

HANNAH ARENDT, A CIEN AÑOS

Marina López

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En 1906 nacía en Königsberg, Prusia Oriental, quien en su paso por el mundo llevaría por nombre Hannah Arendt; un mundo, como ella misma lo describiría en los pesados años de las guerras mundiales, en “tiempos de oscuridad” de cuyas ruinas “tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y en sus obras...”.¹ A pesar de que en las palabras mismas de Hannah Arendt podemos encontrar el camino por el que comenzar a hablar de la claridad que su vida y su obra han aportado a la historia del pensamiento filosófico, el trabajo que uno puede intentar aquí no es de un carácter meramente biográfico, pues una tarea de esa naturaleza requiere del tiempo y del espacio que conocer y dar cuenta de toda una vida necesita el biógrafo. Más ilustrativo resulta, a mi ver, destacar tanto la relevancia del primer centenario del nacimiento de Hannah Arendt, como el sentido de su actitud filosófica anclada en una cercanía y apego al mundo, aún en los tiempos más sombríos, cuya importancia rebasa las consideraciones de la filósofa en torno a los acontecimientos políticos del siglo XX en las tareas que ella misma destacó para la filosofía.

1. El trabajo de comprender

Hannah Arendt, situada en el momento de la consolidación preliminar de lo social y su inherente absorción de las esferas de lo público y lo privado en una sola, la social, se aproxima a las posibilidades de clarificar el espacio de realización de la vida de los seres humanos, el mundo, a partir del diagnóstico de nuestra época que desarrolla en *La condición humana*; unas posibilidades que

no encuentran, a pesar del lugar que se describe, asidero en el espacio de la acción de los seres humanos: es en la radical ruptura que aparece entre las actividades del pensamiento y las correspondientes a la vida activa donde el pensamiento, la capacidad más vulnerable de todas, se revela como la condición que puede ofrecer nuevas maneras de posicionarse en el mundo a través de la comprensión.

La labor que Hannah Arendt ha dejado a la posteridad filosófica se ubica, en principio, en su proceder filosófico: la tarea que asumió respecto a su mundo no es ajena, en modo alguno, a las alternativas que quedan después de los acontecimientos que desencadenaron las guerras mundiales y el Totalitarismo nazi. Un modo de vivir y filosofar que no desdeña las experiencias de los individuos, antes bien son éstas el punto de partida de toda actividad filosófica. Aunque, ciertamente, el trabajo filosófico no se resume en la anhelada síntesis materialista de la teoría y la práctica, ni consiste en la elevación de los hechos a un plano conceptual. El trabajo de la reflexión y la aproximación al sentido de los acontecimientos que marcan el camino por el que anda la humanidad es, para Hannah Arendt, la dirección del impulso filosófico desde el principio de los tiempos, tal como los griegos lo entendieron: “el impulso cuestionador que los antiguos habían conocido como el principio de la filosofía tendría que ser dirigido directamente a la esfera de los asuntos humanos, a la *vita activa*”.²

Dirigir la atención al mundo, el espacio que se asignó a la humanidad para construir su casa, es el centro de la filosofía, o mejor dicho, de la teoría política³ a la que estuvo dedicada Hannah Arendt desde el principio mismo de su trabajo filosófico. Pues, a mi parecer, es en la tesis doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín⁴ donde se encuentran, al menos en germen, las principales intuiciones acerca de la condición humana y las necesidades teóricas que los filósofos políticos, como san Agustín, habían detectado desde la antigüedad: que el origen de la libertad es inherente al nacimiento de los seres humanos en el mundo en tanto que seres capaces de comenzar y, a la vez, ellos mismos comienzo del tiempo, en contraste con la eternidad. “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (“Para que hubiese un inicio fue creado el hombre, antes del cual nadie había”).⁵ Este comienzo no es, según la interpretación arendtiana de la filosofía política de san Agustín, un negativo caer en la temporalidad sino la condición de posibilidad de la vida, de la

construcción del mundo y de la acción de que somos capaces los seres humanos; la creación de la humanidad es, en otras palabras, la condición de posibilidad de la aparición del espacio público, la esfera consagrada a la libertad y a la confirmación de la dignidad humana.

Bajo la perspectiva de Hannah Arendt, la comprensión aparece como una apremiante necesidad en un momento en que las categorías de pensamiento tradicional se quebraron, no con el Totalitarismo que fue la expresión más terrible de la ausencia de vínculos humanos, sino con la ruptura que lo hizo posible: la pérdida del sentido común que no es equiparable a la capacidad de razonamiento lógico, común a todos, y que caracteriza toda forma de conocimiento objetivo incluida la ciencia. Esta pérdida, por su parte, comenzó con los desarrollos de la ciencia moderna y el alejamiento humano del mundo en que se ha realizado la vida durante milenios y no con un fenómeno filosófico en los albores de la modernidad:⁶ no fue la duda cartesiana lo que modificó las formas de pensamiento, sino tres acontecimientos: el descubrimiento de América, la Reforma protestante y la invención del telescopio. La experiencia de los primeros navegantes y la sorpresa de encontrar mundos diferentes al propio, la separación de la Iglesia ortodoxa occidental y el descubrimiento de un aparato que permite ver lo que a simple vista no existe, fueron el comienzo de una separación del mundo que no necesitaba más que ser explicado. Mientras que “comprender, a diferencia de tener información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”.⁷

Comprender es la actitud que quedó más o menos insinuada, nunca sistematizada en términos de un método filosófico, en la obra de Hannah Arendt desde *Los orígenes del Totalitarismo*, su primer estudio publicado en el exilio: “este libro es un intento por comprender lo que en un primer vistazo, e incluso en un segundo, parecía simplemente afrentoso”;⁸ y según la afirmación de la misma Hannah Arendt también lo está en su libro sobre Rahel Varnhagen: “Mi trabajo sobre *Rahel Varnhagen* estaba terminado cuando dejé Alemania [en 1933]. Y en él el problema judío estaba presente, por supuesto. Pues lo escribí con la misma idea: ‘Quiero comprender’”.⁹ Bodear en torno al anhelo de la comprensión del mundo “en tiempos sombríos”, entendida no

sólo como el ansía de conocimiento, sino también como esa dimensión del pensamiento que permite la estancia de la humanidad en el mundo en tanto que condicionada por la libertad, es lo que nos ocupa aquí.

La tarea de la comprensión no responde a un impulso de carácter estrictamente filosófico, aunque sí, al impulso originario de la filosofía: es comprender lo que sucede y no otra fuerza lo que lleva a los seres humanos a aproximarse al sentido de los acontecimientos, una actitud inherente a la vida humana por cuanto que es el pensamiento una de las condiciones bajo las que se ha dado la vida a los seres humanos en el mundo, tal como lo intuía Aristóteles: el ser humano tiene naturalmente el deseo de saber. En estos términos, en una entrevista con Günter Gaus, Hannah Arendt habla de su encuentro con la filosofía, aunque años después la abandonaría para dedicarse por entero a la teoría política: “había leído a Kant. Y usted puede preguntar ‘¿por qué leyó a Kant?’. Pero para mí la cuestión era más bien: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que yo no amase la vida, no, no era eso. Como le decía antes, era el tener que comprender...”¹⁰

Comprender no es un asunto estrictamente filosófico si se entiende por filosofía una forma de conocimiento cuyos resultados adquieren validez a través de la demostración lógica, puesto que mientras que el razonamiento lógico puede prescindir de todo contacto con el mundo y de “la experiencia de otras personas” la comprensión parte del hecho inmodificable de que existe “un mundo común en que todos entramos, en que podemos vivir juntos porque contamos con un sentido que controla y ajusta todo dato sensible rigurosamente particular mío a los datos de todos los demás”,¹¹ ese sentido es el “sentido común” que, al igual que la capacidad de razonamiento lógico, es inherente a la condición humana, la diferencia radica en que el primero sólo tiene validez en el mundo y el segundo se sostiene mucho mejor fuera de él.

Que las formas de conocimiento requieran del razonamiento lógico, más que de las sensaciones que naturalmente proporciona el mundo, encuentra sus orígenes y posibilidades, decíamos, en los albores de la época moderna:¹² más allá de lo que Galileo hubiera imaginado, la invención del telescopio —el instrumento que demostró que hay algo más allá de lo que alcanzamos a percibir con nuestros sentidos— movió la perspectiva desde la que se pretende el conocimiento del mundo a un lugar muy alejado de la tierra, tanto que lo podemos cambiar según nuestros particulares intereses, lo que “significa que

ni siquiera nos sentimos ligados al Sol, que nos movemos libremente en el universo, que elegimos nuestro punto de referencia donde sea conveniente para un propósito específico”.¹³

Este propósito requiere de una condición previa: cerrar los ojos del cuerpo a lo que sucede en el mundo, condición que está motivada, desde la perspectiva de Hannah Arendt, tanto por la elevación de las matemáticas al espacio de una ciencia superior en la medida en que prescinde del uso de los sentidos, como por el instrumento científico que conmocionó a la humanidad europea del siglo XVI: el telescopio, un invento que llevó a los sentidos humanos al espacio exterior debilitando en mayor grado la poca fiabilidad de que gozaban las capacidades sensitivas. Según esto, considera Hannah Arendt, no fue la duda cartesiana en tanto acontecimiento filosófico lo que determinó las formas de comprensión y orientación en el mundo en la época moderna, sino los descubrimientos de Galileo. Fue la ciencia y no la filosofía el modo preponderante de conocimiento aceptado gracias al instrumental que garantizaba su validez universal.

El espacio de movilidad en que el sujeto moderno encuentra su casa es en la ciencia de las matemáticas, o más bien, en la geometría: el espacio donde no es necesario el mundo para que las distintas afirmaciones con carácter universal (por ejemplo la expresión $2+2=4$) sean irrefutables debido a que son comprensibles para la totalidad de la humanidad e incluso al margen de que una mente humana pueda captarlas. Sin embargo, Hannah Arendt distingue el pensamiento, y la comprensión, del modo científico de ordenar el mundo: “Equiparar el pensamiento y la comprensión con estas operaciones lógicas significa rebajar la capacidad de pensamiento —a la que por milenios se ha tenido por la más alta capacidad humana— a su mínimo común denominador”, cuando ya no cuenta ninguna diferencia cualitativa entre la esencia de Dios y la de los seres humanos,¹⁴ y cuando las matemáticas mismas no son la vía de acceso a la contemplación de los arquetipos de las cosas (como consideraba Platón) a través de los ojos del alma, sino cuando se han cerrado los ojos del cuerpo a todo fenómeno del mundo.

Este alejamiento de los fenómenos que configuran el mundo desdeña, decíamos, la experiencia del individuo no sólo de lo que tiene a la mano sino también la experiencia de los otros en un lugar común, esa es la condición de posibilidad del auge del razonamiento lógico y ya no meramente del proceder

de las ciencias: la condición de posibilidad de la imposibilidad de comprender lo que sucede. En otras palabras, el razonamiento lógico, común a todos, no es lo mismo que el “sentido común”. Éste tenía, según Hannah Arendt, una relación directa con el mundo de los fenómenos en la medida en que aproximaba al resto de los sentidos “con sus sensaciones íntimamente privadas, en el mundo común, al igual que el ojo ajustaba al hombre al mundo visible”.¹⁵

Despojarse de las capacidades sensoriales equivale no sólo a abrir la puerta, de par en par, a la rigidez de las premisas fuera del espacio de lo real, sino a dejar de pensar: a separar las facultades prácticas de la vida humana de las contemplativas. Pero, para Hannah Arendt, la comprensión es un hacer que se alcanza con las palabras, una de las facultades de la acción en tanto que “condición política por excelencia”, que develan, ante todo, el modo en que se relacionan las facultades del espíritu, el pensar en primer lugar, en su ser parte activa del mundo de los fenómenos a pesar de su naturaleza invisible. Las palabras con que se describe el mundo, según las distintas opiniones, no están separadas efectivamente de lo que sucede, de ahí su capacidad de revelación. El discurso vacío, como el que podemos esperar del mero razonamiento lógico y la concatenación de premisas, pierde su existencia en el momento en que nada dice respecto al espacio de los asuntos humanos, sean éstos públicos o privados. La facultad del espíritu que interviene en el proceso de comunicación del pensamiento es, para Hannah Arendt, el juicio.

2. Pensar-comprender: el espacio del juicio

El proceso de la comprensión exige la reflexión en torno a los fenómenos que configuran el mundo. Ese proceso aparece como un movimiento constante de comunicación entre las facultades que Hannah Arendt describe en *La vida del espíritu*: el pensar, la voluntad y el juicio. Cada una de ellas tiene a su disposición un órgano espiritual que guarda autonomía respecto al resto aunque su funcionamiento no es posible separado de los otros dos. Al pensamiento le es inherente la memoria: el espacio de la representación y rememoración de lo sucedido en que se ejercita la imaginación;¹⁶ a la voluntad le acompaña, por su parte, la capacidad de elegir entre opciones de acuerdo con las voliciones de la voluntad en torno a lo que se posa frente a ella;¹⁷ y al juicio le pertenece la

capacidad del gusto, tal como Kant lo había descubierto en su sistema crítico, y la facultad en que apoya su actividad es la imaginación de la mano del “sentido común” que no es, desde las consideraciones de Hannah Arendt, lo que nos hace comunes a todos en términos de la corriente interpretación del pensamiento racionalista (la capacidad de razonamiento lógico), sino “la facultad de *enjuiciar* y *discriminar* entre lo verdadero y lo falso” que se funda siempre en la “facultad del gusto”.¹⁸

La comunidad de las facultades del espíritu, por otra parte, no es posible sin la presencia y comunicación que propician los sentidos del mundo exterior, el espacio compartido con otros seres humanos. Los cinco sentidos, olfato, gusto, oído, tacto y visión, funcionan como los medios individuales a través de los que el espíritu adquiere información sobre el mundo. Ser afectados por lo que sucede “en el mundo” posibilita activar la facultad del juicio mediante el agrado o el desagrado que nos procuran los fenómenos. Que algo me guste o no me guste echa a andar al pensamiento que es, en la actividad del espíritu, el principio de la representación en el espacio de la memoria, el espacio donde se encuentra el sentido (y no la verdad última de las cosas) de lo que sucede. Este es el fin de la comprensión: encontrar el punto de apoyo en que el individuo puede *sostenerse junto a los demás* y no la verdad, la ley universal, que todos deben obedecer.

Pero el proceso, a pesar de que es una actividad que se desarrolla en la interioridad de los individuos (un asunto meramente subjetivo), no tiene una realización arbitraria o egoísta en el sentido de que lo comprendido se adapte única y exclusivamente a las necesidades o perspectivas del individuo, como en el caso del individualismo.¹⁹ El sentido común y la imaginación, los órganos del juicio, son inherentes a la existencia humana, tan racionales en el sentido kantiano del término que no es posible evadir la presencia del otro, pues la comprensión no es una actitud pasiva ante los hechos, sino que afronta críticamente la realidad al margen “tanto del escepticismo como del fanatismo y que, en último término, es sólo la realización de que todos los seres humanos están dotados de razón y de que ninguna razón de un ser humano es infalible”.²⁰

La garantía de la objetividad está dada, en la comprensión, porque la palabra que designa el fenómeno al que se aproxima el individuo corresponde con lo real; de lo contrario, la palabra misma se esfuma como el espíritu alado que no encuentra lugar entre las cosas humanas. Por otra parte, la refutación de la descripción o actitud resultado de la comprensión, no se hace esperar por la inevitable observa-

ción del resto de seres humanos, capacitados todos con las facultades del espíritu con las que cuenta quien se aproxima a la comprensión de lo dado. De ahí que Hannah Arendt afirme que el poder de las palabras aparece cuando “no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades”.²¹

La comprensión, en última instancia, es un proceso originario porque “no consiste en negar la afrenta, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sienta el peso y el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia”,²² coloca al individuo frente a los hechos, bajo la luz que proyecta el último acontecimiento sobre el pasado donde acontece. El trabajo del historiador y del narrador, en este sentido, consiste en presentar los hechos tales como sucedieron al resto de la humanidad no versada en el conocimiento de la historia y de las pasiones humanas. El ojo que mira al pasado o al fondo de las emociones de los hombres abre al mundo el sentido del devenir de la humanidad a través del discurso, que no es, decíamos, sino una de las facultades de la acción.²³

En este sentido, Hannah Arendt asumió el trabajo de la comprensión, de una manera semejante a la que ella describe respecto a Homero, no sólo dentro de su quehacer al interior del pensamiento filosófico, sino como un ser humano *femini generis*,²⁴ como ella solía definirse: un ser humano femenino capaz de actuar públicamente a través del discurso que ya es, en sus términos, una forma de acción. Así, expresa a Günter Gaus en la entrevista antes citada: “Para mí de lo que se trata es del proceso de pensamiento en sí mismo. Cuando consigo desarrollarlo me doy por satisfecha del todo. Si además logro expresarlo adecuadamente en la escritura, mi satisfacción es doble”.²⁵ El proceso de la comprensión tiene como fin el discurso, la palabra que revela el juicio del individuo sobre un acontecimiento particular; en el caso de Hannah Arendt, fue la experiencia del Totalitarismo y sus desarrollos lo que le condujo a plantearse la pregunta “¿cómo ha llegado a suceder?” y, desde ella, aventurar el trabajo del pensamiento tanto hacia el origen de la tradición de pensamiento filosófico occidental como al origen de su propio mundo cultural.

3. El espacio de la política

A la luz de estas consideraciones, podemos ahora aventurar una posibilidad de la filosofía emprendiendo, según la brecha trazada por la actitud filosófica de Hannah

Arendt, un camino de regreso al origen mismo del saber filosófico: La filosofía no es, como podría entenderse a partir de la evocación que hace Diotima de Mantinea en *El Banquete* de Platón, amor por el saber en tanto que problema epistemológico, sino amor al mundo. Un amor que no se agota en la conquista de la sabiduría, si es que esa conquista es posible, sino que el espacio de su realización está entre los seres humanos, los amigos que se encuentran y conversan acerca del amor, el bien, el conocimiento, el ser, el origen del lenguaje. El encuentro de los amigos, por otra parte, aparece también en el espacio del pensamiento: según Hannah Arendt, el pensamiento adquiere la forma de un diálogo gozoso entre dos amigos, yo y yo-mismo, de la misma manera en que en los diálogos platónicos, Sócrates, el amigo por excelencia, disfrutaba de las interminables conversaciones con sus interlocutores.²⁶ Filosofar es comprensión, reconciliación con las cosas que pasan, con todas las afrentas que le son inherentes. No se filosofa por un impulso ciego hacia el conocimiento, sino por amor a la vida y al mundo que se sostiene por la dignidad de las personas. La pluralidad es la ley de la Tierra,²⁷ mientras que la existencia de un solo hombre imposibilita no sólo la realidad del mundo sino la comprensión misma.

En la medida en que Hannah Arendt no designa con “la vida del espíritu” únicamente la actividad de los filósofos (incluso, en cierto sentido, en nada se parece su descripción al trabajo del filósofo profesional en términos de la tradición), la actitud de la comprensión no es un mero asunto filosófico, sino humano en su más pleno sentido. Comprender no sólo es un proceso espiritual que media entre los acontecimientos y los seres humanos, la manera en que se alcanza a aprehender el sentido de lo que pasa, sino que, pensamos, es también el medio a través del que se mantiene el mundo: es el *entre* que permanece en el encuentro de los iguales. En otros términos, no se corresponde únicamente con la actitud contemplativa del filósofo respecto a lo que sucede, es un pensar activo que busca una reconciliación con el espacio en que acontecen los agravios; pero, a la vez, es un poner al desnudo nuestra existencia frente al otro que interpela a nuestra humanidad sobre lo que pone en peligro la estabilidad cambiante del mundo y nuestra permanencia en él. Es aquí, en este regreso al mundo que nos ha expulsado de su luz, donde “es más difícil comprender que perdonar”, aunque comprender no conlleve el perdón.

El encuentro entre los amigos, en tiempos de guerra (en los tiempos oscuros en que ha quedado sumida la humanidad en varias etapas de la historia), es

mucho más relevante para la permanencia del mundo en términos de lo político, que la complicidad entre los amantes.²⁸ Una expresión paradigmática, me parece, podemos encontrarla en Homero,²⁹ uno de esos hombres cuya “luz titilante” es capaz de iluminar el destino de los seres humanos en las épocas más sombrías. La *Iliada*, el canto en que Homero da cuenta de una de las batallas más sangrientas que haya conocido la humanidad, representa no sólo la convivencia (armónica o no) de dioses y mortales, la ira con que lucharon y vengaron las muertes de los amigos, el ímpetu con que defendieron los muros de sus ciudades. Hay ahí una descripción de las hazañas humanas que crece en la narración y se vuelve inaprensible en la imaginación. Pero no hay más que el relato del modo en que los hombres de un mundo casi mítico se enfrentaron unos con otros. La *Iliada* es el canto, la alabanza a la grandeza humana, a las pasiones que llevan a la humanidad a querer seguir viviendo.

No nos es posible declarar que la *Iliada* entera contiene la narración del encuentro entre los iguales. La parte a que nos referimos se distingue del resto del canto en la suspensión del enfrentamiento bélico debido a la muerte de Héctor inmediatamente después de los honores fúnebres del compañero de Aquiles: Patroclo. Es conmovedora la manera en que Priamo abre el espacio del diálogo, del encuentro con la pena del otro que se despoja de toda atribución humana. Tanto Priamo como Aquiles se presentan en las palabras de Homero como deiformes:³⁰ ninguno es inferior al otro pese a los cargos públicos que ostentan cada uno de ellos. En el encuentro aparecen en toda su humanidad:

“El recuerdo hacía llorar a ambos: el uno al homicida Héctor
lloraba sin pausa, postrado a los pies de Aquiles;
y Aquiles lloraba por su propio padre y a veces también
por Patroclo; y los gemidos se alzaban en la estancia” (XXIV, 509-512).

Priamo se presenta, decimos, ante el enemigo como su igual, ya no en tanto que adversario sino como el que se atreve a besar la mano del hombre que el mayor de los dolores le ha causado:

“Respeto a los dioses Aquiles, y ten compasión de mí
por la memoria de tu padre. Yo soy aún más digno de piedad
y he osado hacer lo que ningún terrestre mortal hasta ahora:
acercar a mi boca la mano del asesino de mi hijo” (XXIV, 503-506).

Implorar por el cuerpo de Héctor es lo que llevó a Priamo ante la presencia de Aquiles: la muerte del hijo predilecto, reclamar su cuerpo que ha de ser honrado según costumbre, no coloca a Priamo en un lugar inferior respecto al iracundo Aquiles, él mismo despojándose de la majestuosidad de sus hazañas, reconoce en el viejo rey la dignidad de su plegaria:

“¡Desdichado! ¡Cuántas desgracias ha soportado tu corazón!
¿Cómo te has atrevido a venir solo a las naves de los aqueos
Para ponerte a la vista del hombre que a muchos valerosos
hijos tuyos ha despojado? De hierro es tu corazón” (XXIV, 517-521).

En medio de la guerra, de la ira y del dolor por la pérdida de los favoritos, los adversarios se despojan del orgullo por las afrentas cometidas del uno hacia el otro y se reconocen en su grandeza; en el encuentro se manifiestan no sus debilidades, sino la manera más sencilla de ser humanos: es necesario acordar sobre el acto sagrado de honrar a los muertos, de guardar luto por quien debe ascender al Hades, al espacio en que su recuerdo permanecerá después de generaciones. Pues no enterrar a los muertos constituye una forma de fracturar las normas de la convivencia por las que se rige una comunidad, o para mejor decir, la humanidad entera; porque rendir honores a los muertos no es una ley exclusiva de la cultura griega antigua, sino de respeto y convivencia con la presencia de lo ominoso entre los seres humanos de todos los tiempos.

Concertar los términos en que se honraría a Héctor y el momento en que podría continuar la guerra fue lo que llevó a los dos héroes a suspender las diferencias, a eliminar la enemistad que los llevaba a estar en la misma batalla. Pero, consideramos, fue preservar el honor y el entierro que se debe a los muertos, una ley universal que condiciona el paso de la humanidad por el mundo, tan sagrada como la vida misma, lo que develó el carácter y la dignidad de los adversarios que se enfrentan y en cordialidad acuerdan los términos en que el mundo puede seguir su curso.

Este es el sentido que, para Hannah Arendt, tiene la política que no es, como se entiende comúnmente, lo que se realiza entre los adversarios. Basados en la conmovedora escena del canto homérico, pensamos que es un espacio en que se reúnen los iguales,³¹ los ciudadanos libres, mientras que el enemigo está fuera porque con él no es posible hablar de asuntos que competen a la

comunidad, es la discordia el imperativo de su encuentro. De ahí que la guerra, entre los griegos, no era un asunto político, sino enfrentamiento violento de los contrarios, un acto pre-político; lo político, según las consideraciones de Hannah Arendt, consistía en la persuasión por medio de la palabra al interior de la *polis*,³² el espacio que se abre cada vez que los iguales se encuentran y discuten sobre lo que compete a toda la humanidad: la permanencia del mundo.

Hannah Arendt, a cien años de su nacimiento, nos coloca frente a las peculiaridades de su forma de filosofar y sobre la luz que su persona proyecta tanto sobre la actividad del filósofo como del estado del mundo donde le fue necesario comprender y que aún no está lejos del nuestro (Hannah Arendt muere en 1975). Con la comprensión, pone el acento en la urgencia de la experiencia como móvil del pensamiento, no sólo filosófico sino en tanto que capacidad espiritual que condiciona al ser humano sin distinciones de ningún género, y que pese a los peligros en que cotidianamente se encuentra el pensamiento sigue siendo la posibilidad de orientarnos tanto en el espacio común del aparecer como en el espacio de lo más propio, lo íntimo que nos prepara para encontrar al mundo. La tarea de comprender, por otra parte, no puede quedar sólo en manos de los especialistas del pensamiento, como esperando en ellos la iluminación del porvenir. Comprender es una condición inherente a nuestra vida en el mundo, y sin ella y el ímpetu de la vida tal vez no desaparezca el mundo sino las individualidades y la espontaneidad con que aparecieron e hicieron de la Tierra un mundo.

Notas

1. Hannah Arendt, *Hombre en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 11.
2. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, por amor al mundo*, Valencia, Editions Alfons El Magnanim, 1993, p. 412. La *vita activa*, la condición de la vida práctica, de la acción de los seres humanos, es uno de los tópicos más importantes e innovadores en el pensamiento de Hannah Arendt, aunque también es cierto que ella ha tomado la expresión de la concepción griega de la política. Sin embargo, esta recurrencia no se entiende como un anhelo de volver al mundo griego, sino de recuperar, o recordar, el impulso que llevó a los griegos a pensar sobre el mundo y lo que en él sucede. *Cfr. La condición humana*, cap. I, Barcelona, Paidós, 1993, p. 25 y ss.

3. “Teoría política” y no “filosofía política”, como explica Hannah Arendt a Günter Gaus en la entrevista de 1964, no son lo mismo: hay una tensión entre la filosofía y la política, una tensión que no existe entre la filosofía y la naturaleza, “el filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral. ¡No desde Platón!... yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con los ojos no enturbiados por la filosofía”. Hannah Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna” en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Madrid, Caparrós, 2005, p.18.

4. La tesis con que Hannah Arendt se doctoró bajo la dirección de Kart Jaspers en 1929, escrita originalmente en latín y luego en inglés para su publicación en los EUA, y en la que Arendt se plantea la naturaleza del anhelo en las criaturas que no son mortales, como lo consideraban los griegos, sino *natales*, “como se entiende en san Agustín”. Hay una versión en español: Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.

5. San Agustín, *La ciudad de Dios*, 1. XII, c. 20.

6. Cfr. *La condición humana*, *op. cit.*, cap VI.

7. Hannah Arendt, “Comprensión y política” en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 371.

8. Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo*, México, Taurus, 2004, p. 17.

9. Hannah Arendt, “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *op. cit.*, p. 29. La cursiva es de Hannah Arendt. Aunque el libro *Rabel Varnhagen, vida de una mujer judía* quedó terminado en 1933 no vio la luz pública sino hasta 1957, mientras que *Los orígenes del Totalitarismo* apareció en 1951.

10. *Ibíd.*, p. 25.

11. Hannah Arendt, “Comprensión y política”, *op. cit.*, p. 385.

12. Cuyos desarrollos posteriores estuvieron marcados por tres acontecimientos inaugurales: el descubrimiento de América, la invención del telescopio y la Reforma protestante. Cfr. Hannah Arendt, “La *vita activa* y la época moderna” en *La condición humana*, *op. cit.*

13. *Ibíd.*, p. 291. De ahí la validez del llamado perspectivismo que impera en la edad que los eruditos llaman posmodernidad. Ese perspectivismo, presuntamente fundado en categorías de la tradición filosófica, está más lejos de responder a las necesidades del conocimiento que de demostrar que la desaparición del sentido común es mucho más cómoda para lograr la incomunicación.

14. Hannah Arendt, “Comprensión y política”, *op. cit.*, p. 386.

15. Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 309.

16. Que, por otra parte, es la facultad portadora del “pensamiento ampliado” de Kant que consiste en colocarse en el lugar del otro con miras a comprender, y no a empatizar, la perspectiva que porta el juicio del otro: sólo en el concierto público de la razón es posible la comunicación y la comprensión entre los participantes en el diálogo.

17. La parte más privada, subjetiva, íntima de los participantes en la contienda, a través de la que cada uno se revela en su total humanidad. La voluntad es una facultad caprichosa que entabla una lucha en su interior entre quiero y no quiero (*nolle y velle*). Es, por tanto, la facultad de la libertad que, paradójicamente, se cancela al tomar una decisión.

18. Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, C.E.C., 1984. Las cursivas son mías. Me limito aquí a citar la traducción de Ricardo Montoso y Fernando Vallespin y no la que apareció en 2001, a cargo de Fina Birules, porque esta última carece del apéndice que los traductores incluyeron con los apuntes que Arendt dejó sobre la facultad del juicio, el apartado que no concluyó debido a que fue sorprendida por la muerte en diciembre de 1975.

19. No es gratuito, en este sentido, que tanto en el lenguaje kantiano como en la comprensión común, la locura se entienda como la pérdida del sentido común, del juicio; la expresión común que dice “ha perdido el juicio” designa locura, sí, entendida como la incapacidad de compartir opiniones con alguien.

20. Hannah Arendt, “Dedicatoria a Karl Jaspers” en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004. Hay otra versión en la edición de los *Ensayos de comprensión, op. cit.*, pp. 261-265.

21. Hannah Arendt, *La condición humana, op. cit.*, p. 223.

22. Hannah Arendt, *Los orígenes del Totalitarismo, op. cit.*, p. 17.

23. *Ibid.*, p. 39. Palabras y actos son las dos facultades de la acción, la condición por la cual y sin la cual la esfera de la política es posible. Es la facultad de la *vita activa* cuya condición es la pluralidad.

24. “Ser humano *femini generis*”: ni un ser humano ni una judía sino un individuo condicionado por las circunstancias que su momento le imponía y exigía. Cfr. Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004, p. XVII.

25. Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión, op. cit.*, p. 19.

26. Hannah Arendt, “El pensar” en *La vida del espíritu, op. cit.* el espacio del pensamiento no es sólo el espacio del recuerdo silencioso, donde las imágenes aparecen una sucediendo a la otra: son las palabras, las metáforas con las que es posible traer el pensamiento al mundo, las que posibilitan el diálogo entre el yo y el yo-mismo, el dos en uno que procura estar de acuerdo respecto a las opiniones que formula cada uno sobre un asunto en particular, a diferencia de la voluntad que opera mediante una lucha permanente: quiero y no-quiero son los dos enemigos siempre en disputa.

27. Cfr. *La condición humana, op. cit.*, p. 22.

28. Dicho sea de paso, según Hannah Arendt, en el pensamiento y la actitud de Lessing, la amistad ha sido considerada como el más elevado de los bienes entre los seres humanos. Cfr. Hannah Arendt, “Consideraciones sobre Lessing” en *Hombres en tiempos de oscuridad, op. cit.*, pp. 13-41.

29. Recurrimos ahora a la *Ilíada* con los ánimos que la misma Hannah Arendt engrandece en sus opiniones respecto a la enseñanza de los clásicos: “Mirar al pasado en

busca de analogías para aplicarlas al presente constituye, en mi opinión, un error mitológico. Si uno no puede leer estos grandes libros con amor y con motivos puros, simplemente porque a uno le atrae la vida del espíritu —la vida del hombre—, no le harán ningún bien ni le reportarán ningún bien a sus estudiantes” (New York Times, 1 de abril de 1975, p. 31.) Citado por Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 410. Volver la mirada al mundo clásico no se orienta por un anhelo de instalación en ese mundo que indudablemente aparece a nuestro entendimiento y se encuentra en nuestras experiencias como parte de una historia que, aunque lejana, no podemos ignorar. Se pretende únicamente iluminar en torno a la concepción arendtiana de la política y el lugar que en ella tiene la comprensión.

30. En su naturaleza deiforme, los seres humanos no carecían de los atributos de las divinidades, por el contrario, eran fuerzas que se expresaban en cada uno de sus actos y decisiones.

31. En este sentido, pensamos, la política es para Aristóteles una *relación amistosa* basada en la personalidad, la libertad y la dignidad de los seres humanos, una relación en que es posible la felicidad en tanto que actividad, pues “la actividad, evidentemente, es algo que se produce, no algo como una posesión”.

32. Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 40. “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”.