



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT. EL
PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN EL ESTADO TOTALITARIO**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

VERÓNICA CECILIA LÓPEZ LEÓN

ASESOR: DR. GUILLERMO GONZÁLEZ RIVERA

MARZO, 2015

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

*A la memoria de
Ricardo Guillermo Madrid Marín por sus enseñanzas.
Y a Francisca López Montiel por haber sido la mejor abuela.*

AGRADECIMIENTOS

Llegar a este punto del camino académico no fue sencillo, pero ha sido posible por la intervención de personas que merecen todo mi respeto y admiración.

Doy gracias a mis padres y hermanos por sus regaños, sus consejos, su amor y su apoyo. También quiero dar las gracias a la familia León Pérez por recibirme en su hogar, por su apoyo y cariño.

Toda mi gratitud para mis profesores, en especial a la Mtra. Angélica Martínez Peredo por introducirme a la filosofía de Hannah Arendt, y al Dr. Guillermo González Rivera por aceptar ser mi asesor y guiarme acertadamente al elaborar este trabajo.

Agradezco a mis amigas Ana Díaz, Brenda Hernández, Itzel Ramírez, Jaqueline López y Adriana Platero por su compañía en los momentos más lindos de mi vida.

Gracias Gerardo Espinoza por todos los comentarios hacia mi trabajo, por toda la ayuda que me has brindado, tus cuidados, tu compañía y tu cariño.

Gracias Marquito por tu amistad, tu confianza y sobre todo por tus detalles.

Gracias Gustavo Zavaleta por tus palabras que siempre me incitaron a soñar.

Gracias Antonio Gutiérrez por los maravillosos momentos que hemos compartido.

Y gracias Damián Barrón por las sonrisas que me regalas todos los días.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1. EL CONCEPTO DE TOTALITARISMO EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT	11
1.1. Totalitarismo.....	11
1.2. Estado totalitario	24
1.3. La vida en el Estado totalitario	34
CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.....	40
2.1. Libertad y necesidad	40
2.2. Libertad y voluntad	49
2.3. Voluntad como fuente de la acción	59
CAPÍTULO 3. LIBERTAD Y POLÍTICA	67
3.1. La idea de libertad como acción	67
3.2. Espacio público	73
3.3 Libertad política	82
CAPÍTULO 4. LA LIBERTAD EN EL ESTADO TOTALITARIO.....	93
4.1. Las leyes en el totalitarismo	93
4.2. Ley y autoridad	104
4.3. La libertad y el totalitarismo	111
CONCLUSIÓN	121
BIBLIOGRAFÍA	129

INTRODUCCIÓN

La libertad como concepto ha sido ampliamente estudiada sobre todo en la disciplina filosófica cuyos fundamentos más significativos para occidente se hallan en la antigua Grecia. Para esta cultura en el siglo IV a. c. el significado de libertad estaba vinculado estrechamente con lo político; la actividad política era sólo para algunos hombres, quienes debían atender primero sus necesidades básicas para liberarse de cualquier otra ocupación y dedicarse por completo a la política. Bajo este contexto la vida política fue considerada como una forma de vida elevada; los hombres libres participaban en la política y trabajaban en conjunto para tener el mejor gobierno posible procurando sobre todo el bienestar de la comunidad, lo cual no representaba la pérdida de la individualidad porque al actuar en el ámbito político, los hombres se distinguían y se igualaban.

Sin embargo, en la actualidad el concepto que se tiene de libertad es producto del liberalismo, corriente nacida entre los siglos XVII y XVIII, donde la principal tarea de los teóricos se encaminó hacia la recuperación y primacía de la dignidad y de los derechos humanos, pues se concibió al hombre como único ser dotado de razón, y por ende invaluable. A diferencia del sentido que tenía la libertad para la sociedad de la antigua Grecia, con el liberalismo ya no se trataba de cubrir las necesidades biológicas, sino de ser redimido de las ataduras de la comunidad y así dedicarse más a sus propios intereses. La acción libre en aras del bien común se fracturó y se elevó la vida del individuo en el ámbito privado.

Con el liberalismo la libertad se tornaría en un derecho inalienable del ser humano; como derecho, la libertad fue regulada por medio de la intervención de las instituciones políticas que además de otorgar derechos, en determinado momento puede también eliminarlos. Un problema que atrajo esta nueva forma de entender a la libertad, es que al ser un derecho otorgado por el Estado, aquellos individuos que no figuran bajo su resguardo carecen de todo derecho; surge también la más importante contraposición entre el Estado y los individuos, porque el Estado y sobre todo la política, ya no representa la forma de vida más elevada. Actualmente, la forma de vida más elevada concierne exclusivamente al ámbito

privado del ser humano, esto por un lado; por el otro, el Estado parece percibir en el ejercicio de la libertad una constante amenaza contra su estructura. Por lo tanto, es pertinente pensar que el ejercicio de la libertad exclusivamente debe darse en lo privado, de lo contrario, la libertad le ocasiona conflictos al Estado.

Pero, si el ser humano se limita a gozar de su libertad sólo en el ámbito privado, parece no necesitar de la regulación de las instituciones o del resguardo de este derecho por parte del Estado, porque su libertad estaría de antemano limitada. Lo cual evidentemente no ocurre, la libertad se manifiesta tanto en lo público como en lo privado, por ello el Estado ve en la libertad un constante peligro.

Ahora bien, si el Estado percibe en la libertad un enorme peligro, tratará continuamente de eliminarla; pero, si son los hombres libres quienes crean y mantienen la estructura estatal, entonces el Estado al tratar de eliminar a la libertad, eliminaría también la libertad de los hombres que le conforman y sin libertad dichos hombres no podrían mantener la existencia del Estado, de tal modo que el propio Estado estaría acabando consigo mismo. ¿Qué sentido tiene entonces la libertad humana, la política y la conformación de Estados?

Quizá el sin sentido que tienen la libertad y la política han tenido resultados desalentadores para el género humano a lo largo de la historia, pues no es un problema nuevo; sin embargo, uno de los periodos más crueles en los últimos años fue periodo totalitario que se vivió hacia finales del siglo XX.

El totalitarismo para algunos historiadores y teóricos se ha entendido como una actualización de regímenes políticos anteriores, tales como la dictadura o la tiranía; no obstante, en el totalitarismo se visualiza un importante grado de criminalidad manifiesta y un desconcertante apoyo hacia él por parte de las masas, donde el desorden, la confusión y sobre todo el horror estuvieron presentes. En este caótico periodo en la historia política subyace una ruptura en las relaciones humanas, que desafortunadamente parece continuar en nuestros días.

Para la filósofa, historiadora y teórica política alemana Hannah Arendt, el totalitarismo es un fenómeno político totalmente nuevo, donde las categorías tradicionales de la política, la ética, el derecho y la filosofía resultaron ser insuficientes para explicarlo, pero algunos conceptos parecen suficientes para identificar lo que no es el totalitarismo, y que en un sentido general, puede concebirse como la “única forma de Gobierno con la que no es posible la coexistencia”.¹ Simona Forti refiere en su obra, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*,² que Arendt se propone establecer una interpretación para dar cuenta del totalitarismo como un régimen absolutamente innovador, creado en un mundo no totalitario. “Donde los acontecimientos históricos se volvían cada vez más problemáticos entre el desarrollo del Nación-Estado y su falta de contenido”.³

Pues la descripción histórica que realizó Arendt alrededor del antisemitismo y del imperialismo en Europa muestran los errores que ha cometido la humanidad para que en un desafortunado momento el totalitarismo se transformara en un sistema político. Las grandes movilizaciones en masa, el uso de la propaganda y la ideología, la violencia y el terror, influyeron para que se conformara el llamado Estado totalitario. Dicho Estado se caracterizó por ser una entidad jurídica ilegal que fomentó sus ideales revolucionarios; constituido por la autoridad dual “el Partido y el Estado”. Entre sus objetivos se hallan la conquista global y la dominación total, la eliminación de los derechos individuales –en especial todas las manifestaciones de libertad– con un importante interés por perfeccionar a la especie humana. El Estado totalitario rebasa la regulación de la conducta de los individuos por medio de las leyes, por ello el Gobierno totalitario, contrario a otros sistemas de gobierno, acentuó un ataque hacia las libertades políticas.

Para Arendt, el fenómeno totalitario, se orientó hacia la abolición de la libertad, ésta se intentó frenar desde la eliminación de la espontaneidad humana. Pero, este problema, para los individuos que vivieron bajo el Estado totalitario no se trata en su obra principal *Los orígenes del totalitarismo*, sólo lo enuncia pero no

¹ Hannah, Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, España, 2007, pág. 34.

² Simona, Forti. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Herder, Barcelona, 2008.

³ *Ibid.* pág.77.

profundiza al respecto. En otras de sus obras, Arendt trata el problema de la libertad a partir de la reinterpretación de la praxis aristotélica, como es el caso de *La Condición Humana* y *La Vida del Espíritu*, en esta última desarrolla ampliamente la cuestión de la libertad apoyándose no sólo de la filosofía aristotélica, sino también de la filosofía agustiniana y kantiana. Esta nueva interpretación de la libertad muestra el desconcierto de Arendt frente a la organización totalitaria, que le incitó a reflexionar al respecto, siendo su obra *Los orígenes del totalitarismo*, sólo el inicio de una amplia teoría sobre la libertad humana, que ante todo es libertad política.

Por lo anterior, el presente trabajo se ha pensado a partir de los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo se entiende la libertad desde el pensamiento político de Hannah Arendt? ¿Qué implica la pérdida de la libertad en el Estado Totalitario? ¿Por qué el Estado totalitario ve en la libertad, un peligro?

Quizá resulta contradictorio tratar el problema de la libertad en el Estado Totalitario, tomando en cuenta la naturaleza de éste, las aportaciones hechas por la tradición filosófica y la teoría política, donde la libertad es entendida como libre albedrío. Pero, analizar el problema de la libertad en el Estado totalitario desde la obra de Hannah Arendt, resulta relevante porque esta autora se opone a la tradición filosófica al dar un nuevo sentido a la libertad. Es decir, para Arendt la libertad no se basa en la elección entre alternativas ya dadas sino en el inicio de algo nuevo. Para la autora, el sentido de la libertad, en tanto que inicio, se relaciona con la espontaneidad y brinda al mismo tiempo espacio para la acción; puesto que la libertad no se puede entender si no es en su manifestación. Arendt, afirma también, que la libertad no termina cuando inicia la política, al contrario, le brinda espacio y sentido, y ésta última hace lo mismo con la libertad. Libertad y política estrechan una importante relación a través de la acción humana; iniciar una nueva acción siempre es posible, incluso en un estado de aislamiento ya que se trata de un aspecto prepolítico, por ello se entiende que la libertad surge de la iniciativa de un hombre, pero para que se trate de libertad en un sentido amplio se necesita el establecimiento de relaciones humanas para fundar la política. Por

ende, se piensa que el Estado totalitario no logró suprimir la libertad individual, porque la libertad es inseparable de la condición humana cuya principal actividad es la acción.

Entender a la libertad, a partir de las aportaciones de Hannah Arendt, refuerza los argumentos a favor de la libertad del hombre, en especial dentro de la esfera público-política, que lejos de considerar a la libertad contraria a la política, se entienden desde una relación bicondicional.

El presente trabajo se desarrolla mediante cuatro capítulos, donde figuran los principales conceptos que Hannah Arendt emplea para explicar el surgimiento de los regímenes totalitarios en Europa y sus ataques hacia las libertades individuales. El primer capítulo es una contextualización de los conflictos sociales que motivaron la escisión de la sociedad de clases y el cambio en los sistemas políticos a movimientos revolucionarios; el ascenso al poder de los regímenes totalitarios y su intromisión en la vida privada del pueblo.

En el segundo capítulo se aborda el problema de la libertad, su relación con la necesidad y con la voluntad, lo cual deja ver que la postura de Arendt respecto a la libertad toma aspectos del ser humano que oscilan entre lo fáctico y lo ontológico, apostando por una condición humana y no por la esencia humana.

Dentro del desarrollo del tercer capítulo, la cuestión de la libertad se comienza a emparentar con lo político, ya que la libertad para Arendt es necesariamente libertad política. Además se explica la implicación del discurso y la acción para hablar de un espacio público donde se pueda manifestar dicha libertad.

Ya en el cuarto capítulo, después de la explicación en torno al problema de la libertad, se retoma el contexto totalitario para dar respuesta a las interrogantes ya planteadas. Puesto que no basta con explicar las exageraciones de los regímenes totalitarios en cuanto al cumplimiento de las leyes, fueran leyes de la Naturaleza o leyes de la Historia para acelerar el progreso; sino que es obligatorio comprender principalmente el sentido que Arendt le da a la libertad reinterpretando la praxis aristotélica; pero no con el propósito de recobrar la grandeza de la acción que

existió en la antigüedad, sino para recordar que siempre hay una oportunidad de llevar a cabo una acción totalmente nueva, y con ello asegurar la siempre existente potencialidad del ser humano para actuar y cambiar el mundo en el que se encuentra. Pues, en lo personal considero que el propósito, de la autora no estaba dirigido hacia la superación absoluta de los conflictos entre los hombres, sino al reconocimiento de las diferencias y similitudes que nos permiten conformar una comunidad, porque sus explicaciones se fundamentan en la pluralidad humana, lo cual no desvaloriza el aspecto individual, ni colectivo, pues ambos aspectos son de suma importancia.

CAPÍTULO 1. EL CONCEPTO DE TOTALITARISMO EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

1.1. Totalitarismo

El orden y la estabilidad son dos cuestiones que la Humanidad ha intentado alcanzar a través de la organización; quizá, el mejor ejemplo es el surgimiento de la política y con ella la instauración de instituciones como el Estado, que bajo la dirección del Gobierno pretende regular la vida de los hombres y mujeres que viven en el mundo.

El orden y la estabilidad son cuestiones que parecen proporcionar al género humano óptimas condiciones para tener una buena vida, para poner límites a sus conductas y así continuar la convivencia con otros hombres en armonía; básicamente para ser felices. No obstante, bajo el amparo de las instituciones nacidas de esta necesidad humana, lograr mantener el orden y la estabilidad ha resultado altamente difícil.

Para las disciplinas humanísticas buscar el mejor sistema político ha sido una de sus mayores preocupaciones, pero también ha representado arduos esfuerzos y nulos resultados; con mayor razón si vemos en la historia fracaso tras fracaso y con ello la pérdida gradual de la confianza y la esperanza en el ejercicio político.

Los diversos sistemas políticos experimentados por la humanidad, la han marcado significativamente en distintas direcciones. Bajo estas circunstancias, el siglo XX experimentó uno de los periodos más trágicos a nivel mundial: dos guerras mundiales, la invención de la bomba atómica y el holocausto; en este contexto la humanidad se enfrentaría a una fuerte amenaza. Es precisamente en el siglo XX que surge una forma de Gobierno a la que se le denominó: *Totalitarismo*. El totalitarismo como régimen político, tuvo presencia activa principalmente en Europa; para algunos teóricos, “los totalitarismos europeos (...) pueden interpretarse como prácticas de gobierno no solamente “mensurables” sino reducibles a un modelo: (...) la tiranía clásica transformada cualitativamente

por las técnicas modernas de comunicación, del control policiaco y de gestión centralizada de la economía.”¹

Definir esta forma de gobierno necesariamente requiere indagar, primero, en su significado, tarea sumamente compleja, puesto que el concepto tiene múltiples acepciones; no obstante, una de las cuestiones que refleja la investigación en torno a dicho término, es el uso que tiene como calificativo de “movimientos”, “partidos”, “líderes”, “procesos”, “ideales” y “sintaxis”.² Por otra parte, a diversos regímenes políticos, se les ha denominado como regímenes totalitarios debido a su peculiar forma de gobierno, emparentada en ocasiones con el fascismo y el comunismo.

Se consideran naciones totalitarias a:

La Unión Soviética, a la Alemania nacionalsocialista, y a la Italia fascista, así como a los numerosos regímenes que han surgido a imitación de éstos, o a resultas de la imposición forzada del gobierno del Partido Comunista dominado por los soviéticos: China desde 1949, Cuba o las Democracias populares de la Europa oriental.³

La primera impresión al escuchar el término “totalitarismo” puede conducirnos a lo inimaginable, extendido ampliamente desde lo más recóndito hasta lo más conocido; pero también se entiende como arbitrario y dominador en el aspecto político. Es precisamente en este último sentido donde el totalitarismo en tanto que movimiento, partido, ideología o régimen político tiene como rasgo singular la organización; a dicha organización le antecede todo un proceso, el cual fue delineado gracias a las aportaciones de Hannah Arendt.

Para Hannah Arendt, el término estaría más emparentado a un proceso que tiene como antecedente el antisemitismo y el imperialismo. Sin embargo, en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, el totalitarismo es tratado como una categoría filosófica. Arendt relaciona la teoría y los acontecimientos históricos; Simona Forti menciona que nuestra autora: “se manifiesta en una red de continuos reenvíos

¹ Guy, Hermet, *Totalitarismos*. F.C.E. México, 1991. pág. 9.

² Leonard, Shapiro, *El totalitarismo*. F.C.E. México, 1981. pág. 21.

³ *Idem*.

entre la búsqueda del hecho concreto y la respuesta dada por categorías conceptuales, las cuales, a su vez, se presentan casi como una especie de comprensión previa de los acontecimientos”.⁴ En otras palabras, el totalitarismo en tanto que categoría filosófica contiene una compleja explicación sobre la pérdida del espacio público-político y de las inestables relaciones humanas.

Claro que el análisis de Hannah Arendt, tiene una importante carga histórica tanto de los hechos como de las ideas filosóficas, a razón de cuestionar por qué fue que ocurrió, lo que nunca debió ocurrir: *el totalitarismo*; de ahí la importancia de indagar sobre sus orígenes. Dichos orígenes necesariamente se fecundan en la historia humana, en su conducta y sus ideales, en su forma de comprender al mundo y en la forma en que las comunidades han configurado sus códigos políticos, éticos, religiosos y culturales.

A razón de lo anterior, el presente capítulo se ha pensado para abordar el totalitarismo desde el pensamiento político de Hannah Arendt y, por ende es necesario iniciar la explicación en el orden en el que la autora lo presenta en su célebre obra, es decir, se expondrá el antisemitismo y el imperialismo, resaltando algunas características importantes. Sin bien, en el relato de Arendt se encuentran referencias relevantes de los acontecimientos históricos europeos, resulta de pronto difícil seguir de cerca la historia, puesto que su método parece no haber sido el más adecuado. Los datos históricos pertenecen principalmente a Alemania y a la URSS, pero predomina la historia alemana, en algunas ocasiones refiere a la Unión Soviética para tratar de describir a ambos Estados como totalitarios. Sitúa a estos dos cuerpos políticos como paradigma de la constitución de un nuevo sistema político, que hasta cierto punto podría aplicarse a diversos cuerpos políticos, perspectiva bastante cuestionable.

Por otra parte, el término antisemitismo fue acuñado hacia finales de la Primera Guerra Mundial y más tarde se convirtió en una ideología secular. La transformación del antisemitismo en una ideología secular tiene como antecedente

⁴ Simona, Forti, *Vida del Espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra, Madrid, 2001. pág. 18.

la crisis económica que provocó la Primera Guerra Mundial y la necesidad de una reestructuración de la identidad nacional especialmente en el pueblo alemán. Para Hannah Arendt, el antisemitismo, también cobra fuerza cuando se derrumba el sistema europeo de la Nación-Estado; bajo estas circunstancias el pueblo judío pierde todas sus influencias y sus funciones políticas. De acuerdo con la autora los primeros indicios de antisemitismo sucedieron en Prusia aproximadamente en el año 1807, cuando se propusieron reformas políticas que beneficiaban a los judíos y de cierta forma perjudicaban a la nobleza; propiciando un rechazo de un sector de la sociedad hacia los judíos.

En el caso de Alemania, Austria y Francia, Arendt atribuye el desarrollo del antisemitismo a una serie de escándalos financieros fraudulentos, en los cuales los judíos sólo fungieron como intermediarios; el problema al cual se vieron enfrentados los judíos en este caso fue la pérdida del capital que había dejado bajo su manejo la clase media-baja, pues los ahorros de toda su vida se habían esfumado. Provocando con ello un resentimiento social hacia el pueblo judío; dicho resentimiento con el curso del tiempo se transformó en un elemento político.

Arendt formula la explicación del antisemitismo a partir de dos ideas principales: el eterno antisemitismo y la víctima propiciatoria. La primera refleja un “odio religioso hacia los judíos, inspirado por dos credos en pugna; [al igual que la idea de una] sociedad secreta judía que ha dominado, o aspira a dominar al mundo desde la antigüedad”;⁵ esta idea se sustenta en la narración del pueblo hebreo, concibiéndose a sí mismo como el pueblo elegido de Dios, y el paso del judaísmo al cristianismo, esto por una parte; por la otra, la idea de la sociedad secreta se incrementa cuando, la diseminación del pueblo judío no les ha imposibilitado ser parte de una “patria espiritual” basada en sus creencias religiosas.

Así el eterno antisemitismo se apoya a través de la propia historia; en tanto que la víctima propiciatoria se empleará durante largo tiempo con fines pragmáticos, ésta última idea no sólo pretendería señalar a los “culpables” de los desastres

⁵ Hannah, Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, México, 2007. pág. 13.

financieros y la crisis económica, sino que más tarde serían empleados para crear desconfianza entre la comunidad.

La idea de la *víctima propiciatoria* se fecunda a partir del auge del sistema europeo de la Nación-Estado; cuando el Gobierno otorgó a los judíos la ciudadanía y la igualdad de derechos, éstos conservaron algunos privilegios, debido a su condición de prestamistas. Pese a la buena relación entre el Estado y el pueblo judío, éste nunca fue asimilado por completo, cuestión que parecía favorecer a ambos, Arendt refiere:

No hay duda que el interés de la Nación-Estado en conservar a los judíos como un grupo especial e impedir su asimilación en la sociedad de clases coincidió con el interés judío en su autoprotección y en la supervivencia como grupo.⁶

En tal caso, el pueblo judío se convirtió en un elemento intereuropeo. Ahora bien, el mejor ejemplo de la víctima propiciatoria tuvo lugar en Francia con el llamado "*affaire Dreyfus*";⁷ caracterizado por tener como sospechoso a un judío, oficial del Estado Mayor francés, acusado de espionaje. La víctima propiciatoria "sostiene la perfecta inocencia de la víctima, una inocencia que insinúa no sólo que no ha hecho nada malo, sino además nada que pudiera tener relación alguna con el

⁶ *Ibid.* pág. 59.

⁷ "Sucedió en Francia a finales del año 1894, Alfred Dreyfus, un oficial judío del Estado Mayor francés, fue acusado y condenado por espionaje en favor de Alemania. El veredicto, deportación perpetua a la isla del Diablo, fue unánime. El proceso se desarrolló a puerta cerrada. Del sumario, supuestamente voluminoso, de la acusación sólo llegó a conocer el llamado *bordereau*. Era una carta supuestamente de puño y letra de Dreyfus, dirigida al agregado militar alemán, Schwartzkoppen. En julio de 1895, el coronel Picquart fue nombrado jefe de la Sección de Información del Estado Mayor. En mayo de 1896 dijo al jefe del Estado Mayor, Boisdeffer, que estaba convencido de la inocencia de Dreyfus y de la culpabilidad de otro jefe militar, el comandante Walsin-Esterhazy. Seis meses más tarde, Picquart fue destinado a un peligroso puesto en Túnez. Por entonces, Bernard Lazare, en nombre de los hermanos de Dreyfus, publicó el primer folleto del affaire: *Une erreur judiciaire; la vérité sur l'affaire Dreyfus*. En junio de 1897, Picquart, informó a Scheurer-Kestner, vicepresidente del Senado, de los hechos del proceso y de la inocencia de Dreyfus (...) En agosto de 1898, Esterhazy fue expulsado del Ejército por desfalco. Inmediatamente acudió a ver a un periodista británico, y le dijo que él, y no Dreyfus, era el autor del *bordereau*, que había falsificado la letra de Dreyfus por orden del coronel Sandherr, su superior y antiguo jefe de la Sección de Contraespionaje. Pocos días después, el coronel Henry, otro miembro del mismo departamento, confesó la falsificación de varios otros documentos del dossier secreto del Dreyfus y se suicidó. En consecuencia, el Tribunal de Casación ordenó que se abriera una investigación del caso Dreyfus.

En junio de 1899, el Tribunal de Casación anuló la sentencia original contra Dreyfus en 1894.(...) En diciembre (de 1900), todos los procesos y demandas judiciales relacionados con el affaire quedaron liquidados mediante una amnistía general." *Ibid.* pág. 143-144.

tema que se debate”.⁸ El verdadero sentido de encontrar una víctima propiciatoria, es ser rotundamente arbitrario, por ello no importa si cometió o no algún crimen, cualquiera puede ser objeto de falsas acusaciones.

El impacto que tuvo en la opinión pública, el caso Dreyfus, fue tan sólo el inicio del manejo de información en desprestigio del pueblo judío, puesto que en el fondo esta situación denotaba que a un judío no se le podía tener confianza, porque no eran capaces de ser leales más que a su pueblo y a sus propios intereses.

La idea de víctima propiciatoria, descansa en la opinión pública y en los ataques del populacho⁹ hacia los judíos. Es importante mencionar que para el populacho, los judíos, simbolizaron lo desagradable; el populacho se convirtió en un instrumento de los líderes políticos donde descansó el nacionalismo exacerbado y canalizaron su hostilidad hacia el elemento que no encajaba en la Europa nacionalizada, el pueblo judío. Así la víctima propiciatoria “se convierte en un grupo de personas entre otros grupos”,¹⁰ porque en realidad no existió razón suficiente para tomar al pueblo judío como el responsable de todos los problemas sociales y políticos por los cuales atravesaba en aquellos momentos el continente europeo, pudo ser cualquier otro grupo minoritario a quien los líderes políticos tomaran como víctimas propiciatorias. A través del establecimiento de la víctima propiciatoria la figura del judío se transformó en la encarnación de todo mal.

El antisemitismo presente en la incriminada víctima propiciatoria, ejerce el terror como instrumento de intimidación atemorizando a los acusados, con un doble mensaje, uno para el presunto culpable y otro para el resto de las personas, el cual consiste en hacerles ver quién es el que manda; el terror como instrumento ya presente en el antisemitismo, llega a perfeccionarse de tal manera que se convierte en la verdadera esencia del régimen totalitario.

⁸ *Ibid.* pág. 50.

⁹ “un grupo en el que se hallan representados los residuos de todas las clases..., [sin embargo], el populacho siempre gritará en favor del <<hombre fuerte>> del <<gran líder>>”. *Ibid.* pág. 162.

¹⁰ *Ibid.* pág. 50.

Ya sea el eterno antisemitismo o la víctima propiciatoria, el hecho reside en encontrar el fundamento de la actitud hostil hacia el pueblo judío, delimitado por la persecución y exterminio de éste. Pues tras perder sus funciones políticas y públicas, el pueblo judío fue visto como un parásito, inútil y molesto; el pueblo judío fue desprovisto de todo poder y por ende fue aislado, ya no existía entre el pueblo judío y el pueblo no-judío nada en común para estrechar un vínculo.

Si el antisemitismo se vio impulsado, primero por el resentimiento social y más tarde por intereses políticos, forzosamente el sentimiento antisemita fue sólo un pretexto para la restructuración de los partidos políticos y el principio de la decadencia de la Nación-Estado, la sociedad parecía necesitar un culpable para que tras su exterminio o expulsión los problemas se resolvieran de inmediato.

Así, a la par del antisemitismo tuvo lugar también el imperialismo, entre 1884 y 1914, enmarcado por la pugna sobre África, a partir del crecimiento económico que existía entre la burguesía, que hasta entonces era un grupo políticamente inactivo. Sin embargo, al ser incapaz el Estado de apoyar el desarrollo económico capitalista, la burguesía optó por luchar por el poder a través del imperialismo. Se entiende que detrás del interés por el crecimiento económico, existió la idea de una política mundial.

El imperialismo debe entenderse bajo dos formas, el de ultramar y el continental. El imperialismo de ultramar consiste en la expansión de territorio lejano, externo a su continente; el mejor ejemplo de ello, fue sin duda la expansión de Gran Bretaña hacia el sur de África, Argelia, Egipto e India. En estos lugares los británicos, condujeron la colonización a partir de la burocracia, como principio de dominación exterior, entendida como un sustituto de Gobierno; en aquellos lugares se “adoptaron las instituciones legales y políticas de la madre patria”,¹¹ puesto que dichos pueblos eran considerados, por los colonizadores, como inferiores o desprovistos de protección.

¹¹ *Ibid.* pág. 253.

En el imperialismo de ultramar, la noción de raza se empleó como principio de un cuerpo político; la raza no sólo respondía a las diferencias de color en cuanto a la piel de los hombres, sino a la ignorancia de las tribus asentadas en aquellas regiones donde los británicos colonizaron, puesto que carecían de un conocimiento de su propia historia; básicamente eran parte de la naturaleza, esa naturaleza que el hombre blanco había considerado inferior a él.

Por el contrario, el imperialismo continental se sustenta en la expansión dentro del mismo continente; el cual comienza desde la propia patria con un claro desprecio hacia la Nación-Estado; a este imperialismo le falta el interés económico, careciendo así del apoyo capitalista; sus principales actores son liberales, profesores y funcionarios; existe por ello una hostilidad hacia todo grupo político, en especial hacia partidos políticos que atienden exclusivamente sus propios intereses.

Una de sus características más importantes, fue la inclinación hacia la teoría revolucionaria, pronunciándose a sí mismos como un movimiento, puesto que se proclamaban al margen y por encima del sistema de partidos. Cuestión que se reforzará cuando el totalitarismo asciende al poder.

Al igual que en el imperialismo de ultramar, en el continental, se hizo presente la cuestión del racismo; la peculiaridad del término racismo es que como ideología, inicia por la necesidad de unificar al pueblo para contrarrestar la posible dominación extranjera, y se acercó tanto a la noción de nacionalismo, que en ocasiones fue punto de controversia. Para ejemplificar esta cuestión, Arendt recurre al pueblo alemán, el cual de acuerdo a las investigaciones de aquel tiempo, se concibió como un pueblo original, sin mezcla de otras razas, y por ello una "raza pura", "la raza aria". Esta concepción de raza pura, se empleó como arma para las guerras nacionales.

El imperialismo continental no tuvo en mente una conquista del mundo, en un inicio; no obstante, se pronunciaron por un dominio total con el propósito de

abarcar todas las cuestiones humanas, evidenciando un verdadero peligro para la humanidad.

El deseo de apoderarse de todo, quizá fue el preámbulo de la dominación a la que aspiraría posteriormente el totalitarismo; pues el expansionismo comienza apoderándose de las riquezas y recursos naturales, y culmina con la dominación de las personas originarias de las tierras explotadas.

En síntesis, la obtención del poder, a través del imperialismo, no significó necesariamente una expansión que contemplara el saqueo ni la conquista, lo cual reflejaría una indispensable asimilación de otros pueblos; la expansión sólo se concentró en el “permanente aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas”.¹² Arendt, explica que el imperialismo constituyó en sus inicios un fomento para la competencia entre naciones; empero, se convertiría en un ideal de superioridad, “del hombre sobre el hombre, de las castas <<superiores>> sobre las <<inferiores>>”.¹³

Se desató con ello, una clara división entre la humanidad, y no es que la Humanidad como concepto tienda a una homogeneidad absoluta, reside precisamente, en la existencia de la pluralidad, donde cada individuo es igual y distinto a la vez; y dado que el imperialismo acrecentó de manera negativa las diferencias que existen entre los hombres, fácilmente se tradujo en pensamiento racial. Y para Arendt, “la raza no es, políticamente hablando, el comienzo de la Humanidad, sino su final; no es el origen de los pueblos, sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural”.¹⁴

El racismo, se convirtió en la ideología de los políticos imperialistas, cuyo fin era explicar de forma casi natural los acontecimientos que provocaba la organización política. De acuerdo con Ludovico Silva, la ideología es:

Un sistema de valores, creencias y representaciones que autogeneran necesariamente las sociedades en cuya estructura haya relaciones de

¹² *Ibid.* pág. 184.

¹³ *Ibid.* pág. 189.

¹⁴ *Ibid.* pág. 219.

explotación (es decir, todas las que se han dado en la historia) a fin de justificar idealmente su propia estructura material de explotación, consagrándola en la mente de los hombres como un orden “natural” e inevitable (...) la ideología tiene un papel encubridor y justificador de intereses basados en la desigualdad social.¹⁵

Para Arendt, la ideología es un sistema basado en una “sola opinión, que es suficiente para atraer y convencer a una mayoría de personas, y lo suficientemente amplia para ser conducida a través de diferentes experiencias y situaciones de vida”.¹⁶ En todo caso la ideología es empleada de manera sumamente sutil, conduce a las personas a través de razonamientos lógicos que creen poseer la perfecta explicación de los acontecimientos, así como también aprovechan la ocasión para proponer soluciones a los problemas que aquejan a las comunidades.

De acuerdo con Arendt, dos han sido las ideologías que presentan una considerable relevancia, a saber, la primera cree tener la clave para el progreso económico a través de la lucha de clases; la segunda interpreta el desarrollo de vida mediante una lucha natural; en ambos casos es la interpretación de la Historia la que se halla de fondo. Y no basta con conocer el desarrollo histórico por medio de explicaciones naturales o económicas, lo realmente importante es saber qué hacer con esta información, pues el conocimiento es poder y los líderes en estos periodos, requerían el poder para controlar todo.

Ahora bien, durante el antisemitismo y el imperialismo surgieron movimientos políticos, que tenían por objetivo terminar con el sistema Europeo de la Nación-Estado. Estos movimientos se fecundaron en las organizaciones de masas; por lo tanto, los movimientos de masas propician el fenómeno totalitario.

La organización encabezada por el populacho, se volvió insuficiente; fue entonces imprescindible contar con un mayor grupo de personas que fácilmente asimilaran sus ideas, de tal forma que el objetivo de los movimientos totalitarios se inclinó hacia la organización de las masas. En las masas vieron un

¹⁵ Silva, Ludovico, *Teoría y Práctica de la ideología*. Nuestro tiempo, México, 1976. pág. 19.

¹⁶ Arendt, *Op. cit.* pág. 222.

sorprendente potencial. En ellas reside la fuerza del puro número. Nuestra autora menciona que las masas por alguna razón adquirieron “el apetito de la organización política; se recurre al término “masa” para hablar de personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común”.¹⁷

Contrario a los partidos políticos, que en su momento habrían existido bajo la Nación-Estado, los movimientos totalitarios no recurrían a las clases y mucho menos a los ciudadanos que podrían expresar su opinión acerca de las cuestiones políticas. Los partidos políticos renunciaron a las masas, por ser un grupo de personas indiferentes a todo lo relacionado a la vida política; los movimientos totalitarios las consideraron su mejor aliado, porque al no estar influenciadas por los partidos políticos se convirtieron en un lienzo en blanco donde fácilmente se podría plasmar un nuevo paisaje que sin importar cuánto se alejara de la realidad las masas lo tendrían por verdadero. Los movimientos no se centraron, como los partidos políticos en persuadir al pueblo, a ellos sólo les interesaba difundir el terror, ya que nunca entraron abiertamente a la competencia entre partidos políticos.

Para nuestra autora, una característica importantísima de las masas es precisamente el aislamiento y su falta de relaciones sociales normales, lo cual provoca que sean fácilmente engañados en cuanto se les toma en cuenta, como lo hicieron los movimientos totalitarios.

Arendt, atribuye el éxito de los movimientos totalitarios sobre las masas, a la ruptura que propiciaron en los dos espejismos democráticos en ese entonces, es decir, quebrantaron el sistema de la Nación-Estado y el sistema de partidos políticos.

El primero consistía en creer que el pueblo en su mayoría había tomado una parte activa en el Gobierno y que cada individuo simpatizaba con su propio partido o con otro (...) El segundo (...) explotado por los movimientos totalitarios, consistía en suponer que estas masas políticamente indiferentes no

¹⁷ *Ibid.* pág. 392.

importaban, que eran verdaderamente neutrales y no constituían más que un fondo indiferenciado de la vida política de la nación.¹⁸

Otro punto a su favor fue la liquidación de las clases, producida por una onda de terror, por asesinatos y deportaciones, puesto que esas clases no pertenecían a un grupo que les representara y apoyara frente a atroces circunstancias. Desde este momento, cualquier otro tipo de organización era un peligro potencial para la dominación totalitaria; cabe mencionar que el objetivo no sólo era aumentar las masas sino impedir cualquier tipo de relación entre los hombres, aislándolos por completo.

Los movimientos totalitarios exigían de sus seguidores lealtad absoluta, motivo por el cual el simple hecho de tener una amistad era oportunidad para el espionaje y la denuncia; es interesante que dicha demanda por parte de estos movimientos se efectuara incluso antes de llegar al poder, por lo cual se puede decir que llegar al poder era simplemente simbólico, puesto que el poder lo hicieron suyo en el momento en que su organización se conformaba. Un elemento clave y rasgo distintivo de los movimientos es la facilidad con la cual crean ilusiones, y las pronuncian como verdades absolutas.

“Como los movimientos totalitarios existen en un mundo que en sí mismo no es totalitario, se ven forzados a recurrir a lo que comúnmente consideramos como propaganda”.¹⁹ La propaganda se empleó para ganarse a las masas, es decir, ganar su simpatía y con ello lograr que se adhirieran a su causa. Arendt considera que la propaganda totalitaria tiene un verdadero y único objetivo, la organización, y ésta a su vez permite se acumule el poder sin necesidad de emplear la violencia directamente.²⁰

La propaganda es considerada como un instrumento de control, dirigida principalmente al mundo no totalitario, con el fin de cesar la intromisión de las naciones no totalitarias en su ejercicio político mediante la alusión de las más grotescas mentiras; manejada incluso desde el inicio de los movimientos

¹⁸ *Ibid.* pág. 393.

¹⁹ *Ibid.* pág. 426.

²⁰ *Ibid.* pág. 428.

totalitarios.²¹ El mecanismo de la propaganda totalitaria, tiene como base las alusiones indirectas, veladas y amenazadoras, convirtiéndose en un arma psicológica, que sembró el terror entre los individuos.

Por otra parte, el cientificismo jugó un importante papel en el uso de la propaganda, puesto que a través de la ciencia, todas las afirmaciones de dicho instrumento se formularon como predicciones; de tal forma que para el totalitarismo, la ciencia se consideró un ídolo, con la capacidad de curar todos los males de la existencia humana. El método de predicción en la propaganda totalitaria, reveló el propósito de la dominación total; Arendt, explica que en la medida en que son fabricadas las mentiras, la única forma de mantener el control es volviéndolas realidad. Empero, la fuerza de la propaganda totalitaria reside en su capacidad de aislar a las masas del resto del mundo. Por otra parte la propaganda totalitaria descansa al mismo tiempo en ideologías ya populares, como lo fue el socialismo y el racismo. El socialismo y su asimilación en la URSS dan cuenta del alcance de la ideología en la sociedad rusa, sin embargo, el empleo de la propaganda socialista fue en declive tras la muerte de Lenin y su esencia se tergiversó con el ascenso al poder de Stalin.

Fue tal su organización, que estos movimientos totalitarios hicieron un excelente uso de las libertades democráticas de los individuos, con el fin de abolirlas, propósito al cual se encaminaban desde su formación. Mas ¿cómo sería posible abolir dichas libertades? Debe considerarse pues, que las libertades democráticas descansan en el cuerpo político basado en la igualdad ante la ley, pero al fracturar este sistema, se ven minados de igual manera que todos los derechos que otorga el Gobierno.

En síntesis, el fenómeno totalitario surge, según Arendt como resultado de un proceso histórico, descrito a través del antisemitismo e imperialismo; dicha descripción se sustenta en la manifestación del terror para obtener a la víctima propiciatoria, y la conversión del resentimiento social en un elemento político, para Alemania fue la persecución del pueblo judío cuyo propósito fue su exterminio y

²¹ *Ibid.* pág. 429.

el racismo como elemento de superioridad se justificaría a través del expansionismo y su muy reciente idea de hacer todo posible. Para Rusia la implementación de terror se sustentó en la identificación de los enemigos del movimiento bolchevique y entre sus enemigos se encontrarían también las minorías: judíos, gitanos y homosexuales.

El totalitarismo se perfiló hacia la conquista del poder y constitución de un Estado totalitario con deseo de dominar al mundo. El totalitarismo, como fenómeno político, engloba a todo aquel régimen de gobierno en el “que han sido borrados los signos de la distinción entre poder, derecho y saber y los signos de la diferenciación de esferas de acción (...) El totalitarismo denuncia cualquier exterioridad simbólica de lo social como representación mistificadora [o] como falsificación”.²²

Si bien el totalitarismo ante todo se ha entendido como un régimen político en respuesta del derrotado sistema político anterior, cabe destacar la afectación que provoca a “raíz de las intrincadas relaciones que vinculan vida humana y poder”.²³ Pues como ya se hacía mención, el totalitarismo tiende a ejercer un control excesivo que abarca todos los aspectos de la vida, tanto la privada como la pública.

Lo inédito en el totalitarismo fue prácticamente su gran habilidad para la organización; la organización de las masas, contrapuesta a todos los valores hasta entonces conocidos.²⁴

1.2. Estado totalitario

Con el desarrollo de los movimientos totalitarios, se vuelve necesario hablar del Estado totalitario, como resultado de su organización. Dado que el Estado es una entidad jurídica que se encarga de regir la vida social y política dentro de un territorio determinado es menester revisar cada uno de los elementos que

²² Esteban, Molina, *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia de Claude Lefort*. Centro de estudios de política. México, 2001. pág. 333.

²³ Simona, Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Herder, Barcelona, 2008, pág. 10.

²⁴ Cfr. Celso, Lafer, *La reconstrucción de los derechos humanos: un dialogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. F.C.E., México, 1994. pág.17.

conformaron el llamado Estado totalitario. A continuación se hablará del paso de los movimientos totalitarios a la conformación del Estado totalitario, de su Gobierno y sus instituciones.

Para la autora la descripción del totalitarismo se enfoca principalmente en las similitudes que tienen la Alemania nacionalsocialista y la Unión Soviética, podría decirse que ambas naciones buscaban progresar y hacer frente principalmente a la crisis económica, pero los medios para hacerlo fueron distintos, por eso puede bien criticarse el análisis de Arendt sobre el totalitarismo, puesto que se trata de dos naciones con cultura y política diferentes. La autora las evalúa dentro de un periodo aproximado de diez años, entre 1930 y 1940, lo cual no puede fundamentar explícitamente que a estas dos naciones se les puede aplicar el término “totalitario”, pues en base a sus posibles orígenes –el antisemitismo y el imperialismo – la situación histórica rusa se distancia ya que los motivos que la encaminaron al movimiento revolucionario fue la lucha de clases y el propósito de consolidar un verdadero Estado socialista; posteriormente, bajo el mando de Hitler y el de Stalin, quizá se distinguen en cuanto a la monopolización y la centralización de los servicios policiacos en Alemania, mientras que en Rusia las actividades policiacas parecían no estar relacionadas.

Pero lo mismo se puede decir de las distintas formas de gobierno que encontramos en todo el mundo, que pese a la diversidad cultural y política se han clasificado en tiranías, dictaduras, democracias, monarquías, etc. Si para Arendt Alemania y la Unión Soviética son el paradigma de un nuevo modelo político, considero que no se debe específicamente a sus posibles orígenes, sino a su idea de progreso respectivamente; a mi punto de vista, denominar a Alemania nazi y la URSS como Estados totalitarios, no excluye en cada caso una forma de gobierno específica, ya sea dictadura o tiranía, pero lo que es determinante para contenerlos dentro del Estado totalitario fue su capacidad para sobrepasar los límites éticos, culturales, sociales y políticos, y no saber cuándo detenerse y con ello evitar la estabilización objetiva del ejercicio político.

Ahora bien, la conformación del Estado totalitario, de acuerdo con Arendt inicia cuando los movimientos totalitarios necesitaron un reconocimiento oficial a nivel mundial, lo cual únicamente lograrían si ascendían al poder; pero llegar al poder también implicaría para ellos un cambio y la transformación de sus propios ideales –como sucedió con otros movimientos, como los socialistas, que se convertían en Partidos Nacionales al ascender al poder – por ello los movimientos totalitarios descartaron esa alternativa; principalmente porque desdeñaban la estructura de los Partidos Nacionales. Además ese cambio tendría que modificar sus propósitos iniciales los cuales se resumían en dominio total y gobierno global.

Otra cuestión fue, terminar con la estructura de la Nación-Estado, hasta entonces concebida, excluyendo la participación de otros órganos de gobierno, como por ejemplo el Parlamento, pues representaba para ellos, ciertos límites. Al parecer la única vía por la cual el movimiento sería inamovible, era encauzarlo en una “revolución permanente”.

Arendt refiere que los movimientos totalitarios en el poder, bien se pueden definir a través del *slogan* de Trotsky de la “revolución permanente”. Su explicación indica que este *slogan* estaba evocado hacia la predicción de diversas revoluciones a través de la historia. Es importante entender el término “revolución”, como un cambio rotundo, y no como un vocablo que hace referencia a un único movimiento.

No obstante el término de mayor importancia de esa transformación es, “permanente”, indicando así, la duración del movimiento como infinita e inmutable. Recordemos pues, que a diferencia de los partidos, los movimientos tienen como fundamento la teoría revolucionaria, esto permite enunciar los ideales de los movimientos totalitarios como “revolución permanente” al ascender al poder.

Ahora bien, la revolución permanente, que describe la autoridad de los movimientos totalitarios se basa principalmente en una constante selección, apoyada, claro está, en el racismo, como ocurrió en todas las fases del régimen nazi, iniciando con el exterminio de los incapaces. La selección racial, entre otros

factores, comienza a ilustrar la inestabilidad que provocó el totalitarismo en el ámbito político, y esta misma inestabilidad propició el mantenimiento del totalitarismo en el poder.

La inestabilidad bajo la cual figuró la vida política se explica mediante el trabajo del dirigente totalitario, es decir, en la medida en que el dirigente enuncia sus mentiras construye un mundo ficticio, considerándolo verdadero y tangible, y al mismo tiempo impide que ese mundo desarrolle una estabilidad, lo cual acabaría con las ficciones del dirigente totalitario y con el totalitarismo.

Empero, el dirigente totalitario debe echar mano de todo cuanto tenga a su alcance para asegurar la conservación del régimen, pues el verdadero reto del totalitarismo es tener el poder sin la necesidad de hacer frente a la realidad. La propaganda en sus inicios tuvo sobre ella la responsabilidad de manejar adecuadamente la ficción totalitaria, sin embargo, su uso se vuelve obsoleto a estas alturas, sus adeptos se encuentran convencidos de la “realidad” que fue creada para organizarlos; el reto se dirige hacia la relación con los regímenes no totalitarios.

Es pertinente entonces que el totalitarismo deje de ser un movimiento en busca del poder, para transformarse en una sede oficial y reconocida, por ello emplea la administración del Estado, instaura la Policía Secreta e instituye los campos de concentración. Para Arendt, los propósitos del totalitarismo al establecerse oficialmente, consisten en tener un reconocimiento oficial para perpetuar el movimiento y con ello adquirir una especie de laboratorio.

[En donde] realizar el experimento con, o, más bien contra, la realidad, [parecía posible]; el experimento de organizar a un pueblo para unos objetivos últimos que desdeñan la individualidad tanto como la nacionalidad, bajo condiciones que son reconocidamente no perfectas, pero que resultan suficientes para importantes resultados parciales.²⁵

²⁵ Hannah, Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, México, 2007. pág. 483.

A partir del reconocimiento oficial, se constituye el llamado Estado totalitario,²⁶ comprendido como entidad jurídica sin una coherencia en su estructura, con autoridad dual y una forma de gobierno oculto e ilegal; orientado a abolir la libertad de los individuos. Para Forti, el totalitarismo lejos de ser portador de un riguroso orden, desde arriba resulta un auténtico desorden, prácticamente es un periodo de ruptura derivado de las contradicciones de la época moderna.²⁷

Cuando se habla de la falta de coherencia en el Estado totalitario, se debe a su función administrativa que se limitó a duplicar los organismos de gobierno, creando con ello un enorme caos, donde la ley y el orden legal, eran puestos bajo el mando de los integrantes del Partido. El Estado se convierte en una maquinaria burocrática, cuyo deber está en función de difundir la confianza entre las masas y en su relación con el mundo exterior, su propósito va en razón de ocultar lo que ocurre dentro del Estado.

El Gobierno en el Estado totalitario se mantuvo latente, considerado sólo como una fachada o una cortina de humo, tanto dentro como fuera del Estado. Se dice que es un gobierno fantasma porque a medida en que eran más visibles las instituciones, menos injerencia tenían; y a la inversa, entre menos se sabía de ellas más poder bajo su mando existía; de tal manera que el auténtico poder se encontraba bajo secreto.

A pesar de presentar una estructura legal, el Estado totalitario se orientó hacia la autoridad dual donde el Estado y el Partido son los únicos representantes de la ley dentro del territorio. La autoridad dual, propone un nivel de potestad igual entre el Estado y el Partido, desplazando el centro real del poder, permaneciendo en una constante indeterminación, demostrando la falta de conformación dentro del Estado totalitario. El Partido dentro del Estado totalitario, responde al sistema unipartidista característico por no permitir la conformación de otros partidos, es decir, sólo hay lugar para un único partido político; su organización es la única

²⁶ "Hasta ahora conocemos solamente dos formas auténticas de dominación totalitaria: la dictadura del nacionalsocialismo a partir de 1938 y la dictadura del bolchevismo a partir de 1930" *Ibid.* pág. 512.

²⁷ Cfr. Forti, *Op. cit.* pág. 76.

que influye de modo decisivo en la formación de la voluntad estatal.²⁸ De acuerdo con Arendt, el partido se convierte en organización propagandista del Gobierno; su propósito es dominar, no acepta ningún tipo de oposición y ni ninguna libertad, en especial la libertad política.

Si consideramos el Estado totalitario exclusivamente como un instrumento de poder y dejamos al margen los aspectos de su eficiencia administrativa, su capacidad industrial y su productividad económica, entonces su falta de conformación resulta ser un instrumento idealmente apto para la realización del principio del jefe.²⁹

El principio del jefe, para Arendt, se resume quizá en la encarnación del fenómeno totalitario; debe dejarse claro que el jefe, líder o dirigente totalitario, es uno, dentro del movimiento y otro, en el Estado totalitario. El jefe totalitario que se desempeña durante el movimiento es sustituible, mientras que en el Estado totalitario, el jefe encarna una voluntad superior a la del Estado, por ende es insustituible y su capacidad de mentir debe ser mucho más consecuente con el movimiento.

El jefe totalitario es al mismo tiempo dirigente del Estado y líder del movimiento, es decir, líder del Partido. Para algunos teóricos los prototipos de líderes totalitarios se relacionan entre sí por características compartidas, como por ejemplo, el “carisma” según Weber, como una especie de magnetismo que atraía a las masas, como en el caso de Hitler; sin embargo, aunado al carisma, existieron factores que favorecieron el acenso de los líderes totalitarios, en caso de Mussolini, Stalin o Hitler, “el carisma fue impulsado y complementado, por un proceso preparatorio, prolongado, de manipulación en que los oponentes son aterrorizados y silenciados (...) el líder surge gradualmente como infalible e invencible”.³⁰ Sin embargo, para Arendt, la característica principal del jefe totalitario, reside en la capacidad de engañar a todo el mundo, puesto que en ello se va la conservación del régimen; como ya se había mencionado, el peligro

²⁸ Hans, Kelsen, *Teoría General del Estado*. Trad. Luis Lejaz. Editora Nacional, México, 1976. pág. 466.

²⁹ Arendt, *Op. cit* pág. 495.

³⁰ Leonard, Shapiro, *El totalitarismo*. F.C.E. México, 1981. pág. 34.

eminente para el totalitarismo es el que una mentira no sea consecuente con la realidad que se conoce.

Por otra parte, el surgimiento de la Policía Secreta como aquel organismo exclusivo de poder dentro del Estado totalitario, es un aliado más del totalitarismo para la dominación total. La Policía Secreta debe considerarse ante todo aliada del Estado totalitario, por lo cual todas aquellas personas que son detenidas por este órgano, se identifican como rebeldes y son acusadas de alta traición; éste órgano representa el terror dentro del Estado, más que el propio ejército.

La Policía Secreta tiene un papel dominante, debido a que los países totalitarios se sienten en un eminente riesgo, incluso se sienten más amenazados por su propio pueblo que por los países no totalitarios, de tal manera que la Policía Secreta siempre se encuentra en vigilia. El control que desempeña éste órgano es de pronto limitado, por lo que se vuelve necesario adherir a su causa a la mayoría de las personas, con la encomienda de tener ojos por todos lados, que no haya lugar para un punto ciego y mantener bajo control a todo individuo.

La Policía Secreta va en busca de antiguos adversarios y localiza a los enemigos secretos: “para aquel que resulte tener pensamientos peligrosos, el vecino se convierte en un enemigo más mortal que los agentes policiacos oficialmente designados”.³¹ Es claro hasta el momento que la Policía Secreta cumple con manipular la realidad; dicho organismo hace creer a todos e incluso a ellos mismos, que existen enemigos, y su mayor temor es que todo quede al descubierto, provocando la decadencia del régimen.

Resulta importante, que la Policía Secreta no vaya sólo tras un sospechoso, sino tras un “portador de tendencias”. Saben bien que un sospechoso no es, sino lo que ellos mismos imaginan; en cambio un “portador de tendencias”, significa un hombre cuyo ímpetu y voluntad no han sido liquidados; esto lo refleja Arendt haciendo una analogía de este portador de tendencias como un portador de enfermedades, que con rapidez podría bien, contagiar al resto. En ese portador

³¹ Arendt, *Op. cit.* pág. 515.

de tendencias, se halla el verdadero peligro contra el totalitarismo, por ello éste se convierte en un enemigo objetivo.

Los enemigos objetivos, que alguna vez encarnaron los judíos como víctimas propiciatorias o los propios burgueses al ser confrontados por el proletariado, ahora son cualquier persona, es decir, de acuerdo a las circunstancias surgen nuevos enemigos objetivos; concuerda con la visión del totalitarismo como movimiento, que en razón de su propio avance, debe hacer a un lado todo aquello que le estorba.

Cabe mencionar, que la Policía Secreta se encuentra subordinada al jefe totalitario, quien al final, decide quién es el enemigo objetivo del momento; así la policía se ve desprovista de cierta independencia del Gobierno para efectuar sus funciones, es decir, ahora no es más que el ejecutante, pues no se dedica a investigar los crímenes, se limita a detener a los indiciados que el Gobierno señala. Rasgo igualmente importante es que la Policía Secreta se convierte en contenedor de los más importantes secretos del Estado.

De la función de la Policía Secreta, como ejecutora de las órdenes del Gobierno, debe retomarse también, su capacidad para obligar a los imputados a señalar a otros, como culpables. Se ve debilitada la confianza entre individuos, es decir, se incita a la sospecha mutua, y la Policía Secreta obtiene un estatus de omnipresencia. Dicha vigilancia merma las relaciones sociales, y pone bajo la mira a toda la población en el Estado totalitario; todos son sospechosos por el simple hecho de pensar, pues es posible que esos pensamientos fácilmente se desvíen de la ideología totalitaria; dado que sin importar a que se dediquen los seres humanos, por la capacidad de pensar, todos y cada uno son potencialmente sospechosos. Dice Arendt, que “la capacidad humana para pensar es también una capacidad para cambiar la mente propia”.³²

Incipiente hasta el momento es, la dominación total del régimen; si bien, los alcances de la Policía Secreta en relación al distanciamiento entre los individuos,

³² *Ibid.* pág.525.

comienzan con forzar al sujeto para señalar a otros como culpables, o incluso a sí mismo, tratará de perfeccionarse en los campos de concentración.

Para Arendt, los campos de concentración no eran otra cosa que laboratorios de exterminio y experimentación con hombres y mujeres; que no sólo producían gran cantidad de cadáveres, sino que se perfilaban hacia el control de la humanidad, mediante variados ensayos de dominación total; se volvió “posible lo imposible”; donde la maquinaria de la imaginación desbordaría toda su maldad contra las minorías, esas minorías que se convertirían en conejillos de indias con los cuales experimentar para crear una especie de Humanidad, más cercana a la especie animal.

De acuerdo con Hannah Arendt los campos de exterminio o de concentración no fueron originales del totalitarismo, estos lugares surgieron casi al inicio del siglo XX, y eran especialmente dedicados para los “indeseables”; donde también se emplea el término de “custodia protectora” que más tarde adoptaría el III Reich. Resulta también, que los trabajos forzados dentro de los campos de concentración, no son lejanos a la esclavitud durante la historia humana; pero no por ello, se puede justificar el trato que recibían los internados, que antes de su llegada a los campos, se habían concebido como similares contrario a lo que se creía durante la esclavitud, donde los esclavos eran considerados animales.

Por otra parte, los campos de concentración en sus inicios dentro del régimen totalitario, tenían albergados ciertos “delincuentes” cuyos procesos no eran legales; lo mismo servían para verdaderos criminales como para presuntos culpables, y más tarde para la congregación de las minorías, sin importar si eran presos por sospechas de conspiración o por el hecho de ser los “indeseables”.

Los campos de concentración, de acuerdo con Arendt, se encontraban organizados en categorías, tanto en Alemania como en Rusia; caracterizándose primero por la condición de aislamiento respecto del mundo exterior. En Alemania, por ejemplo se contemplan dos tipos de campos de concentración: en uno de estos se encontraba fijado en agendas el exterminio inmediato; en este primer

grupo la mayoría de los internados eran judíos. Mientras que en el otro grupo aun no existía una determinación final al respecto de las minorías que en él estaban albergadas.

En Rusia, los campos de concentración eran también campos de “reeducación a través del trabajo” y principalmente eran para aquellos que no encajaban con el molde del régimen; los campos estaban dedicados a los trabajos forzados, donde existía una libertad aparente y las sentencias eran sólo por periodos limitados. En otros campos los trabajos forzados eran más intensos, de tal manera que el material humano se vio envuelto en la explotación. Obviamente existieron también campos de aniquilamiento donde los internados eran exterminados mediante la hambruna y la falta de cuidados.

Si bien, los campos de concentración se especializaron en el exterminio físico del hombre, su alcance debía ir más lejos, acabar con el espíritu, el carácter y la individualidad de todos los internos, incluyendo a los propios custodios de los campos de concentración. Con el fin de completar la dominación total, era indispensable apoderarse de cada aspecto de la vida del hombre, por insignificante que fuera, transformando su vida en un horror.

La opresión vivida en el Estado totalitario, le proporciona a este régimen un sello distintivo en relación a otras formas de Gobierno, tales como la propia tiranía o la dictadura; es verdad que los instrumentos que fueron empleados en el totalitarismo no fueron exclusivos de él, es verdad también que a lo largo de la historia de la humanidad, han sido implementados; sin embargo, los alcances del totalitarismo como forma de Gobierno, no tienen precedentes pues sus elementos ocasionaron una huella imborrable en la humanidad.

Arendt, deja claro que atendiendo a las aportaciones de la filosofía política, desde Platón hasta Kant, bien se podría considerar al totalitarismo como una forma moderna de tiranía, la cual consiste en:

Un Gobierno ilegal en el que el poder es manejado por un solo hombre. Poder arbitrario, irrestringido por la ley, manejando en interés del gobernante y hostil a los intereses de los gobernados, por un lado; el temor como principio de acción,

es decir, el temor del dominador al pueblo y el temor del pueblo por el dominador, por otro lado.³³

Pero no por ello, puede definirse al totalitarismo como una tiranía moderna, pues se involucran otros elementos que en la tiranía clásica no se encuentran, uno de los más relevantes es la intención de los regímenes totalitarios de transformar a la humanidad, en algo distinto de lo que es.

Por otra parte, la autora menciona que más allá de ser el totalitarismo un Gobierno ilegal, tiene como base las leyes supremas, es decir, las leyes de la Historia o las leyes de la Naturaleza, con las que pretende acelerar el progreso. El totalitarismo desafía abiertamente a las leyes positivas al tomar a las leyes de la Historia y de la Naturaleza, ya que no se trataba únicamente de sustituir unas leyes por otras, lo que intentó el régimen fue traer la justicia a la tierra y que el hombre encarnara a la ley, como un ejecutante implacable de ella; para ello es menester alejar al hombre de su propia voluntad y ejercicio de la acción.

1.3. La vida en el Estado totalitario

Después de revisar las características del totalitarismo y tras hablar del Estado totalitario, la cuestión de la vida en dicho Estado no puede pasarse por alto, puesto que a partir de la implicación del Gobierno totalitario en la existencia de los individuos, surge la cuestión que condujo a la presente investigación, es decir, al problema de la libertad.

El problema de la libertad en su relación con los asuntos de política, se ha limitado a establecer un diálogo entre su existencia y las limitaciones propuestas por las leyes del Estado; pero el problema de la libertad en el Estado totalitario implica otro problema: la violencia contra la espontaneidad e individualidad. En este apartado, se abordarán las condiciones de vida de los individuos que figuraron bajo el Estado totalitario, tomando en cuenta, tanto a los nacionales como a las minorías; así como de las circunstancias que pudieron haber abolido la libertad, es decir, se hablará de los efectos colaterales de la posible pérdida de la individualidad, espontaneidad e identidad. Porque ante todo, la libertad se ha

³³ *Ibid.* pág. 560.

concebido como una facultad humana principalmente volitiva que a su vez interviene en el principio de individualidad e incide en la conducta y toma de decisiones personales. A saber, la libertad también es definida como potestad, donde se excluye necesariamente toda coacción.

Bajo el totalitarismo, las garantías constitucionales se perdieron para todos los individuos, principalmente porque la individualidad no tendría más cabida en el nuevo régimen político; al abarcar todo, el sujeto se pierde en la atomización y en el exterminio.

El totalitarismo se convierte en la expresión extrema de la tendencia moderna a la disolución de todo tipo de solidaridad social, de los vínculos de grupo y de clase, de la atomización que hace que los individuos sean susceptibles de adoctrinamiento y de manipulación.³⁴

La vida dentro o fuera de los campos de exterminio, tuvo evidentes diferencias. Para los nacionales, la vida puede considerarse “normal”; sin embargo, ¿qué clase de vida puede ser normal, si todo lo que acontece está fundado en la ficción y en la incomunicación con el resto del mundo; en la permanente vigilancia, y en la desconfianza fundada por ésta? En pocas palabras, los nacionales no vivieron más que en un constante engaño.

Los nacionales o bien, alemanes no judíos y partidarios del sistema gubernamental en el caso de los rusos, justificaban constantemente como medidas de seguridad nacional lo ocurrido en contra de las minorías, idea guiada sobre todo por la información difundida por el gobierno, provocando el surgimiento de sentimientos antisemitas y raciales entre la población; sin embargo, muchas de esas personas tuvieron vínculos importantes con hombres y mujeres que más tarde pasarían sus días en los campos de exterminio lo que en ocasiones probablemente podrían haberlos incitado a cuestionar las medidas tomadas por el gobierno, pero el temor y adoctrinamiento les impedía actuar en contra de dicha situación. El no comprender el impacto de tan grandes medidas de seguridad nacional, al no ponerlo en tela de juicio, les permitió a los nacionales continuar con su aparente vida “normal”. Pues juzgar las circunstancias conlleva a enfrentar la

³⁴ Simona, Forti, *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Herder, Barcelona, 2008. pág. 73.

realidad, aspecto nada grato y por el cual muchas de las personas pasan a formar parte de la sociedad de masas.

Los nacionales, estaban en su territorio aparentemente resguardados por su Gobierno, conservando su derecho a tener derechos; empero este tipo de individuos, que depositaron su identidad en manos del Estado, aseguraron la permanencia del Gobierno totalitario, y perdieron así su capacidad de actuar. Al igual que las minorías, los nacionales estaban prisioneros, desprovistos de poder y quizá peor aún, en su propia patria, controlados por leyes que ellos mismos apoyaron.

En cuanto a la vida en los campos de concentración, se vuelve indispensable identificar la preparación para la dominación total, es decir, terminar con los obstáculos, para ello Arendt menciona que hubo un primer paso: la aniquilación de la persona jurídica, en el hombre. En otras palabras, la pérdida de todo derecho. Hacia la decadencia de la Nación-Estado, durante el imperialismo la pérdida de los derechos se acrecentó al carecer de una nacionalidad, gobierno y territorio propio dejando a los individuos vulnerables a todo abuso de autoridad.

El segundo paso consistió en la aniquilación de la persona moral, lo que no sólo ocurría en las minorías, sino en todas las personas. Ya sin derecho a tener derechos, los hombres fácilmente fueron subyugados; el asesinato de la persona moral, estuvo a cargo de la tortura, el aislamiento y la desvalorización de la dignidad humana; pero también se perdía la persona moral al intervenir la Policía Secreta y sus mecanismos de tortura que difundieron una ola de terror donde el individuo se queda solo y con desconfianza hacia los demás; mientras que el aislamiento despoja al hombre de poder. Debe entenderse que el poder surge de los hombres actuando juntos, y que al sepáralos ese poder se desvanece impidiéndoles a los individuos actuar en pos de un bien para todos. Ahora bien, para que el hombre actúe en conjunto necesita un espacio, es decir, el espacio público que el régimen totalitario debilitó con las condiciones de aislamiento y la negación de toda organización contraria al Partido.

La desvalorización de la dignidad humana fue afectada por las medidas tan deplorables a las que se vieron sometidos los individuos: al señalarlos como criminales, con las torturas, los trabajos forzados, los nulos cuidados y la hambruna; esa desvalorización les despojó también, de su identidad al tratar de borrar toda prueba de su existencia, acabando incluso con el recuerdo que pudiera existir en sus seres queridos. Hasta la propia muerte, bajo las condiciones de los campos de concentración, adquirió un significado distinto; la muerte para los internos no era distinta a su vida en los campos de exterminio, puesto que les fue también arrebatada la opción de decidir su propia muerte ante deplorables condiciones, mostrándoles que nada ya, les pertenecía.

Arendt asegura que el exterminio de la persona moral y jurídica facilitaría la aniquilación de la individualidad y con ella la espontaneidad; quebrantando dichos aspectos al ser humano se le dificulta un poco más tener una iniciativa, de la cual surge una acción, nos dice la autora una y otra vez que en los hombres se halla siempre el poder de comenzar algo nuevo a partir de su propia iniciativa. La pérdida de ese poder tiene como resultado a “fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen a su propia muerte y que no hacen más que reaccionar”.³⁵

El régimen demostraba, por medio de la destrucción de la persona moral y jurídica, su desconfianza traducida en paranoia –inseguridad experimentada por el líder totalitario– donde la constante vigilancia era la premisa y la aniquilación de los individuos, la conclusión. Pero si todo hombre es sospechoso por la espontaneidad que le caracteriza; y si todo sospechoso debía de ser aniquilado, pronto no habría personas que dominar. Por ello la única opción era terminar con la espontaneidad del hombre, pues le permite actuar de forma imprevisible; y al quebrantar la individualidad y la espontaneidad posibilitaría al hombre actuar de forma previsible, como un animal amaestrado, transformando a los individuos en seres confiables para el Estado totalitario.

³⁵ Arendt, *Op. cit.* pág. 552.

Requerir un comportamiento automático en el hombre, se relaciona con el cumplimiento de la ley; como ya se había mencionado en el subcapítulo anterior, el totalitarismo quería que el hombre encarnará la ley, cumpliéndola hasta su última expresión. El no cumplir con la ley fractura toda vida política de acuerdo con el régimen; sin embargo cumplir la ley es una cosa y encarnarla es otra. Para cumplir la ley es menester una comprensión previa, de este modo se adecuan los principios de la ley a la condición de vida del hombre. Empero, encarnar la ley es simplemente reaccionar, sin pensar en qué medida una ley puede o no adecuarse a las circunstancias experimentadas, nada más cercano a nuestra realidad.

Cuando una ley sólo implica obediencia parece no existir la mínima manifestación de libertad, por lo que bien, se podría pensar que el problema entre la política y la libertad individual nace a raíz de la imposición de la ley; pero si se tratara de cumplir la ley al pie de la letra, lejos de ser útil sólo sería un obstáculo para la realización del género humano en el mundo. Sin embargo, siempre y cuando las leyes sean positivas les serán de utilidad a los seres humanos, pues estarán en correspondencia a sus necesidades y condiciones de vida.

Las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica; garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende al espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos.³⁶

Si la condición humana requiere de libertad, y al mismo tiempo necesita de las leyes positivas entre ellas no puede existir conflicto alguno. En el totalitarismo las leyes dejan de ser positivas y ya no garantizan la preexistencia de un mundo común, pues el régimen totalitario destruye la continuidad, trata de crear un espacio totalmente nuevo.

El régimen totalitario con sus lineamientos, con la constante vigilancia, el aislamiento en los campos de exterminio y el hermetismo respecto al mundo, interfirió con la comunicación entre los individuos. La comunicabilidad precisa de la diversidad humana que ejerce de antemano la facultad racional a través del

³⁶ *Ibid.* pág. 565.

sentido común; de tal modo que al expresarse y comunicarse, el ser humano hace uso de su libertad. Estas fueron principalmente las medidas adoptadas por el régimen para terminar con la libertad, es decir, al fracturar el sistema legal y toda organización social impide la manifestación de la libertad, que de acuerdo con Arendt no es ninguna otra, que libertad política, y no puede ser libertad política si el individuo se halla aislado. Por ello se dice que el principal objetivo del totalitarismo se encaminó hacia la abolición de la libertad, desde el impedimento de movimiento en el hombre, hasta la soledad que implica el aislamiento, incluso cuando no se está solo por completo, cuando no existe convivencia alguna entre los individuos.

Se puede afirmar que el objetivo de una dominación total fue exitosa durante el periodo totalitario al abarcar tanto lo privado como lo público, del mismo modo puede aceptarse que la libertad en dicho ámbito fue aniquilada; de ser así, es desconcertante pensar que en efecto la libertad fue abolida por completo. ¿Pero es acaso posible terminar definitivamente con la libertad? Considero que no es posible, porque la libertad es, como deja ver sutilmente Arendt, una idea construida que se actualiza al manifestarse, y si en el momento en el cual se intenta terminar con ella, la libertad no está presente no puede ser abolida.

CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

2.1. Libertad y necesidad

Para Hannah Arendt la vida es de suma importancia, le atribuye a este periodo la perfecta ocasión para que la especie humana actúe y sea libre; aunque vivir en la tierra no siempre garantice que esto se lleve a cabo. La autora enfatiza el anhelo por lo que “debería ser”, y nos dice que los seres humanos constantemente pensamos en situaciones que deberían ser de tal o cual manera; por decirlo de algún modo, idealizamos circunstancias con el afán de llegar a una situación perfecta y nos desilusionamos cuando aquello que deseamos no llega a ser perfecto u obtenemos resultados distintos. Además tratamos de contrarrestar el azaroso término de nuestras acciones inclinándonos hacia el determinismo, nos aferramos a buscar siempre la causa por la cual nuestros deseos no se ven satisfechos, pero nunca nos complace la o las respuestas que arrojan nuestras indagaciones.

Entre aquello que “debería ser” y lo que “es” existe una considerada distancia; y en medio de estas situaciones se halla la oportunidad para replantear otros problemas. Es precisamente entre el “debería ser” y lo que “es”, de donde Arendt parte para formular su teoría sobre el totalitarismo del siglo XX, pues de acuerdo con nuestra autora ese periodo en la historia del género humano nunca debió ocurrir, y sin embargo, ocurrió. Reafirmando con ello que predecir nuestros actos y sobre todo sus resultados, resulta imposible.

De tal suerte que la filosofía de Hannah Arendt nos conduce necesariamente al problema de la libertad y sus implicaciones en nuestras vidas, pese a que para muchos teóricos la libertad sólo se trata de una idea que brinda confort a la especie humana y niegan rotundamente su existencia; sin embargo para Arendt, la libertad es una idea que bien se puede explicar mediante nuestros actos y nuestra vida en la tierra, es decir, la autora apuesta por la participación activa del ser humano y por su influencia limitada en todo lo que acaece en el mundo.

La preocupación de Arendt alrededor de la libertad parece estar distribuida en algunos de sus más importantes escritos, pero es en su obra *La condición humana*¹ donde se halla un importante antecedente sobre la libertad, es decir, el objetivo de la autora no fue precisamente definir a la libertad como concepto filosófico, sino que a partir del análisis sobre las actividades propias de la *vita activa*, le da sentido a la idea de libertad, comprendiéndola como acción, que más tarde tendrá una fuerte carga de sentido como condición de posibilidad para la política. En otras palabras, el análisis de Arendt en dicha obra se inclina hacia el cuestionamiento de la existencia del ser humano a partir del lugar que ocupa en el mundo, como ser concreto, sensible y condicionado por sus propias necesidades.

La autora, emplea el concepto *condición humana*, distanciándose de la idea de esencia humana o naturaleza humana, pues no pretende dar respuesta al interminable cuestionamiento sobre qué es el hombre, sino que a partir de la idea griega de enaltecer a los hombres a raíz de su habilidad para producir cosas, es que Arendt se preocupa por lo que hace el hombre; se trata de antemano de ver al género humano como una especie activa que propicia cambios.

La condición humana parte de la idea de pluralidad, mediante la cual se da un lugar, tanto a hombres como a mujeres, tomando en cuenta las cuestiones que independientes, al género humano le son necesarias para su subsistencia y mediante éstas gira su propio desarrollo, individual y colectivo. De acuerdo con Arendt “los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia”.²

Lo condicionado de la experiencia del hombre, nos dice Isabel Sancho García,³ se entiende principalmente porque la vida se encuentra limitada a un lapso de tiempo, entre el nacimiento y la muerte; es precisamente en este intermedio en el cual los hombres están forzados a mantenerse con vida y trabajar para proveerse de lo

¹ Hannah, Arendt, *La condición humana*. Paidós, España, 2005.

² *Ibid.* pág. 36.

³ Isabel, Sancho García, *Hannah Arendt: la búsqueda de la condición humana*. Institución Alfonso el magnánimo, Valencia, 2008.

necesario en el mundo, pero en ese mismo orden, los hombres han tenido que actuar para encontrar un lugar en la sociedad de otros hombres, porque cada vez que nace un ser humano llega a una sociedad ya constituida.

Ahora bien, la explicación en torno a la condición humana implica hablar sobre la *vita activa*; empleando esta expresión para designar tres actividades de importancia para la vida del hombre en la tierra, *la labor, el trabajo y la acción*. La expresión *vita activa*, no es un término nuevo, fue acuñado en la época medieval donde se diferenciaron dos modos de vida: la contemplativa y la activa; la vida contemplativa era considerada superior a la vida activa, su interés se sitúa más allá del mundo en donde nacen, crecen, se reproducen y mueren los seres humanos; contraria a ella, está la vida activa, una vida laboriosa, esa vida que llevamos la mayoría de las personas y nuestro punto de interés sólo se encuentra en los asuntos mundanos.

En cuanto a las actividades de la *vita activa*, Arendt nos dice que la labor, corresponde a la condición humana de la vida misma, puesto que al ser seres vivos dependemos estrictamente de la satisfacción de nuestras necesidades biológicas: comer, beber, dormir, reproducirse, etc. De acuerdo con la autora “la característica común del proceso biológico en el hombre y del proceso de crecimiento y decadencia en el mundo, consiste en que ambos son parte del movimiento cíclico de la naturaleza y, por lo tanto, interminablemente repetidos”.⁴

Arendt se refiere al hombre que labora como “*animal laborans*”, le identifica rápidamente con los animales puesto que su único objetivo es saciar sus necesidades biológicas; no obstante el animal *laborans* realiza un gran esfuerzo por mantener la vida y su actividad como tal va perfilándose hacia algo más complejo. La labor inicia como una actividad que se realiza en aislamiento; el sentido de aislamiento lo entiende Arendt como una situación en la que bien, se puede estar junto a otros hombres que igualmente laboran pero no existe entre ellos un verdadero vínculo, es decir, los hombres laboran no como seres únicos e individuales sino como un conjunto de seres laborando. En un grupo de labor, los

⁴ Arendt, *Op. cit.* pág. 120.

hombres *laboran* “juntos como si fueran uno”,⁵ este aspecto no puede indicar otra cosa que aislamiento.

La fuerza de la labor ha representado en este sentido una constante carga y fatiga, por lo que ha sido considerada como un importante indicio para el surgimiento de la esclavitud; por ejemplo, para la antigua sociedad griega la labor fue considerada como condición contraria a la dignidad humana. Para los griegos separarse de la angustiosa carga de la labor, significaba acercarse más a ser seres humanos y no animales.

Aunado a la fatigosa carga de la labor, un asunto de mayor preocupación para los hombres fue la rápida descomposición de los productos obtenidos mediante ésta actividad; por su cualidad perecedera se imposibilitaba su acumulación (circunstancia experimentada por sociedades pre-modernas); ésta situación indicaba obviamente, un carácter cíclico dentro de la actividad. Cuando se habla sobre el ciclo de la labor, se entiende que en ella no es perceptible algo tal como un principio ni un fin, sino que está en relación con el mismo ciclo de la naturaleza; en este sentido, la labor se convierte en una tarea penosa en tanto que requiere de un considerable esfuerzo, pero la satisfacción de ésta es inmediata y efímera. Reflejando al mismo tiempo la transitoria existencia humana, pues al igual que los alimentos, al morir el hombre nuevamente forma parte de la naturaleza, cuestión que a pesar de impactar directamente al género humano no está bajo su control, por eso se considera necesaria, sin importar qué se haga no cambiará esta cuestión.

Ante la imperiosa necesidad de la actividad de la labor, fue indispensable contar con instrumentos, utensilios y maquinarias para hacer más sencilla la vida del hombre en la tierra; y su principal objetivo fue ampliar la durabilidad⁶ de los productos de la labor y disminuir considerablemente el esfuerzo, surgiendo así, el

⁵ *Ibid.* pág. 237.

⁶ “El carácter duradero del artificio humano no es absoluto, ya que el uso que hacemos de él, aunque no lo consumamos, lo agota. El proceso de la vida que impregna todo nuestro ser lo invade también, y aunque no usemos las cosas del mundo, finalmente también decaen, vuelven al total proceso natural del que fueron sacadas y contra el que fueron erigidas.” *Ibid.* pág. 165.

trabajo. El fundamento del trabajo radica en estabilizar la vida humana, respondiendo a sus necesidades por un periodo prolongado aunque no absoluto; y esa durabilidad es dada por la maleabilidad que el fabricante u hombre que trabaja le da a los materiales, previamente extraídos de la naturaleza a través de la violencia.

Al igual que la labor, el trabajo es también cíclico, lo que en un momento dado diferencia a estas actividades es el hecho de que en la labor los productos regresan a la naturaleza y vuelven a ser parte de ella, además estos productos son indispensables para la vida del ser humano; mientras los productos que surgen gracias al trabajo, no son indispensables para la vida, por ejemplo no intervienen en la nutrición del ser humano, pues sufren transformaciones que impiden su retorno a la naturaleza perdurando al paso del tiempo, debe entenderse entonces, que su carácter cíclico se resume en la constante fabricación.

Ahora, si los productos de la labor se tornan perecederos y el propósito del trabajo es extender su duración, esto posibilita que los productos del trabajo dejen una prueba fehaciente del paso del género humano por el mundo; así los productos del trabajo constituyen la condición humana de mundanidad, es decir, esta actividad le permite al hombre elaborar una serie de cosas edificando así un “mundo” mediante el cual el hombre, como individuo puede vivir al margen de la naturaleza, cuando ha cubierto ya sus necesidades primarias, de las cuales se encarga la labor.

La humanidad “requiere un “mundo”, un mundo “artificial” de cosas, diferentes a todas las circunstancias naturales, mejor dicho requiere un “artificio” que se interponga entre [ella] y la Naturaleza”.⁷ La función del mundo conduce al hombre para trascender el tiempo, alberga los recuerdos de los hombres a través de su propio artificio.

⁷ Sancho García, *Op. cit.* pág. 117.

El hombre que trabaja adquiere, por su actividad, la condición de señor “(el *homo faber*) es dueño de sí mismo y de sus actos”.⁸ Tanto en la labor como en el trabajo, los hombres pueden estar unos al lado de otros pero no por ello se crean vínculos o relaciones entre los individuos; sin embargo, durante el trabajo el hombre entra en una singular relación con los objetos que elabora con sus propias manos. Pero no se puede entender esta incipiente relación a la par de la contigüidad que implica la pluralidad, por ello el hombre que trabaja se encuentra aún en aislamiento.

En cuanto a la intervención de los hombres que es suprimida en el aspecto cíclico de la labor, en el trabajo su participación no es eliminada, puesto que se encuentra en los procesos de producción, y no sólo en los productos obtenidos, como ocurre en la labor. Otro aspecto en el ciclo del trabajo es la relación entre medios y fines, generalizándola, pues esta relación no concluye cuando se ha terminado un producto, sino que se extiende debido a que un fin se convierte en medio para otro fin.

La acción, por otra parte, considerada quizá la de mayor peso, es la que corresponde a la condición humana de pluralidad, es decir, requiere que los hombres y mujeres estén en contigüidad; tiene doble capacidad, igualar y distinguir al ser humano, es decir, en ella reside la posibilidad de concebir en conjunto al hombre, como humanidad y al mismo tiempo percibirlo como hombre concreto y distinto, entendiéndolo como ser único. No obstante, para que los hombres se distingan se requiere también del discurso, pues nos dice Arendt que mediante el discurso y la acción “los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en los que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino qua hombres”.⁹

⁸ Sergio, Sklarevich, *Un recorrido por la obra de Hannah Arendt. Artículo publicado en “La Trama de la Comunicación”* vol. 7, Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencia Política y RR. II., Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de : http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/747/Un%20recorrido%20por%20la%20obra%20de%20Hannah%20Arendt_A1a.pdf;jsessionid=8213795DC51EF4AD1329A31BB39798E3?sequence=1, pág. 7

⁹ Hannah, Arendt. *Op. cit.* pág. 206.

La acción es sumamente importante porque tiene un fundamento ontológico: la natalidad; ya que refiere la oportunidad de comenzar nuevamente con la llegada de cada recién nacido, desplegando un gran abanico de posibilidades.

Al considerar a la labor y al trabajo, como actividades cuyo requisito es el aislamiento, no importa quién las ejecuta, sino el resultado de dichas actividades, es decir, los productos. La acción es contraria, pues con ayuda del discurso lo importante no radica en el resultado de la actividad sino que lo relevante es mostrar tanto al que realiza el acto como al acto mismo; no obstante, la aparición del agente que actúa no tiene sentido si no existen espectadores que perciban al agente junto con su acto, es por ello que la pluralidad es necesaria para que la acción en tanto que actividad tenga lugar.

Mediante el discurso y la acción los hombres se insertan en el mundo humano; esta inserción se considera como un segundo nacimiento y es estimulada precisamente por la presencia de otros, de los cuales deseamos su compañía, y no es impulsada por la necesidad o la utilidad presentes en las otras dos actividades; además, esta inserción al mundo, provoca también que el hombre comience algo nuevo, es decir que tenga iniciativa. Para Arendt dicha iniciativa va de la mano con el actuar, pues la autora recurre a su definición: “actuar, en sentido general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, <comenzar>, <conducir> y finalmente <gobernar>), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)”;¹⁰ en la iniciativa se encuentra la base de toda diferenciación de los hombres y también en ella surge la libertad.

Un aspecto a resaltar, es que la acción es considerada como un fin en sí mismo:

Este logro específicamente humano se sitúa fuera de la categoría de medios y fines... no es fin porque los medios para lograrlo –las virtudes o *aretai*– no son cualidades que puedan o no realizarse, sino que por sí mismas son <<realidades>>. Dicho en otras palabras, los medios para lograr el fin serían ya el fin; y a la inversa, este <<fin>> no puede considerarse un medio en cualquier

¹⁰ *Ibid.* pág. 207.

otro aspecto, puesto que no hay nada más elevado que alcanzar en esta realidad misma.¹¹

En tanto que la acción es un fin en sí mismo, es imposible hablar de un producto como ocurre en la labor y en el trabajo, donde todo está en función de obtener un resultado, que además sea durable; en este sentido el fin de la acción que es ella misma, se muestra frágil, volátil e incierta en sus resultados, dado que el autor es el hombre, y éste es espontáneo e impredecible en sus actos. Dentro del ámbito de la *vita activa*, la acción ha sido considerada poco útil, al ser impredecible y aparentemente fugaz; sin embargo, ante este problema la presencia del discurso se vuelve indispensable, pues gracias a él, se perpetua la acción, es decir, se deja testimonio de ella mediante la narración de la historia; así la acción deja de ser tan fútil y se convierte en algo esencial para los asuntos humanos. Pero la narración no es suficiente necesita de un auditorio, es decir, seres capacitados para percibir lo que se cuenta y darle sentido; dicho auditorio es la pluralidad que al mismo tiempo funge como lugar donde aparece el discurso y por ende la acción.

El lugar que asegura la aparición de la acción y el discurso, no es un lugar físico, sino que existe ahí donde los hombres están en contigüidad y su principal preocupación son los asuntos humanos, este lugar es conocido como esfera pública. Ésta garantiza el actuar del hombre a través del discurso y la acción, propiciando con ello la vida política de la humanidad, pues la acción y el discurso están en el orden de todos los asuntos que atañen a los hombres con respecto a su vida en la tierra. Ahora bien, es aquí donde la cuestión de la libertad se vincula, proporcionándole sentido a la política, pues únicamente los hombres libres son capaces de formar comunidades. Aunque es pertinente pensar que no todos los hombres pueden ser libres, del mismo modo que no todos los hombres intervienen en los quehaceres políticos, o bien, ¿la libertad sólo se tiene al conformar comunidades? Pero si fuera el caso, una vez constituidas las comunidades, la libertad se pierde. ¿Qué clase de libertad sería ésta? Incluso puede negarse la existencia de la libertad si consideramos que las actividades de la *vita activa*, nos muestran al hombre como un ser condicionado, en tanto que el hombre se ve

¹¹ *Ibid.* pág. 232.

movido principalmente por la preservación de su vida, es decir, se encuentra atado a sus necesidades y parece que éstas le obstaculizan el actuar; sin embargo, de no atender sus necesidades, su vida estaría en riesgo y no tendría “un para qué” actuar.

Por lo tanto, la libertad en su relación con la necesidad, no representa un conflicto donde la primera niega a la segunda o a la inversa; por el contrario, la necesidad es ese aspecto que por más que se intente no puede ser de otra manera, pues si pensamos en mantener nuestra propia vida, es forzoso que nos alimentemos y descansemos; mas estas actividades no suceden sin nuestra participación. Si pudiéramos cambiar este aspecto, nos convertiríamos en seres pasivos, sin embargo, es complicado dejar de actuar, incluso el ejercicio de pensar que no indica un movimiento corporal es una actividad; es preciso entonces, que como seres humanos estemos inclinados hacia la acción, que de acuerdo con Arendt, implica comenzar o hacer algo nuevo.

Por otro lado, puede pensarse que hacer cualquier movimiento que aparentemente no está motivado por alguna causa, es una manifestación de nuestra libertad; no obstante, esto no refleja más que un simple movimiento y no un acto de libertad, pues la libertad requiere de cierto tipo de motivación que va implícita en el mismo acto libre, esto es el *querer*. Debe entenderse que la libertad y la necesidad se sitúan en un lugar sumamente importante, puesto que la libertad es entendida como acción; y la acción en tanto que actividad de la *vita activa*, es inherente a la condición humana, así como también lo es la necesidad, que pide la satisfacción de lo más elemental para la vida. De acuerdo con Arendt, la libertad es catalogada en sentido de comienzo, al igual que la propia acción, que incluso en condiciones de aislamiento puede realizarse.

Entiendo que para la autora la libertad es un comienzo, algo nuevo y puede darse bajo cualquier circunstancia, lo cual quiere decir que la libertad no es algo que esté presente todo el tiempo, únicamente cuando hay una iniciativa; sin embargo, si la iniciativa del hombre le provee de libertad, aquellos que no comiencen algo no

serán libres. En todo caso prevalece la incertidumbre sobre sí la libertad es para todos, pues las explicaciones indican que sólo es para algunos.

Puede afirmarse que este tipo de libertad, que sólo aparece en determinados momentos es más elaborada, en ella no sólo intervienen procesos internos en el hombre sino que son importantes también las cuestiones externas; pero hasta qué grado las cuestiones externas intervienen en el actuar del hombre sin que estos motivos indiquen simplemente una reacción, puesto que lo relevante es identificar claramente una acción libre.

2.2. Libertad y voluntad

Para continuar con la exposición del problema de la libertad es inevitable tratar lo concerniente a la voluntad. En la obra *La vida del Espíritu*,¹² Arendt aborda la temática sin abandonar el concepto de acción, puesto que para la autora, la acción se encuentra incluso en las facultades mentales del ser humano, pero a diferencia de las actividades propias de la *vita activa* donde la acción es ejecutada a través del cuerpo en busca de la satisfacción de las necesidades así como también de la utilidad de los instrumentos labrados por los hombres, las actividades del espíritu son entendidas desde el interior del cuerpo humano hasta su manifestación.

Como ya se ha expuesto, la *vita activa* parte de las actividades que realizan los hombres desde lo fáctico; mientras que las actividades del espíritu al ser inmateriales necesariamente se abordan desde las apariencias. Dichas apariencias, son experimentadas por los seres humanos en tanto que existimos en un “mundo fenoménico”, pues Arendt afirma que:

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas, todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos adecuados.¹³

¹² Hannah, Arendt, *La vida del espíritu*. Paidós, España, 2002.

¹³ *Ibid.* pág. 23.

Así pues, las actividades del espíritu, el pensamiento, la voluntad y el juicio deben de manifestarse, aparecer en el mundo, porque finalmente es en el mundo donde todo actuar tiene sentido. Nuestra autora retoma la importancia del espacio de aparición, que dentro de la vida activa denominó esfera pública, espacio que no refiere un lugar específico, sino que se da en la contigüidad de los hombres, es decir, en la pluralidad.

Si bien, en este apartado se explicará la cuestión de la libertad y de la voluntad, no puede explicarse sin antes mencionar lo referente al pensamiento y al juicio,¹⁴ como actividades del espíritu que trabajan integralmente.

En la primera parte de *La vida del espíritu*, Hannah Arendt habla del pensamiento, lo considera como una de las actividades mentales básicas,¹⁵ que tiene su origen en la experiencia sensible y lo entiende también como el diálogo que entabla el ser humano consigo mismo,¹⁶ de forma reflexiva e intencional, a partir de un fenómeno que llama la atención. Claro que el pensamiento, ha sido un tema de investigación, desde hace mucho tiempo para la tradición filosófica, por ejemplo: el pensamiento, para los griegos necesariamente se vincula con la contemplación de la verdad; para los cristianos el pensamiento tiende a la demostración de la existencia de Dios; o para los modernos, el pensamiento se relaciona con la ciencia y por ende con el conocimiento; sin embargo, como se ha expresado al inicio de este párrafo, para Arendt, el pensamiento se aborda desde una perspectiva distinta, esto es, desde la acción porque lejos de considerar al pensamiento como quietud, lo comprende como actividad.

¹⁴ Sin embargo, dentro de la obra de Arendt *La vida del Espíritu*, lo que concierne al juicio se presenta en forma de apéndice, pues se trata de una compilación póstuma de su trabajo titulado *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

¹⁵ "He llamado <<básicas>> a estas actividades mentales porque son autónomas; cada una de ellas obedece a leyes intrínsecas a la misma actividad, aunque todas dependen de una cierta tranquilidad de las pasiones anímicas de esa <<serena calma>> (leidenschaftslose stille) que Hegel adscribe al <<conocimiento puramente intelectual>>... Además, la autonomía de las actividades mentales implica su ser incondicionadas; ninguna de las condiciones de la vida o del mundo les afecta directamente. Pues la <<serena calma>> del alma no es ninguna condición propiamente dicha; la mera calma no basta para originar la actividad mental, la necesidad de pensar." *Ibid.* pág. 92.

¹⁶ "El diálogo con uno mismo nos convierte en seres duales. Cuando actuamos somos una unidad, pero cuando dialogamos con nosotros mismos somos dos-en-uno." Maite, Larrauri, *La libertad según Hannah Arendt*. Tándem. Valencia, 2004.

De tal modo que el pensamiento es equiparable con la acción, la tercera actividad de la *vita activa*, estas dos actividades requieren de un espacio de aparición y espectadores que den cuenta de ellas; pero ambas actividades, no son perceptibles y requieren de medios para manifestarse en el mundo fenoménico, es decir, necesitan del discurso. No obstante, en el caso del pensamiento, Arendt afirma que el discurso como tal, no es suficiente, puesto que la actividad de pensar parte de las evidencias apoderándose de ellas, para luego traducirlas en palabras, pero las palabras no se adecuan totalmente a lo que pensamos y en ocasiones se recurre a figuras metafóricas; éstas representan un puente entre lo dado por el mundo, es decir la experiencia sensible y el pensamiento, creando relaciones entre lo que percibimos y con lo que percibimos.

[Sin embargo] no existe ninguna metáfora que pueda iluminar de manera adecuada esta actividad especial del espíritu, en la que algo invisible dentro de nosotros trata con los invisibles del mundo. Todas las metáforas procedentes de los sentidos generan dificultades, por la sencilla razón de que los sentidos son esencialmente cognitivos y, en consecuencia, se entienden como actividades, poseen un fin externo a ellos mismos; no son *energeia*, un fin en sí mismo, sino instrumentos que permiten conocer y tratar con el mundo.¹⁷

Pues bien, el pensamiento en tanto que actividad, se entiende como un fin en sí mismo, pues no deja ningún producto acabado en el mundo, como sucede en el trabajo, tal vez y de acuerdo con la manifestación que requiere el pensamiento para comunicarse con el mundo fenoménico podría dejar algún tipo de evidencia mediante el discurso, pero esa evidencia nunca sería el pensamiento como tal; puesto que el lenguaje con ayuda del recuerdo estaría en posición de contar una historia y la historia sería un discurso. De tal modo, el pensamiento trae al presente experiencias pasadas, a pesar de no mostrarlas en el preciso instante en que se piensan, el discurso al contar la historia, manifiesta los pensamientos, como sucede también en la acción.

Por un lado se ha planteado una similitud entre pensamiento y la acción, y hasta cierto punto puede especularse que el pensamiento es acción, es decir, que son lo mismo; pero a diferencia de la acción, que se da en la pluralidad, el pensamiento

¹⁷ Arendt. *Op. cit.* pág. 146.

es la única actividad que tiene lugar en el aislamiento o en la soledad, por ello Arendt considera al pensamiento, actividad autónoma, por lo tanto libre. La actividad de pensar por sí misma, no nos hace libres; sin embargo, creer lo contrario es tanto como pensar que se hace alusión a un tipo de libertad distinta a la que bosqueja la autora, dado que la libertad se muestra mediante la acción, que como ya se ha mencionado tiene que ver con la intervención en el mundo para aparecer algo nuevo, es decir, algo que antes no existía. Por lo tanto, si en un momento dado se ha considerado al pensamiento y a la acción como una única actividad, no lo son, pero pueden encontrarse juntas en alguna ocasión.

Por otro lado, la actividad de pensar tiene sentido en tanto que su función es destructiva, es decir, examina y descompone todo cuanto se ha dicho de cierto asunto, sea una teoría completa o discurso, de tal modo que el ser humano se ve liberado de opiniones ajenas, pues el pensamiento crea, aparece o inicia algo nuevo, en este caso su propia opinión; así el pensar nos impide ser crédulos y obedientes.¹⁸ Pero el pensamiento por sí sólo no proporciona los elementos necesarios para evitar el riesgo de ser crédulos y obedientes, se requiere de la participación del juicio.

Se entiende por juicio a aquella facultad que se encarga de calificar y discernir entre varias cuestiones que pueden ser objeto de reflexión por parte del pensamiento; en éste sentido el juicio no es razón práctica, pues ésta se encarga de deliberar entre dos cuestiones igualmente posibles y dicta lo que se debe o no hacer, aspecto más cercano a la facultad volitiva. El juicio como concepto filosófico es retomado por Arendt de la filosofía kantiana, donde éste se formula a partir de la experiencia estética experimentada por el espectador frente a una obra de arte, reflejando la comunicabilidad entre el artista y el espectador.

Por un lado, se encuentra el genio creador de las obras de arte; por el otro lado, se halla el espectador, que probablemente no tiene educación estética y sin embargo, puede calificar una obra de arte como “bella” o “fea”; de tal manera que

¹⁸ Larrauri. *Op. cit.* pág. 23.

para Kant,¹⁹ esta peculiaridad nos aproxima a pensar en un sentido común, el gusto; concibiendo al gusto como juicio estético. El juicio del genio crea la obra de arte, pero el juicio del espectador le brinda el espacio oportuno para aparecer, sin el cual no tendría sentido la obra, en tanto que está creada para ser admirada por alguien más.

El gusto, entendido como sentido común y definido como facultad de juzgar, que presupone la presencia de los otros, de acuerdo con Kant, posibilita la comunicación, pues todos, como seres humanos la poseemos, se concibe entonces como una exigencia, es decir, un deber. Cabe aclarar que cada juicio al ser emitido por personas distintas, puede diferir y no es pertinente obligar a nadie a comulgar con los juicios propios; la solución se encuentra en tratar de cotejar los distintos juicios para llegar a un acuerdo con los otros, mediante la persuasión. Tenemos pues este sentido común inserto en cada individuo, que formula sus propios juicios, pero también en cada individuo yace la idea de humanidad, una especie de pacto originario, que nos une en nuestras acciones.

Así pues, el juicio como actividad del espíritu trabaja en comunión con el pensamiento, con el propósito de apostar por la libertad del individuo, pues cuando el pensar y el actuar se unen en la formulación de un juicio, no es otra cosa que un pensamiento que se muestra en el teatro de la acción, frente a un público de espectadores a partir de un movimiento sin motivo externo.

En cuanto a la voluntad, Arendt indaga en la historia del pensamiento filosófico con el fin de dar cuenta de la voluntad como una de las actividades autónomas del espíritu, y reconoce que el problema de la voluntad implica al de la libertad. Para Arendt “la voluntad es, una capacidad mental totalmente distinta cuya característica principal, al compararla con el pensamiento, reside en que no habla con la voz de la reflexión, ni se vale de argumentos, sino sólo de imperativos, incluso cuando se dirige al pensamiento”.²⁰

¹⁹ Cfr. Emmanuel, Kant. *Critica del juicio*. Espasa-Calpe, México, 1985. pág. 111.

²⁰ Arendt. *Op. cit.* pág. 178.

Comúnmente la voluntad ha sido entendida desde el deseo,²¹ el cual refiere a poseer o anhelar algo que no se tiene, pero de ninguna manera deben entenderse, a la voluntad y al deseo, como una misma cosa; la distinción entre voluntad y deseo, reside en que éste último, termina en cuanto se ha obtenido aquello que antes no se poseía, es decir, el deseo experimenta un gozo y este placer cesa cuando se obtiene lo deseado, así pues es un goce transitorio contrario a la voluntad que no es considerada pasajera. Se considera que, “la voluntad encuentra en sí misma un deleite intrínseco tan natural como la comprensión y el conocimiento lo son para el intelecto”;²² otro concepto de relevancia es el <querer> que empleara Agustín de Hipona²³ en su vasta reflexión sobre la voluntad; el querer,²⁴ en cuanto verbo implica necesariamente una acción y, de acuerdo con Agustín de Hipona, la importancia radica en ser capaz de ejecutar la acción.

En cuanto a la función que desarrolla cada una de las actividades del espíritu, la voluntad, a diferencia del pensamiento, no se ocupa de objetos, tiende hacia proyectos, es decir, se ocupa de cosas que no existieron, no existen o quizá nunca existan; ahora bien, si se toma en cuenta el tiempo gramatical, la voluntad estaría en correspondencia con el futuro, en tanto que los proyectos siempre se plantean para ser realizados con posterioridad, lo cual no asegura que se cumplirán, en otras palabras, los proyectos tiene como característica el ser contingentes, con ello la voluntad puede bien, entenderse como indeterminada e impredecible; por esta razón, cuando se aborda la cuestión de la voluntad, el problema de la libertad se presenta debido a que la voluntad es indeterminada, por ende libre, pues no está sujeta a la necesidad.

²¹ Deseo: anhelo, ansia, gana, acción o efecto de aspirar o querer: latín vulgar *desidiu* “deseo; lujuria”; del latín *desidia* “pereza”. Guido, Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. F. C. E., México, 2004. pág. 217.

²² Arendt. *Op. cit.* pág. 376.

²³ Agustín de Hipona, *De la gracia y del libre albedrío*. en: *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Trad. Víctor Capanaga, Emiliano López, et.al. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

²⁴ Querer: “desear, apetecer, sentir cierta inclinación por, tener voluntad de (ejecutar algo específico); sentir afecto, cariño o ternura; del latín *quaerere* buscar, tratar de obtener, pretender, procurar, necesitar. Gómez de Silva. *Op. cit.* pág. 579.

Ahora bien, la voluntad como facultad del ser humano, carece de antecedentes en la historia del pensamiento clásico. Arendt afirma, que de acuerdo a la interpretación de la lengua griega, los actos intencionales (*hekón*) y no intencionales (*akón*), pueden ser considerados como actos voluntarios debido a que son actos realizados sin presión por parte de algo o alguien, es decir, “voluntario no significa sólo que el acto no fue por azar; sino que lo realizó un agente en plena posesión de su energía física y mental –la fuente del movimiento estaba en el agente –”.²⁵ De lo anterior, cabe resaltar dos cuestiones, la primera:

[La libertad] significaba que uno podía hacer lo que gustase, sin verse constreñido por las órdenes de un amo, ni por alguna necesidad física que exigiera trabajar por un salario con el fin de alimentar el cuerpo, ni por algún inconveniente somático tal como una enfermedad o una parálisis. Según la etimología griega (...) la raíz de la palabra <<libertad>>, *eleutheria*, es *eleuthein hopos ero*, ir al aire que se desee.²⁶

Y la segunda cuestión es: la elección entre hacer o no hacer algo, es decir, al llevarse a cabo un acto intencional, se actúa con pleno uso de razón, pues se sabe de antemano que se está actuando conscientemente.

De lo anterior, la indagación en torno a la voluntad se dirige al *liberum arbitrium*, donde lo fundamental está en la elección de “dos o más objetos o tipos de conductas deseables (...) El *liberum arbitrium* decide entre cosas igualmente posibles y que nos son dadas, por así decirlo, en *statu nascendi* en forma de potencialidades”.²⁷ Esta capacidad es distinta a lo que Arendt solicita para hablar de la voluntad como un poder de iniciar algo nuevo y, de acuerdo con ella, tampoco se habla de una actividad autónoma que obedezca sus propias leyes, antes bien, la elección se encuentra entre el deseo y la razón, se torna en una cuestión de preferencia, por ejemplo: si se trata de alcanzar un determinado fin, la cuestión se limita a la identificación de aquellas cuestiones que dependen de nosotros, puesto que si tenemos la capacidad de elegir, sólo deliberamos sobre los medios para alcanzar un fin, pero nunca sobre los fines, pues no dependen de nosotros, aunque lo deseemos; el problema de la libertad desde el libre albedrío,

²⁵ Arendt. *Op. cit.* pág. 248.

²⁶ *Ibid.* pág. 252.

²⁷ *Ibid.* pág. 263.

se enfoca entre el << Tú-debes y el yo-puedo>>; en el libre albedrío el <<Tú-debes>> nos muestra que siempre estamos eligiendo una u otra cosa, o incluso elegimos no elegir; con respecto al <<yo-puedo>>, el yo en efecto puede elegir, pero su elección no le asegura que aquello que elija le ayudara a obtener lo que desea.

Como se hacía mención anteriormente, la voluntad necesita <querer> algo; y si se establece que la elección entre dos objetos o conductas deseables se rige principalmente por un <deber>, encontramos un conflicto entre el querer y el deber. En ocasiones, al obedecer realmente no queremos cumplir con el mandato y a la inversa, cuando queremos hacer algo no siempre nos apegamos a la ley establecida, en otras palabras, la transgredimos. De lo anterior se desprende la escisión de la voluntad, lo cual implica cuestionarse acerca de lo que se debe hacer y lo que se quiere hacer. Agustín de Hipona, acuñó el término *contravoluntad*,²⁸ refiriéndose al no-querer, pues de acuerdo con dicho autor, si se obedece una ley que no es del agrado de la voluntad, ésta necesariamente no-quiere; se habla pues de una misma voluntad que quiere y no-quiere, puesto que en ella surge el impulso para actuar, ya sea para elegir o moverse.

Se entiende entonces, que la voluntad en tanto que facultad autónoma se dirige a sí misma, y el resultado de dicho movimiento es la contravoluntad; y al encontrarse la voluntad y la contravoluntad se crea un conflicto, entre el querer y el no-querer, mas éste enfrentamiento es independiente a la satisfacción que se busca, es decir, al fin al que se trata de llegar. Pues recordemos que todo cuanto conocemos lo hemos percibido mediante los opuestos.

Por otra parte, Arendt refiere que esta misma situación se encuentra en las reflexiones del apóstol Pablo,²⁹ quien estudió la voluntad en términos de dos leyes y no de dos voluntades. El rasgo importante es, la aparición de un imperativo, puesto que al hablar de dos leyes, una implica obediencia y otra refiere querer; la primera exige un acto voluntario de sumisión y la segunda tiende a querer

²⁸ De Hipona. *Op. cit.* pág. 273.

²⁹ Romanos 7:23

obedecer, lo cual de acuerdo con la autora marcaría el descubrimiento de la voluntad:

En el hombre hay una facultad en virtud de la cual, sin atender a la necesidad y a la obligación, puede decir <<si>> o <<no>>, estar de acuerdo o en desacuerdo con lo fácticamente dado, incluido su propio yo y su existencia y que esta facultad puede determinar qué es lo que él hará.³⁰

Lo paradójico en la facultad que describe el apóstol Pablo es que el imperativo no sólo dice Tu-debes, sino que dice tú-debes-querer, que de acuerdo con la autora implica un conflicto, como lo hace la contravoluntad en Agustín de Hipona, puesto que todo aquello realizado por los seres humanos está bajo la fórmula de querer o no-querer, mostrando una actividad espiritual que surge en este caso en la voluntad y actúa sobre sí misma, en otras palabras, se habla de una resistencia interior, que si lo situamos dentro de los asuntos humanos, sentimos una repulsión natural a ser mandados por otros.

Tanto en Agustín como en el apóstol Pablo, el problema de la voluntad llega al cuestionamiento sobre ¿cómo es que la voluntad puede ser plena? o ¿cómo es que la voluntad consigue moverse a actuar? puesto que ambos plantean conflictos. Pienso que las aportaciones que Arendt tomó tanto de Agustín de Hipona como del apóstol Pablo, no sólo dejan ver los conflictos que la voluntad presenta, quizá en el fondo implica la necesidad de establecer ciertos límites a la voluntad; si ésta se mueve entre el querer y el no-querer o entre dos leyes, es evidente que se trata del proceso interno que lleva la voluntad en el hombre y de las manifestaciones hacia el exterior. Estos límites pueden estar representados por las tradiciones y costumbres que moldean nuestras conductas y por ello presentamos conflictos tanto internos como externos; pero específicamente en las reflexiones del apóstol Pablo la cuestión de las dos leyes no sólo nos reflejaría los límites de tradiciones y de costumbres, sino la aceptación de las leyes divinas establecidas mediante nuevo pacto con Dios, a través de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

³⁰ Arendt. *Op. cit.* pág. 300.

El conflicto que delinea Arendt con respecto a la voluntad desde las aportaciones del apóstol Pablo y de Agustín de Hipona, me parece que puede superarse de la siguiente manera: si tomamos en cuenta el poder de la voluntad para la toma de decisiones, auxiliada por la razón para distinguir entre aquellas cosas que dependen del hombre y las que son independientes a él. De forma más detallada, aquellas cosas que no dependen de ser humano ya no serán el problema, pues ya no estarán en su manos y éstas no se verán afectadas por la decisión que tome el hombre; en cuanto las situaciones dependan del hombre, éste deberá optar por una u otra cosa, pero si no quiere elegir encontramos una capacidad de resistencia, que bien podría constituir la libertad humana. Si la capacidad de resistencia es lo que constituye la libertad, se puede pensar que la resistencia se encuentra en el no-querer, puesto que la voluntad debe querer siempre para actuar ¿cómo hacer que la voluntad quiera? La intervención del razonamiento será de suma importancia porque a través de un análisis de las circunstancias la voluntad se inclinará por alguna de las opciones, por lo tanto querrá, superando al no-querer. Una vez que la voluntad quiera –movimiento que se dará exclusivamente en el interior del individuo, dentro de un mismo yo– al querer actuará y al actuar será libre.

Aunque para Arendt el problema de la libertad se ve un poco más claro, en el pensamiento de Escoto, puesto que la libertad incide en la toma de decisiones. La voluntad remite a contradicciones, es decir, sólo el yo volente sabe que “una decisión adoptada realmente no tiene por qué haber sido adoptada necesariamente, pues cabe la posibilidad de que se hubiese hecho una elección distinta de la que realmente se hizo”.³¹ Arendt afirma, que Escoto no supone la necesidad de dos voluntades que indiquen el querer o el no-querer un mismo objeto, o la existencia de dos leyes; por el contrario se centra en la conciencia del yo volente, quien da cuenta de que ser libre es realizar ya sea una cosa o su contraria, “pues nos dice que la característica esencial de nuestros actos volitivos es (...) poder elegir entre cosas opuestas y revocar la elección una vez que sido

³¹ *Ibid.* pág. 363.

tomada”,³² no obstante, el resultado es el mismo: la habilidad del espíritu para evitar que algo externo obligue al ser humano a actuar, de ahí que la autonomía de la voluntad no sólo se denomina mediante su indeterminación sino más bien porque no puede ser obligada a querer.

Se acepta que debe existir el “querer” en la voluntad para poder actuar y de acuerdo al párrafo anterior es importante también el poder; en las reflexiones de Agustín de Hipona encontramos algo similar al “poder”, esto es “la gracia de Dios”, pues no basta con querer para realizar una acción, es necesaria la ayuda de Dios. “Más aquellos a quienes es dado, quieren de tal manera, que cumplen su deseo”,³³ por decirlo de algún modo, Dios permite que nosotros tengamos dominio en algún asunto, donde podemos hacer algo que en realidad queremos hacer, de tal forma que lo haremos; pero si podemos y no queremos, no lo haremos.

En resumen, la libertad y la voluntad se ven relacionadas por el yo-puedo y el yo-quiero; básicamente la voluntad estaría en el orden del yo-puedo, mientras que la libertad se halla en el yo-quiero. El yo-puedo se considera un estado del ser humano frente a una situación en particular, en la que se tiene control de las circunstancias; por el contrario, el yo-quiero se enfrenta a una serie de deseos o anhelos, que no aseguran el actuar del ser humano, puesto que no tienen ningún tipo de influencia frente a determinadas cuestiones. Es importante puntualizar que tanto el poder como el querer pertenecen a la voluntad y la libertad pertenece al querer. De tal forma que, para hablar de la voluntad como actividad del espíritu, se requiere considerar tanto al yo-quiero como al yo-puedo, básicamente con el fin de entender la manifestación de la voluntad a través de su acción, que no puede llegar a efectuarse sin el yo-quiero.

2.3. Voluntad como fuente de la acción

¿De dónde surge la acción? Situar el origen de la acción resulta sumamente complejo. Indiscutiblemente la acción pertenece al hombre y por ende, bien se puede decir someramente que nace de él; no obstante, los diversos movimientos

³² *Idem.*

³³ De Hipona. *Op. cit.* pág. 239.

que experimenta, representan necesariamente un indicio para indagar su origen en distintas causas. Será pertinente comenzar con el concepto de acción, para después hablar sobre su posible origen.

Arendt, retoma la filosofía aristotélica para encaminar la cuestión de la acción, recordemos que Aristóteles estuvo sumamente interesado en el movimiento y como tal la acción posibilita determinados movimientos para generar cambios. Pero debe tenerse en cuenta que el concepto de acción en la filosofía aristotélica emerge de la ética. Esta tiene por objeto explicar la conducta de los hombres a partir de la disputa entre el deseo y la razón, a saber, el análisis aristotélico del alma influyó en el estudio sobre la voluntad; así pues, la acción lejos de entenderse como mera ejecución de ciertos mandatos emitidos por la razón, fue concebida “en sí misma [como] una actividad razonable”,³⁴ considerada como actividad de la razón práctica.

Pues según Aristóteles, a la razón práctica le concierne exclusivamente todo aquello que depende de los hombres, es decir, aquello que se ve afectado directamente por la intervención del hombre, pues en él se encuentra el poder de obrar, por ende cada acontecimiento es contingente, puede ser o no ser; contrario a lo que sin intervención del hombre acontece, asuntos de los cuales sólo debe encargársele a la razón pura, pues se sitúan más allá de la potestad humana.

Por ello, el análisis filosófico hecho por Aristóteles, nace de la idea antiplatónica de la razón, de acuerdo con la cual, la razón no es capaz de mover nada; este filósofo acepta la idea platónica de la razón que tiende a ordenar, pero no por ello acepta que dichas órdenes sean necesariamente obedecidas; por ejemplo, el hombre (*hombre incontinente*) se inclina hacia sus deseos e ignora su razón; mientras que el hombre (*hombre continente*) gracias a la razón resiste a sus deseos. Tanto la razón como el deseo se encuentran juntos para dar origen a determinado movimiento, en otras palabras, el deseo de un objeto que no le pertenece al hombre, incita a la razón a intervenir con el propósito de considerar los medios apropiados para obtener el objeto del deseo.

³⁴ Hannah, Arendt. *La vida del espíritu*. Paidós, España, 2002. pág. 291.

Aristóteles³⁵ empleó algunas dicotomías para explicar la acción, entre las que figuran: acción (*poiesis*) y pasión (*pathesis*); acto perfecto (*energeia*) y acto imperfecto (*kinesis*); acción(*praxis*) y producción (*poiesis*); acción (*praxis*) y contemplación (*theoria*); parece ser que la dicotomía de mayor importancia es la que comprende al acto perfecto y al acto imperfecto –pues como ya se ha mencionado, el análisis aristotélico parte del ámbito ético– de las cuales derivan, acción-producción y acción-contemplación. Pero las dicotomías no son suficientes, por eso es imperante la participación de la razón práctica (*phronesis*), entendida como una especie de comprensión entre lo que es bueno y lo que es malo para los hombres, distinta a la inteligencia y a la sabiduría; la *phronesis* es necesaria, ya que se requiere en toda actividad en la cual los hombres sean capaces de alcanzar o no un objetivo; con relación a las distintos modos como Aristóteles concibe a la acción, esta actividad escapa de la relación de medios-fines, expuestos en la dicotomía acción (*praxis*)-producción (*poiesis*); puesto que en distintas actividades el fin se encuentra de manera externa a ellas, mientras que la acción es un fin en sí mismo.

En la *phronesis* interviene la cuestión de la elección, para lo cual Aristóteles acuña el término *proairesis*, término que refiere elección como preferencia entre alternativas –una mejor que otra–, dicha elección reside en el deseo y en el *logos*, puesto que el *logos* da el propósito de nuestro actuar, por lo cual la elección es una facultad inserta en la dicotomía razón y deseo, y su propósito es mediar dicha relación. La facultad de elección, en este sentido, se considera necesaria siempre que los hombres actúan de acuerdo con un propósito; y nuevamente se ve aquí la elección entre medios para alcanzar un fin, pero el fin no está sujeto a ninguna elección. De tal manera que la *phronesis*, como facultad de elegir, es el árbitro entre distintas posibilidades, en su versión latina: *liberum arbitrium*.

Considerando lo anterior, la fuente de la acción definitivamente no se encuentra ni en el deseo ni en la razón; ya sea porque el deseo sólo tiende a buscar un placer que se torna pasajero y, la razón se inclina hacia la deliberación entre alternativas.

³⁵ Monique, Canto-Sperber. *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*. Tomo I. F.C.E., México, 2001. pág. 8.

Lo importante hasta el momento es el axioma de no-contradicción, de acuerdo con el cual no es posible, ser y no ser, al mismo tiempo; es como si “el mismo hombre actuase voluntaria [esto es intencionada] e involuntariamente [es decir, en contra de sus intenciones] al mismo tiempo, y ello (...) <<es imposible >>”.³⁶

Necesariamente, la acción debe de tener una causa o un origen. ¿Qué hace que el hombre actúe?, anteriormente se formuló la pregunta pero de manera distinta, dado que se hablaba de la voluntad como facultad volitiva, entre el deber y el querer, o el querer y el no-querer; y el común denominador es el yo, pues es él quien debe hacer, o querer o no-querer algo. Si bien, ya se había mencionado someramente, que el origen de la acción se encuentra en cada uno de los hombres, es indispensable situar a dicha actividad en alguna de las facultades mentales del ser humano, al tratarse de una actividad interna. Ahora, si no es el deseo el origen de la acción, ¿es entonces, el querer, la causa de la acción? No obstante, el querer por sí mismo no puede ser capaz de ejecutar una acción; puesto que si yo quiero hacer algo, esto no implica necesariamente que lo haré, dado que entre el hacer y el poder hacer, se halla una diferencia. Como facultades, el querer y el poder, no son lo mismo, aunque sí se encuentran estrechamente relacionados; el querer estará representado por la voluntad, y el poder como ejecutor, necesita la presencia de la voluntad para activarse; y así mismo la voluntad requiere el apoyo del poder. De tal suerte que “si actúas (...) nunca puede ser sin quererlo, incluso si haces algo involuntariamente, bajo compulsión. Cuando no actúas puede ser que falte la voluntad o que falte el poder”.³⁷

Al ser retomado, por Arendt, el análisis agustiniano sobre la voluntad, donde se concibe a esta facultad como causa de la acción, es inevitable incursionar en el círculo vicioso regido por el cuestionamiento: ¿Cuál es la causa de la causa? La única vía para salir del círculo de preguntas sobre las causas, parece ser el denominar a la voluntad como causa de sí misma, de lo contrario no puede ser

³⁶ Aristóteles. *Ética eudemia*. Trad. Patricio de Azcárate. Lozada, Argentina, 2003. pág. 63.

³⁷ Arendt, *Op. cit.* pág. 320.

voluntad, en tanto que es una facultad mental básica del espíritu, dictando sus propias leyes y acatándolas. De acuerdo con Agustín de Hipona,³⁸ la voluntad no puede ser explicada en términos de causalidad; pero sí puede ser causa de otras cosas, pues de lo contrario, aquellas cosas que por ejemplo, realiza el ser humano, no pudieron haber sido hechas. Por lo tanto, el afirmar que la voluntad es causa de sí misma es aceptar que la voluntad como actividad del espíritu es autónoma.

Para Arendt, el hecho de que la voluntad sea causa de sí misma, lleva a un nuevo problema: la posible superioridad de la voluntad en relación al intelecto.

¿No sería posible que lo que en realidad se ocultase detrás de nuestra búsqueda de causas fuera la voluntad y no el intelecto o nuestra sed de conocimiento (que podría ser apaciguada con simples informaciones) –como si, detrás de cada << ¿Por qué?>>, hubiera un deseo latente no sólo de aprender y conocer, sino de aprender a saber-cómo?³⁹

¿Cómo es posible que una facultad mental pueda ser considerada superior con respecto a otra? Si todas y cada una de nuestras facultades mentales son de importancia, no olvidemos que cada una tiene sus funciones específicas; aunque se puede pensar en efecto, que es la voluntad la que nos mueve a buscar las respuestas a muchos de nuestros cuestionamientos porque lo que queremos es encontrar respuestas, pero no es la voluntad quien determina sí aquello que conocemos es la respuesta, para esto tenemos por ejemplo al intelecto; y no por ello una es más importante que la otra, pues ambas trabajan para un mismo “yo” para que éste pueda actuar y no sólo reaccionar a estímulos.

Arendt retoma, la investigación en torno a la voluntad bajo la dirección de Agustín,⁴⁰ para explicar mejor lo anterior. Ésta se plantea desde una nueva perspectiva, esto es, sin separar a la voluntad del resto de las facultades espirituales; mejor aún, decide hablar de la interconexión que existe entre ellas. Para alcanzar su propósito, Agustín de Hipona, toma como tesis central el misterio

³⁸ Agustín de Hipona. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Libro X. en: *Obras de San Agustín*. Tomo V. Trad. Luis Arias. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968. pág. 465.

³⁹ Arendt, *Op. cit.* pág. 322.

⁴⁰ De Hipona, *Op. cit.* Libro X, Capítulo XI. pág. 488.

de la Trinidad cristiana, donde el Padre, Hijo y Espíritu Santo son sustancias independientes, y al mismo tiempo se consideran como una sola sustancia, es decir, se predicán mutuamente; así, Dios es uno en tanto que se relaciona consigo mismo, y al relacionarse, es tres en la unidad con el Hijo y el Espíritu Santo. La condición para la unidad en la predicación mutua de la cual habla Agustín de Hipona, es que se dé entre iguales; ahora bien, si se toma en cuenta que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, la predicación mutua, puede darse en el hombre también, pero no en la relación entre el alma y el cuerpo, a pesar de estar siempre juntos no son iguales, pero es posible que la relación del tres-en-uno se encuentre en alguna parte de la naturaleza humana, dicho lugar no puede ser otro que el espíritu. De ahí que Agustín de Hipona tome como principio filosófico general el dogma teológico del tres-en-uno.

No obstante, el tres-en-uno, es distinto a la Trinidad cristiana; su estudio versa sobre el Ser, el Conocer y el Querer, dicha triada se ve interconectada, a pesar de sus diferencias, pues la desigualdad no las separa por completo. A saber, el tres-en-uno desde esta perspectiva no toma el lugar que corresponde a las tres entidades en la Trinidad cristiana, es decir, el Ser no es lo mismo que el Padre; el Conocer es totalmente distinto del Hijo; y el Espíritu Santo no corresponde al Querer. Por otra parte la triada que tomara Agustín enunciando el Ser, el Conocer y el Querer, es poco apropiada puesto que no se trata de facultades del espíritu, en especial con lo referente al ser; de tal forma que Arendt basándose en la obra *De Trinitate*, recupera la triada mental más importante en las reflexiones de Agustín de Hipona: Memoria, Intelecto y Voluntad.⁴¹

La relevancia de la triada mental se halla en la voluntad, pues en ella reside la capacidad de unirlas; pues si bien, somos conscientes de tener memoria, inteligencia y voluntad, esta última le dice a la memoria qué es lo que debe de recordar y qué desechar; de igual manera, la voluntad, le indica al intelecto, aquellos objetos entre los cuales tiene que elegir para dirigirse hacia su objeto de comprensión; tanto el intelecto como la memoria, se entienden como facultades

⁴¹ *Idem.*

pasivas, es decir, contemplativas, distintas a la voluntad ya que ésta es la que incita a las otras dos facultades para funcionar y por ende las hace trabajar juntas, también encontramos el <<querer>> “comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y volutnad” .⁴²

Si recordamos, el pensamiento como actividad del espíritu tiene lugar al traer al presente aquellos acontecimientos que sucedieron en el pasado, esto gracias a la memoria, y la necesidad de comprensión de dichos eventos que han sido traídos al pensamiento se da a través del intelecto; de tal forma que Agustín de Hipona,⁴³ define al pensamiento como la unión de la memoria con el intelecto mediante la acción de la voluntad, lo cual también contribuye a la forma en que nos relacionamos en el mundo de las apariencias, así que no sólo se trata de una actividad puramente espiritual, sino que interviene también en el aspecto sensorial del ser humano, pues en su función está relacionarnos con el mundo exterior.

Por ende, se puede afirmar que en efecto es la voluntad la fuente de la acción, pues de acuerdo con Arendt “la voluntad prepara el terreno en que la acción puede tener lugar”;⁴⁴ pero no se puede afirmar que la voluntad por sí sola propicia que una acción determinada se ejecute, puesto que las facultades del espíritu a pesar de ser autónomas necesariamente deben trabajar en conjunto; la voluntad como origen de la acción, o bien como origen de la capacidad que tenemos de ejercer la libertad, nos obliga a actuar a través la interrelación de las facultades del espíritu, por lo cual nuestras acciones libres deben ser movidas por la voluntad, siempre y cuando le anteceda un pensamiento reflexionado y juicioso; de lo contrario, una acción que no tiene como pilares el pensamiento, el juicio y la voluntad no es una acción libre, pues evidenciará únicamente la carencia de sentido común y de razonamiento.

⁴² *Ibid.* pág. 490.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Arendt, *Op. cit.* pág. 334.

Después de esta general explicación, cabe destacar que en la interpretación de Arendt sobre la acción –como principio, que permite identificar al hombre como ser constitutivamente capacitado para... iniciar acciones, para comenzar de nuevo una y otra vez hasta su muerte– son insuperables los inconvenientes de ésta, porque a pesar de ser un proceso sumamente elaborado donde para actuar es indispensable la interrelación de las facultades del espíritu, no es para nada seguro que nuestras acciones puedan tener una cierta durabilidad que nos brinde estabilidad y seguridad en el mundo; por lo anterior, concuerdo con Isabel Sancho García, más que las propias acciones, de lo que se trata es encontrarle sentido a lo que hace el hombre.⁴⁵ Pues el sentido de hacer algo se encuentra necesariamente en la capacidad de volverlo a intentar, quizá la primera vez no resultó de manera favorable, pero podemos hacer siempre algo rotundamente nuevo a pesar de conservar el mismo objetivo.

⁴⁵ Cfr. Isabel, Sancho García. *Hannah Arendt: la búsqueda de la condición humana*. Institución Alfonso el magnánimo, Valencia, 2008. pág. 106.

CAPÍTULO 3. LIBERTAD Y POLÍTICA

3.1. La idea de libertad como acción

En la actualidad, el concepto de libertad ha sido empleado indistintamente; por ejemplo, se habla de libertad de movimiento, libertad de pensamiento, libertad de tránsito, libertad de opinión, libertad de expresión, libertad de asociación, libertad de obrar, libertad de sentir, etc.; sin embargo, no hay claridad con respecto al sentido por la libertad, asumimos que por derecho divino o por naturaleza, el hombre es libre de hacer lo que le plazca, lo cual provoca una gran confusión y ha sido motor de diversos conflictos. Pero, cuando se estudia el concepto de libertad ya sea desde la política, la ética, la sociología, la antropología, la filosofía u otras disciplinas, se comprende la importancia de la libertad para el género humano y su vida en el mundo. Por esta razón, en el presente capítulo se continuará revisando lo concerniente a la libertad como concepto filosófico, para extender la explicación hasta la idea de libertad política que manejara Hannah Arendt en sus obras.

Debe considerarse que la autora realizó una doble genealogía de la libertad, por una parte, acepta la funcionalidad de la voluntad, desde el horizonte filosófico; y por la otra, su pensamiento se dirige hacia la acción como comienzo, partiendo de la natalidad, y su estudio es efectuado desde la política.

La primera genealogía está delineada a partir de la negación de la libertad tal y como la entiende el liberalismo, considerada en esencia una facultad de la voluntad que se ejerce en la intimidad, “lejos de la presencia de otros y como prácticamente sinónima de libre albedrío”,¹ donde al parecer la libertad se presenta exclusivamente en la elección, situación que le concierne a la razón; sin embargo, lo importante es originar un movimiento, para lo cual la razón no es suficiente y por ello, Arendt no concibe que el libre albedrío se entienda como sinónimo de libertad.

¹ Alejandro, Sahuí. *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Coyoacán, México, D.F., 2002. pág. 34

De ahí, que para Arendt, la única vía de acceso hacia la libertad se encuentra en la voluntad, de la cual sí surge el movimiento y después la actividad; ahora bien, la voluntad como facultad autónoma del espíritu se halla dentro del ámbito del yo-quiero, donde el querer debe entenderse como un impulso para efectuar algo y no como deseo. Entre las características de la voluntad se halla la contingencia, es decir, aquello que puede o no suceder, totalmente distinto a la necesidad.

Pero, no por ello la libertad se manifiesta en aquel movimiento emergente de la voluntad, puesto que se requiere también de la participación de otras facultades del espíritu, pues de acuerdo con Kant, en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, “la libertad es como una idea de la razón”,² es decir, que a través de la libertad es posible hacer uso de la razón en cada una de nuestras acciones y omisiones, pero no es estrictamente un ejercicio de la razón; Arendt retoma este aspecto y amplía la aportación de Kant cuando habla de la voluntad como fuerza unificadora, es decir, no sólo para la voluntad le es concerniente lo relacionado con la libertad, sino también es un asunto propio del pensamiento y del juicio.

Arendt reconoce también en “la voluntad el principio de la individualidad [en otras palabras] la fuente de la identidad específica de la persona”.³ Ahora, al originarse la individualidad, se pone de manifiesto el <yo-yo-mismo> frente al <ellos>, se reafirma la posición única del hombre entre los otros hombres, en otras palabras, el hombre se revela frente a los otros y a la inversa.

Hasta el momento el poder, como término potencial, debe ejecutarse al par de la facultad volitiva, pues la voluntad se entiende como rectora de toda acción del hombre sobre sí mismo, de tal modo que el poder es orientado hacia la autodeterminación, puesto que lo único que se encuentra bajo la jurisdicción del hombre es su interioridad.

² Emmanuel, Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid, 1983. pág. 125.

³ Hannah, Arendt. *La vida del espíritu*. Paidós, España, 2005. pág.429.

Si se acepta que la libertad es un movimiento propio de la voluntad, necesariamente se experimenta en soledad, pues el hombre debe alejarse del mundo y dirigirse hacia su interior, para que desde aquel lugar pueda ejercer una dominación sobre sí, es decir, su “yo” sobre su “yo-mismo”, entre aquello que anhela y lo que rechaza.

De tal modo que para Arendt la libertad en este sentido es solipsista y por ende, pre-política, pero no porque el horizonte de investigación parta del sujeto, sino porque lo considera aparte de todos los demás, de cierto modo, en aislamiento. Pero, el carácter solipsista de la libertad, tiene un aspecto positivo al facultar al individuo para regular su conducta personal, al ser albergada en su interior; y la inclinación del género humano hacia la libertad parece mostrar el aspecto negativo de dicha concepción, pues nace de cierta idea sobre la naturaleza humana, desde la cual, la libertad se concibe como un derecho natural que el ser humano debe proteger celosamente de todo aquello que amenace su existencia; como es el caso de la política que ha representado el mayor de los peligros para la libertad. Sin embargo, para Arendt no hay, nada en el hombre que pueda considerarse por naturaleza, pues los hombres son seres condicionados y lejos de pensar en la política como contraria a la libertad, la autora entiende a la libertad y a la política en una relación bicondicional, es decir, la libertad necesita de la política y la política de la libertad.

El problema que ve Arendt en la concepción de libertad como voluntad libre es que, por una parte, al enunciarla de forma universal y basándose en la supuesta naturaleza humana, ésta resulta insuficiente para afirmar la igualdad entre el género humano, y al mismo tiempo posibilita la exclusión de aquellos que no sean considerados iguales, pues los criterios que designan igualdad no son aplicables a todo ser humano, y como resultado obtenemos la libertad sólo para algunos y no para todos. Tal vez la autora pensó que al concebir a la libertad como principio, la exclusión podría ser eliminada, no obstante como se ha reflejado en el capítulo anterior parece que ésta continua.

En cuanto a la segunda genealogía, ésta se centra en la acción y parte de la natalidad como un primer comienzo, dicho estudio tiene como horizonte la política, puesto que es de suma importancia la pluralidad, caso contrario a la genealogía filosófica, donde la primacía se encuentra en el sujeto; no obstante, su estudio a partir de la natalidad como principio ontológico no es totalmente político, en este caso debe entenderse como pre-político, en tanto que el término “inicio” se concibe como la piedra angular de su definición de libertad, sin desprenderse del todo de la tradición filosófica.

En *La condición humana*, Arendt habla sobre la importancia del nacimiento de los seres humanos y vincula este aspecto con las actividades de la *vita activa*, pero es expresada con minuciosa atención en la tercera actividad, la acción; surgiendo entre la natalidad y la acción una relación, la cual se sustenta en el significado etimológico de acción –del griego *archein* (“comenzar”, “conducir”, “gobernar”)– pues de igual manera la natalidad, es para Arendt, un comienzo, pues al nacer aparecemos en el mundo por primera vez y nos revelamos frente a los otros, es decir, el sentido de la natalidad es brindar un nuevo ser al mundo, en tanto que al nacer el hombre es, “él mismo un nuevo comienzo”,⁴ de tal suerte que este inicio nos permite constituirnos a nosotros mismos para llegar a ser quienes somos, por ello nuestra autora, no rechaza a la libertad en tanto que acción, como fuente de la individualidad, pues dejando de lado nuestra apariencia corporal y nuestras habilidades, el carácter se moldea gracias a la voluntad en un movimiento libre denotando con ello la importancia del aspecto privado de la libertad.

Por otra parte, el nacimiento en tanto que comienzo, puede entenderse a la par como aspecto de igualdad; e incluso puede pensarse fuera de lugar cuando se toma como referencia la vida en la *polis* griega, donde indudablemente se experimentó la desigualdad. En la antigüedad sólo aquellos que eran libres participaban en los asuntos públicos, mientras que se excluía al resto de los hombres debido a su condición no-libre; no obstante, tenían en común el nacimiento a pesar de no compartir las mismas posibilidades para ejercer la

⁴ Hannah, Arendt. *La condición humana*. Paidós. España, 2005. pág. 66.

libertad. Ahora bien, ya sea que se tenga o se carezca de libertad, los hombres han desarrollado cierto apego o amor hacia ella; pero son los grupos excluidos quienes a raíz de su anhelo, han buscado opciones para obtener la libertad, de tal suerte que la libertad no es sino un artificio humano y su búsqueda de opciones o alternativas, van de la mano con la libertad como *archein*, puesto que ésta nos enuncia acciones nuevas en la iniciativa del hombre para actuar, pues de acuerdo con la autora, actuar y ser libre es la misma cosa, sólo en el momento en que se está actuando se es libre, no antes ni después.

A partir de la natalidad se inicia también una nueva oportunidad de cambiar al mundo, pues los “humanos tenemos el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos puesto que la acción hace aparecer lo inédito”,⁵ por ello la libertad, como inicio de algo que antes no existía, establece una estrecha relación con la espontaneidad de los hombres y con la contingencia.

Cabe señalar que el *inicio* como categoría temporal es empleado por Arendt, para pasar de la idea de libertad solipsista a la idea de libertad como acción, para ello es indefectible estudiar el proceso desde la conformación de las comunidades. Porque se trata de indagar al mismo tiempo sobre el origen de la idea de libertad, investigar sobre lo que existía en un principio, es decir, desde la conformación de las distintas sociedades que han tenido lugar en el mundo; sin embargo, parece improbable datar un comienzo en este sentido. La autora nos dice que se vuelve imprescindible mirar hacia las narraciones legendarias para hablar de “En el principio”. Así se llega a las dos leyendas de la fundación de la civilización occidental, la romana y la judía; a pesar de ser dos narraciones completamente distintas, el rasgo de mayor importancia según Arendt, es aquello que propicia que los hombres actúen, así que “el principio que inspira la acción es el amor a la libertad, tanto en sentido negativo de liberación de la opresión como en el positivo del establecimiento de la libertad como una realidad estable y tangible”.⁶

⁵ *Ibid.* pág. 19.

⁶ Hannah, Arendt. *La vida del Espíritu*. Paidós, España, 2002. pág. 437.

Tanto en la narración de la salida del pueblo judío del antiguo Egipto como en el relato de Virgilio sobre el error de Eneas y la fundación del imperio romano, Arendt encuentra una singular similitud, ambas historias parten de la liberación, tanto de la esclavitud como de la aniquilación. Arendt afirma que esto indicaría una nueva libertad, pero no como resultado directo de la liberación sino como un nuevo orden de los tiempos, e incluso la constitución de un nuevo cuerpo político; puesto que el final de un antiguo orden, no implica necesariamente el surgimiento de algo nuevo.

En otras palabras, Arendt no habla de una transición lineal entre la esclavitud y la liberación o entre el desastre y la salvación, sino que en medio de estas situaciones existe una oportunidad en la que los hombres de acción pueden cambiar el orden establecido, es donde actúan o no los hombres, es decir, participan de la contingencia. Pero no se trata de una fractura en el tiempo, sino de una continuidad de sucesos anteriores, ni tampoco de hallar un comienzo absolutamente primero, sino una continuación de sucesos ordenados y el inicio espontáneo de algo nuevo, entendiendo a este *nuevo* como una reafirmación mejorada de lo viejo.

Por otra parte, la contingencia existente en lo que hacen los hombres de acción, abre un abismo impresionante frente a la idea de libertad, pues aquello que hicieran los hombres pudo quedar igualmente sin haber sido efectuado, además lo que está hecho no se puede revertir, apuntando de esta forma a la nada y a la inseguridad.

Arendt afirma que:

La capacidad misma de comenzar se enraíza en la natalidad, y en modo alguno en la creatividad; no se trata de un don, sino del hecho de que los seres humanos, los nuevos hombres, aparecen una y otra vez en el mundo en virtud de su nacimiento.

Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaco y que parece no decirnos más que estamos condenados a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad, si nos complace o

elegimos escapar a su espantosa responsabilidad adoptando alguna suerte de fatalismo.⁷

Por ende, para Arendt, la libertad no se puede explicar sólo desde el aspecto privado, es decir desde la intimidad del ser humano, sino que es indispensable hacerlo a la par desde lo público, esto es, desde lo que hacen y dicen los hombres; de tal forma que no existe para la autora otro tipo de libertad que la libertad política; pues la libertad es considerada por Arendt, desde el estar entre los otros (*inter-esse*), es decir, los hombres y mujeres que mantienen un relación vinculante e inclusiva; a pesar del precio que se tiene que pagar por la libertad, esto es, aceptar los riesgos de la contingencia: incertidumbre, imprevisibilidad, irreversibilidad y limitación.

3.2. Espacio público

Como se ha podido observar, el estudio de Arendt en relación con la libertad, se encuentra delineado por dos categorías, el tiempo y el espacio. En el apartado anterior se habló precisamente del tiempo, del *novus ordo seculorum*, indicando con ello una continuidad en la historia de la humanidad, dejando de lado la búsqueda de un comienzo absoluto, apostando por el poder de iniciar una serie de cosas o sucesos que antes no existían.

Es menester entonces, dirigir la explicación hacia aquel espacio que requiere la libertad para manifestarse, es decir, para aparecer, denominado esfera pública. Sin embargo, dicha esfera denominada también como espacio público tiene diversos sentidos como lo hace notar Nora Rabotnikof: el primer sentido hace alusión a lo común y lo general; el segundo sentido está emparentado con la contraposición a lo oculto, es decir, aquello que es manifiesto y ostensible; y el tercer sentido se halla también como contraposición, pero esta vez, a lo cerrado, en otras palabras, refiere a lo abierto.⁸

⁷ *Ibid.* pág. 450.

⁸ *Cfr.* Nora, Rabotnikof. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea.* UNAM, México, 2005.

El espacio público en los tres sentidos fácilmente pueden conducirnos hacia lo político, como lo hace notar Arendt en sus reflexiones a pesar de no enunciar estos tres sentidos que explica Rabotnikof; no obstante el aspecto que predomina para Hannah Arendt, es la *manifestación*, el *aparecer*, que se produce con el discurso y la acción, puesto que para nuestra autora, dicho espacio no es un espacio físico sino la pura contigüidad de los hombres, es decir, se halla en la pluralidad.

Ahora bien, el *aparecer* requiere de un lugar, en este caso del mundo, que de acuerdo con Arendt, es un mundo fenoménico, pues todo aquello que encontramos en él *aparece* y el ser humano no es la excepción; percibimos lo circundante y entre el género humano reconocemos nuestra igualdad y nuestra diferencia; por ende, reconocemos al otro y nos reconocemos a nosotros mismos.

Somos del mundo, y no sólo estamos en él, dirá Arendt y, por ello mismo, somos apariencias porque llegamos y nos vamos, porque *aparecemos* y *desaparecemos*, y porque en este ir y venir dejamos un rastro, una historia posible. (...) [El mundo] es la esfera por excelencia de los asuntos humanos, ser y *aparecer*, coinciden.⁹

Entonces ¿podemos pensar que al hablar del espacio público, realmente hacemos referencia al mundo fenoménico? O ¿el mundo fenoménico es al mismo tiempo espacio público? En realidad el espacio público, comparte con el mundo fenoménico, la peculiaridad del *aparecer*, sin embargo, no son lo mismo, pues el espacio público tal y como lo piensa Hannah Arendt, no coincide con la naturaleza ni con el cosmos, es más bien, un espacio dentro del planeta, necesario para que los hombres *aparezcan*. El espacio público surge como metáfora espacial, semejante al *ágora* de la *polis* griega, y más tarde se ajusta a un modo de organización donde los individuos se relacionan entre sí. Aunque fácilmente, “el espacio público (...) parece hacer referencia tanto a lugares comunes,

⁹ Fernando, Bárcena. *Hannah Arendt: una filósofa de la natalidad*. Herder, Barcelona, 2006. pág. 122.

compartidos o compartibles (...) donde aparecen, se dramatizan o se ventilan, entre todos y para todos, cuestiones de interés común”.¹⁰

Podemos, por ejemplo, ver al mundo sólo como planeta tierra, pero de acuerdo con nuestra condición humana de mundanidad, el mundo es producto de la intervención del hombre que trabaja, y el planeta se considera más que un cuerpo celeste en algún lugar del universo; en otras palabras, nuestro mundo está mediado por los productos que elabora el homo *faber* volviéndose condición de nuestra existencia. Los hombres y mujeres entramos en contacto con los objetos que aparecen frente a nosotros, donde se suscita un encuentro, entre los hombres y los objetos. Otra forma de entender qué es el mundo, se da cuando entre los seres humanos acontece también un encuentro, el cual tiene lugar en cada nacimiento, es decir, al llegar un recién nacido entra en contacto con otros seres humanos; por ello la autora afirma que estar en el mundo es realmente “estar-entre-los-hombres”, donde hombres y mujeres se presentan unos a otros y coinciden en un espacio, que más tarde provoca el descubrimiento de un “quien” que no se puede descubrir por sí mismo, sino que necesita de los demás para saber quién es.

Considero que la principal diferencia entre el mundo fenoménico y el espacio público, es que en el primero todo aparece, es decir, tanto seres humanos como objetos y animales, y su forma de aparecer es gracias a que son dados a nuestros sentidos; por su parte, el espacio público, es un espacio donde solamente se revelan los hombres a través del discurso y la acción. En un primer momento, se suscita el encuentro para dar paso a la revelación; pues lo que interesa en este punto no es saber cómo es que conoce el ser humano, sino el cómo aparece en el espacio público, de acuerdo a la relación que se establece entre los hombres. Pero dicha relación no puede efectuarse, sin el discurso y la acción; por su parte, el carácter comunicativo del discurso, no es el que influye en la revelación, pues ésta se encuentra más cercana a la acción. A saber, entre acción y discurso existe una especie de complementación para que el sujeto

¹⁰ Rabonnikof. *Op. cit.* pág. 10.

pueda mostrar su individualidad, pues tanto la acción como el discurso, presentan deficiencias, por ello en el análisis arendtiano son inseparables.

Porque, la acción es acción sólo en el preciso momento en el que se actúa y al entenderse como comienzo, los resultados parecen no contemplarse, debido a su imprevisibilidad, de ahí su deficiencia y su fragilidad. En cuanto al discurso, éste puede ser empleado para engañar y no para informar o comunicar, de tal modo que se tergiversa su sentido; ahora, si se toma en cuenta el carácter comunicativo del discurso, la palabra no es indispensable, pues la comunicación llega a ser efectiva mediante signos y señales, y esto parece dar mejor resultado cuando se trata de transmitir algunos significados. De acuerdo con Arendt, las palabras no revelan en lo absoluto, únicamente la revelación es posible en el acto de un hombre, de lo contrario pierde todo sentido revelador.

Con base en lo anterior, la utilidad de la acción y del discurso, no se sustenta en la relación medio-fines, puesto que al hacer y decir algo el sujeto se revela a los demás sin perseguir necesariamente un fin concreto que más tarde se convertiría en medio para otro fin, sino que al efectuarse la acción, ésta se considera un fin en sí mismo; ahora bien, el discurso es útil en la medida en que puede ser empleado para narrar la historia pero no para revelar, puesto que apoya a la acción para trascender su fragilidad en el mundo de las apariencias dado que la acción sólo dura un instante, así su sentido en lugar de comunicativo, es más bien de memoria o recuerdo.

La acción y el discurso como actividades precisan de la condición humana de la pluralidad, porque tienen un carácter objetivo; en otras palabras, no permanecen ajenos a la diversidad de hombres y mujeres ya que su principal característica está en relación a la presencia de otras personas. Tanto las acciones como las palabras no deben inclinarse por un propósito específico o tender a favorecer sólo a algunos, de lo contrario declinan su carácter objetivo y por ende su pertenencia al ámbito público; ahora cuando se manifiesta la acción, según Arendt, ésta debe

revelarse en completa gloria, como sucede con los héroes de la antigüedad,¹¹ y gracias al discurso sobrepasar los límites del tiempo al narrar una historia.

Por tanto, la revelación, es decir, la aparición de los hombres en el mundo, debe considerarse como un segundo nacimiento; puesto que el nacimiento es la inserción de los hombres en la tierra, pero su revelación se da en un mundo que ha sido edificado gracias al trabajo del homo *faber* y sólo puede suceder a partir de la acción y el discurso. Pues el propósito en sentido lato, es mostrar a ese “quien” que actúa y habla, por lo que no se trata de ninguna manera de indagar sobre qué es el Hombre, sino qué hace en condiciones determinadas, por ello Arendt afirma:

La cuestión estriba en que la manifestación del “quién” acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, <<ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos>>.¹¹

Así, la *pluralidad*, al designar una posición indiscutible a cada persona en el mundo, contempla tanto al “yo-yo-mismo” como al “ellos”, como el principio de una organización, donde se establece la relación entre los hombres concretos y distintos, que viven entre iguales. Dicha relación es intangible pero existente, por ello los hombres sólo necesitan manifestarse para reafirmar su existencia.

La manifestación de la libertad sólo es posible si se acompaña de la acción y del discurso –recordemos que acción y libertad, son lo mismo – pero necesitamos de un lugar de aparición, y éste es posible gracias al vivir entre iguales o estar juntos; no obstante, se requiere del fortalecimiento de la relación entre los hombres, que se comienza a formar cuando se construyen las comunidades. El vínculo entre los hombres, puede permanecer si la acción y el discurso ocurren, por este motivo Arendt recurre a la filosofía kantiana, puesto que al interpretar la obra del

¹¹ “El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas, en su origen la palabra <<héroe>> es decir, en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal.” Hannah, Arendt. *La condición humana*. Paidós. España, 2005. pág. 215.

¹¹ *Ibid.* pág. 211.

pensador alemán, encuentra en su análisis sobre el gusto implicaciones morales y políticas, donde la facultad del juicio posibilita precisamente la comunicabilidad de la acción y el discurso.

De los aspectos de interés que ve Arendt en el estudio de Kant sobre la facultad del juicio se encuentra la característica más importante del aparecer. Puesto que se ha pensado que por naturaleza, el revelar y el ocultar se halla en él; por ende, la manifestación debe entenderse como actividad, en tanto que el ocultar es pura pasividad. Y nos percatamos de las apariencias, porque poseemos intelecto y razón; al intelecto (*“verstand”*, en alemán) le interesa captar aquello que los sentidos perciben, y la razón (*“vernunft”*) pretende comprender su significado.

Al estar en el mundo de las apariencias, prácticamente todo el tiempo estamos percibiendo y tratando de comprender el significado de nuestras percepciones; para comprender dicho suceso, la explicación se realiza desde la analogía entre un espectáculo y el mundo. En el espectáculo se encuentran los espectadores y los actores, los primeros darán cuenta del espectáculo, mientras que los actores realizarán el acto; estos dos elementos los situamos del mismo modo en el mundo, donde el “yo” funge como actor y el “ellos” como espectadores; ya sea en el espectáculo o en el mundo de las apariencias, cada elemento es parte de la unidad, entendida como “espectáculo” o “mundo”, porque a pesar de no involucrarse directamente el espectador en el acto, se encuentra relacionado con el resto de los espectadores y percibe el acto, porque el acto está hecho para ser percibido. De lo anterior, se puede pensar que es gracias a nuestras percepciones sensibles que nos relacionamos; y percibimos porque contamos con los cinco sentidos: vista, oído, tacto, olfato y gusto.

Puesto que lo importante es entender la comunicabilidad que se extiende entre los seres humanos, a través de nuestra percepción sensitiva, no puede pasar por alto, un inconveniente: es sumamente complejo comunicar aquello que percibimos mediante el olfato y el gusto. Ambos sentidos son sensaciones, por ende, discriminatorios por naturaleza, están sujetos al agrado o desagrado que nos provocan interiormente, por lo cual no pueden ser representados, es decir, son

incomunicables; sin embargo, con la vista, el oído y el tacto, el proceso es totalmente contrario, ya que estos sentidos nos ponen directamente en contacto con los objetos y es posible que lo comuniquemos al ser susceptibles de representación.

No obstante, el olfato y el gusto tienen que ser representados al igual que el resto de los sentidos, por ello Kant propone la incursión de dos facultades: la imaginación y el sentido común. La imaginación nos proporciona representaciones con las que estamos familiarizados, haciendo presente en la intuición algo que se encuentra ausente, mediante un movimiento reflexivo sobre dichas percepciones establecemos un distanciamiento de la afectación directa, es decir, de nuestro agrado o desagrado, y como resultado se obtiene una percepción objetiva, que juzga la sensación desde diferentes perspectivas. El sentido común hace referencia a aquello que sentimos todos, por ello es común, pero éste se entiende cuando nos encontramos en sociedad; para Kant este sentido está íntimamente relacionado con el gusto, puesto que el gusto nos aleja del egoísmo, ya que participamos de un criterio de comunicabilidad, donde la pauta se encuentra en la sensación compartida en sociedad al buscar la satisfacción de los demás, porque el resto de los hombres perciben lo que “yo” les comunico, pero lo hago considerando a los demás, puesto que, “por consideración a los otros debemos superar nuestras especiales condiciones subjetivas. En otras palabras el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad”.¹² Por lo anterior, se dice que el juicio parte del gusto, precisamente por la consideración que se tiene hacia los demás, ya que esta facultad refleja los posibles juicios del resto de los hombres que conviven en una determinada sociedad.

Pero el sentido común es distinto a los demás sentidos, para Arendt es una “suerte de capacidad mental añadida (*menschenverstand*)”¹³ y su importancia reside en capacitarnos para ser integrantes de una comunidad; ahora bien, el

¹² Hannah, Arendt. *La vida del espíritu*. Paidós, España, 2005. pág. 463.

¹³ *Ibid.* pág. 466.

sensus comunis es denominado como un sentido propiamente humano, puesto que la comunicación depende de él y que no es otra cosa que el discurso.

El discurso al depender del sentido común, cuando se manifiesta, necesariamente considera de importancia el juicio de los otros hombres, puesto que no se puede obligar a alguien a estar de acuerdo con nuestros juicios. Arendt comulga con esta idea y la refleja en *¿Qué es la política?*,¹⁴ pues se busca entablar un diálogo, que obviamente intenta comunicar nuestras ideas y juicios, el objetivo que persigue es el persuadir al otro, pero nunca obligar, de lo contrario se hablaría de la violencia; de tal forma que la persuasión recurre al sentido común, pues se establece un ámbito de igualdad para aquellos que participan en el diálogo donde el propósito es llegar a un consenso, quedando todos conformes con el resultado.

Esta facultad mental no es sólo lo que, en nuestra terminología, llamamos “juicio”; unido a éste se halla (...) nuestro aparato anímico por así decirlo, (...) al comunicar los sentimientos, los placeres y los goces *desinteresados*, se expresan las preferencias y se eligen las compañías.¹⁵

Cabe destacar, que si bien, la comunicabilidad es importante para la vida en comunidad, no se aparta de la comprensión, es decir, no basta con comunicar nuestros deseos, nuestras preferencias o aquello que nos agrada o desagrada, sino que los otros nos comprendan y comprenderlos a ellos, por eso se habla de la consideración hacia los demás, no sólo por prestar atención a sus juicios o hacerlos partícipes del diálogo, sino que nos invita a ponernos en su lugar, puesto que al único fin al que se debe aspirar, es el de concretar acuerdos.

Por otra parte la idea de Humanidad, para Kant parte de la unión de los seres humanos, que participan de un pacto originario; de tal suerte que al volver a la analogía del espectáculo, el espectador y el actor se unen, dicha unión manifiesta el agrado que el arte debe reflejar en el hombre al sentirse pleno; del mismo modo, al estar en el mundo, la unión se establece en la vida en comunidad y estar en ella nos hace sentir como en casa, nos proporciona un agrado similar al que nos provoca el arte.

¹⁴ Hannah, Arendt. *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 2005.

¹⁵ Arendt. *Op. cit.* pág. 468.

Arendt, quizá retoma ese pacto originario que mencionaba Kant, pero refiriéndose a un “Nosotros”, en él se suscita la unión de un “yo-yo-mismo” con el “ellos”. Por supuesto que la comunicación para la autora es importante, pero parece estar implícita en la comprensión del espacio público, ya que en él se encuentran los seres únicos y distintos, que a través de la acción y el discurso pueden revelarse ante los otros, donde interviene a su vez el juicio, pues éste exige un pensar extenso, en otras palabras, pensar desde el lugar del otro concreto. Por lo tanto, el espacio público, emerge del “Nosotros”, puesto que mediante la existencia de los otros aseguramos de igual manera nuestra propia existencia; porque el hombre en su unicidad no es autosuficiente, requiere de la presencia de los otros, para saber quién es.

En resumen, se puede decir que el espacio público, debe entenderse desde la relación existente entre los hombres que comparten rasgos particulares, en especial un tipo de racionalidad, es decir, participan del juicio como facultad del ser humano que permite discernir entre lo correcto y lo incorrecto, pero que en este sentido nos habla de la capacidad de comunicarnos entre nosotros, considerando el punto de vista de los demás seres humanos, tratando con ello de llegar a un tipo de consenso.

En todo caso se puede coincidir con Alejandro Sahuí, quien observó en el análisis de Arendt, un importante cambio de paradigma, es decir, al inicio de las reflexiones de nuestra autora la noción de espacio público estaba más cercana a una metáfora espacial, pero después de su lectura de la Crítica del Juicio de Kant, Arendt parece concebir al espacio público a través de la facultad del juicio politizándolo, es decir, lo toma como juicio político. El cambio de paradigma, ofrece “mayores posibilidades para la comprensión de una publicidad abierta (...) se trata del uso público de la razón, es decir, una forma o modo de proceder de

nuestra racionalidad más que los contenidos de ella o los lugares de su ejercicio”.¹⁶

Finalmente, para Arendt el espacio público, comprendido ya fuera como metáfora espacial o a través del juicio político, parece no apartarse de la necesaria vinculación que acontece mediante las relaciones humanas, pues en ellas se buscan acuerdos en pos del bien común, que de antemano requiere de una organización, que sólo aparecerá si los hombres se encuentran en contigüidad.

3.3 Libertad política

Por su parte la libertad política, que es en realidad la preocupación principal de Hannah Arendt, se entiende a partir de su concepción de libertad, considerando tanto la participación de la voluntad como las aportaciones de la filosofía de la natalidad; además la libertad política requiere de un espacio para manifestarse, es decir, un espacio políticamente garantizado, del cual nace el Estado cuando se ejerce la política.

Entonces es prudente explicar qué es la política para Arendt, pues sus reflexiones giran alrededor de dicho concepto. El análisis al respecto surge, quizá, de la añoranza que produce en la autora el mundo griego, la fundación de la polis y la primacía de la acción y el discurso; recurre a la filosofía política de Platón y de Aristóteles, pero su intención es entender el sentido de la política, y no conformarse con la definición. La autora lo pone de relieve cuando habla sobre la *polis* griega, donde la libertad fue contraria a la esclavitud; el sentido del concepto “libertad” es de liberación, es decir, el romper con toda atadura, con las obligaciones, con la dependencia de alguien o de algo; dicho de otro modo, el poder del ser humano para obrar o moverse según sus deseos. En Grecia, la libertad sólo pertenecía a los hombres que dejan todo para aventurarse a un mundo alejado de las obligaciones y necesidades, el hombre libre no tiene ningún tipo de atadura; el hombre iba por el mundo en busca de su propia individualidad,

¹⁶ Sahuí, Alejandro. *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Coyoacán, México, D.F., 2002. pág. 30.

ocupándose sólo de sí mismo, lo cual no podía hacer en el seno familiar. A saber, únicamente el hombre libre tuvo influencia en la vida de la *polis griega* que través del discurso y la acción, se distinguió al mostrarse ante otros hombres y fue reconocido como único e irrepetible; estas acciones brindaron un espacio apropiado para actuar, donde el hombre se encuentra entre hombres igualmente libres y organizados.

En *¿Qué es la política?* Arendt dice:

Ser libre y vivir en la polis eran en cierto sentido uno y lo mismo pero en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo no podía estar sometido a la coacción de ningún otro, ni como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *scholē* o del romano *otium*, el ocio como decimos hoy.¹⁷

La libertad obtenida de esta manera es anterior a toda vida política; en éste contexto, la libertad constituía un modo de ser y de estar en un espacio apartado de las necesidades y de los apetitos humanos, en otras palabras, la libertad desde esta perspectiva sólo les concernía a los ciudadanos griegos. Precisamente por esto se consideró a la sociedad griega esclavista; el amo se despreocupaba de toda obligación, delegando deberes a sus esclavos, para poder dedicarse a la actividad pública.

Durante la época moderna, la política se entendió como un medio para asegurar la subsistencia de la sociedad, al Hombre se le otorgó derechos jurídicos los cuales se establecieron a partir de la idea de la esencia de éste. Con ello podemos entender en un primer momento, que la política tiene como finalidad preservar al ser humano, esto por un lado; por el otro, la forma de concebir a la política se ha delimitado a una relación de poder, entre el dominante y el dominado, o entre el gobernante y los gobernados, por lo que fácilmente confundimos a la política con la destrucción del propio ser humano, al establecerse como una relación de poder. Ésta relación, más que de poder, es de violencia.

¹⁷ Hannah, Arendt. *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 2005. pág. 69.

Es común entender el poder y la violencia como sinónimos, pero en realidad son totalmente distintos, mientras el poder surge de la intervención de muchos, como una fuerza esencial donde se unen el discurso y la acción, a través de un concierto que se despliega horizontalmente y desaparece cuando esos muchos se dispersan; por su parte, la violencia nace de un sólo hombre y es carente de todo carácter comunicativo, es concebida como un instrumento de dominación porque precisa el empleo de artefactos que establecen una distancia considerable entre los hombres agredidos y aquellos que los emplean, por ello la violencia representa un peligro eminente para el poder, pues atenta contra aquellos de los cuales emerge éste. La violencia se encuentra basada en la categoría medios-fines, ya que necesita de una justificación hasta llegar al fin propuesto; difiere entonces del poder, en tanto que éste no requiere de justificación pues de acuerdo con Arendt es inherente a todo ejercicio político; además el poder, de acuerdo con su etimología del griego *dynamis* y del latín *potentia*, tiene carácter <<potencial>>. Cabría decir que “el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza”.¹⁸ La importancia del poder, también se refleja en la acción, es decir, en la capacidad del ser humano para actuar, pero siempre de común acuerdo; además siempre nacerá de un grupo de personas que actúen en nombre de todos los integrantes, pero la dispersión o la reducción del grupo implica la destrucción del poder y el surgimiento de la violencia, pues ya no se hablará en nombre de los integrantes sino que todo dependerá del fin que se busque.

Se vuelve evidente para Hannah Arendt, la carencia del sentido en la política; pues de acuerdo con la autora, la política no es una relación de poder, sino una relación entre los hombres, sin dejar de lado la función del poder, pues este aspecto surge de esa relación entre individuos concretos y distintos, nunca de un individuo, o de individuos pasivos dotados de derechos y obligaciones.

A saber, la pluralidad de los hombres es la base de la política, pero no se reduce al “estar juntos”, aunque es importante recordar que el estar juntos indica relación

¹⁸ Hannah, Arendt. *La condición humana*. Paidós, España, 2005. pág. 226.

entre los hombres, por lo tanto, para Arendt la política nace del “entre-los-hombres”, es decir, surge completamente fuera de ellos y no es una cualidad del ser humano, como bien lo entendió Aristóteles al mencionar que por naturaleza el hombre es político *zoon politikon*.¹⁹ Arendt afirma que, de pertenecer la política a la esencia del hombre, cualquier organización entre ellos no tendría tantas dificultades, se daría de forma inmediata y probablemente las opiniones no serían tan diversas, y en ocasiones opuestas, pero respeta la idea de que el hombre es un ser político, pero no debido a su naturaleza, sino a su capacidad para actuar.

Ahora bien, la relación entre los hombres debe tender hacia la organización, la cual requiere a su vez del parentesco –lo entendemos por ejemplo, en la conformación de la sociedad que se basa en el modelo familiar – que en ocasiones se entiende como igualdad; sin embargo, el concepto de igualdad es comprendido erróneamente, puesto que el ser igual, no significa que sean uno mismo, refiere más bien, que compartimos ciertos rasgos; si observamos la naturaleza, no percibimos igualdad sino diversidad, pues de lo contrario no existirían seres únicos e irrepetibles; así pues, el parentesco es decir, esos rasgos compartidos, permiten la unión de los más diversos, sin perder la distinción. Por lo tanto, la política no es otra cosa que aquella que organiza absolutamente a los diversos, y su sentido parece responder a la necesidad que tenemos de vivir juntos y comprendernos mediante la organización política.

De tal manera que la organización política requiere de un espacio, que al igual que el espacio público, no indica un lugar físico, sino que se da en donde interactúan los hombres; Hannah Arendt maneja en ocasiones, estos dos conceptos indistintamente, pero es posible diferenciarlos si se toma en consideración la forma en que se ejecuta la acción, es decir, en el espacio público tiene lugar la revelación de aquel que actúa entre iguales, pues sólo mediante la acción y el discurso podemos saber quiénes somos; en el espacio político, la acción y el discurso, no funcionan como reveladores, sino como pura capacidad para actuar concertadamente. Me parece que se trata del mismo espacio, pero el espacio

¹⁹ Aristóteles. *Política*. Versión de Antonio Gómez Robledo. UNAM, México, 2000. pág. 4.

público es un instante anterior al espacio político, puesto que es importante conocerse primero para saber qué es lo que se busca y si esa búsqueda es común a todos los que participan del discurso y la acción, de ahí que en ocasiones es común referirnos al espacio público-político, como un sólo espacio donde tiene lugar tanto la revelación como el consenso.

De acuerdo con lo anterior, la *polis* griega es tomada por Arendt como el espacio político por antonomasia, porque en ella las palabras “contenían sentido y los actos no eran brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”.²⁰ De acuerdo con Arendt, la fundación de la polis como espacio político fue gracias a la persuasión mutua ejercida entre los hombres de acción; pero el sentido de la persuasión en este ámbito no es el convencer mediante engaños, o la persuasión de los sofistas, sino aquella capacidad de comunicar las distintas opiniones de cada uno de los hombres activos, haciendo uso del arte retórico para formular adecuadamente los argumentos con los cuales se abría la posibilidad de la persuasión y no la de la imposición, y así trascender a un auténtico aspecto político. La importancia de la retórica puede basarse en la estrecha relación que tuvo con el ámbito de la libertad, así lo describe Dora Elvia García, en su obra *Del poder político al amor al mundo*, la autora menciona que gracias a la retórica pudieron ser expuestas las discusiones en torno a la formulación de nuevas leyes, y se posibilitó la exposición y difusión de la ciencia, revolucionando la esfera política y social.²¹

Por lo anterior, la participación de los hombres en los asuntos políticos mediante del arte de la retórica revela un aspecto sumamente importante, pues al no separarse discurso y acción, los argumentos correctamente estructurados incitan, al auditorio para actuar. Mas esto tiene un riesgo, que las palabras tengan tanta

²⁰ Arendt, *Op. cit.* pág. 226.

²¹ “Nuevos horizontes se abrieron al sucumbir el régimen monárquico, los cuales mostraron un amplio panorama a la elocuencia por medio de la intervención del pueblo – por las asambleas –, que tenía voz y voto, y donde se decidía sobre los asuntos públicos”. García González, Dora Elvira. *Del poder político al amor al mundo*. Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México, 2005. pág. 55.

fuerza como para mover a las masas, lo cual lejos de representar una acción política, que no tiene un fin más que en sí mismo, se convierte en instrumento y provoca la pérdida de la libertad al no buscarse el diálogo ni el consenso, sino la dominación.

El discurso en la política, nunca debe distanciarse de su función para concertar acuerdos, por ello en el ámbito político la facultad del juicio debe permanecer, pues gracias a dicha facultad es posible entablar la comunicabilidad entre los hombres y posibilita la consideración a los demás.

Por tanto, la política no trata de cambiar a los hombres, sino que propone una renovación en la constitución de la organización. Puesto que no toda organización es política, para serlo es de suma importancia estructurarla a través de leyes y estatutos; de tal manera que el acto legislativo debe ser emprendido desde la acción y el discurso, donde sólo algunos hombres ejercen su capacidad para concretar acuerdos, pues de lo contrario los acuerdos serían inalcanzables; de ahí que únicamente edifican el espacio político, unos pocos, en tanto que muchos hombres conforman comunidades.

Retomando el capítulo anterior, donde se cuestionaba acerca de la libertad que en un primer momento parecía ser únicamente para algunos (los que se dedicaban a los quehaceres políticos) o bien, sólo para aquellos que conformaban comunidades (y una vez conformadas, la libertad aparentemente terminaba), parece resolverse en el párrafo anterior, porque la autora nos deja ver que en efecto, sólo algunos hombres son capaces de concretar acuerdos, pero son muchos los que conforman comunidades, mas éstos son también hombres libres; por lo tanto, todos los hombres y mujeres, se dicen o no a los asuntos políticos, por el hecho de ser capaces de conformar comunidades, son igualmente libres cuando actúan.

No obstante, el hecho de que todo ser humano goce de libertad, es decir, que puedan actuar y con dicha acción concretar acuerdos o conformar comunidades, no soluciona los conflictos entre las relaciones humanas; se puede afirmar que en

la teoría política de Hannah Arendt encontramos cierto carácter utópico, porque parece que todo se resuelve mediante los acuerdos, y no es que se dude de la efectividad de los acuerdos, sino que se pone en tela de juicio que éstos sean aceptados y respetados por todos. La ruptura de los acuerdos está relacionada, en gran medida, al problema de la libertad cuando se entiende en sentido íntimo e individualista, donde todos y cada uno de los seres humanos tienen la posibilidad de hacer lo que les plazca sin considerar a los otros; todo indica que se ha caído en un olvido con respecto a los límites de nuestra libertad, los cuales se encuentran en la libertad del otro.

Los límites de la libertad de cada individuo continuaran siendo el mayor de todos los problemas entre los seres humanos, difícilmente serán superados de forma absoluta, por ello se percibe en la teoría política de Arendt constantes intentos de explicación y posibles alternativas para darle mayor sentido a la libertad; pues bien, actualmente se habla de diversas libertades, que a primera vista estarían más emparentadas con el libre albedrío o con la voluntad, pero visto desde el estudio de Arendt, este tipo de libertad es más bien entendida en tanto que inicio, es decir, la capacidad de iniciar espontáneamente una nueva serie de cosas o estados sucesivos, que surge de la acción de un solo hombre, por ello en ese momento es considerada como libertad pre-política; empero se consolida como libertad política cuando aquél que inicia una acción precisa de la ayuda de los demás, por lo cual toda acción es una acción *in concert*.

Imagino de pronto una carrera de relevos, donde el objetivo es llegar a la meta con estafeta en mano, que un corredor previo le entrega al siguiente; en esta carrera todos los participantes tienen el mismo objetivo y corren hacia la meta, todos se encuentran en la misma situación, se necesitan unos a los otros para cumplir el objetivo, pues la distancia a correr regularmente es larga y está planeada para que más de uno compita; de igual forma creo que la libertad de la que habla Arendt, es decir, la libertad política es aquella que necesita de la presencia de los otros, ya que los objetivos son a largo plazo y la vida humana muy corta, por eso la presencia de los otros asegura continuar hasta el objetivo que una persona se

propuso e inició; claro que el objetivo a alcanzar o la meta a conseguir concierne a todos los participantes, no es otra cosa sino un bien común. De tal modo que debe recordarse la etimología del concepto *acción*, del griego *archein* (comenzar, conducir, gobernar) y del latín *agere* (poner algo en movimiento); pues de acuerdo con Arendt, la acción se divide en dos partes, la primera corresponde a la iniciativa, la cual nace de un solo hombre, pues como comienzo implica el nacimiento de un nuevo ser; y la segunda parte, implica la intervención de muchas más personas que aportan su ayuda para poder culminar la cuestión emprendida.

Todo parece indicar que la libertad política es ajena a toda jerarquía, sin embargo, los términos que designaban la segunda parte de la acción –*prattein* (atravesar, realizar, acabar) y *gerere* (llevar), los cuales pertenecían exclusivamente al ámbito político y abarcaban a la acción en general– presentan un problema cuando se emplea *archein* para designar el verbo “gobernar” y *agere* “guiar”, se desató el principio de la relación gobernante-súbdito, constituyendo principalmente dos funciones: ordenar, característico del gobernante, y obedecer, obligación de los súbditos; donde la acción en lugar de participar de la pluralidad se segregó al individualismo del gobernante que actuaba de manera aislada y empleando la fuerza contra los demás, devaluando la aportación del resto de las personas. Ahora bien, en todo movimiento dialéctico, como lo es la relación gobernante-súbdito, es importante reafirmar la importancia de ambos elementos, pues sin uno de ellos no sería posible el otro, esto por un lado; por el otro, cuando se actúa necesariamente el actor se mueve en relación a otros seres actuantes, por ello al mismo tiempo es “agente” y “paciente”, de otra manera no se podría hablar de acción, dado que la acción requiere de la pluralidad. De ahí que la acción, al margen de un contenido específico, establezca relaciones.

Hablamos pues, de la interrelación humana que se inspira en la acción, aquella que produce reacciones en cadena, donde cada proceso incita a nuevos procesos, así Arendt menciona que “el acto más pequeño en las circunstancias más

limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación”.²²

Por ello, Arendt concibe a la libertad como libertad política, pues de acuerdo con la autora, la libertad es aquello que nos vincula con otros iguales a nosotros en un espacio público, por lo tanto, la libertad no es solipsista sino que tiene lugar en la pluralidad, donde el “yo” se revela ante los “ellos” y a la inversa; en otras palabras, la diferencia entre el concepto filosófico de libertad y la libertad política, es que la libertad política sólo tiene lugar en comunidad, mientras que la libertad, la libre voluntad se da en soledad, Arendt afirma lo anterior al retomar lo dicho por Montesquieu:

La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad propia o, al menos (si es preciso abarcar todos los sistemas), en la opinión que cada uno tiene de que ejerce su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad.²³

De tal modo que la seguridad o la opinión de que se tiene, emerge de las garantías que debe brindar el Estado a cada ciudadano, para que todos puedan vivir plenamente sin temer unos de los otros. No obstante esto rara vez sucede.

Recordemos que la seguridad que el Estado pretende brindar a los hombres que viven bajo su amparo es resguardada y limitada por las leyes, las cuales deben ser positivas, es decir, deberán ser justas, como bien lo habría mencionado Montesquieu; ahora bien, Arendt comulga con dicho autor, pues entiende a las leyes como aquellas que tienden principalmente hacia el fortalecimiento de las relaciones establecidas entre los hombres y condicionadas a las diferentes y cambiantes demandas que surgen en los asuntos humanos. Podemos ver cómo Arendt da importancia a las leyes, entendiéndolas como el producto del consenso, pues lejos de negar rotundamente a la libre voluntad, ve en las leyes la comunión de diversas voluntades, las cuales “pueden ser muy diversas y determinar varias formas de gobierno, todas las cuales constriñen, de un modo u otro, la libre

²² Arendt. *Op. cit.* pág. 218.

²³ Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. libro XII, capítulo II: *De la libertad del ciudadano*. trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Tecnos, España, 2002. pág. 129.

voluntad de sus ciudadanos”,²⁴ exceptuando a la tiranía, como forma de gobierno, pues en ella se sitúa una voluntad arbitraria.

De tal modo que la libertad política, “consiste en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”,²⁵ nótese que el poder, se retoma con énfasis, pues esta capacidad es claramente asimilada con la libertad, desde la antigüedad; de ahí que el poder describa nítidamente una diferencia más entre el concepto filosófico de libertad y la libertad política, es decir, entre el yo-quiero y el yo-puedo; donde el segundo aspecto corresponde a la libertad política, la cual se manifiesta exclusivamente en las comunidades, mediante la relación establecida a partir de diversas leyes, que se instauran mediante costumbres, hábitos u otros aspectos similares. “El poder pertenece al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo”.²⁶ Por ende, la libertad política es posible en la pluralidad, es decir, donde tenga lugar tanto el yo-yo-mismo como el Nosotros, y en medio de éstos yace el consentimiento, presuponiendo que ningún hombre puede actuar solo, porque la acción es siempre concertada.

Por otra parte, el poder como sinónimo de libertad política, es limitado, marcando otra diferencia con el concepto filosófico de libertad, la cual es considerada ilimitada al ser una facultad espiritual que es ejercida incluso en circunstancias de aislamiento; sin embargo, también la libertad como la entiende Arendt, esto es en tanto que inicio, tiene lugar en las mismas condiciones, pero no en el mismo sentido. Ahora bien, se dice que el poder y la libertad son limitados porque, estos se basan en las relaciones humanas, y éstas a su vez son frágiles, y las leyes que se formulan en pos de la seguridad de dichas relaciones nunca pueden asegurar por completo su objetivo, pues las leyes son a su vez limitadas, de la misma manera que las fronteras territoriales no lo son contra la acción procedente de fuera. Así, la libertad que es propiamente política, debe defenderse

²⁴ Hannah, Arendt. *La vida del espíritu*. Paidós, España, 2005. pág. 433.

²⁵ *Idem*.

²⁶ García González. *Op. cit.* pág. 163.

incansablemente en el mismo ámbito, sin perder de vista la indudable necesidad que tiene el ser humano de ella, pues de otra manera el estar en el mundo nunca se sentiría como estar en casa, no habría ningún tipo de confort y el sentido de la vida sólo sería de pena y amargura, nunca una vida digna de ser vivida.

CAPÍTULO 4. LA LIBERTAD EN EL ESTADO TOTALITARIO

4.1. Las leyes en el totalitarismo

Una vez que se ha revisado lo concerniente al problema de la libertad en su relación con la voluntad, la acción y la política, es necesario volver al punto que concierne al presente trabajo, es decir, al problema de la libertad en el Estado totalitario.

El trabajo de Arendt giró constantemente alrededor del ámbito político, y si bien su ardua labor despuntó a partir del periodo totalitario del siglo XX, fue debido al gran impacto que éste provocó en las relaciones humanas. Arendt entrevió en el fenómeno totalitario la más grande de todas las amenazas hacia el género humano.

Fueron diversas las cuestiones por las cuales, para nuestra autora el totalitarismo trasciende a todas las explicaciones filosófico-políticas; quizá la más importante parte de la concepción del totalitarismo como ruptura, donde la interpretación de las categorías filosóficas y políticas hasta entonces conocidas sólo permitían pensar en el totalitarismo como una actualización de regímenes anteriores, tal como la dictadura y la tiranía. Sin embargo, Arendt rechaza dicho planteamiento al percatarse de cuestiones innovadoras en el surgimiento de dicho periodo.

Una de las principales y más sobresalientes cuestiones que caracterizan al Estado totalitario atiende a la desmedida incursión del Gobierno en los asuntos más íntimos de los individuos. Pero, detrás del control ejercido por el Gobierno, se halla en realidad un gran afán de éste por hacer cumplir las leyes.

Por lo anterior, es primordial dirigir el análisis hacia las leyes, que no es un problema nuevo para el ámbito filosófico. Entendiendo por leyes aquellas normas regulatorias que se establecen para una sana y correcta convivencia entre los integrantes de una comunidad. Además de hablar sobre las leyes, es importante hablar sobre autoridad y posteriormente regresar al problema de la libertad, puesto que en el Estado totalitario, tanto las leyes como la autoridad parecen ser dos elementos contrarios a la libertad; sin embargo, las leyes así como la autoridad

han sido mal entendidas, lo cual provoca a su vez condiciones contrarias al buen desarrollo de las acciones de los hombres dentro de la esfera público-política.

Las leyes, de acuerdo con Montesquieu “son relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido todos los seres tienen sus leyes”.¹ En otras palabras, existe una gran diversidad de leyes. A grandes rasgos, dos tipos de leyes son las que tienen mayor importancia en el desarrollo de este trabajo, es decir, las leyes de la naturaleza y las leyes de los hombres.

Cabe mencionar que las leyes que rigen a los seres humanos no surgen sin antes establecerse las comunidades, puesto que las relaciones que suceden entre el género humano no se dan de forma fortuita, sino que surgen a partir de una razón primigenia; en este sentido bien, podríamos pensar en el pacto originario, según Kant y que retomará Arendt en su reflexiones políticas, que se dan a partir del sentido común. Pues este sentido común posibilita a la vez una relación entre los hombres partiendo de semejanzas, que tiene como elemento importante la consideración entre los sujetos, permitiendo así una comprensión entre los seres humanos reflejando con ello el fortalecimiento de las relaciones humanas y su resultado es la vida en comunidad.

Entiéndase por comunidad un grupo de personas que comparten algunos rasgos similares, por el hecho de pertenecer a la misma especie y participan de ciertos usos y costumbres. En otras palabras, es un grupo basado en la organización donde cada uno de sus integrantes se sujeta a reglas de convivencia con el objetivo de conservar una estabilidad en su lugar de residencia. Pues bien, con anterioridad se ha hecho referencia a lo que conlleva vivir en comunidad, donde los hombres y mujeres deben actuar mediante el diálogo y principalmente el consenso, con el propósito de llegar a una comprensión gracias al ejercicio de la comunicación dentro del espacio público, asegurando la supervivencia de todos y cada uno de los miembros.

¹ Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Libro I, Capítulo I: *De las leyes en general*. Trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Tecnos, España, 2002. pág. 7.

Ahora bien, retomando la cuestión sobre las leyes, éstas no deben entenderse sólo como cúmulo de normas, pues la razón de ser de las leyes se encamina hacia la conservación, en este sentido, no sólo de la supervivencia de los seres humanos sino de un orden que a su vez, permita una vida en comunidad lo mejor posible; por dicha razón las leyes deben irse adecuando a los diversos cambios experimentados por la sociedad, por ende ellas deben cambiar conjuntamente con el contexto, ser constantes y uniformes.

Lógicamente, las leyes que rigen a los seres humanos no pueden ser hechas por nadie más que por ellos mismos, pues quienes viven e intentan vivir en la tierra de la mejor forma posible, son los hombres; no obstante, no se puede pasar por alto la incursión de cuestiones religiosas que durante largo tiempo han regulado los principios morales y políticos del género humano. Por ello para Montesquieu la aportación de las leyes divinas, que debido a su naturaleza son consideradas como inmutables, invariables y precedentes a los seres humanos, son de suma importancia para el establecimiento de leyes positivas. Otro rasgo distintivo hallado en la obra de dicho autor, con respecto a las leyes que surgen de la relación entre los hombres, es su tendencia de éstas hacia la justicia, es decir, las leyes comprenden dos aspectos importantes; por una parte, tienden hacia la protección de cada uno de los miembros de la comunidad, y por el otro lado, las leyes se redactan con el propósito de regular la conducta de los hombres y mujeres que viven en comunidad, por ende se consideran leyes positivas.

Todo lo que encontramos a nuestro alrededor se sujeta a un orden, y las leyes son la base del orden que se necesita en la vida diaria, por ello se ha mencionado que una vez establecida una comunidad el surgimiento de las leyes positivas tienen lugar, para que a su vez éstas posibiliten el nacimiento de un cuerpo político, es decir, un Estado.

No obstante, Montesquieu puntualiza que las leyes de la naturaleza preceden a las leyes positivas, “antes de todas esas leyes están las de la naturaleza, así

llamadas porque derivan únicamente de la constitución de nuestro ser”,² como bien se mencionaba en la primera actividad de la *vita activa* la principal preocupación del hombre no era buscar su origen mediante la especulación sino la conservación de su vida, de tal modo que durante dicho periodo, los hombres sólo se ocupaban de sus intereses y necesidades propios; en este sentido el hombre “pensaría en la conservación de su ser antes de buscar su origen”.³

Básicamente ambos autores afirman un estado del hombre anterior al establecido en la vida en comunidad, donde no existió como tal una relación entre ellos, puesto que cada ser humano atendía a su instinto de supervivencia. “Un hombre así sólo sería consciente de su debilidad; su timidez sería extrema”,⁴ en otras palabras, el hombre saldría huyendo ante la presencia de otro hombre.

De acuerdo con Montesquieu, al igual que el resto de los animales, el hombre siente placer al estar cerca de otros miembros de su especie, de tal manera que bien diríamos que el hombre es capaz de sobrepasar sus propios miedos y no negar la necesidad de estar unos con otros.

Las leyes de la naturaleza, son ambiguas puesto que al mismo tiempo que sentimos la imperiosa necesidad de resguardar nuestra propia vida, viendo en el otro una constante amenaza; vemos también en el otro, el placer de estar con alguien semejante a nosotros. De tal forma que se presenta un conflicto para los seres humanos, porque las leyes de la naturaleza influyen en nosotros por nuestra constitución biológica, por lo tanto no las podemos quebrantar; pues de forma instintiva nos protegemos rechazando lo que nos displace. Sin embargo, debemos también a nuestra naturaleza, la posibilidad de razonar y comprender, regulando nuestra conducta para ir más allá de nuestros instintos animales, estableciendo con ello ciertas reglas que limiten nuestra conducta y acción.

La “limitación” en Montesquieu tiene un sentido positivo, pues lo que prima, “no es la ley y su codificación de lo penable, sino las acciones que el espíritu de las leyes

² *Ibid.* Libro I, capítulo II: *De las leyes de la naturaleza.* pág. 9.

³ *Idem.*

⁴ *Ibem.*

inspira.⁵ Porque el espíritu de las leyes se despliega libremente, donde la acción sobrepasa los límites que en determinado momento la naturaleza establece al comportamiento del género humano, ya sea de confrontación o acuerdos.

Por lo tanto, Montesquieu señala cuatro leyes principales de la naturaleza: la paz, la búsqueda de la naturaleza, la proximidad entre los hombres y el deseo de vivir en sociedad. A pesar de considerar a las leyes de la naturaleza precedentes de las leyes positivas y por ende inquebrantables, fundamentan al mismo tiempo el deseo del hombre por dominar a sus semejantes en aras de proteger su propia vida, contribuyendo a los constantes enfrentamientos entre el género humano, donde el “otro” al mismo tiempo representa placer y aversión.

Ahora bien, si consideramos a la dominación como opresión, superioridad o coerción, de un hombre sobre otro(s) es normal pensar en imposiciones a través de la violencia y por ende no se puede decir que una relación donde se antepone la dominación se da entre hombres iguales que comparten una vida en comunidad o sociedad, porque en realidad denota una diferencia abismal entre el dominador y los dominados.

Básicamente el deseo por la dominación hasta el momento se ha tomado a partir de la existencia de los conflictos que nacen también de la relación entre los hombres; dichos conflictos nacen porque los hombres sólo velan por sus propios intereses y ven los intereses de los demás como obstáculos para satisfacer sus deseos, intereses y necesidades. Pero los conflictos situarán a los hombres en un lugar donde pueden confrontarse, y con ello se posibilita, a la vez, un probable acuerdo, al exponer sus desavenencias; mientras que en la dominación sólo existe la imposición de una voluntad que presupone superioridad.

Por otro lado, el conflicto entre los hombres, puede comprenderse como el punto de partida para determinar la dimensión de la política, como apunta Enrique Serrano al confrontar el pensamiento político de Hannah Arendt y Carl Schmitt; pues a partir del conflicto, encontrar los medios adecuados para manejar dicha

⁵ Anne, Amiel. *Hannah Arendt. Política y reconocimiento*. Nueva Visión, Buenos Aires. 2000. pág. 37.

situación⁶ será la tarea a realizar. En este sentido, las leyes se entienden como las normas que aseguran la vigencia del orden necesario para una convivencia en determinada comunidad.

Pero en el trabajo de Arendt, la indagación sobre la esencia del hombre y el deseo por la dominación no son descritos como tal. Pero, sí se toma en cuenta al deseo como un anhelo de aquello que no se tiene en ese momento, y al tenerlo éste termina; por lo cual no se puede afirmar que este deseo en específico reside en la naturaleza del género humano. Prácticamente, el hombre experimenta todo el tiempo distintos deseos, lo que sí respondería a su esencia, esto por un lado; pero por otro, recordemos que a Arendt le interesa explicar qué haría el ser humano en determinadas condiciones, de tal forma que las acciones de los hombres, para ser consideradas como acciones, deben estar regidas por el pensamiento, la voluntad y el juicio, además de las condiciones en las que el sujeto se encuentre.

Ahora, en cuanto a que por naturaleza el hombre busca dominar también es lógicamente aceptable, cuando a lo largo de la historia se han enaltecido las capacidades y habilidades del género humano para dominar a la naturaleza para su beneficio, y cabría preguntarse ¿Por qué no dominar a otro ser humano, si éste también es parte de la naturaleza? Y de acuerdo con el actuar, tal cual lo presenta Arendt al mencionar que lo realmente importante es ver, qué puede hacer el hombre en determinadas circunstancias; podemos imaginar que si se presenta la oportunidad de mostrarse más fuerte y decidido que otros, el ser humano bien puede fácilmente dominar a otros que no hayan desarrollado su capacidad para actuar; sin embargo, esto en realidad es contrario a la acción que debe prevalecer gracias a las facultades del espíritu, con la finalidad de realizar nuestros actos de manera correcta en aras del bien común.

Se presuponen diversos motivos por los cuales el establecimiento de las leyes se vuelve indispensable, esto es principalmente por la falta de respeto hacia la igualdad y la diferencia presentes entre los hombres tanto dentro como fuera de

⁶ Cfr. Enrique, Serrano. *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. Interlinea, México, 1996. pág. 27.

las sociedades establecidas, y por la mayoría de las ventajas que acarrea la superioridad. Ahora bien, son tan necesarias para la convivencia con los distintos Estados como son imperantes para la vida dentro de la mismo Estado, sobre todo por la unión que debe existir en un cuerpo político.

Las leyes se establecen generalmente bajo los parámetros que arrojan las relaciones humanas, pero se entienden bajo la relación gobernante-gobernado. Obviamente las leyes sin representantes sólo son menciones o escritos, que para poder ejecutarlas deben estar sujetas a una administración jurídica, y esto se conoce comúnmente como gobierno.

La Historia nos relata múltiples formas de gobiernos, muchos o si no es que todos se encuentran erigidos sobre leyes –pero el cumplimiento de las leyes o la violación a éstas, debe considerarse aparte – las cuales difieren unas de otras dependiendo de cada gobierno. Aunado a ello, figura también aquel que tiene bajo su resguardo el “poder” y al mismo tiempo el “dominio”; porque el concepto de gobierno condensa el ejercicio tanto de la autoridad como el de poder para tomar decisiones sobre la comunidad y la sociedad que conforman a una entidad estatal.

Por su parte la filosofía política se ha encargado de tratar detalladamente cada una de las formas de gobierno, así como la mejor manera de constituir un Estado y en ocasiones ha enunciado las características que debe tener un buen gobernante, además ha visto en las leyes el fundamento por antonomasia de todo cuerpo político y el poder como fuente de corrupción.

Por lo tanto, las leyes como ideales en realidad no son el problema puesto que se han pensado y tratado de ejecutar con miras de regular y hasta cierto punto resguardar las acciones del ser humano, pero el problema surge cuando los gobiernos transgreden los límites de las leyes y extienden su “autoridad” hasta el ámbito privado de la sociedad. Tal como refiere Anne Amiel: “la letra de la ley se

ve violentada por una cantidad creciente de saberes que la interpretan, la comentan, la anulan hasta enmudecerla”.⁷

Con anterioridad se planteó que detrás de su incursión en el ámbito privado, el Gobierno totalitario, se preocupaba por cumplir enérgicamente las leyes. Hasta aquí tenemos un referente de suma importancia para la filosofía política donde se comprende que las leyes ante todo deben pugnar por salvaguardar la integridad física y moral de los ciudadanos que viven bajo el amparo de un cuerpo político, atendiendo sobre todo a las relaciones que se establecen entre los conciudadanos y de los ciudadanos con el gobernante.

Con el fin de continuar hacia lo concerniente al problema que atañe a esta investigación, es menester reafirmar la forma de gobierno del Estado totalitario, a pesar de que no tenga un Gobierno nítidamente identificable; para Arendt el gobierno en dicho Estado se considera como un Gobierno fantasma; por otra parte, vemos muchos rasgos comunistas en los Estados totalitarios, tales como la dictadura de partido o el partido de masas, la instauración de una ideología de Estado, el control de los medios de comunicación, la utilización de la propaganda, con una especial inclinación hacia lo igualitario y universalista, provocando con estas medidas un Gobierno donde el terror se convierte en su esencia, al involucrase de manera exagerada en la vida de los individuos. Otra forma de explicar el Gobierno totalitario es mediante el ejemplo de la cebolla donde el jefe totalitario se encuentra en el centro, de este modo se halla el poder en capas concéntricas, dichas capas no son otras que las instituciones que orbitan alrededor de los mandatos del jefe totalitario.

Quizá para algunos teóricos, como es el caso de Schmitt, la centralización del poder, tiene ventajas, puesto que el Estado se entiende como “el instrumento para generar y mantener el orden social o el medio para acceder a un orden más

⁷ Amiel, *Op. cit.* pág. 37.

justo”.⁸ La centralización del poder, fue uno de los principios existentes en el Estado totalitario bajo el argumento de instaurar la justicia en la tierra.

Si bien, en el Estado totalitario, de acuerdo con Arendt el terror es la esencia de dicho gobierno, es factible identificar su forma de gobierno con el gobierno despótico, con la tiranía e incluso con la dictadura; de ahí que su existencia se deba “sólo al fallo deplorable, [aunque] quizá accidental, de las fuerzas políticas tradicionales –liberal o conservadora, nacional o socialista, republicana o monárquica, autoritaria o democrática”.⁹ Puesto que en el Gobierno totalitario no encontramos más que rasgos de fallida imitación tanto de anteriores gobiernos como de fuerzas políticas, esto vuelve imposible cotejarlo concretamente con las categorías precedentes que habrían enunciado a cada gobierno o corriente política. Por lo cual Arendt, a pesar de reconocer en la historia política y filosófica algunos rasgos que presenta el régimen totalitario, niega que pueda explicarse desde los diversos gobiernos y las distintas fuerzas políticas, principalmente porque los gobiernos anteriores han dado muestra de longevidad, mientras que el totalitarismo no lo ha hecho, pues su periodo en comparación a las otras formas de gobierno es relativamente joven.

Arendt observó en el Gobierno totalitario un importante desafío a las leyes positivas, y paradójicamente el desafío llegó incluso hasta las leyes que el mismo Gobierno establecía; pero como ya se ha mencionado el Gobierno totalitario, al igual que otros tantos, operaba con la guía de las leyes. En este caso el Gobierno totalitario tenía como base las leyes de la Naturaleza o bien las leyes de la Historia; básicamente el totalitarismo intentó tener como base, las leyes supremas, antes de continuar con las leyes formuladas por los hombres.

Como bien apunta la autora, lo que provocó el desafío del totalitarismo a las leyes positivas fue negar en estricto sentido la legitimidad de las leyes que nacen de la relación de los hombres en una comunidad y al mismo tiempo dicho Gobierno se

⁸ Enrique, Serrano, *Op. cit.* pág. 27

⁹ Hannah, Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, México, 2007. pág. 560.

establece en el ámbito de la ilegalidad acorde con lo enunciado por las leyes positivas:

La ilegalidad totalitaria, desafiando la legalidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual.¹⁰

Ahora bien, en el Gobierno totalitario las leyes de la Naturaleza o de la Historia, fueron aplicadas “directamente a la Humanidad sin preocuparse por el comportamiento de los hombres”.¹¹ La cuestión aquí, es que el Gobierno totalitario esperaba como resultado de la ejecución de las leyes de la Naturaleza o de la Historia, una nueva Humanidad. Esta nueva Humanidad personificaría la ley. Por decirlo de algún modo, la identificación del hombre con la ley o bien la encarnación de la ley en el hombre, discrepa de las leyes tanto de la Naturaleza como de la Historia; pues entre la ley y el hombre la distinción es clara, la primera funge como autoridad, en tanto que el segundo asiente y obedece.

Para el totalitarismo las leyes se convierten en leyes del movimiento. El racismo subyace como una ley de la Naturaleza en Alemania nazi. Recordemos por ejemplo, los anhelos de Hitler, quien deseaba conformar una nueva raza que fuera superior a todas las existentes, llegando hasta el exterminio de aquellos que no cumplían con sus expectativas. De tal forma las leyes de la Naturaleza, que adoptó el régimen nazi, cobran mayor fuerza gracias a las ideas darwinianas, donde el hombre es el producto de la evolución natural, bajo el principio de la supervivencia del más fuerte. No obstante, la supremacía del más fuerte o mejor dicho la dominación quedaría sólo hacia los integrantes de la raza aria, porque el resto sería exterminado, en lugar de “estar con los de la raza”, se volvería en un “estar por encima de la raza” y en este sentido no es posible imaginarse una autentica comunidad, porque no se puede fundar una comunidad como tal donde los hombres no son reconocidos como iguales y distintos.

¹⁰ *Ibid.* pág. 561.

¹¹ *Idem.*

O bien, en el caso de los bolcheviques que tomaron como fundamento las leyes de la Historia donde:

La lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que corre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo.¹²

De acuerdo con Arendt, las leyes de la Naturaleza y las leyes de la Historia son uno y el mismo movimiento que apunta hacia el progreso del movimiento totalitario; donde el racismo como principio de la supervivencia del más apto bien puede emplearse también en el marxismo con respecto a las sociedades más progresistas. Del mismo modo que las fuerzas productoras en el marxismo tienen su origen en el “poder del trabajo”; “el trabajo, según Marx, no es una fuerza histórica, sino a una fuerza natural –biológica – liberada a través del <metabolismo del hombre con la Naturaleza>”¹³ mediante la cual el hombre cubre sus necesidades y asegura la supervivencia humana, con el propósito de perpetuar la especie.

Al ejecutar las leyes de la Naturaleza y su principio de eliminar a los no aptos, la misma naturaleza se sitúa en riesgo igualmente porque sería perjudicial para ella no encontrar otros elementos que eliminar; en cuanto a las leyes de la Historia, pasaría lo mismo, porque la desaparición de algunas clases apunta hacia el final de la historia humana, puesto que no podría formarse nuevas clases que desaparecieran posteriormente. Y de manera más simple, tanto los movimientos históricos como naturales se encuentran regidos por movimientos cíclicos, que sin uno de sus elementos que entrelazan su contante progreso llegan a su final.

Para la realización de la ley, el terror es el medio que emplea el Gobierno totalitario, pues sólo de esta manera se aseguran de que las leyes ya se de la Naturaleza o de la Historia se muevan en el Estado totalitario cuartando todo rasgo de espontaneidad. Por lo anterior, “si la legalidad es la esencia del Gobierno

¹² Arendt, *Op. cit.* pág. 562.

¹³ *Ibid.* pág. 563.

no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria”.¹⁴

A saber, las leyes positivas se encaminan necesariamente en una estabilidad que requiere la vida del hombre en la tierra, contrarias a éstas, las leyes de la Naturaleza y de la Historia, a través de la implementación del terror no promueven estabilidad porque requiere de un constante cambio que no es equiparable con el cambio que presenta la conducta del hombre.

El reclamo que enfatiza Arendt hacia los regímenes totalitarios es la eliminación de los individuos en aras de la fabricación de una nueva Humanidad, mediante el cumplimiento de las leyes de la Naturaleza o de las leyes de la Historia. De ahí que las leyes positivas cobran gran importancia, puesto que éstas no atentan contra los individuos, antes bien establecen límites donde se abren los canales de comunicación entre los hombres, y que a través de cada nacimiento se perpetua el movimiento de los asuntos humanos, regidos principalmente por la capacidad del hombre de iniciar algo nuevo y el nacimiento es la reafirmación de un movimiento cíclico, sin un principio y sin un fin, asegurando la supervivencia del hombre en la tierra.

Las leyes, nos dice Arendt “cercan a cada comienzo y al mismo tiempo aseguran su libertad de movimientos, la potencialidad de algo enteramente nuevo e imprevisible”;¹⁵ a saber, este comienzo no es otro que el hombre en singular, es decir, tanto hombres como mujeres, gracias a las leyes positivas pueden experimentar su libertad.

4.2. Ley y autoridad

Como ya se ha mencionado la ley se establece a partir de la relación entre los hombres que viven en una comunidad, con el propósito de estabilizar la vida del hombre en la tierra. Para atender a la ley y hacerla cumplir, procurando sobretodo

¹⁴ *Ibid.* pág. 564.

¹⁵ *Ibid.* pág. 565.

dicha estabilidad, necesariamente se debe reconocer a la autoridad como su compañera.

Hannah Arendt también abordó la cuestión sobre la autoridad, de cuyo concepto realizó un ensayo titulado *¿Qué es la autoridad?* En este trabajo la problemática inicia al cuestionarse sobre lo que ha sido la autoridad, y no sobre lo que es. Ya desde el comienzo la autora lanza una fuerte afirmación, asegura que la autoridad se ha esfumado del mundo moderno.¹⁶ Pues de acuerdo con ella, no es confiable dirigirnos a la experiencia que adquirimos de nuestra realidad, porque lo único que nos ha provocado ha sido confusión al respecto y fácilmente identificamos autoridad con violencia.

La autoridad ha sido confundida precisamente porque al igual que la ley demanda obediencia, y comúnmente se piensa que autoridad es poder y al mismo tiempo este poder es violencia. En este sentido la violencia indica la coacción mediante el uso de medios externos de fuerza, sin embargo en el auténtico ejercicio de la autoridad, la violencia no tiene cabida a menos de que la autoridad fracase.

El sentido de la autoridad es separada de la violencia y de la fuerza, pero no por ello significa que la autoridad es compatible con la persuasión mediante argumentos –aquí se halla un elemento que ayuda a comprender de qué se trata la autoridad – pues bien, Arendt explica que la persuasión presupone un estado de igualdad, a partir de la interacción dialógica entre los hombres, reconociéndose como iguales; en tanto que en “el ejercicio de la autoridad, la condición de igualdad no es aceptable, porque la autoridad se basa en un orden jerárquico”.¹⁷ Otro aspecto que nos permite un acercamiento al sentido que tiene la autoridad es el aspecto de legitimidad, pues debe ser aceptada y conocida por todos aquellos que atiendan a sus mandatos. En otras palabras, la autoridad debe ser aceptada, reconocida, respetada y unánime para que sea legítima.

¹⁶ Hannah, Arendt. *¿Qué es la autoridad?* en: *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península, Barcelona, 1996.

¹⁷ *Ibid.* pág.93.

Del mismo modo, Arendt asegura que el término autoridad fue de suma importancia para la teoría política, pero en la actualidad el concepto y el sentido ha decaído en el ejercicio político. Pero quizá una de las cuestiones que sobresale con relación a la autoridad, es el hecho de tomarse como modelo para algunas formas autoritarias de gobiernos.

A saber, Arendt indica que hablar sobre la autoridad no puede partir desde una indagación sobre la esencia o naturaleza de la “autoridad” en un sentido general; puesto que la forma de autoridad válida para el mundo occidental, hasta entonces aceptada, tiene una explicación histórica. Como es de suponerse los datos históricos al respecto inician en la cultura griega, y prosiguen en la civilización romana y en el periodo del florecimiento de la iglesia cristiana.

No obstante, en la cultura griega los datos de autoridad no son muy claros, se presupone que la autoridad pasó del ámbito doméstico al ámbito público; para Platón la autoridad se vería reflejada por la figura del rey-filósofo encargado de regular los asuntos humanos. Básicamente la autoridad se comprendía mediante el principio de mando entre los hombres. En la filosofía aristotélica se halla un intento por identificar la autoridad en la relación entre gobernantes y gobernados, pero negando cierta superioridad del que gobierna con respecto a los gobernados; se visualiza un orden jerárquico que denomina a los viejos aptos para ser los que gobiernan y los jóvenes para ser gobernados. Ahora bien, en base a los principios políticos de la polis griega, ésta no era gobernada por un hombre, sino por “muchos gobernantes”, mediante la participación de hombres considerados como iguales, y entre iguales no se contemplan las jerarquías. En la polis griega, la autoridad fue entendida a través de las relaciones concebidas en el marco educativo.

De tal manera que para la autora, dentro de la cultura griega, la autoridad parece ausente en tanto que no existe un término lingüístico que se le asigne a esta idea, esto por una parte; por otra parte, la polis griega se sustentaba a su vez en la dominación hacia los esclavos para posibilitar la incursión de los hombres al

terreno público-político, por lo cual el dominio se análoga con la coacción y bajo este orden no se puede hablar de autoridad.

Ahora bien, la autoridad (*auctoritas*) se ha entendido por mucho tiempo como el poder de mandar o facultad para hacer cumplir un mandato; por ejemplo, encontramos en la obra de Giovanni Sartori la *Teoría de la Democracia*, que “el significado primigenio indica que los que están en posesión de autoridad hacen cumplir, confirman y sancionan una línea de acción o de pensamiento”.¹⁸ Nos menciona también Sartori que en la antigüedad romana la autoridad dependía de los fundadores de la ciudad; con el paso del tiempo la autoridad incrementa, por ello al tomar la fundación de la ciudad como principio rector de toda autoridad, ésta última es respetada y venerada conforme avanza el tiempo.

Por su parte, Arendt habla de tres elementos que unidos dan sentido a la autoridad, esto es la tradición, la religión y la misma autoridad; lo cual no quiere decir que de la tradición y de la religión surja la autoridad, sino que se trata de una triada que explica el sentido de la autoridad ligada a otros aspectos de la vida del hombre en la tierra y su participación en el espacio público, pues con ello se obtiene la estabilidad necesaria para el desarrollo de las comunidades. En palabras de Arendt “el vigor de esa trinidad está en la fuerza vinculante de un principio investido de autoridad, al que los hombres están atados por lazos “religiosos” a través de la tradición”.¹⁹

Para el pueblo romano la actividad religiosa y la política se entendían como idénticas, porque su actividad política se encontraba ligada al pasado, en Roma religión significaba, de modo literal *re-ligare*, “es decir estar atado, obligado (...) esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad”.²⁰

La etimología latina de autoridad: *auctoritas*, que de acuerdo con Arendt, deriva del verbo “augere, “aumentar”, y lo que la autoridad o los que tienen autoridad

¹⁸ Giovanni, Sartori. *Teoría de la democracia. 1. El debate de la democracia*. Alianza, España, 1995. pág. 230.

¹⁹ Arendt, *Op. cit.* pág. 125.

²⁰ *Ibid.* pág. 121.

umentan constantemente es la fundación”.²¹ La fundación que refiere Arendt, es la fundación de la patria, cuya responsabilidad recae en el Senado o los *patres*. El Senado romano estaba constituido principalmente por los ancianos, quienes tenían autoridad porque ellos eran los mediadores entre los fundadores de Roma y el resto de los habitantes; en esta figura se encuentra la transmisión o tradición que liga el pasado con el presente. De tal forma que la fuente de la autoridad se halla en el pasado.

Dentro de las funciones del Senado no se encontraba la imposición de órdenes, su acción se limitaba a tomar decisiones políticas basadas precisamente en su experiencia y sabiduría sustentadas en el pasado. Otro término que se vuelve importante, es el de “*gravitas*, capacidad para sobrellevar esa carga”²² lo que representaba a su vez al Senado romano porque permitía un equilibrio para mantener estable la República romana. Consecuentemente se ve en el comportamiento del Senado, el modelo de toda conducta humana, lo cual contribuye a la importancia de la tradición. Así la función de la tradición es transmitir de una generación a otra, modelos de conducta y testimonios de los antepasados, para que dichos aspectos intervengan en la estabilidad de la vida de los hombres en la tierra y se actualice la fundación.

La religión, la tradición y la autoridad, triada romana, sobrevivió incluso al declive del Imperio romano, puesto que su herencia paso a manos de la Iglesia católica. De acuerdo con la autora, el Imperio romano forma parte de la transformación de un nuevo comienzo con el cual se podría relacionar nuevamente (*religare*). La Iglesia católica forma parte de las actividades políticas tomando el lugar que hasta entonces había pertenecido al Senado romano; los mediadores en la Iglesia católica fueron los apóstoles quien daban testimonio del nacimiento, vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Por lo cual los apóstoles en este sentido se convirtieron en los padres fundadores de la religión cristiana. Fue entonces como la Iglesia católica se apropió de la trinidad: religión, tradición y autoridad.

²¹ *Ibid.* pág. 122.

²² *Ibid.* pág. 123.

El vínculo extendido desde la antigüedad hasta la constitución de la Iglesia católica como estructura política amalgamó el concepto de autoridad que existió en Roma, que sustenta la fundación y así mismo habla de la noción griega de medidas y reglas trascendentes. Puesto que las medidas generales y particulares son indispensables en todo orden político, pues sirven de guía para el comportamiento individual. De tal manera que la triada religión-tradición-autoridad, no puede prescindir de alguno de sus elementos, de lo contrario los restantes se debilitan. Sartori menciona respecto al significado de la autoridad como fundación que “el significado desaparece cuando comienza a concebirse la historia, al final siglo XVIII, como la aventura del hombre al romper con su pasado, como invención y creación del futuro más que como refuerzo de los orígenes”.²³

Es visible que el sentido de autoridad ligada a la tradición y a la religión se debilitó mucho tiempo antes de la llegada de los regímenes totalitarios durante el siglo XX. Por lo que es importante hacer hincapié sobre el uso y abuso de autoridad en la época del totalitarismo; Arendt asegura que en lugar de haber abusado de la autoridad, el totalitarismo careció de ésta. Ahora bien, para algunos el totalitarismo comparte rasgos con los gobiernos autoritarios, pero al comprender el sentido de autoridad es posible distinguir entre autoridad y autoritarismo, entre estos conceptos no existe punto de comparación, es decir, son totalmente diferentes.

Se dice lo anterior porque la palabra autoridad se ha entendido de forma análoga a autoritarismo, en este sentido “hacer cumplir un mandato” e “imponer mandatos para lograr obediencia” difieren, puesto que autoridad es un principio regulatorio, mientras que autoritarismo es el uso de fuerza para dominar, en términos de Arendt esto corresponde explícitamente al uso de la violencia. Durante el totalitarismo el jefe totalitario fue considerado como legislador y juez, básicamente “él es última fuente de legalidad y último fundamento de la legitimidad”,²⁴ predominando así, la violencia.

²³ Sartori, *Op. cit.* pág. 230.

²⁴ Enrique, Serrano. *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político.* Interlinea, México, 1996. pág. 20.

Por otra parte, no olvidemos que “autoridad” se encuentra ligada al término “fundación”, y de ninguna manera se puede aceptar que el propósito de una dominación total refiera a una nueva fundación; puesto que el totalitarismo no hizo otra cosa que expandirse, proceso anterior al ascenso del régimen al poder. El expansionismo representaba el ideal de grandeza de una nación, donde el racismo fue su principal elemento, o bien el anhelo del crecimiento económico. Por ello se dice que el totalitarismo usurpo el poder, careció de autoridad y su Gobierno se erigió a base de la ilegalidad presente en todo su proceso, hasta colocarse como un sistema completamente nuevo.

Regresando una vez más al uso incorrecto del concepto de autoridad, Sartori atribuye el mal entendido a una traducción inadecuada del término alemán “*herrschaft* [que] connotaba típicamente señoría (señoría feudal) y por ello, dominio y superioridad”.²⁵ En su análisis, éste autor afirma, tras hacer una investigación histórica, que *autoridad* fue un término acuñado por el fascismo para falsificar el poder; lo que bien puede entenderse como desplazamiento del auténtico poder y la legítima autoridad, dando como resultado la ilegitimidad del régimen fascista y acuñando el término autoritarismo.

Por lo tanto, las leyes son normas que necesariamente demandan obediencia, esta obediencia será por parte de aquellos que han decidido libremente ajustarse a dichas normas; por otra parte, la autoridad tiene un vínculo con las leyes, ya sean divinas, naturales, históricas o bien positivas. Esta autoridad será ejecutada por un representante que de antemano encabece un orden jerárquico y cuyo propósito será guiar al resto de las personas que reconozcan su autoridad, que acorde con su experiencia emitirá órdenes con el fin de hacer cumplir y respetar las leyes que respaldan su función.

Ahora bien, si aquel sujeto que representa la autoridad emite un mandato contrario a las leyes que se han aceptado en la comunidad, bien podríamos emplear el término de autoritarismo, identificando claramente que como tal no se pretende hacer cumplir una orden, porque de antemano se sabe que no existe una

²⁵ Sartori. *Op. cit.* pág. 231.

obediencia, se sigue entonces la imposición de un mandato y con ella se pretende obtener la subordinación. Por ello cuando se trata de autoridad, el mandato se respeta y se atiende porque su fin sólo es cumplir con la orden, puesto que ya se tiene ganada la obediencia al reconocer a la autoridad de la cual surge el mandato.

Quizá para Arendt, la triada religión-tradición-autoridad se ha desestabilizado a partir del surgimiento de diversos gobiernos autoritarios que violan las leyes y usurpan el poder, entre ellos el régimen con mayor impacto en dicha problemática es sin duda el totalitarismo. Como ya se ha mencionado este régimen al pretender personificar en cada sujeto las leyes de la Naturaleza o bien las leyes de la Historia, no atienden al mandato de autoridad; porque la autoridad guiará para hacer cumplir la ley, pero no impondrá su mandato para ejecutar leyes que por sí mismas se cumplen sin la intervención directa del hombre; mientras que las leyes positivas necesitan de la mediación de los hombres tanto para formularlas como para cumplirlas y modificarlas, de tal manera que al oponerse a las leyes positivas se enfrentan directamente con la autoridad.

Finalmente, se puede decir que Arendt deja entrever que para ejercitar adecuadamente la política y al mismo tiempo dar lugar a la fundación de una entidad estatal es indispensable el poder, es decir la participación de todos los hombres y mujeres; y para completar el ejercicio político cabría dar lugar a la autoridad como mediadora de las leyes positivas y el cumplimiento de éstas por parte de los ciudadanos.

La autoridad es la forma de influencia, que surge de una investidura espontánea y cuya eficacia deriva de su capacidad de ser escuchada, de su reconocimiento (...) En todo caso, la autoridad no nos fuerza a hacer algo, pues una relación de autoridad no nos priva de libertad para actuar de otra manera.²⁶

4.3. La libertad y el totalitarismo

En capítulos anteriores se ha tratado ampliamente el concepto de la libertad, se ha ido desde el horizonte filosófico al ámbito político, resaltando sus cualidades y la

²⁶ *Ibid.* pág. 233.

necesidad que los hombres tenemos de ella; y se puede afirmar, en base al pensamiento de Hannah Arendt, que la libertad es la principal arma que debilita y atenta contra los regímenes totalitarios, pero al mismo tiempo es el totalitarismo el principal enemigo de la libertad del ser humano. Sin embargo, el Estado totalitario no logró suprimir la libertad individual, porque la libertad como inicio, se relaciona con la espontaneidad brindando espacio para la acción; aspectos considerados como prepolíticos y existentes incluso ante una condición de aislamiento y al ser la libertad inherente a la condición humana, ésta no puede ser suprimida.

Se lee en la obra *Los orígenes del totalitarismo* que el régimen totalitario se encargó de organizar a las masas, haciéndoles perder todo rasgo de identidad e individualidad, aisló de manera impresionante a los hombres en relación al mundo no totalitario y con mayor fuerza dentro de él. Se empeñó en fabricar una nueva Humanidad, deshaciéndose de los más débiles, de aquellos que no pertenecían a su raza, pero sí a su especie, aboliendo las clases e intentando liberar y acelerar las fuerzas de las leyes de la Naturaleza o las leyes de la Historia a través del terror.

El totalitarismo es descrito generalmente como un régimen que se extendió desde la esfera política hasta el ámbito privado, y para cumplir con ese propósito, dicho régimen “destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio”.²⁷ El espacio requerido para implementar las libertades no es otro, que el espacio público que emerge a razón de la relación entre los hombres que se encuentran juntos, pero que no refiere un lugar físico; evidentemente el espacio público tiene como condición humana la pluralidad, porque el mundo está conformado por hombres y mujeres, y no sólo por el hombre. La destrucción del espacio público se realizó por diversos medios, con la organización de masas, el aislamiento, la soledad y la instauración de la ideología.

Ahora bien, cuando el totalitarismo organizó a las masas, desecha la idea de lo múltiple e intenta sólo aliarse con las personas que bajo su criterio racista cumplen

²⁷ Hannah, Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus. México, 2007. pág. 566.

con el principio de igualdad, y al resto de las personas las alejan de sus familias, de amigos e incluso de sus vecinos. A raíz de la organización de las masas y la dispersión de los grupos excluidos se origina el aislamiento. El aislamiento provoca a su vez la soledad, que se entiende incluso cuando las personas se hallan juntas, pero no son capaces de hablar y comunicarse entre sí, porque pertenecientes o no al movimiento, los hombres no eran capaces de manifestar sus propios pensamientos ni realizar acciones que la ley no les permitiera hacer.

Puesto que la grandeza de las leyes, de acuerdo con Arendt, se halla en la limitación que establecen a nuestras acciones, es decir, las leyes nos indican aquello que no podemos hacer; sin embargo, las leyes no intervienen en nuestra capacidad para realizar algo totalmente nuevo, puesto que no nos dicen explícitamente que es lo que debemos hacer. No obstante, durante el periodo totalitario, lo importante no era limitar las acciones de los hombres con el establecimiento de las leyes; lo realmente importante era acelerar la fuerza de las leyes de la Naturaleza o de las leyes de la Historia y erradicar las acciones libres de los hombres.

Cabe decir que bajo el régimen totalitario ningún grupo de personas estuvo exento de perder su libertad; por una parte, para los movimientos totalitarios fue indispensable que sus seguidores fueran preparados para la gran encomienda de ser los ejecutores o víctimas de las leyes que había adoptado, puesto que aquellos que habrían fungido como victimarios, una vez exterminadas las razas débiles, se volverían víctimas. Así los seguidores de los movimientos totalitarios fueron envueltos en la ideología y se adoctrinaron para controlar sus acciones; por otra parte, los grupos excluidos eran exterminados para terminar definitivamente con su capacidad para actuar.

Así, el régimen totalitario al tener en cuenta el inconveniente que representaba el actuar humano encontró como una única solución, impedir a toda costa que los hombres actuaran, destruyendo la capacidad del hombre para formular sus propias convicciones, a través de la ideología. A saber, la ideología se sostiene a través de un ordenamiento lógico, comienza con una premisa axiomáticamente

aceptada y emplea la deducción para obtener una conclusión indiscutible, en otras palabras, la deducción nos ejemplificará consecuencias lógicas aunque no necesariamente reales, de tal forma que la ideología articula su argumentación para explicar algún proceso histórico o natural, donde la conclusión se ve exenta de toda afectación por parte de la experiencia real.

De tal modo que los sujetos adheridos al movimiento totalitario, presas de la lógica de la ideología, entregaban primero su libertad de pensamiento para luego entregar del mismo modo su libertad de movimiento. Fue sin duda la implementación de la ideología un instrumento altamente peligroso para terminar con la libertad individual, porque la libertad como capacidad para iniciar algo nuevo surge a partir de un nuevo pensamiento alejado de la lógica deductiva. Pero los grupos excluidos fueron víctimas del arrebato de su libertad mediante la violencia, estos grupos no entregaron su libertad, pero perdieron su libertad de movimiento y bajo las inhumanas condiciones a las que se vieron enfrentados perdieron en ocasiones y paulatinamente, su libertad de pensamiento.

Por ende, el paso de la dominación totalitaria, del ámbito político al ámbito privado, tiene lugar con la instauración de la soledad –a partir del resultado de la aceptación de la ideología y el envío de los grupos minoritarios a los campos de concentración – que desarrolla un sentimiento de desarraigo en los hombres. A su vez, “la soledad es contraria a los requerimientos básicos de la condición humana”,²⁸ “porque toda experiencia material y sensual dependen exclusivamente de encontrarse con otros hombres; puesto que nuestro mundo es una trama de relaciones humanas”²⁹ mediadas por la acción y el discurso de los hombres, así como de todo lo que nos rodea, y es precisamente por este motivo por el cual la acción de una persona repercute en la vida de otras personas, ya sea en un aspecto positivo o negativo.

Se puede interpretar en el análisis arendtiano dos cuestiones de suma preocupación respecto a la soledad: la primera corresponde a la experiencia

²⁸ *Ibid.* pág. 576.

²⁹ Hannah, Arendt. *La condición humana*. Paidós, España, 2005. pág. 211.

individual, debilitada por la soledad, pues es un hecho la pérdida del yo, donde se pierde la confianza de sí mismo, pero también se pierde la confianza en el mundo. Confiamos en el mundo y en nuestro pensamiento, cuando logran revelarnos la verdad; sin embargo, al no contar con la confiabilidad de estos elementos, los hombres no son aptos para percibir una verdad. “El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo”;³⁰ por ello, bajo el régimen totalitario aquello que garantizaba una “verdad” era el razonamiento lógico, identificando consistencia con verdad, pero dicha verdad resultaba vacía al no revelar nada, por lo cual no puede considerarse como verdad en absoluto. Y ante esta situación, la producción de pensamientos propios se encuentra más que limitada porque no parte ya de una experiencia que surja entre los hombres, y lo único aceptable es lo lógicamente deducido. En el mundo nadie es fiable y por ende la confianza se pierde.

Podemos encontrar en *La condición humana* una explicación sobre el autoconocimiento mediante la acción y el discurso, porque estas cuestiones funcionan como reveladoras, primero nos revelan a nosotros mismos quiénes somos, para luego mostrarnos frente a los demás como seres únicos y distintos; sin embargo, cuando se realiza una acción o se emite un discurso y no se hace presente el agente productor de éstas acciones su cualidad reveladora se pierde, en otras palabras, el sujeto que produce la acción o el discurso no es reconocido como individuo, único y distinto.

A pesar de que para Arendt es improbable que pueda perderse la cualidad reveladora de la acción y el discurso, pero sí nos habla de ciertas circunstancias en donde la cualidad reveladora de la acción se ausenta:

Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de los demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo.³¹

³⁰ Hannah, Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, México, 2007. pág. 578.

³¹ Arendt. *Op. cit.* pág. 209

Pero en el supuesto de perderse la cualidad reveladora de la acción, significaría un gran impacto para el género humano puesto que se vería transformado en algo distinto a lo que es. Si bien, la transformación de la humanidad fue un claro propósito del totalitarismo a través de las leyes de la Naturaleza o de la Historia, dicha transformación es por lo tanto imposible porque no se puede prescindir definitivamente de la revelación que acompaña a la acción y al discurso, además de que una nueva acción es garantizada por el nacimiento de los hombres.

Ahora bien, la otra cuestión estaría en el orden de la afectación de la individualidad en relación a la condición humana de pluralidad. Pues una vez afectada la individualidad, la pluralidad –como condición humana que requiere que los hombres y las mujeres se encuentren en contigüidad, y al mismo tiempo reconoce lo igual y lo diferente en el género humano, a partir de la acción y el discurso– se ve igualmente afectada, porque sin individuos que se reconozcan unos frente a los otros, no se pueden establecer relaciones fundadas en intereses comunes, y se anularía también la unión entre los hombres para formar un espacio público; por otra parte, sin espacio público no podemos hablar de un mundo en el cual tengan lugar los asuntos humanos, porque el mundo en el que suceden dichos asuntos se constituye a través de las relaciones entre los hombres que se encuentran juntos, lo cual no quiere decir, que estén unos al lado de otros, sino que se encuentren vinculados mediante la acción y el discurso.

Ahora bien, la posibilidad del vínculo entre los hombres, parte de la igualdad que identifica Arendt, pues ésta se halla en la capacidad que tenemos para comunicarnos y entendernos gracias al sentido común, que como ella misma refiere se debilitó al guiarse por la lógica de la ideología y la difusión de la propaganda, pues en ambas, el discurso no revelaba absolutamente nada, no pasaba de ser más que “meras habladurías” y se emplean como medios para alcanzar un fin, centrados en engaños. Puesto que anteriormente las palabras no eran empleadas para engañar sino para descubrir realidades, pero si la lógica deductiva de las ideologías no es afectada por la realidad, entonces las palabras no contienen una cualidad reveladora.

Por lo anterior, se dice que el espacio público, entendido como un espacio de manifestación de la acción y el discurso es absolutamente indispensable para hablar de la libertad, porque para nuestra autora acción y libertad es lo mismo. La importancia de la libertad reside en ofrecer a los hombres la oportunidad de “optar por una forma de ser; y en conjunto, ofrece a los hombres la ocasión de constituirse como miembro de una comunidad de hombres libres”.³² Tomando en cuenta el análisis arendtniano las acciones están y estarán presentes siempre que nace un hombre, porque con él comienza algo nuevo; las acciones son impredecibles pues tienen la posibilidad de innovar y provocar un cambio para el mundo.

¿Pero acaso no es verdad que el totalitarismo en efecto buscaba o anhelaba producir un cambio rotundo en el ámbito político y extenderlo por todo el mundo? Pues de sus integrantes había surgido una iniciativa, pusieron en marcha una acción; sin embargo su error fue intervenir para acelerar las fuerzas de las leyes de la Naturaleza o de la Historia, y al mismo tiempo pretender que el cambio o progreso cesara con su labor. No obstante, recordemos que la acción para que pueda ser considerada acción, debe ser acompañada por su cualidad reveladora, que no sólo dé cuenta de su agente, sino que se halle de tal modo que su dirección no se vea inclinada ya sea a favor o en contra de los hombres, es decir, no aplica el término de dominación sobre los hombres, porque la acción debe suceder entre hombres igualmente libres participes del discurso y la acción en aras de concretar acuerdos, y no sobre la imposición de unos sobre otros.

Bajo la idea del totalitarismo para provocar un cambio rotundo en el ámbito político, cabe imaginar la culminación de todo conflicto entre el género humano, en sentido mesiánico o bien utópico, porque si bien siempre se ha pensado en establecer una sociedad donde todos seamos iguales y tengamos los mismos derechos, donde nadie carezca de alimento y resguardo, donde no seamos oprimidos por nadie, donde se nos garantice una vida en paz y llena de felicidad, donde incluso logremos entendernos bajo una misma lengua, etc., se convierte de

³² J.M. Bermudo. *Filosofía Política. II. Los jalones de la Libertad*. Ed. del Serbal, España, 2001. pág.227.

pronto en una especie de “final de todos los tiempos” porque después de la instauración de una vida de ensueño no existiría nada más. No obstante, la naturaleza nos muestra una y otra vez que mientras llegan al mundo otros seres humanos, estaremos sumergidos en la posibilidad de cambios constantes.

Es razonable decir, que para el Gobierno totalitario interferir en las acciones de los hombres aseguraría rotundamente su estancia en los mecanismos administrativos del cuerpo estatal y con ello extender su dominio sobre el mundo. Pese a que no se comparta la idea de Arendt, en cuanto a entender a la libertad como la capacidad de iniciar algo nuevo, es inevitable reconocer en el deseo o amor hacia la libertad –concebida como liberación de cierta presión o bien la libertad entendida como salvación de la aniquilación– un impulso que mueve a los hombres a llevar a cabo una serie de acciones totalmente nuevas con el fin de encontrar una estabilidad tangible en sus vidas. Sin embargo, la libertad no se obtiene una vez que está realizado el cambio, sino cuando se hace todo lo posible para producirlo, siempre y cuando el propósito esté fundamentado en los intereses comunes de determinado grupo social, donde sus integrantes sean reconocidos y escuchados, es decir, donde no se prescinda de la pluralidad.

Pues en cada una de las personas existe la libertad, en cada una de ellas se halla la capacidad de iniciar algo nuevo, es decir, la capacidad para realizar una acción, porque ejercemos nuestra libertad exclusivamente cuando actuamos, no antes ni después. Todos y cada uno de los instrumentos que empleó el totalitarismo se dirigieron hacia la abolición de esta capacidad; no obstante el régimen no podía conformarse con sólo suprimir o controlar las acciones de los hombres, sino que tenía que centrarse en eliminar el carácter espontáneo que caracteriza al ser humano. Por ello bien, se puede indicar que el peligro eminente que visualizó el totalitarismo en la libertad, se halla en las acciones que son espontaneas e impredecibles, sencillamente las acciones de los hombres y mujeres escapan al control del régimen.

En resumen, se puede afirmar que la libertad entendida como la capacidad de iniciar espontáneamente una nueva serie de cosas o estados sucesivos, surge de

la iniciativa de un sólo hombre, por lo cual la podemos entender como libertad individual; y pese a sus intentos, el totalitarismo no acabó con esta capacidad en los hombres. Pero cuando la iniciativa del hombre es finalizada gracias a la ayuda de otros hombres, se fortalecen las relaciones humanas y prevalece la condición humana de la pluralidad; por ende se puede concebir como libertad política, porque participan diversos hombres únicos y distintos en un espacio políticamente garantizado. Considero que dicha libertad política es la que se ha debilitado al paso del tiempo y no sólo por el régimen totalitario, sino porque las relaciones humanas son demasiado frágiles pero no imposibles; contamos con la esperanza de un nuevo comienzo cada vez que nace un hombre, además aún es posible iniciar algo nuevo desde nuestra espontaneidad, que se halla en la libertad individual.

El resultado de la unión de los hombres para culminar una acción, puede reflejar el surgimiento de instituciones, leyes o bien Estados, por lo que la libertad en tanto que acción no es contraria al Estado y mucho menos a la política; no es tampoco un derecho que brinda una entidad jurídica, sino que la libertad posibilita la constitución de cuerpos políticos y leyes porque se busca el interés común a través de cambios, es decir, mediante la renovación de la organización humana suscitada por el consenso que surge de la acción y del discurso.

Así, la libertad en el ámbito político es imperiosa, porque sin esta capacidad de iniciar algo nuevo, nunca hubieran nacido la política, entendida como aquella que organiza a los distintos; pero para organizarlos deben ser considerados también como iguales y es la libertad, es decir, la acción que unida al discurso brinda las condiciones necesarias para efectuar dicha organización.

En palabras de Bermudo:

La libertad es una idea: una noción para ordenar y organizar lo real. Por tanto irrealizable, por tanto, modelo o fin a perseguir. Y esa esperanza hace que tenga sentido que cada hombre asuma su papel en el largo camino de la humanidad hacia la libertad.³³

³³ *Ibid.* pág. 229.

Así la acción es asegurada por el nacimiento de los hombres, porque en ellos reside la capacidad de iniciar algo nuevo desde su espontaneidad, se asegura del mismo modo que la posibilidad de comenzar nuevamente, una y otra vez, se halla en cada nuevo hombre que se inserta en el mundo. Por lo tanto, la libertad como la concibe Hannah Arendt, es inseparable de la condición humana, porque se desarrolla en un movimiento cíclico de constante renovación.

CONCLUSIÓN

La libertad como característica del ser humano, ha sido frecuentemente entendida como libre albedrío o bien como facultad de la voluntad que se experimenta necesariamente en la intimidad o en el aislamiento; pero es replanteada por Hannah Arendt, como una de las categorías fundamentales para entender lo político. Por ello, tras la lectura de tres de las más importantes obras de dicha autora: *Los orígenes del totalitarismo*, *La Condición Humana* y *La Vida del Espíritu*, ha sido posible desarrollar una comprensión distinta y mucho más amplia sobre la libertad, que en lo personal me motivan para no dar por hecho que soy libre y conformarme con esa idea, sino para buscar la manera mediante la cual pueda manifestar mi libertad, y que dicha manifestación contribuya de forma positiva a la renovación de la política en mi país.

Coincido también con la idea de la libertad que se ha tenido a partir lo abstracto, desde lo subjetivo o lo universal, porque interviene el uso de la razón lo cual evidentemente muestra una facultad más elaborada que una mera respuesta por medio de estímulos; por ejemplo, cuando se aborda desde la ética, donde el fundamento de la moral se inclina hacia la búsqueda de la felicidad del individuo. Este planteamiento describe a la felicidad como un fin al que hay que llegar, básicamente se conduce entre la relación medio-fin. Dentro de esta perspectiva la libertad simplemente se encarga de elegir entre los posibles medios para conseguir el fin deseado; en este caso, la felicidad o algún otro fin que nos produzca placer o bienestar.

Y difiero de la idea de la libertad desde la política, donde ésta última se entiende como una relación de poder entre el gobernante y los gobernados, y donde no se puede considerar a la libertad como la capacidad de elegir entre dos o más objetos ni como un derecho que el gobernante le concede al gobernado, puesto que se cree que la libertad es contraria a la política. Además bajo esta perspectiva el poder, se ha entendido como sinónimo de violencia, y la violencia actúa a través de la fuerza con el propósito de coaccionar al individuo para realizar un acto con el cual no está de acuerdo.

Cabe imaginar igualmente que la libertad puede ser comprendida cuando se ha experimentado un estado de cautiverio, pues la ruptura de dicho estado tiende hacia la liberación; otro ejemplo sería, cuando una persona está condenada a la pena de muerte, y que por azares del destino la ejecución no se lleva a cabo, y se libra de la muerte. La liberación en ambos casos se concibe como el deshacerse de una enorme carga o amenaza, ya que produciría un alivio o plenitud. Pero la liberación de ninguna manera es libertad; lo único que vale la pena pensar a raíz de esta idea de libertad en tanto liberación, es “querer” ser libres, lo que en un instante puede movernos a actuar.

Claro que la interpretación que se hace de la libertad depende sobre todo del horizonte del cual se intente comprender éste problema. Y la interpretación de Arendt es distinta a las ya planteadas, por ello no acepta que la libertad sea el libre albedrío, que se limita a elegir entre dos o más objetos dados, o que se siga de la liberación, o incluso no reconoce la incompatibilidad de la libertad con la política; y piensa que la libertad sucede cuando los hombres actúan, al tomar la iniciativa de cambiar el mundo. De tal manera que la libertad necesariamente tiene su acento en el poder de hacer algo nuevo para cambiar la realidad que se está experimentando.

El replanteamiento de Arendt respecto al problema de la libertad, me parece adecuarse más a nuestra experiencia, porque toma en cuenta tanto el aspecto personal e individual, como el aspecto colectivo; es decir, al participar de una comunidad, sociedad o Estado político, es importante para nosotros movernos en ambas esferas; por lo anterior, comulgo con las ideas de Hannah Arendt respecto a la política y a la libertad.

No obstante, nuestra realidad actual parece reflejar únicamente un aspecto, el individual; nos conformamos con los derechos que nos otorga el Gobierno a pesar de quejarnos de las injusticias que percibimos en la sociedad; los empleos cada vez demandan más tiempo porque su único objetivo es intensificar la producción para tener mayores ingresos económicos, se deja de lado la importancia de vivir en una sociedad, parecen no existir relaciones humanas y sólo quedan relaciones

económicas. ¿Qué nos dice Arendt al respecto? Al describirnos la condición humana nos muestra que lejos de haber pasado de la labor al trabajo y del trabajo a la acción, nos hemos estancado en la labor porque en las sociedades capitalistas nuestros objetivos sólo están en la demanda de la satisfacción de nuestras necesidades primarias y en la acumulación de la riqueza, y la relación que puede nacer entre los productos manufacturados y el hombre, tampoco están presentes porque en la mayoría de las ocasiones esos productos no son consumidos por los hombres que los elaboran; prevalece ante todo la desigualdad y la falta de relaciones humanas normales. En sentido estricto nos hemos olvidado de convivir, de ver en las necesidades de los otros nuestras propias necesidades y permanecemos sólo unos a lado de los otros.

Ahora, si aún estamos inmersos en la labor queda esforzarnos para llegar a realizar acciones que al fin y al cabo podemos hacer porque de acuerdo con nuestra condición humana todos somos capaces de hacer algo nuevo para cambiar nuestra realidad; por qué conformarnos con una libertad que no se acerca ni aún milímetro de lo que podría ser. Puede parecer totalmente reconfortante no hacer nada pero en nosotros esta la capacidad de hacer algo más. Quizá nos rebasa el miedo de perder nuestra valiosa privacidad e individualidad, por ello nos limitamos a considerar a los demás como seres aislados que no tienen nada que ver con nosotros y dejamos a los dirigentes políticos la responsabilidad de solucionar los problemas, sin darnos cuenta de que los problemas que presenta nuestra comunidad son problemas de todos y por ende responsabilidad de cada uno de los integrantes; ejercer nuestra libertad como acción, no nos resta privacidad, este ámbito queda resguardado porque nuestra acción será en el ámbito público. Considero que al actuar asumimos un compromiso que nos motiva no sólo a hacer algo nuevo y para el bien común, sino que nos ayuda también a ir tras el ser humano que podemos llegar a ser en un futuro, nada distinto de lo que somos actualmente sino que con ello podremos renovarnos, llegar a la excelencia humana mediante la participación conjunta como comunidad.

El modo en que Arendt lleva a cabo esta reflexión, permite identificar el momento en el cual podemos pasar de lo privado a lo público sin perder nuestra condición individual, porque reconoce ante todo a la pluralidad como condición humana, donde al crear vínculos con otras personas, nuestra unicidad no se pierde en el todo.

Por lo cual es pertinente destacar que la libertad conduce necesariamente hacia el replanteamiento del sentido –y no del significado– de la política; pues como categorías fundamentales, la libertad y la política, se comprende en una relación inseparable de la condición humana. Así, las aportaciones de Arendt al problema de la libertad desde el área política han explicado de manera más completa en qué consiste la libertad, es decir, Arendt concibe a la libertad a partir de la acción, y, a su vez, a la acción la entiende como inicio, lo cual aporta un aspecto ontológico. Por otra parte, logra articular las condiciones que posibilitan el surgimiento de la política, es decir, ve en la acción, la libertad, y, en las relaciones humanas, condiciones necesarias para hablar de política, pero también ve en dicha articulación, el fundamento de la vida del hombre en la tierra, una vida que se espera sea plena, dichosa y feliz.

Ahora bien, el inicio en relación al ser humano se halla en cada uno de los nacimientos de los hombres; así, la natalidad como elemento ontológico, contribuye a una comprensión del mundo, como espacio en el cual existen otros hombres y mujeres que dan cuenta de la llegada del recién nacido. El inicio también es una condición de posibilidad para la política, pero en este caso se considera como un segundo nacimiento, en otras palabras, sucede cuando un hombre participa en los asuntos públicos. Por lo tanto, la política, para Arendt, surge de “entre los hombres”, pero estos hombres deben ser hombres de acción, por lo tanto, libres; y mediante el vínculo que les une se hallan en la posibilidad de trazar proyectos y concretarlos en el futuro; pero estos proyectos deben delinearse por intereses comunes.

Por otra parte, la acción como resultado de una reinterpretación de la praxis aristotélica, ha permitido comprender también, en la obra de Arendt, la capacidad

del hombre para actuar, y no sólo para hacer o fabricar objetos; pues en la acción se despliega la espontaneidad del género humano, que tiene como comienzo la idea de un hombre –en singular–, pero que adquiere mayor fuerza con la participación de otros hombres comprometidos para concluir la iniciativa que promete ser algo innovador y provechoso para todos.

Pero, el encontrar tanto el aspecto ontológico como el político en las obras de Arendt, incita a pensar en su trabajo como “una noción esencialista o metafísica de lo político como aquella que (...) viene impregnada en el concepto de espacio público (...) y de su categoría de acción enraizada en la idea de praxis aristotélica”.¹ A lo que es importante responder, que si bien estos elementos los hallamos en sus libros, no los encontramos explícitamente unidos, pues son elementos que abordó de forma aislada y que en ciertas ocasiones señaló como una relación inseparable, sobre todo para entender que la libertad y la política no son enemigas, sino que existe entre ellas una relación bicondicional; en dicha relación se encuentra el vínculo que se crea entre los seres humanos que quieren vivir juntos.

Cabe destacar igualmente, que otra importante aportación a la ciencia política, por parte de Arendt, fue sin duda el hecho de entender a la política a partir de la pluralidad conformada por los hombres que se encuentran en contigüidad y se reconocen y distinguen gracias a la acción y el discurso; la pluralidad como condición humana fortalece, creo yo, los argumentos contra la discriminación porque se apuesta por la diversidad y no por la igualdad absoluta.

Arendt nos muestra también, el carácter intersubjetivo que tiene la acción, y por esta razón nos conduce en una inclusión de los ciudadanos en los asuntos políticos, sólo falta que nosotros queramos participar; así mismo percibe un modelo de comunicación a través de la concepción de la acción como elemento revelador, ya que existe para ser visto y reconocido, logrando con ello alcanzar acuerdos, puesto que es éste el sentido de la política, tal como lo diría Arendt, la

¹ Alejandro, Sahuí. *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Coyoacán, México, 2002. pág. 30.

política es la organización de los diversos, y, la organización de los diversos es el resultado de los acuerdos concretados.

Si bien, el objetivo del presente trabajo fue analizar el problema de la libertad en el Estado totalitario desde el pensamiento político de Hannah Arendt, se puede afirmar que se cumplió, al abordar tanto el aspecto ontológico como el político; pues de no considerar el nacimiento de los hombres, como recién llegados a la tierra, cómo podríamos hablar de pluralidad, pues ésta contempla a todos esos recién llegados que más tarde se insertarán en la esfera pública para identificarse como seres únicos.

A pesar de que para Arendt, las categorías filosóficas resultaron insuficientes para explicar las razones por las cuales tuvo lugar el fenómeno totalitario, es de alabarse la reinterpretación realizada por ella, pues se percató ante todo que las categorías, al ser abstractas, fueron rebasadas por las circunstancias del mundo fáctico. En este sentido lo importante, para Arendt está más allá del pensamiento abstracto, es decir, en la realidad fáctica; pues es en el terreno de la facticidad donde se encuentran los problemas y es en ese mismo sitio que hay que resolverlos. Además de que el totalitarismo fue un periodo que desafortunadamente vivió Hannah Arendt; en el cual observó la idea predominante del régimen: “hacer posible lo imposible”, es decir, que el hombre puede hacer todo. Lo que evidentemente es absurdo, pues a pesar de que se concibe a los hombres, ante todo como seres activos, se reconoce de antemano sus limitaciones; y los hombres al efectuar sus acciones inevitablemente participan de la contingencia. Sin más, se le reconoce a Arendt una muy acertada manera de interpretar al hombre, esto es, desde sus limitaciones y posibilidades para actuar.

La imprevisibilidad que se halla en el actuar humano, es un rasgo que fácilmente puede pasar desapercibido debido a todos los avances tecnológicos y científicos. Claro que este es un signo mucho más nítido en la actualidad; pero en el periodo totalitario los avances científicos tuvieron una fuerte influencia, de ahí su ideal de dominación total. Se podría decir que los regímenes totalitarios incitaron las reflexiones filosóficas y políticas de Arendt, principalmente porque se propusieron

ignorar la fragilidad y espontaneidad humanas, pues sin estas características la humanidad se tornaría en algo distinto a lo que ha sido siempre; y un signo de alerta fue sin duda la homogeneización de un sector de la humanidad, al conformar la sociedad de las masas, donde los hombres en lugar de crear vínculos sólo se hallaban unos junto a los otros.

Por otra parte, ya se hacía mención en el último apartado del cuarto capítulo, que el totalitarismo, y no la política, representa el más grande de los problemas a los que se ha enfrentado la libertad, no sólo por haber atentado contra toda clase de libertad, llámese libertad de asociación, libertad de expresión, libertad de pensamiento, libertad a la información, sino porque se intentó frenar ante todo la iniciativa de los hombres. Pues al final este tipo de libertades son conducidas principalmente por una acción que representa claramente la libertad como inicio de algo que antes no existía; así el objetivo del totalitarismo se dirigió contra la espontaneidad de los hombres para impedir cualquier acción, y evitar al mismo tiempo la caída del régimen.

Resta decir que analizar el problema de la libertad en el Estado totalitario, implica indudablemente cuestionarse acerca de la herencia del pasado siglo XX; si de antemano desde mucho tiempo atrás se había caído en un inevitable nihilismo, con el surgimiento de los totalitarismos se piensa en la destrucción de la vida en comunidad, en la decadencia del Estado de Derecho, porque en el totalitarismo parece haber fallado nuestra capacidad de concretar acuerdos y en el mundo contemporáneo ese fallo persiste. Por ende, a pesar de considerar al periodo totalitario como un periodo ya pasado y terminado, estoy de acuerdo con Arendt, al pensar que el totalitarismo como una nueva forma de gobierno permanecerá, como lo han hecho otros tantos gobiernos en la historia humana, por lo menos hasta que una iniciativa sea lo suficientemente contagiosa para que todos llevemos a cabo un mismo objetivo, esto es, un nuevo orden político que reconozca ante todo su herencia y tradición histórica.

Imaginar que ese oscuro pasaje de la historia humana, denominado “totalitarismo” continuará entre nosotros, con la posibilidad de resurgir en cualquier momento,

provoca desesperanza para el futuro. Sin embargo, es posible afirmar que a través de la concepción de libertad, entendida como capacidad de iniciar algo nuevo, siempre podremos comenzar nuevamente, pues como diría Arendt: “Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre”.² Pero al mismo tiempo este argumento para varios críticos, resulta débil, precisamente porque la contingencia se hace presente también en cada uno de los nuevos nacimientos, pues nadie puede asegurar que todo estará bien o afirmar lo contrario; en este sentido es el precio que pagamos los hombres y mujeres por la libertad, que ante todo se entiende como libertad política, porque sólo en este ámbito es posible hablar de acción, una acción garantizada por la presencia de los demás.

Un elemento que Arendt propone para tener esperanza en los tiempos venideros es el poder de la promesa. Donde la promesa se entiende como un acuerdo mutuo que requiere del compromiso de cada uno de los hombres que se hallan vinculados en este pacto; pero la promesa es igualmente frágil que las relaciones humanas. Por lo tanto, aunque Arendt propone una solución para conservar nuestra libertad, la política y sobre todo la vida en comunidad, ésta alternativa no puede pretender predecir lo que el futuro nos depara. Lo que resta es, esperar que los seres humanos nos comprometamos a respetar los acuerdo a los que llegamos y trabajemos unidos para los proyectos comunes.

² Hannah, Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, México, 2007. pág. 580.

BIBLIOGRAFÍA

Amiel, Anne. *Hannah Arendt. Política y reconocimiento*. trad. Rogelio C. Paredes. Nueva visión, buenos aires. 2000.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, México, 2007.

----- . *La condición humana*. Paidós, España, 2005.

----- . *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 2005.

----- . *La vida del espíritu*. Paidós, España, 2002.

----- . *¿Qué es la autoridad?* en: *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península, Barcelona, 1996.

Aristóteles. *Ética eudemia*. Trad. Patricio de Azcárate. Lozada, Argentina, 2003.

----- . *Política*. Versión de Antonio Gómez Robledo. UNAM, México, 2000.

Bárcena, Fernando. *Hannah Arendt: una filósofa de la natalidad*. Herder, Barcelona, 2006.

Bermudo, J.M. *Filosofía Política. II. Los jalones de la libertad*. ed. del Serbal, España, 2001.

Canto-Sperber, Monique. *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*. Tomo I. F.C.E., México, 2001.

De Hipona, Agustín. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. En: *Obras de San Agustín*. Tomo V. Trad. Luis Arias. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968.

----- . *De la gracia y del libre albedrio*. En: *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Trad. Víctor Capanaga, Emiliano López, et.al. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

Forti, Simona. *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Herder, Barcelona, 2008.

----- . *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Cátedra, Madrid, 2001.

García, González Dora Elvira. *Del poder político al amor al mundo*. Porrúa/tecnológico de Monterrey, México, 2005.

Gómez de Silva, Guido. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. F. C. E., México, 2004.

Hermet, Guy. *Totalitarismos*. F.C.E. México, 1991.

Kant, Emmanuel. *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe, México, 1985.

-----*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Kelsen, Hans. *Teoría general del estado*. Trad. Luis Lejaz. Editora Nacional, México, 1976.

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo testamento. Revisada por Cipriano de Valera, Sociedades Bíblicas en América Latina, México, 1909.

Lafer, Celso. *La reconstrucción de los derechos humanos: un dialogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. F.C.E., México, 1994.

Larrauri, Maite. *La libertad según Hannah Arendt*. tándem. valencia, 2004.

Molina, Esteban. *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia de Claude Lefort*. Centro de estudios de política. México, 2001.

Montesquieu. *El espíritu de las leyes*. Libro XII, capítulo II: *De la libertad del ciudadano*. trad. mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Tecnos, España, 2002.

Sahuí, Alejandro. *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*. Coyoacán, México, 2002.

Sancho García, Isabel. *Hannah Arendt: la búsqueda de la condición humana*. Institución Alfonso el magnánimo, valencia, 2008.

Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia. 1. El debate de la democracia*. Alianza, España, 1995.

Serrano, Enrique. *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. Interlinea, México, 1996.

Shapiro, Leonard. *El totalitarismo*. F.C.E. MÉXICO, 1981.

Silva, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*. Nuestro tiempo, México, 1976.

Sklarevich, Sergio. *Un recorrido por la obra de Hannah Arendt*. Artículo publicado en "la trama de la comunicación" vol. 7, anuario del departamento de ciencias de la comunicación, facultad de ciencia política y RR. II., universidad nacional de rosario.
Recuperado

de:http://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/747/un%20recorrido%20por%20la%20obra%20de%20hannah%20arendt_a1a.pdf;jsessionid=8213795dc51ef4ad1329a31bb39798e3?sequence=1

Rabontnikof, Nora. *En busca de un lugar común. El espacio en la teoría política contemporánea*. UNAM, México, 2005.