al finalizar la etapa de movilización. Cuando el movimiento resultó triunfante, Robespierre se negó a ponerle fin al argumentar que el gobierno revolucionario garantizaba las libertades públicas, mientras que un gobierno constitucional se ocuparía sobre todo de las libertades civiles. Para Arendt sucede justamente lo contrario: la fundación de un régimen constitucional consolida la participación de los hombres en los

²¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

asuntos públicos y, por lo tanto, la “felicidad pública”, mientras que la falta de concreción de la corriente revolucionaria se estanca en la compasión, se enfoca en el hombre como *animal laborans* y ubica la felicidad, ya no en el ámbito privado, sino en la simple supervivencia.

Comparto la opinión de que conviene una felicidad humana más integral que el bienestar privado, así como la idea de que sólo un régimen constitucional establecido es capaz de fomentar la felicidad pública. Sin embargo, al igual que un estado de agitación permanente empantana a los sujetos en la etapa más primitiva de la *vita activa* –en la del *animal laborans*—, las leyes que no se transforman también petrifican el sistema mediante el cual los hombres escuchan y se hacen oír en la arena pública. Si alguna vez el ala más crítica del comunismo soviético, el trotskismo, habló de revolución permanente frente a los abusos de Stalin, no fue porque pensara mantenerse en la insurrección callejera perennemente, sino porque pensó en proveer de constante aliento nuevo al conjunto de ideas que habían sustentado los levantamientos contra la tiranía. De esta forma, me adhiero a las observaciones de Arendt sobre la importancia de preservar un régimen constitucional, siempre y cuando este sistema se renueve –si se quiere, mediante una revolución y, si se quiere, no violenta— de tal modo que no sucumba en una plataforma de confort para un pequeño grupo de personas a cargo del gobierno. Al pensamiento arendtiano añado que, si el resultado de una insurrección fue el establecimiento de la libertad, la institucionalidad debe prevalecer sólo si sigue siendo garante de esa libertad la cual implica, desde luego, abrir las puertas a la felicidad pública.

Además de la apertura a la felicidad política, la filósofa resalta que la instauración del nuevo gobierno en Estados Unidos tuvo éxito, a diferencia de lo sucedido en Francia, porque la revolución nunca redujo seriamente los derechos civiles. En el país del norte de América, la Constitución dividió su contenido en dos partes: por un lado, la creación del poder y, por otro, la partición del mismo. Mediante la partición, los constituyentes se proponían crear un equilibrio de poderes de modo que la ambición de un cuerpo de gobernantes fuera vigilada por otro. En este ámbito, sería posible pasar de la libertad pública a la libertad civil, es decir, a asegurar que la búsqueda de la felicidad privada estaría protegida y fortalecida por el poder público. Pese a lo anterior, la fórmula jeffersoniana de “vida, libertad y felicidad”, que hacía énfasis tanto en el bienestar privado como en la felicidad pública, perdió su doble sentido y se entendió solamente como el derecho de los ciudadanos a perseguir sus intereses personales, a

actuar bajo las normas del interés privado. Estas normas, al surgir desde la oscuridad de los deseos del corazón y desde la oscuridad de la casa familiar, nunca se iluminan notoriamente.²¹⁹

Fue así que la inclusión de la felicidad en las leyes fundadoras del nuevo régimen en Norteamérica se interpretó en términos privados y se hizo incompatible, o cuando menos discordante, con el ámbito político y la acción en él. ¿Será que donde se busca la felicidad pública fracasa el proyecto político? ¿O será más bien que la era moderna ha desdeñado la idea de que la felicidad, en estado puro, no encuentra su condición indispensable de posibilidad en lo político? Para los antiguos, un requisito necesario de la felicidad era la participación de los hombres en la organización de lo público, independientemente de los placeres que pudieran alcanzar en su vida privada; en contraste, tal parece que los modernos ven en lo político una interferencia a su vida y un obstáculo para el desarrollo de la felicidad en otras esferas.

La filósofa asevera que el movimiento revolucionario estadounidense alcanzó el objetivo que le dio origen —la fundación de la libertad— cuando las circunstancias materiales de los hombres que pertenecían a ese régimen estaban resueltas, por lo que el cauce revolucionario no se desviaba hacia el mejoramiento de la vida de la gran masa empobrecida y a su felicidad privada. Por el contrario, la revolución triunfante y consolidada tendría todas las facultades para vincular a los hombres con una felicidad más plena: en lo público y con sus semejantes.

A pesar de haber logrado su cometido, al final de movimiento de insurrección los revolucionarios estadounidenses no enlazaron la felicidad a la acción política *per se*, ni a la constante penetración de los hombres en lo público. Así, a partir de ese momento, se concentró la dicha en las actividades exclusivas de la naturaleza corpórea de los hombres o, en su defecto, en el trabajo para satisfacer las necesidades de preservación de la especie.

El predicamento de los pobres es que, una vez aseguradas sus vidas, éstas quedan sin consecuencia; ellos permanecen fuera de la luminosidad del ámbito público, donde se muestra la excelencia, y llevan la oscuridad a donde quiera que se dirigen. “A estos hombres no se les desaprueba, censura o reprocha, simplemente no son vistos. La injusticia se resume entonces en la convicción de que la oscuridad, más que la necesidad, es la tragedia de la pobreza.”²²⁰

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 131-132.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 63-64.

En las sociedades donde hubo progreso material, como la estadounidense, este fenómeno se trasladó, con otras características, de los pobres al resto de la gente. Quienes resolvieron sus necesidades básicas y tuvieron más de lo requerido para vivir no invirtieron su tiempo de ocio en acciones sobresalientes en la esfera pública, sino que sucumbieron al aburrimiento del tiempo libre. Así, cuando la razón de ser del gobierno se acotó a garantizar la auto-preservación, se suprimió el ímpetu por la distinción, la cual sólo puede ejercerse a la luz de lo público. Consumada la revolución, en lugar de imbuirse en el brillo de la plaza, los estadounidenses eligieron concentrarse en el “consumo conspicuo” y echar llave a sus hogares privados pues se percataron de que la riqueza, por su propio carácter, no puede ponerse a la vista de todos.

El pensamiento de Hannah Arendt, en este rubro, parte de la convicción de que la felicidad pública es un requisito necesario para la felicidad privada. La filósofa argumentaba que la migración de los británicos al continente americano debió haber sido motivada por la búsqueda de la felicidad pública y por alguna suerte de insatisfacción con sus derechos y libertades como ciudadanos. Una vez que en Estados Unidos se hizo posible el ejercicio pleno de la acción política, se le denominó, justamente, “felicidad pública”. En la filosofía política de Hannah Arendt, la felicidad adquiere sentido sólo cuando el sujeto la experimenta como ciudadano y participa en el gobierno de los asuntos que conciernen a todos. Ello se diferencia fundamentalmente de los derechos, generalmente reconocidos, de los habitantes de un país a ser protegidos por el Estado en su búsqueda de felicidad privada; en otras palabras, el derecho a la felicidad pública es distinto del derecho a la protección de la seguridad privada que solamente el poder tiránico aboliría. Arendt es aún más contundente al mencionar que si se eligió la palabra “felicidad” para denominar “el reclamo del derecho a una parte en el poder público”, es porque hubo alguna vez, antes de las revoluciones –al menos antes de la revolución en Estados Unidos—, un estado de cosas en el que “los hombres sabían que no podían ser del todo ‘felices’ si su felicidad era colocada y disfrutada sólo en la vida privada”.²²¹

Los revolucionarios estadounidenses pensaron y actuaron consistentemente en razón de los asuntos públicos, aun si tenían mucho que perder en términos del interés privado; tal fue el caso de quienes ratificaron la Constitución aunque no les beneficiara en el ámbito personal. Posteriormente, la idea de conducir la fundación a un lugar de

²²¹*Ibid.*, p. 124.

“felicidad pública”, así como la pasión por tener un espacio para actuar y ser vistos, entró en conflicto con los deseos, fundamentalmente antipolíticos, de estar libre de todos los cargos y deberes públicos. Esta alternativa entre libertad y prosperidad, una excluyente de la otra tal como se ve en la sociedad moderna, no era algo que se dibujara con claridad en la mente de los padres fundadores.

En esa época y todavía en la actualidad, difícilmente se considera a los pequeños placeres de la vida —entre los cuales se encuentra la convivencia en comunidad— como parte de la felicidad pues, al reconocerlos, se combatiría una idea profundamente arraigada en el imaginario colectivo de las revoluciones. Esta imagen se refiere a la miseria conectada a la noción de pueblo: “el pueblo que, para ser reconocido como tal, tiene que ser rebelde o víctima, pero jamás feliz.”²²² Por otro lado, la satisfacción que proporciona ser gregarios ha sido calificada por los liberales contemporáneos como carencia de singularidad y pérdida del carácter de individuos que deben tener los ciudadanos.

Todo lo anterior constata que aún en nuestros días se plantean la interrogantes que intentaron responder los intelectuales de ambos continentes antes de las dos revoluciones: “¿cuál es la finalidad del gobierno?” “¿La preservación de las libertades civiles y el bienestar de la gente, o la libertad pública y la “felicidad pública?””.²²³ Los acontecimientos a lo largo y al final de revolución en el país del norte de América estuvieron muy cerca de reconciliar las dos tareas del gobierno, cuya armonización aún es un reto para los sistemas políticos contemporáneos: garantizar la felicidad pública y la búsqueda de la felicidad —quizás no la felicidad privada, pero sí la propia, la que concuerda con las características y los anhelos de cada persona. Ambas cualidades del gobierno apuntalarían, para los sujetos y para la comunidad, la felicidad como trascendencia.

4. El arte y la felicidad

¿Qué tiene que ver el arte con la felicidad? Nietzsche aseguraba que hay un vínculo inexcusable de la estética con la ética, puesto que si los hombres se relacionan con las manifestaciones artísticas pueden actuar de manera más congruente basados en sus principios y en lo que desean crear en el mundo; en otras palabras, son más libres. La

²²² Pascal Brukner, *op. cit.*, p. 119.

²²³ Hannah Arendt, *On revolution*, p. 129.

libertad humana es concebida por el filósofo como creación: no es una libertad que simplemente elude ataduras, sino que se desata para la faena. Por eso, al lado de la felicidad, la ética de la creación persigue la obra del hombre.²²⁴

El movimiento que la pregunta por la felicidad puede provocar en los hombres no se constriñe solamente a un cambio de sitio en la jerarquía social, sino que promueve transformaciones en el espacio interno de modo que se abre sitio para el arte. Si bien otras interpretaciones, como el razonamiento al modo tecnocrático heideggeriano,²²⁵ también vinculan a la voluntad de poder con cambios interiores profundos, no se abre cauce a la estética.

De hecho, Nietzsche enfatiza su defensa del arte al oponerlo, en todo su pensamiento, a la ciencia. Aunque en el primer período de su obra lo catalogó como un fenómeno ligado a fases anteriores e inmaduras de la historia del espíritu humano, a partir de la aparición de Zaratustra, el arte se convirtió en uno de los modelos —o tal vez *el Modelo*— que definen la voluntad de poder. Al desenmascarar la moral y la metafísica, Nietzsche se percata de que a lo largo de la historia de Occidente el sitio donde ha prevalecido un residuo dionisiaco y una forma de libertad del espíritu —es decir, la voluntad de poder— es justamente en el arte.

Así para el filósofo, el arte es “una forma del espíritu” que se mueve en el mundo de las apariencias; por el contrario, la ciencia se fija como misión ir en busca de la verdad, de lo que se encuentra detrás de las cosas aparentes. El artista en Nietzsche posee, respecto del pensador, una moral más débil sobre la verdad; quiere hacer valer los principios de su arte: lo fantástico, lo incierto, lo mítico, lo extremo, el simbolismo, elementos todos que son propios de una época en la que la humanidad vivía su primera infancia. El artista se niega a abandonar la “creencia de que hay algo milagroso en el genio; por consiguiente, considera la persistencia de su género de creación más importante que la entrega científica a la verdad en todas sus formas, aunque haya de manifestarse tan desnuda como sea posible”.²²⁶

²²⁴ Olivier Reboul, *op. cit.*, p. 100.

²²⁵ En términos generales, Heidegger habla de la metafísica como la historia al fin de la cual el ser es olvidado completamente a favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos. Ello se materializa en la total organización técnica del mundo en donde ya no hay nada espontáneo que se aparte de la mera concatenación de causas y consecuencias. El fin de la metafísica como técnica es expresión de una voluntad de dominio. De esta forma, Heidegger interpreta la “voluntad de poder” nietzscheana como el punto de llegada de la historia de la metafísica occidental; la voluntad de poder se despliega entonces como tecnocracia, en una interpretación de corte racionalista de la doctrina nietzscheana (Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, p. 130).

²²⁶ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, p. 134.

Psicológicamente, el artista es un niño, y en el plano antropológico, un residuo de los tiempos en los que imperaba lo fantástico y lo mítico. El artista vive las emociones con violencia e impetuosidad, como los primitivos en las épocas tempranas de la historia; de ahí la función catártica inicial del arte. No obstante, la catarsis que corresponde a etapas primeras, tiende a superarse e ir más allá de ella. En una fase postrera, la pasión efervescente de las emociones se atempera mediante la imaginación, que invade el entorno exterior con ayuda de un dispositivo –lo apolíneo; de este modo, se amortigua la potencia del impulso dionisiaco y el caos que deja tras de sí. Estos engranajes emocionales del arte se relacionan con lo que se denomina inspiración, porque constituyen una fuerza creativa –embisten lo real con imágenes o símbolos—, un exceso, un excedente propio de lo estético. A fin de aligerar el ánimo muy pasional, los griegos inventaban fábulas las cuales encubrían y transfiguraban lo real; sin embargo, ello pasó de ser un instrumento para equilibrar las pasiones a la costumbre de mentir.²²⁷

La efectividad del arte y sobre todo del arte cómico se basa, por lo general, en la producción de lo absurdo, el cual genera placer porque invierte las leyes que operan en la realidad cotidiana; es por ello que sin el placer de lo ilógico, sin máscara y vestuario, difícilmente hay felicidad:

La inversión de la experiencia en su contrario, de lo que tiene un fin en lo que no lo tiene, de lo necesario en caprichoso, sin que a pesar de ello esto cause daño alguno ni se conciba nunca más que humorísticamente, es un motivo de alegría, pues nos libra momentáneamente de la sujeción a la necesidad, de la adecuación a unos fines y de la experiencia, en las cuales vemos de ordinario a nuestros amos despiadados...²²⁸

A diferencia de las formas de la mentira, cuyo destino es desaparecer, el arte rebasa los modos de ocultamiento. Lo estético es juego, es la suspensión de las leyes jerárquicas de la sociedad y del estado de cosas real. Aparentemente, el término de “excepción” es signo de debilidad y de “irrealidad”, pero en el arte no es así, pues Nietzsche siempre aseveró que la realidad no constituye, en el fondo, otra cosa más que ficción, fábula. Recordemos que el filósofo califica la fe en la verdad como principio que actúa en contra de la experiencia estética.²²⁹

²²⁷ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 89.

²²⁸ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, pp. 159-160.

²²⁹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, p. 90.

En el paso del segundo al tercer período de la obra de Nietzsche, cuando surgió la idea del eterno retorno, el arte ya no concernía únicamente a una etapa primitiva, sino que adquirió connotaciones absolutamente positivas, como una forma ejemplar de *exceso*, de punto de partida hacia la voluntad de poder. La propuesta de Gianni Vattimo de evidenciar la voluntad de poder como arte, enfatiza el alcance esencialmente desestructurador de la misma, el cual se manifiesta en las nociones de *excepción* y de *excedente*.

El arte se concreta cuando lo interno embiste a lo externo, cuando impone imágenes a las cosas, valores o símbolos emergidos de la inventiva del sujeto “bajo el estímulo de emociones e impulsos instintivos”. En aquello que el hombre conoce como realidad no hay hechos, sólo interpretaciones: únicamente producciones simbólicas, resultado de la conjugación jerárquica de fuerzas emocionales, que contribuyen a que prevalezca como verdadera una interpretación específica de los hechos. Es así que una interpretación es lo que convierte los actos en norma, pero fundada en la jerarquía de potencias emocionales; de acuerdo con ello, las normas no son nada más que, justamente, un acto de fuerza. A este juego de hacer valer las interpretaciones de los arreglos simbólicos, resultado de combinaciones de fuerza, es a lo que Nietzsche denomina voluntad de poder, la voluntad de poder concebida sobre la base del modelo artístico.²³⁰

Al arrogarse la función de cimiento de la voluntad de poder, el arte no se delimita como un estilo cerrado, sino que se le confiere la amplitud de “impetuosidad de pasiones”, el impulso sexual, la arrogancia del artista al hacer creer que es un “genio”, el desenfreno, la ironía. No obstante, es preciso advertir que la voluntad de poder no significa, en primer término, voluntad de forma, de establecer algo como definitivo y, en consecuencia, de dominio. La voluntad de poder no nada más opera como producción de símbolos que aligeran las pasiones, sino como un mecanismo emocional en sí mismo el cual, antes que aplacar la vida emotiva, propicia su movimiento; es así como la voluntad de poder rompe con estructuras fijas.²³¹

El descubrimiento del carácter cambiante de los valores y de que no hay estructuras naturales estables, ni sanciones divinas definitivas, revela el combate de fuerzas prevaleciente. Esta lucha produce un movimiento en el cual los débiles, portadores de fuerzas reactivas, se encuentran con dos posibilidades: o bien reconocen

²³⁰ *Ibid.*, pp. 91-92.

²³¹ *Ibid.*, p. 92.

abiertamente la situación de lucha en la que la realidad –y ellos— está inmersa, y salen victoriosos de su sometimiento a los poderosos mediante una batalla, o adoptan tal actitud que obligan a los poderosos a exterminarlos.

El desenmascaramiento de los valores y las estructuras metafísicas conduce a no verlas ya como órdenes, sino como juegos de fuerzas, e implica la aparición de la voluntad de poder que disloca las relaciones jerárquicas vigentes y se subleva contra ellas. Una vez descubierta la esencia de los valores como nada más que posiciones de la voluntad de poder, tanto de los fuertes como de los débiles –éstos emplean sus valores morales como una forma de sentirse superiores a los fuertes—, nadie permanece en el mismo sitio de la jerarquía social que se creyó establecida para siempre. De igual forma, se trastoca el orden jerárquico interno de los individuos, los cuales no simplemente reconocen dentro de sí los valores, sino que descubren fuerzas en lucha y equilibrios siempre transitorios. Si se recuerda el rasgo selectivo de la noción del eterno retorno, a estas alturas del pensamiento de Nietzsche, se tiene que éste discrimina ya no sólo los instantes que merecen ser vividos de los que no, sino que distingue entre quienes son capaces de soportarlo y quienes no lo son.²³²

Ni el eterno retorno ni la voluntad de poder tienen un significado “positivo” que se enuncie definitivamente. El eterno retorno no sepulta completamente la existencia del tiempo lineal, pero sí hace énfasis en la circularidad del todo; por otra parte, la voluntad de poder no significa que no haya en absoluto valores y órdenes, sino se refiere a ciertas áreas de dominio. De emplear estos conceptos mediante definiciones cerradas, se los estaría interpretando desde un punto de vista “metafísico-descriptivo” que hace a un lado el sentido precisamente anti metafísico que Nietzsche pretende otorgarles. Sobre todo, como se ha mencionado, ambas nociones poseen un carácter desestructurante de las jerarquías internas y externas del sujeto, y tienen en su base al arte como modelo y como sitio para la actividad de desestructuración. En la obra posterior de Nietzsche, la de los fragmentos de *La voluntad de poder*, el alcance desestructurante del arte se enfoca en ser “vigorizador de las emociones”.²³³ Como se muestra en el siguiente pasaje:

El efecto de las obras de arte es la *excitación del estado creativo del arte*, de la ebriedad... Lo esencial en el arte sigue siendo su *cumplimiento* de la existencia, su producir la perfección y plenitud; el arte es esencialmente *afirmación, bendición, divinización de la existencia*... ¿Qué significa un arte

²³² *Ibid.*, p. 93.

²³³ *Ibid.*, p. 95.

pesimista?... ¿No es esta una *contradictio*? Sí. Shopenhauer *se equivoca* cuando hace de ciertas obras de arte un instrumento del pesimismo. La tragedia *no* enseña la “resignación”... El representar las cosas terribles y problemáticas es ya él mismo un instinto de poder y de magnificencia en el artista: él no le teme... No existe un arte pesimista... El arte afirma. Job afirma. Pero, ¿y Zola? ¿Y de Goncourt? Las cosas que ellos muestran son feas; pero *el hecho* de que las muestren proviene del *placer de esta fealdad*... ¡No hay nada que hacer! Os engañáis cuando sostenéis otra cosa. ¡Qué liberación es Dostoievsky!²³⁴

Si bien en una primera época nietzscheana el poder que emanaba del arte representaba la organización unitaria que triunfaba sobre los impulsos centrífugos, sobre la multiplicidad, movilidad y desorden de los impulsos, cuanto más se esforzó el filósofo por comprender el significado del triunfo de las fuerzas del arte, más entendía que la noción de simplicidad geométrica, organicidad y rigor estructural no era sostenible. “El arte le parece cada vez más como la puesta en movimiento de impulsos que no se dejan unificar y coordinar tan fácilmente y que, por el contrario, en su extremado afinarse rozan lo patológico”. De ahí que la función del arte alcanza su máximo esplendor no cuando el artista domina los materiales y los medios, ni cuando el espectador subyuga las pasiones, sino cuando éstas se potencian como un medio legítimo de los seres humanos para “afirmarse en contra y por encima de la aparente negatividad de la existencia”.²³⁵

La adhesión de Nietzsche a la actividad del arte como “mecanismo pulsional” que mueve los bríos del sujeto, rompe con las jerarquías consolidadas y trastoca la estabilidad, contrasta con el cuestionamiento que el propio filósofo hizo posteriormente al *romantisme* en tanto arte decadente que había olvidado el “gran estilo” y había servido de mero estimulante de emociones. No obstante, este contrasentido es mucho más complejo de lo que parece. El efecto que sigue al despliegue de energía y de sobreabundancia es distinto en el artista y en el hombre común. Éste último se agota en extremo tras mostrar “sus excentricidades nerviosas”, en cambio el primero “no tiene que *expiar* sus buenas épocas”.²³⁶ Además, la crítica al *romantisme* no aflora tanto por la disolución de la forma que propicia como por el moralismo que siempre lo acompaña. Para Nietzsche, la forma se hace estallar continuamente por un juego de fuerzas muy precisas: la vitalidad, el cuerpo, los instintos, la sensualidad,²³⁷ es por ello que la fuerza

²³⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* 14[47], citado por *ibid.*, pp. 97-98.

²³⁵ *Ibid.*, p. 99.

²³⁶ *Ibid.*, p. 101.

²³⁷ *Ibid.*, p. 105.

no se resuelve al imponer una forma, como pudiera entenderlo el *romantisme*, sino que es la forma lo que se deshace ante el impulso de la fuerza. La forma tiene un rasgo de violencia que la fuerza revela y pone en crisis, que desenmascara, del mismo modo que la voluntad de poder desenmascara y desestructura los órdenes que se asumen como naturales, divinos, eternos, objetivos. De acuerdo con lo anterior, el gran estilo del clasicismo es un destino posible del arte, pero no es el único. En este orden de ideas, el “gran estilo” no se encuentra tan alejado de la “gran pasión”, ya que con ésta tiene en común “el hecho de que desdeña el agrandar, que se olvida de persuadir, que ordena, que quiere [...] dominar el caos que se es, obligar al propio caos a convertirse en forma [y a la forma en caos]: a ser lógico, simple, unívoco, matemática, ley: es ésta, aquí, la gran ambición.”²³⁸

Así pues el arte, donde se despliega lo dionisíaco y donde lo apolíneo concreta su papel como creador de matices, sirve como modelo para una voluntad de poder muy alejada de la razón tecnocrática del mundo organizado y dominado por relaciones de causa y efecto. El conjunto de formas simbólicas —filosofía, arte, la cultura— es siempre autónomo respecto de la racionalidad tecnológica; esta aseveración adquiere validez porque el arte es el sitio donde el sujeto desagrega lo que está puesto —dispone—, disloca, deshace su estructura de “sujeto-sujetado” y la transforma en una “desorganización radical” de individuo.²³⁹ Mediante tal desorganización interna, que repercute en el ámbito exterior, el individuo se conecta con sus semejantes y se presta a volver a constituirse en la esfera pública, políticamente. Un hombre entero en la intimidad pero débil en la vida pública no es más que un hombre fragmentado. De hecho, el sujeto dividido descrito por Nietzsche coincide, en muchos sentidos, con el individuo adaptado a la vida social al que hacía referencia Hannah Arendt: abandonado a lo no consciente, sin las riendas de su existencia, despojado del libre albedrío y de toda responsabilidad e influencia en el curso de la historia, atomizado, sin dominio sobre su destino.

En las sociedades modernas —a pesar de que la mayor parte de la población dispone de tiempo libre para la cultura, pues ya no tiene que realizar labores físicamente extenuantes— el vínculo del arte con la vida pública se ha difuminado en la práctica. Los hombres insertos en las sociedades de masas se caracterizan por su soledad —que no

²³⁸ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder 14[61]*, citado en *loc. cit.*

²³⁹ *Ibid.*, pp. 107.

aislamiento ni solitud— y por su potencial de consumo al lado de un déficit de habilidades para juzgar, por la fatal alineación del mundo.²⁴⁰

Estos rasgos no son nuevos, estaban ya presentes en los sujetos que conformaban las cortes europeas en la época del absolutismo, cuando se implantaron en los integrantes de “la buena sociedad”. Hannah Arendt emplea el término de “la buena sociedad” para referirse a la corte de Luis XIV. Este monarca apartó a los miembros de la nobleza de la vida política de su país al concentrarlos en Versalles en una fiesta perpetua, la cual generó intrigas interminables en las que el rey los mantuvo ocupados; de este modo, los redujo a simples cortesanos. Por esta causa, Arendt sostiene que en las cortes surgió el predecesor el hombre moderno masificado.

En aquellos tiempos, la sociedad admitía en su seno únicamente a los sectores de la población que contaban con los recursos para sobrevivir a sus presiones. Algunos individuos escaparon de la frivolidad de las cortes hacia el terreno “no social”, donde descubrieron entre quienes vivían allí “ciertos rasgos de humanidad” que se habían extinguido en el grupo de los nobles. De entre estos hombres, hubo quienes se unieron a partidos revolucionarios al cobijo de los cuales, más que actuar en contra de los Estados o los gobiernos, se manifestaron violentamente contra la sociedad. De hecho, la palabra francesa “*le peuple*” surgió conectada a los sentimientos, como contraste ante la corrupción y la hipocresía de los salones. De ahí germinó también la hostilidad entre sociedad y cultura, impregnada en las grandes obras de arte.²⁴¹

El artista de finales del siglo XVIII definía a la sociedad con una sola palabra reveladora: filisteísmo. Este concepto se refería a la mentalidad que juzgaba todo por su uso inmediato y por el valor material que representaba. El filisteísmo desprecia los objetos que considera inútiles y las ocupaciones implicadas en el arte y la cultura. Sin embargo, el filisteísmo —cuyos distintivos eran la incultura y lo común— fue rebasado por otro fenómeno en el que, por el contrario, la sociedad se interesó excesivamente por los denominados “valores culturales”.

El fenómeno al que Arendt y Nietzsche llamaron “filisteísmo cultural” consiste en la monopolización de la cultura por parte de la sociedad para sus propios propósitos, por ejemplo, para alcanzar una mejor posición social y estatus. En cuanto las clases medias europeas adquirieron bienestar y tiempo libre, entraron en lucha con la

²⁴⁰ Hanna Arendt, “The crisis in culture”, *Between past and future*, Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 199.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 197-200.

aristocracia, a la que criticaban por su interés enfocado exclusivamente en hacer dinero. Así fue que, en la búsqueda por ascender en la escala social mediante la cultura, la clase media se esforzó por educarse fuera de los estratos bajos —que representaban la realidad de la vida— y acceder a las regiones donde había sitio para la belleza y el espíritu.

El “filisteo cultural” se asocia también, frecuentemente, con la figura del burgués gentil-hombre —*le bourgeois gentilhomme*— que intentaba imitar al aristócrata. La invasión de los usos y costumbres aristócratas por las masas dio origen a lo que hasta nuestros días se denomina vulgaridad, es decir, “una enfermedad de la legitimación [que] consiste siempre en simular lo que no se es.”²⁴² En vez de aprender metódica y paso a paso, el hombre vulgar usurpa el espacio de la persona como la cual pretende ser y se instala allí para imitar, cuando no para destronar; por esta razón, una vez derrotada la aristocracia, se reclamó a la burguesía haber adoptado el modo de vida de los vencidos en el nivel de la apariencia, la parodia y lo grotesco.

Un elemento distintivo del “filisteo cultural” fue su huida de la realidad utilizando como vehículos el arte y la cultura; esta actitud constituyó probablemente el factor decisivo en la rebelión de los artistas que se oponían a ubicar a la cultura en un sitio donde perdería todo su significado.²⁴³ El reproche de los artistas a los nuevos ricos no radicó en su afán por ascender de nivel social, sino en la profanación de los modelos a los que rendían pleitesía, en el despojo que, al copiarlos, hacían de los valores culturales.

Es preciso reconocer, sin embargo, que en la torpeza de la imitación hay una dosis considerable de energía que puede manifestarse en formas novedosas, hasta el punto de crear una moda o, en algunos casos, toda una civilización. Para muchos, el ejemplo más significativo de la vulgaridad en la era contemporánea es la sociedad estadounidense, heredera de Europa cuyo estado, al menos en términos geopolíticos, han sido más exitosos que el Viejo Continente. Algunos piensan que los frutos del espíritu en aquella sociedad han sido intercambiados por la distracción frívola, mientras otros sostienen que, en realidad, la diferencia entre “la vulgaridad subversiva” —que busca disgustar y hacer notoria la fortaleza de lo innoble— y la vulgaridad complaciente —la que refuerza los fenómenos a los que pretendía oponerse— es casi imperceptible.

244

²⁴² Pascal Brukner, *op. cit.*, p. 146.

²⁴³ Hanna Arendt, “The crisis in culture”, pp. 201-202.

²⁴⁴ Pascal Brukner, *op. cit.*, pp. 149-151.

Pese a la abundancia de las imitaciones, el único criterio auténtico y no social para juzgar a los objetos específicamente culturales sigue siendo su permanencia y eventual inmortalidad. El problema que Arendt encuentra es que tan pronto las cosas se convierten en objeto de refinamiento individual o social pierden su cualidad más relevante: trasladar al individuo a través de los siglos. Cuando el “filisteísmo cultural” empleó los objetos como divisa para obtener un mejor estatus, se confirió a las creaciones un valor en la sociedad: el valor de intercambio. Junto a este valor moral, el objeto de cultura perdió la facultad de captar la atención del espectador y conmovirlo.

Aún dentro de los objetos culturales, la filósofa diferenció entre aquellos que operaron en la sociedad a secas y los que la sociedad de masas ha tomado para sí. Mientras que la primera evaluó y devaluó los objetos culturales para sus fines egoístas, la segunda simplemente los consume. La sociedad de masas no desea cultura, sino entretenimiento y, como cualquier otro bien destinado al uso, engulle los bienes ofrecidos por la industria dedicada a elaborar productos que distraen. Aunque no sean tan imprescindibles como la comida, los artículos de entretenimiento apoyan el proceso de sobrevivencia de la sociedad, es decir, se agrupan en la fase de la labor; de esta forma, el *animal laborans* individual se traslada a la sociedad como conjunto.

Los bienes destinados al entretenimiento se emplean, como su nombre lo indica, para pasar el tiempo desocupado el que, estrictamente hablando, no es igual al tiempo libre. A decir de Hannah Arendt, el tiempo libre es aquel en que los hombres no están sujetos a ninguna responsabilidad requerida por el proceso de la vida, en otros términos, los momentos en que están libres para el mundo y su cultura. En cambio, el tiempo vacante, que el entretenimiento supuestamente llena, representa una grieta en el ciclo de la labor y está biológicamente condicionado. En la era actual, este hiato crece constantemente: cada vez hay más y tiempo desocupado que debe cubrirse con el entretenimiento; sin embargo, este incremento de tiempo vacante no transforma la naturaleza del tiempo mismo. Lo mismo que el trabajo y el sueño, el entretenimiento es parte del transcurso biológico de la vida, del metabolismo que se alimenta de las cosas como receptáculo pasivo de diversión.²⁴⁵

Los objetos de la cultura se oponen a la funcionalidad porque su principal característica es su fortaleza para resistir el paso del tiempo y, en esta medida, si fueran usados una y otra vez, podrían desaparecer del mundo fenoménico. Por eso, se amenaza

²⁴⁵ Hanna Arendt, “The crisis in culture”, pp. 205.

a la cultura cada vez que se trata a las cosas mundanas como meros útiles para satisfacer alguna necesidad; de ahí que la idea de que el arte deba ser funcional sea solamente un prejuicio. Como ejemplo, Arendt recuerda que las catedrales se construyeron, en primera instancia, para gloria de Dios y sólo en una etapa postrera se utilizaron para los ritos de la comunidad; así, la belleza que hace perdurables estos edificios no se explica por las necesidades de los hombres. Pese a que el contenido de estos inmuebles es religioso, su belleza no trasciende el espectro de las cosas mundanas porque todo arte es secular.

En el mismo orden de ideas, para apreciar realmente el valor cultural de un objeto, se requiere tomar la mayor distancia de él, como Nietzsche diría, insertar entre la cosa y el observador un “elemento diferencial” que permita reconocer el juego de fuerzas que hay entre ambos. La distancia aparece cuando el hombre se ubica en la disposición de olvidarse de sí mismo y de las precauciones, intereses y urgencias de su propia vida, de modo tal que no manipule ni use aquello que admira; en el momento en que se deja ser al objeto tal y como es, éste se muestra en su apariencia. En palabras de Hannah Arendt: “esta actitud de alegría desinteresada sólo puede experimentarse después que han sido cubiertas las necesidades del organismo viviente de modo que, liberado de las necesidades de la vida, el hombre pueda ser libre para el mundo”.²⁴⁶ Estas reflexiones evidencian que el desarrollo y fecundidad del arte, tanto como la acción en la arena pública, se concretan si se han solventado las necesidades del proceso metabólico de la vida; de ahí que en las sociedades actuales exista un aparato complejo para intentar atender estos requerimientos: lo lamentable es que, en la mayoría de los casos, este gran aparato se confunde con la auténtica actividad política.

El problema de la sociedad en sus primeras etapas fue que sus miembros, liberados ya de las necesidades de la vida, no lograron deshacerse de asuntos que tenían mucho que ver con ellos mismos, como su estatus en el conglomerado de personas que conformaban la comunidad y su dolencia por el simple hecho de ser. La repetición de lo cotidiano, en su monotonía, es una nada que propicia la dispersión de los hombres en mil tareas que bastan para extenuar: es estrés, “esa corrosión continua dentro del letargo que nos roe día tras día. Como si la insignificancia misma reclamase su tributo.”²⁴⁷ Todo ello sume a las sociedades en una condición peculiar: el cansancio y la tensión perpetuos sin intención alguna, que no son consecuencia de esfuerzos específicos sino

²⁴⁶*Ibid.*, p. 210.

²⁴⁷ Pascal Bruckner, *op. cit.*, p. 84.

de la rutina, del simple hecho de vivir. Y es que el hombre, en su obsesivo afán por la seguridad, ha elegido la rutina en detrimento de los encantos de la incertidumbre, sin las satisfacciones de la sorpresa.

De lo anterior se infiere que habitar el presente con el objeto de obtener felicidad, como pregonan el budismo y las tradiciones orientales, precisa el despliegue constante de creatividad para innovar lo cotidiano e impedir que lo repetitivo sea monótono. Sin embargo, el bienestar del presente ocurre si se tiene plena conciencia de que hubo un pasado y habrá un futuro; sin esta convicción —la que no implica concentrarse en lo acontecido en el pasado o en lo que podría suceder en el porvenir— el presente se desvanece y se muestra incapaz de pedir la felicidad.

En la reivindicación de lo cotidiano, el artista juega un papel trascendental pues comprueba que la vida no es tan corriente como los hombres suponen. Lo estético abre perspectivas inéditas en las vivencias comunes, ya que sabe hacer de lo corriente lo excepcional. Aquí hay un punto de conexión inevitable entre la política y el arte: en lo esencial, la función de ambos es propiciar el surgimiento de lo inédito, lo sorprendente y lo original en los hechos más corrientes, lo que otorga significado y dirección a la existencia humana. De esta forma, se abre paso a la transfiguración de lo cotidiano para desenterrar lo milagroso que hay en las cosas comunes y corrientes.

5. El arte y la cultura, lo privado y lo público

En su obra, Hannah Arendt menciona que la palabra “cultura” se origina de la expresión latina *colere* que significa cultivar, cuidar o preservar, de ahí la estima que en la antigua Roma se tenía por la agricultura en oposición a las artes poéticas y de la fabricación. El mundo contemporáneo se refiere a la cultura cuando se habla de la interacción de las civilizaciones con los objetos menos útiles, es decir, aquellos que producen gente como los artistas, los músicos, los filósofos, los poetas, los artesanos.

Si bien en ocasiones se relaciona a la cultura con el arte, Arendt aclara que no son lo mismo. En la Grecia antigua, quienes *cultivaban* el amor por la belleza y las actividades intelectuales desconfiaban de los artistas, o sea, de quienes fabricaban los objetos que más tarde eran motivo de admiración. Como ahora, para los griegos ser un filisteo consistía en poseer una mentalidad utilitaria y ser incapaz de valorar las cosas con independencia de la importancia de su función; no obstante, el filisteísmo se consideró una característica de los artesanos y los artistas, por lo que no había

contradicción alguna entre el amor a lo bello y el desprecio por las personas que lo producían.

Pero, ¿de dónde surgió tal desconfianza hacia los artistas hasta el punto de llamarlos filisteos e identificarlos con incultura y materialismo? La reserva hacia los hacedores del arte se originó porque la tarea de estas personas no se insertaba en la esfera de las actividades políticas sino que, por el contrario, se oponía a ellas. Así, no dejó de considerarse a la fabricación, aún si ésta se enfocaba en el arte, como una empresa opuesta a la acción y al discurso ya que empleaba medios para producir fines – sin constituir un fin en sí misma.²⁴⁸

A la inversa, en los tiempos actuales, son los artistas quienes desconfían de las tareas involucradas con la política, entre otras cosas, porque el filisteísmo ha invadido tan eficazmente el ámbito público que se piensa que las categorías de medios y fines son determinantes en la participación política activa. A causa de este malentendido, el artista de nuestros días manifiesta su hostilidad, más que por la sociedad, por los hombres de acción. No hay duda de que la fabricación de cosas nuevas implica el aislamiento del ámbito público, al igual que las actividades políticas no pueden prescindir del espacio construido con los muchos; en este orden de ideas, las condiciones donde se desarrolla una actividad y otra son distintas: he aquí otro punto de conflicto.²⁴⁹

Sin embargo, los desencuentros entre el arte y la política pierden sentido cuando se centra la atención en los objetos que produce el artista y el lugar en el mundo donde éstos pretenden caber. Las obras de arte comparten con los “productos” políticos –es decir, con las palabras y las acciones— el hecho de que ambos necesitan un espacio público donde puedan aparecer y ser vistos. En otros términos, el ser de los objetos de arte –que consiste en aparecer, en ser apariencias— sólo se consume en un mundo que es común; cuando se convierten en posesiones privadas, estos objetos no conservan su validez inherente, ya que deben protegerse de la posesividad de los individuos. Así, solamente el ámbito público ofrece un espacio para la exhibición de las cosas cuya esencia es aparecer y ser bellas. En síntesis, la cultura revela que, pese a sus conflictos y tensiones, el arte y la política se interrelacionan estrechamente e incluso dependen uno del otro.

Al igual que las experiencias políticas, las cuales dejan huella en el mundo, la belleza es la manifestación de lo imperecedero. Sin las cosas que ponen de manifiesto el

²⁴⁸ Hanna Arendt, “The crisis in culture”, pp. 215-216.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 217.

potencial de inmortalidad en el mundo, “toda la vida humana sería fútil y ninguna grandeza podría perdurar.”²⁵⁰

A lo largo de los tiempos, la concepción inmediatesta y utilitaria de la existencia se ha identificado con un grupo social en particular: la burguesía. El desprecio de la nobleza hacia lo burgués se fundó en el rechazo a la idea de que la vida vale la pena sólo si es productiva y si contribuye a la fabricación de elementos “útiles” para necesidades tangibles, en usufructo del *animal laborans*. Por su parte, los artistas también repelieron aquel modo de vida dominado por el cálculo y la mezquindad. Durante el auge de la Ilustración, se recurrió al comercio para conjurar la violencia y, mediante actividades metódicas, borrarla de los instintos. La canalización del deseo hacia la ganancia y la transformación de costumbres osadas por la prudencia de la contabilidad propiciaron la regularización de los hábitos; con ello, desaparecieron algunas figuras que habían jugado un papel importante en el desarrollo de la historia, como la del guerrero y la del santo. Cuando se redujo el deseo al mero enriquecimiento material, la vida se volvió en efecto más tranquila, pero también tremendamente limitada y constreñida, como lo juzgaron los románticos. Se ha dicho entonces que el gran desacierto de la burguesía fue, en el terreno colectivo, haber restaurado la sociedad de castas y, en el individual, haber forjado un modelo humano dócil, idéntico a cualquier otro.

El modelo antropológico que originó la burguesía se cimentó en un sujeto tipo, “fabricado en serie”, que hace las mismas cosas, tiene los mismos deseos y piensa igual: ²⁵¹ un hombre colectivo contrario a todo sueño liberal. Ello hizo de la humanidad una especie domesticada, donde los sujetos han abandonado sus pasiones a cambio de seguridad, de respetabilidad o de dinero. Los individuos, en apariencia libres, viven bajo el yugo de la herencia, en un entorno donde nada sucede; de ahí que la burguesía haya sido nombrada como la “pasividad” e incluso la “viscosidad” del ser. ²⁵² El carácter burgués fue descrito ilustrativamente por Drieu La Rochelle en las notas de su *Diario*:

‘¿El crimen de la burguesía? Preferir la seguridad al valor; la supervivencia mediocre a la muerte gloriosa [...] La felicidad burguesa es dos veces odiosa: para los creyentes, exalta un materialismo que desprecia la salvación espiritual; para los revolucionarios, sella el triunfo de los hombrecillos

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 218.

²⁵¹ Pascal Bruckner, *op. cit.*, pp. 130-132.

²⁵² *Ibid.*, pp. 132-133.

friolentos... ¡Sí, mejor ser un terrorista, un criminal, que un pequeño funcionario o un pequeño accionista!²⁵³

Si bien el siglo pasado pretendió ver en las guerras una forma de liberarse de la monotonía, tuvieron que transcurrir éstas para que los hombres se dieran cuenta de que lo soso seguía inundándolos de modo inigualable. Al parecer, el siglo XXI ha conjurado los combates –al menos en un vasto territorio del mundo occidental— pues, de haberlos, se estaría a un paso de la destrucción; no obstante, la violencia que se ha querido evitar –el conflicto es inevitable— surge con nuevos bríos.

Volviendo a la Ilustración, en ella se hizo un énfasis particular en el acuerdo de cada hombre consigo mismo para obtener un nivel de paz que diera cauce al desarrollo del pensamiento propio. Ello se asemeja –aunque sin una conexión tan estrecha con lo público— a lo que Hannah Arendt concibió como el árbitro en el conflicto entre el creador de arte y el hombre de acción: la *cultura animi*, un particular estado de ánimo que tiene lugar en una mente tan entrenada y cultivada como para confiarle la preservación del mundo de las apariencias, cuyo criterio es la belleza.

El vínculo de lo estético con lo político, y con el sentido de la vida de los seres humanos, fue desentrañado por Arendt, como ya se ha mencionado antes, en la *Crítica del juicio* de Kant. En esta obra la facultad de juicio implica, más que una actividad meramente teórica, una actividad política. En la *Crítica de la razón práctica*, el imperativo categórico establece que uno debe legislar basado en la premisa de conducirse siempre de manera que el principio de nuestras acciones se pueda convertir en una ley general. Esta proposición se funda en la necesidad de que el pensamiento racional esté de acuerdo consigo mismo. Sin embargo en la *Crítica del juicio*, se hace énfasis en una forma de pensamiento para la cual no basta estar de acuerdo con uno mismo. Esta forma de pensamiento consiste en “ser capaz de pensar en el lugar de cualquier otro”, lo que Kant denominó una “mente ampliada, extensa” –*an enlarged mentality*. Las características y peculiaridades del juicio se describen a continuación en las palabras de Hanna Arendt:

El poder del juicio descansa en un potencial acuerdo con otros y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el proceso del pensar en el puro razonamiento, un diálogo entre yo y mí mismo, sino que se encuentra simple y primariamente, aun si estoy muy solo al alistar mi mente, en una comunicación anticipada con otros con quienes sé que debo finalmente llegar a algún acuerdo. De este acuerdo potencial el juicio deriva su validez

²⁵³ Citado en *ibid.*, pp. 138-140.

específica. Y esta forma de pensar ampliada, la cual como juicio sabe cómo trascender sus propias limitaciones individuales, por otra parte, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad; necesita la presencia de otros ‘en cuyo lugar’ debe pensar, cuyas perspectivas debe tomar en consideración, y sin los cuales nunca tiene la oportunidad de operar de ningún modo.²⁵⁴

Así como la lógica requiere de la presencia de uno mismo para ser lícita, el juicio adquiere validez específica sólo con la presencia de otros. Sin embargo, la validez del juicio no resulta universal, sino que se constriñe al conjunto delimitado de personas en cuyo lugar se coloca el individuo que juzga. De acuerdo con ello, Arendt rescata e imprime un valor político al juicio kantiano y, al mismo tiempo, sustrae de él su sentido de universalidad. Al desviarse de la línea kantiana referida a la formulación de un principio general y operable para todas las personas, es decir, universal, la filósofa es congruente con su propio pensamiento —que como buen hijo de la actual filosofía posmetafísica, piensa la realidad con múltiples descripciones subjetivas del mundo. De ahí el énfasis en que el juicio solamente es válido para quienes juzgan, es decir, para los que participan en la esfera política donde aparecen los objetos del juicio.

En la dirección indicada por Kant y que Arendt subraya, la capacidad de juzgar es una facultad específicamente política, pues mediante ella se ven las cosas no nada más desde la perspectiva individual, sino desde el punto de vista de otros que están presentes: “el juicio, dice Kant, es válido ‘para cada persona que juzga’, pero el énfasis está puesto en ‘persona que juzga’; el juicio no es válido para aquellos que no juzgan o para aquellos que no son miembros del reino político donde aparecen los objetos de juicio”.²⁵⁵

En los juicios estéticos, no menos que en los políticos, se toma una decisión; aunque en tal decisión siempre influye la subjetividad —pues cada persona ocupa un sitio desde el cual percibe y juzga el mundo—, se ubica en un lugar común para todos. El gusto es la actividad que determina cómo sonará y se verá el mundo, independientemente de su utilidad (el trabajo) y de los intereses vitales de los hombres (la labor). En consecuencia, ya que el gusto juzga al mundo en su apariencia y “mundanidad”, su acción en la realidad es puramente desinteresada: para los juicios de gusto, el mundo es lo primordial, no así la vida del hombre.²⁵⁶

²⁵⁴ Hanna Arendt, “The crisis in culture”, p. 220.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 221.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 221-222.

Por lo general, los juicios de gusto se estiman arbitrarios porque no obligan al acuerdo de la forma en que lo hacen los hechos demostrables o la verdad argumentada. Sin embargo, ellos comparten con las opiniones políticas que son persuasivos: la persona que juzga sólo puede obtener el consentimiento de los demás mediante el discurso convincente, típicamente político que excluye la violencia física. Asimismo, este discurso, desde la Grecia antigua, se distingue de otra forma de coerción no violenta: la coerción por la verdad. En Aristóteles, la persuasión era contraria a cualquier forma de diálogo relacionada con la búsqueda de la verdad y que demandaba un proceso rígido de comprobación. De ahí el estrecho vínculo entre política y cultura: no es el conocimiento y la verdad los que están en juego, sino más bien el juicio y la decisión, o sea, el intercambio de opiniones sobre la vida pública y el mundo común, el plan cosas que se harán en él y el tipo de objetos o experiencias que allí aparecerán. Para Hannah Arendt, como para Nietzsche, la verdad no es tal, lo importante es el acto de juzgar y, con base en él, compartir el mundo y decidir.

Estas tareas exigen un cúmulo de energía y creatividad capaz de ordenar los fragmentos del mundo para no limitarse, como los sabios, a constatar lo que es, sino para hacer como los artistas quienes, a decir de Nietzsche, son productivos en la medida en que modifican y transforman lo real, o al menos, construyen un símbolo de las cosas a las que se aspira²⁵⁷

En la carencia de debate público y de transformación creativa de lo mundano, los hombres no se reconocen mutuamente como ciudadanos en el horizonte de problemas comunes; en cambio, únicamente contraen una relación de dependencia centrada en la división del trabajo y la exigencia de satisfacer sus necesidades básicas, bajo la égida de un aparato dominante.²⁵⁸

Arendt aduce que a lo largo de los siglos XIX y XX el papel del Estado creció exponencialmente como instancia encargada de la gestión social. La política, ante este escenario, pierde su preponderancia al tiempo que se diluye el espacio público. Cuando esto sucede, el ámbito privado también desaparece. Entonces emerge por un lado la organización de los bienes materiales y, por otro, el muy reducido mundo de la intimidad del individuo, sometido a la estandarización de las costumbres y las

²⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de puissance II*, p. 11.

²⁵⁸ Claude Lefort, "Hannah Arendt y la cuestión de lo político" en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 136.

conductas.²⁵⁹ Son este tipo de contextos los más propicios para el surgimiento de regímenes totalitarios: sociedades despolitizadas, donde permea la indiferencia hacia los asuntos públicos y reina el individualismo, la disociación y la competencia. Arendt no tuvo empacho en escribir que ‘la filosofía política de la burguesía siempre ha sido totalitaria’: se pronuncia por una identidad entre la política, la economía y la sociedad, “dentro de la cual las instituciones políticas no serían más que la fachada de los intereses privados”.²⁶⁰ Es con base en esta contundente advertencia que la filósofa tampoco tuvo reparos en manifestar, acerca de los hombres que huyen de la acción creativa y se centran en lo que les parece útil, que:

El filisteo que se retira a su vida privada, que se consagra exclusivamente a su familia y su progreso personal fue el último producto ya degenerado de la creencia burguesa en la primacía del interés privado. El filisteo es un burgués separado de su propia clase, un individuo atomizado, producto del hundimiento de la clase burguesa. El hombre de masa que Himmler organizó para hacerle cometer los crímenes en masa más monstruosos de la historia se parecía más al filisteo que al hombre del populacho. No era otro que el burgués que en los escombros de su universo se preocupaba sobre todo por su seguridad personal, que estaba dispuesto a sacrificarlo todo ante la menor provocación: la fe, el honor, la dignidad.²⁶¹

Al final, las acciones de los individuos no están basadas, como aún piensan los filisteos contemporáneos, en la utilidad, quizás ni siquiera en la felicidad. Para Nietzsche, lo que se denomina propósito o fin no es más que un medio que facilita la explosión de cierta cantidad de fuerza. El libre albedrío consiste en elegir entre los diversos modos en que se puede desplegar esta dosis de energía. El valor del propósito mismo y del “querer” radica nada más en la efusión de fuerza que contiene, independientemente del éxito que alcance, de ahí la afirmación de la inocencia del porvenir. De acuerdo con ello, no es tampoco en los fines donde la vida humana encuentra plenitud, sino en el sentido que se escoge libremente para la explosión de la fuerza, en la estética de la existencia —que no necesita justificar la vida— y en constatar su carácter subjetivo —ilógico—, y en la renuncia a la objetividad.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 140.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 140-141.

²⁶¹ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Tomo 3 *Totalitarismo*, pp. 524-525.

Consideraciones finales

La filosofía política de Hannah Arendt, de carácter fenomenológico, constituye una respuesta a la crisis de la metafísica tradicional y una crítica sólida de la modernidad. Una de los rasgos más definitivos de la era moderna de la historia humana fue, precisamente, la obsesión por encontrar la certeza y apoyarse en ella. En contraposición, y para evitar que el pensamiento aislara a los hombres y les impidiera estar en el mundo, con Hannah Arendt optó por vincular los procesos de la mente con la razón, y no con el intelecto, con la búsqueda de sentido, más que con la inquietud por la verdad. Así, antes que para reflexionar, el pensamiento funciona para actuar y compartir el mundo con otros seres humanos.

Al abandonar la filosofía sus aspiraciones de neutralidad y objetividad, se inserta en contextos históricos determinados para ofrecer no solamente proposiciones enunciativas sino el espacio para distintas posturas de pensamiento y acción que toman como eje, de acuerdo con la propuesta de Arendt, el sentido común —es decir, el sitio donde las sensaciones de los sentidos individuales convergen en el mundo común compartido por otros.

Lo que se planteó a lo largo de este escrito fue una visión que, para encontrar sentido a la existencia humana, se enfoca en la dimensión actuante del pensamiento la cual termina con la metafísica fundada en principios últimos y acoge diversas interpretaciones del mundo. ¿Qué se puede hacer entonces con la desorientación de la humanidad al no hallar pilares trascendentes en los cuales sustentar la realidad? Ante esta pregunta, la alternativa más próxima para el nihilismo es volver a construir la racionalidad —la búsqueda de sentido— no a partir de certezas otorgadas para siempre, sino de una verdad —si es que así se le puede llamar— surgida del acuerdo entre muchas voces, de una actividad liberadora. De ahí se corrobora la proposición de que la libertad, más que una característica, es una actividad que los hombres deben concretar en el mundo; para hacerla realidad, requieren de la presencia, el testimonio y el juicio de los otros. Es en este sentido que la igualdad se conecta con la libertad, pues la vida de un hombre libre tiene lugar en la arena política, entre pares. La igualdad en términos políticos, sin embargo, no significa uniformidad; por el contrario, implica el reconocimiento de la distinción y de lo plural, pues la arena pública exige creatividad y

nuevas ideas, abriendo el espacio para distinguirse de los otros, para que el sujeto dé a conocer lo que posee de diferente, para que reluzca el “elemento diferencial”.

La importancia del juicio radica en que vincula lo tangible con los principios de la libertad que desean reflejarse en las cosas mundanas. Particular importancia tiene para Hannah Arendt el juicio reflexionante kantiano ya que, a diferencia del juicio determinante, obliga a los hombres a generar principios de su propia experiencia, a partir del gusto, sin sustraerlos de otra entidad externa. La facultad de juzgar los objetos —el juicio estético—, aunque es una actividad solitaria y basada en un sentimiento tan radicalmente subjetivo como es el gusto, exige al individuo ponerse en el lugar de otros y tomar distancia de las cosas por medio de la imaginación. A partir de este momento, para Hannah Arendt, la acción política se vincula ineludiblemente con la reflexión estética: ambas se orientan hacia el presente, involucran la diversidad de puntos de vista y el sentido común, esto es, el juicio que trasciende el punto de vista individual para compartirse con la comunidad de seres humanos, lo cual le otorga arraigo y confiabilidad.

Hannah Arendt vincula lo político a una práctica que incluye la comunidad plural y la fenomenalidad mundana; aquí, la acción se relaciona con la labor porque ésta da origen a la natalidad —espacio en el que se abren posibilidades nuevas— y con el trabajo puesto que es ahí donde se construye gran parte de lo mundano. Aunque los tres momentos de la *vita activa* contribuyen a la edificación del espacio público, la acción específicamente interviene en las relaciones entre los sujetos —aunque éstas no estén reglamentadas por el Estado o insertas en los partidos políticos— y sus pretensiones. En este conflicto de voluntades —las que se caracterizan por referirse a sí mismas y proyectarse hacia el futuro, pero también por formar parte de la fuerza instintiva de los hombres—, el elemento que puede mediar es precisamente el juicio estético, el cual es atributo del actor y del espectador. De esta forma, todos los hombres se contemplan como fuerzas, como seres actuantes.

En términos nietzscheanos, sólo cuando la voluntad se conecta con la moral —es decir, cuando se asume como una y suprime a todas las fuerzas en su interior— se sacrifica el presente al porvenir y se opta por el más allá. Lo interesante de la voluntad de poder es que, a diferencia de la voluntad autoritaria y unipersonal de la que habla Hannah Arendt, no esconde el deseo de dominio de los hombres ni la pulsión de conquista, es decir, no oculta que en las relaciones de los seres humanos —incluso si se trata del discurso y la acción política— se tiende a subyugar y a vencer, a buscar la

prevalencia de un punto de vista propio. El filósofo es un inmoralista porque considera las pretensiones de objetividad y universalidad no contribuyen a la afirmación de la vida ni a la explosión de fuerza creativa que está detrás de la necesidad de dominio de cada perspectiva, del sentimiento de poder. Ante una voluntad tan desbordante, la tarea del juicio es anclar la voluntad en lo mundano, en la convivencia comunitaria y tal vez en el acuerdo. Así, cuando el juicio estético interviene, la voluntad dictadora se vuelve nietzscheana: más que un simple querer, la voluntad intensifica la existencia, la afirma y la crea. Por todo esto, se propone que no es posible referirse a un “orden objetivo” sino que sólo hay lugar para la narración y las distintas interpretaciones de la historia.

La gran diferencia entre el pensamiento y el juicio es que mientras el primero usa modelos abstractos, el segundo se enfoca en situaciones inmediatas, es decir, el juicio hace presente al pensamiento en el mundo fenoménico, donde se está siempre acompañado. El juicio reflexionante, en particular, permite al hombre juzgar lo particular sin referirse a lo general y hacer de este juicio algo válido para otros, discernir sobre la justicia de las leyes y darse normas propias: no sólo distinguir entre el bien y el mal sino, sobre todo, configurar su propia guía de vida y criterios autónomos con base en el sentido común, elementos de los que careció Adolf Eichmann. Por estas razones, el juicio reflexionante actúa también a favor de la espontaneidad de los individuos y es un antídoto para evitar que se vuelvan superfluos, es decir, incapaces de comenzar algo nuevo e insertos en una dinámica automática.

Una vez que se terminó con la dicotomía objetivo-subjetivo, los rasgos de los objetos, como la belleza, no se calificaron como propiedad de las cosas o del individuo que las mira, sino como característica de la relación entre cosas e individuos. Los hombres buscan contemplar lo bello del mundo con sus semejantes y, así, compartir este placer del mundo, no del mundo objetivo ni subjetivo, sino de aquel forjado desde la perspectiva humana; es por eso que mediante la estética los hombres se reconocen y actúan en el mundo, es decir, políticamente.

El reconocimiento de la pluralidad es lo más relevante en una metafísica no tradicional, pues lo que conduce al ser de las cosas son las preguntas más relativas, las subordinadas a diferentes puntos de vista, la apariencia que se muestra en la superficie. Así, lejos de ser contraria a la esencia, la pluralidad le permite vincularse con las fuerzas que la conforman: lo uno se afirma en lo múltiple y cambiante, ya que, de tener una esencia, ésta sería asible sólo en la transformación, en el ámbito de las apariencias, en lo

mundano. En la búsqueda desesperada por la seguridad, los hombres se apartaron de la acción pues, al no tener un fin distinto a ella misma, es imposible vaticinar su resultado.

Con base en los preceptos nietzscheanos, una existencia activa no rechaza la agresividad de la afirmación. No obstante, dicha agresividad no se manifiesta como la antítesis en la dialéctica sino, por el contrario, como afirmación que procura gozo. Por esta razón, cuando la vida se inserta en su fase de la acción, la voluntad deja de ser unilateral, autorreferencial y proyectada al futuro. Si la voluntad reconoce el elemento que separa las fuerzas que la integran —el elemento diferencial— y logra saberse distinta de otras, consigue también enfocarse en el presente, en el factor más gozoso y a la vez más agresivo: el de la diferencia, la que necesariamente se ejerce como comienzo. Esto propicia no solo el implantamiento del despliegue de fuerzas en el espacio público y la organización política, sino la apertura de la voluntad a la templanza que le ofrece el juicio. La propia Arendt, en *La vida del espíritu*, asevera que, sin reconocer la voluntad la parte de su dualismo interno que se niega a obedecer, no podría darse cuenta de que su meta no es conquistar el poder sino que, desde su origen, ya es dueña y señora de su instinto y su energía.

El espacio público, desde esta perspectiva, es el sitio donde converge la energía producto de la distancia entre las fuerzas —el elemento diferencial— y, con ella, la capacidad de acción, la cual se opone a la regularidad de los acontecimientos y rescata la originalidad en cada ser humano por medio del discurso. Es así que el sujeto se distingue y deja ver su identidad particular en la acción y el discurso, los cuales confieren al individuo rasgos específicamente humanos; paradójicamente, sólo en presencia de otras personas y como resultado de la organización política se realiza la individualidad, del mismo modo que la igualdad en el espacio público muestra las diferencias. En síntesis, la libertad se refiere a la actividad en el espacio público y con otros hombres por la que se construye un mundo que trasciende la vida privada, una vez que el sujeto se ha liberado del yugo de la necesidad.

De ahí la crítica que la filósofa construye del modelo social de nuestros días, donde la igualdad se concibe entre la masa de seres con orientación definida y comportamientos similares, donde se suprime la acción espontánea y se promueve la conducta ajustada a normas. Ello borra el significado de las proezas y la facultad de los sujetos para comenzar cosas distintas y producir sucesos que arrojen luz sobre la historia. El núcleo de la política, entonces, y de la obtención de la libertad, radica en la opción de actuar de forma no esperada, de trascender las conductas homogéneas con

base en las fuerzas que integran al individuo pero, también, con el matiz que proporciona en juicio reflexivo.

El regalo de la política desde tiempos antiguos, la eternidad, se recupera, paradójicamente, en la avenencia hacia el mundo aparente y la renuncia a fundamentos últimos. En este caso, la idea arendtiana de la trascendencia mediante acciones y discursos únicos y perdurables en la esfera pública se complementa con la aceptación incondicional del entorno aparente —en el *amor fati*— una vez que se han intensificado todos los acontecimientos hasta merecer ser vividos —en el eterno retorno. En política, sin embargo, y a fin de esquivar el conformismo, decidí asumir el *amor fati* simplemente como la adhesión a la intensidad de las transformaciones y la apertura a la creatividad. En otros términos, se apuesta por la contemplación estética de la realidad para que, desde esta observación, se actúe para re-edificar el mundo aparente, si así se quiere. Al envolver la realidad sin exclusiones, se tendría que dejar intacta la facultad de los hombres para objetar los acontecimientos con que se encuentran inconformes y transgredir el orden aparente. En todo caso, el anhelo de inmortalidad se arraiga ahora en la capacidad para intervenir en el curso de los hechos y en la certeza de que no hay destino.

Con base en lo anterior, la libertad aparece como una creación de los hombres para ejercerse sobre lo mundano y como una pasión profundamente conectada con los cimientos de un cuerpo político. Durante la revolución francesa, se consideró que la erradicación de la pobreza era un elemento indispensable para la consecución de la dicha, por lo que se suprimió la libertad de los propósitos fundamentales de ese movimiento; por esta razón, los individuos se concentraron en las actividades de sobrevivencia y el trabajo, sin tiempo ni recursos para participar activamente en la vida pública. Si bien los líderes de la revolución estadounidense se avocaron a la fundación de la república y de la libertad, no plasmaron en su Carta Magna el término de “felicidad pública” —aquella que confiere el discurso y la acción entre iguales—, sino que se recluyó la dicha al bienestar privado, desterrando con ello a los ciudadanos de los asuntos públicos.

Otra de las fuentes de felicidad que la sociedad ha encasillado a la esfera no pública y dentro del conjunto de objetos que no son útiles es el arte. La desconfianza de los artistas hacia los asuntos políticos provino del recelo hacia la hipocresía y la corrupción que imperaba en la élite de la sociedad ligada a quienes ejercían el poder; por su parte, pese a que el filisteísmo mostró desprecio por el arte y la cultura debido a

su “inutilidad”, el “filisteísmo cultural” los empleó como medios para obtener una mejor posición social, de modo que se le confirió a lo estético una función. Aunado a ello, la producción del arte implica, la mayoría de las veces, el alejamiento de espacios compartidos.

Sin embargo, la disociación entre el arte y la política se diluye cuando los objetos estéticos intentan encontrar un lugar en el espectro de cosas mundanas. Las palabras y las acciones, productos políticos por excelencia, tiene en común con las obras de arte que su ser consiste en aparecer, lo cual requiere de espectadores en un mundo común. Lo que vincula al artista y al hombre de acción es, entonces, la *cultura animi*, es decir, un particular estado de ánimo que tiende a preservar el espacio público de las apariencias. La *cultura animi* es la bisagra que conecta al arte con la política como facultades creativas, cuyo propósito es hacer que surja lo nuevo, lo inédito, lo sorprendente, lo que otorga significado y dirección a las tareas más corrientes de la vida humana.

Así como el juicio es el intermediario que introduce la templanza entre la voluntad y la libertad, la *cultura animi* es el vínculo que une lo político con la capacidad artística de aportar cosas extraordinarias. Tanto en el arte como en la política, el hombre está dispuesto a dejar a un lado las urgencias e intereses de su propia vida para entregarse al mundo aparente y crear aquello que es digno de admirarse, sin usarlo ni manipularlo. De igual modo, sólo una voluntad de poder cimentada en el modelo artístico otorga valor a las interpretaciones de los arreglos simbólicos que resultan de los juegos de fuerza, además de que desestructura las jerarquías internas y externas del individuo. El hombre es entero y libre únicamente en la vida pública pues no sólo asume la responsabilidad de su existencia y de su destino, sino su influencia en el curso de la historia. La fuerza del sujeto, al acceder al espacio público, se afina mediante el juicio y, a partir de entonces, es posible ejercer la libertad —la forma como se despliega la fuerza— y actuar en la conciencia de que, pese a que el único mundo real es el de las apariencias, éste se encuentra abierto a la transformación hacia la belleza.

Si se tuviera que ubicar a Hannah Arendt en alguna zona del pensamiento filosófico, se la colocaría en la franja donde se apuesta por la inexistencia de una verdad última y definitiva. Arendt tomó como referente importante de su pensamiento el principio general de “sentido común”, que Kant enarbó dos siglos antes para explicar su teoría estética. Pese a conformar el grupo de filósofos que sostienen la imposibilidad de definir principios últimos, Arendt recupera como eje de su pensamiento el sentido

común –que constituyó un principio último en su época— porque, tanto la idea de la irrealidad de verdades definitivas, como la de principios generales válidos para todos los puntos de vista son, quizás, un par de concepciones metafísicas entre muchas otras.

Arendt valida la idea de no verdad –política o científica— en un principio ilustrado que otorga un margen holgado a la elección y la pluralidad. El funcionamiento del sentido común permite a los seres humanos, independientemente de lo establecido en normas dictadas por una autoridad temporal, discernir con fundamento en su propio criterio. De esta forma, a la vez que Arendt retoma aspectos clave de la tradición filosófica, los aplica en correspondencia con su propia época.

Pero, ¿cuál es la diferencia entre un cuerpo teórico postmetafísico como el de Hannah Arendt y el mero relativismo? La diferencia radica, precisamente, en que la conciencia del desvanecimiento de los principios definitivos no se considera como el único absoluto. Finalmente, la idea de construir una racionalidad que no implique la metafísica ni el relativismo es permitir que los criterios por los cuales los hombres toman decisiones se hallen en el reconocimiento del mundo como concurrencia de identidades, de dogmas religiosos, filosóficos, culturales, o incluso liberales, y no en una verdad no eterna o en progreso pleno.

La tarea de la filosofía no está desconectada de las transformaciones políticas y sociales de Occidente: el final de la metafísica tradicional se encuentra estrechamente relacionado con la decadencia del eurocentrismo y el término de los Estados coloniales. Las necesidades de los hombres en la actualidad requieren “más atención en la cualidad que en la cantidad, más escucha de la palabra del otro que visión exacta del objeto. [...] esta objetividad sólo es pensable como resultado de un trabajo social que nos vincula a los otros humanos mucho más que a la ‘realidad’ de los objetos.”²⁶²

²⁶² Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, p. 53.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
- _____, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*, París, Gallimard, 1966.
- _____, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
- _____, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- _____, *Los orígenes del totalitarismo, Tomo 3 Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2002.
- _____, *On revolution*, Londres, Faber and Faber, 1963.
- _____, “The crisis in culture”, *Between past and future*, Nueva York, Penguin Books, 1993.
- Barrios Casares, Manuel, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Bernstein, Richard J., “¿Cambió Hannah Arendt de opinion? Del mal radical a la banalidad del mal” en Fina Birulés (coomp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Boella, Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?” en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Bruckner, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, 3ª ed., Barcelona, Tusquets, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 2002.
- Denneny, Michael, “El privilegio de ser nosotros mismos” en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.
- Ferry, Luc, *¿Qué es una vida realizada?*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- Körner, Stephan, *Kant*, Madrid, Alianza, 1977.
- Lefort, Claude, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

- Monterroso, Augusto, *La oveja negra y demás fábulas*, 2ª ed., México, Era, 1994.
- Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de puissance II*, Paris, Gallimard, 1937.
- _____, *La genealogía de la moral*, México, Alianza, 1989.
- _____, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, 1984.
- Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.
- Semprún, Jorge, *Netchaiev ha vuelto*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002.
- _____, *Las aventuras de la diferencia*, 2º ed., Barcelona, Península, 1990.
- _____, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Vollraht, Ernst, “Actuar y juzgar” en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva sociedad, 1994.