

Revista de Filosofía, N° 76, 2014-1, pp. 57 - 72
ISSN 0798-1171

Horizontes de una fundamentación ética del pensamiento arendtiano para la comprensión del mundo contemporáneo

Horizons of an Ethical Foundation for Arendt's Thought
on Understanding the Contemporary World

Lino Latella Calderón
Universidad Católica Cecilio Acosta
Universidad del Zulia
Maracaibo-Venezuela

Resumen

En este trabajo nos proponemos indagar en los aspectos éticos del pensamiento de Hannah Arendt. Para ello, nos aproximamos a sus ideas desde diferentes enfoques que llamamos horizontes como líneas de desarrollo de su pensamiento, en las que el horizonte de la polis griega como modelo ideal de la experiencia de lo político da paso a su vez, a entender dicha experiencia como condición de posibilidad de que emerja la libertad en el mundo de los asuntos humanos. Experiencias como el totalitarismo evidencian el papel del pensamiento y el sentido común como portadores de elementos éticos que articulan la vida del espacio público, es decir, lo que constituye el mundo de los asuntos humanos posee un substrato fundamentalmente moral.

Palabras clave: Espacio público, libertad, pluralidad, horizontes éticos.

Abstract

This paper proposes to investigate the ethical aspects of the thought of Hannah Arendt. Her ideas are approached from different visions called horizons, as lines of development for her thought. In it, the horizon of the Greek polis as an

ideal model for the political experience gives way to understanding that experience as a condition of possibility for the emergence of freedom in the world of human affairs. Experiences such as totalitarianism show the role of thought and common sense as bearers of ethical elements that connect life in the public space; that is, what constitutes the world of human affairs has a fundamentally moral substrate.

Key words: Public space, freedom, plurality, ethical horizons.

1. Introducción: Los horizontes de una interpretación ética

Nos proponemos en el siguiente trabajo analizar los elementos éticos presentes en el pensamiento de Hannah Arendt, para lo cual habría que distinguir algunos horizontes en los cuales dichos planteamientos surgen; o más bien, donde se encuentran las implicaciones éticas que se extraen de su obra.

En primer lugar hay que referirse a la fuerte influencia proveniente del pensamiento griego que genera en las formulaciones arendtianas una simbiosis entre ética y política al estilo aristotélico. Así como en la antigüedad clásica los grandes temas de la ética son de carácter político, en un sentido similar el pensamiento político de Arendt tiene fuertes implicaciones éticas que podríamos interpretar como una especie de presunta intención normalizadora de las acciones políticas.

Esta interpretación nos indicaría que los elementos aristotélicos presentes en las ideas arendtianas como la sabiduría práctica, la distinción entre el espacio privado y el espacio público βίος πολιτικός, llevarían a Arendt en sus formulaciones a buscar un tipo de finalidad a la vida política, un tipo de normatividad, como si se tratara de ofrecer las recetas necesarias para la felicidad del hombre y de la polis. Aunque podamos reconocer una estructura aristotélica en la forma de ubicar y distinguir muchas ideas y experiencias sobre lo político, si nos aproximamos al carácter esencial de las ideas arendtianas nos damos cuenta que no es un tipo de implicación ética normativa la que debe extraerse.

Otro horizonte que nos permite vincular aspectos éticos y al que intentaremos aproximarnos como propuesta se origina en una interpretación fenomenológica de lo político y del poder; es decir, el pensamiento arendtiano sobre lo político es marcadamente esencialista, en el sentido de que busca iluminar eso que es fundamental y constante y al mismo tiempo potencial, inesperado y creador. En esta interpretación, la política es parte de la

condición humana, como una condición permanente que se da en todos los seres humanos de todos los tiempos y los lugares.

Este horizonte ético del esencialismo arendtiano de lo político lo podemos abarcar con unas cuantas notas características, a saber, la política que propone Hannah Arendt fundada en la *pluralidad* y la *acción* sólo aparece cuando los individuos se identifican con los asuntos públicos más que con sus propios intereses privados, haciendo posible así un marco de vida que trasciende lo meramente dado de forma inevitable como todo lo referido a la necesidad y a la utilidad.

Abordaremos también la comprensión del totalitarismo como recurso que permite observar la experiencia vivida de unos seres humanos determinados en un espacio y tiempo donde emerge lo mejor o lo peor de cada individuo dentro del desierto de la acción que produce el fenómeno totalitario en la política, esta experiencia del totalitarismo nos enfrenta desnudos ante nuestra condición humana.

Por último también abordaremos las facultades del espíritu como son el pensamiento y el sentido común como facultades fundamentalmente éticas en su función de generar la capacidad de juicio y la capacidad de dar sentido a nuestras acciones.

2. El ejercicio ético-político de la acción

La política arendtiana ocurre cuando surge el espacio de aparición, demostrando que la verdadera naturaleza de lo político-público consiste en la creación de una forma de vida (*ethos*) específica que abarca lo más elevado de las actividades humanas; aquello que es producto de la creatividad y la originalidad humanas en una dialéctica intersubjetiva que acepta como condición necesaria el respeto de la alteridad; de modo que todos los seres humanos puedan introducir cambios estructurales dentro de relaciones de convivencia.

De modo que debemos comprender y aceptar que en la política aunque se plantea una distinción singular de cada uno de los individuos ocasionada por méritos y talentos, todos tienen iguales derechos a ser reconocidos en relación a sus necesidades e intereses particulares.

Las concreciones históricas en las que se lleva a cabo la experiencia política, como son formas de Estado y gobierno con sus sistemas de leyes, con sus prácticas de poder e instituciones específicas, sus mismas ideas o filosofías po-

líticas no constituyen todo ello los elementos más valorados por Arendt; si bien en alguna medida Arendt es partidaria de conservar lo ganado en el terreno de la experiencia política acumulada, como es de señalar, aquellos elementos e ideas integrantes procedente de momentos revolucionarios como la constitución de cuerpos políticos en sistemas republicanos basados en la idea de libertad y derecho como obediencia a la ley, la división del poder, la participación de los ciudadanos en formas de asambleas populares, constituyentes, proclamas, leyes de derechos humanos, partidos políticos, el derecho de la libre expresión, consejos de trabajadores, y en general la aparición de toda formación o grupo con intereses que los identifican.

El sostenimiento del espacio público consiste en el intercambio libre y pluralista entre los ciudadanos y en los acuerdos que ellos logran, lo que origina un poder legítimo, que se contrapone al histórico ejercicio instrumental, procedimental e ideologizante del aparato gubernativo de carácter egoísta y coercitivo. Arendt aboga por un ejercicio directo, y no por la representatividad que resulta limitada. Comprender la radicalidad de este ejercicio de la polis como forma de vida revela la crisis de toda política representada tanto histórica como ideológicamente.

No obstante, el espacio público-político de carácter arendtiano se da en la convergencia de los esfuerzos comunes (trabajo en equipo, agonística de la polis) al mancomunar diversos intereses en la constitución de un mundo o espacio entre nosotros, como mundo común y compartido; ahí aparece fenomenológicamente la realidad del poder y se expresa esa su esencialidad tan propia y específica.

Ahora bien, ante las urgencias de un exigido basamento moral en la política contemporánea, donde las pautas que ofrecen las doctrinas neoliberales, o las élites que conducen el poder, o cualquier otra forma de ideología contemporánea que se haya puesto en práctica, han sido y son constantemente puestas en tela de juicio o desacreditadas por completo ante el panorama de conflictos humanos y crisis sociales por doquier; es en este contexto donde el pensamiento arendtiano puede desarrollar una visión ética de la política, o para expresarlo mejor una condición ética de la vida política que permita desde el pensamiento abordar las crisis y decadencias de las experiencias políticas contemporáneas.

En este sentido debemos de hablar de una condición ética manifiesta en la participación pública; el sujeto de la acción en el ejercicio portador de una conciencia moral-política que se manifiesta en todas sus actuaciones, y

que en la constitución permanente del espacio público va a generar o impregnar una especie de recurso agonístico que ofrezca un sentido ético finalista a las acciones.

En *La condición humana* Arendt pensaba que vivíamos las circunstancias de un mundo que ha confundido y trastocado en su orden jerárquico ascendente las distintas esferas de la *vita activa* como son la *labor*, el *trabajo* y la *acción*.

Nosotros podríamos corroborar si fundamos nuestra observación en la teoría arendtiana, que prácticamente todo trabajo (el mercado con sus categorías de medios-fines) se realiza a la manera de la labor (la necesidad natural impuesta y su repetición) sólo para obtener el básico y necesario sustento, sólo para consumir y repetir nuevamente dicho ciclo. Por otra parte, el producto final del artificio humano o de la actividad de la fabricación que lo constituye la infinita variedad de objetos duraderos, con los cuales desarrollamos nuestra vida en el mundo, y por los cuales existe un mundo cultural con sus características específicas, ha cambiado y dispersado su sentido casi por completo, en razón del consumo desenfrenado que impone el post-industrialismo moderno como modelo único de existencia humana.

Es decir, contemporáneamente la actividad del *trabajo* también habría perdido su sentido y su valor al sobrepasar todos sus límites en la medida en que el ser humano como *homo faber* ya no se contenta ni se satisface con su mundo específico creado por él mismo, porque ha perdido la capacidad de contemplar lo creado por sí mismo como algo que le otorgue identidad y vastedad.

En definitiva el mundo del trabajo (artificio humano) ha perdido a su creador el *homo faber* que ya no desea apegarse y cuidar de las fabricaciones que desde los muros de una frontera hasta la cúpula del edificio principal, incluyendo también todas las obras artísticas o incluso tecnológicas integraban y otorgaban identidad al ser humano dentro de un todo propio que satisfacía el sentimiento artístico creador y el valor de la utilidad colocando al hombre en el centro de su mundo cultural. El *homo faber* ya no se integra con el mismo valor otorgado en otros tiempos a aquellas realizaciones, a ese artificio humano, el mundo del trabajo que constituye para él algo así como el cascarán del caracol.

La vertiginosa carrera humana del consumo hace que todos esos valores e identidades ya no existan, el consumo masivo exige el agotamiento y la desaparición de todo lo producido, con lo cual el *trabajo* del “*homo fa-*

ber” se transforma en *labor*, en pura repetitividad procedimental y vacía. Después de su consumo todo producto es inmediatamente reemplazado por un nuevo objeto que tendrá que ser consumido a su vez. Es la cultura del *fad food*, de todo lo rápido y desechable.

De esta manera, la *labor* y el “*animal laborans*” ascienden al primer plano de las actividades humanas. El análisis arendtiano del mundo contemporáneo demuestra que hoy en día todo se hace en función de los impulsos de la especie humana. Su enfoque sobre la modernidad permite ver que todas las actividades y potencialidades humanas han sido reducidas a los peores aspectos de la esfera del *animal laborans*, tan denigrada en su teoría.

Por su parte, la joya de la corona en el modelo de Arendt, *la acción* política se habría convertido en un hacer y fabricar, perdiendo su carácter revelador y creador de historia. Arendt observa una modernidad degradada y desequilibrada que inflige diversos males a la condición humana.

Lo que para Arendt es auténticamente político se ha esfumado del ámbito donde el consumo y el mercado con su estructura de medios – fines domina el espacio público de los ciudadanos; en este mismo contexto situar la democracia representativa como una isla de salvación de la política resulta limitado e insuficiente. La disconformidad de Arendt con la democracia representativa indica la insuficiencia de los aspectos puramente instrumentales y procedimentales de los cuerpos políticos institucionales y burocratizados, en los que Arendt sólo ve unos medios que muchas veces satisfacen una estructura de poder que poco tiene que ver con la *acción* y el *discurso* que como potencialidad humana fundamental y como expresión de la *pluralidad* requieren necesariamente que se genere la aparición directa, sin medios y obstáculos que impidan a cada individuo pensar y actuar según su propia iniciativa.

El pensamiento de Arendt sobre nuestro mundo contemporáneo de *labor* y *trabajo* puede parecernos pesimista. Pero podemos insistir en el sentido optimista que tienen los conceptos de la *vita activa* para la recuperación del mundo que nos es común, conceptos en los que se halla el auténtico sentido y propósito de su reflexión; a saber, redescubrir permanentemente la condición humana, descubrir la posibilidad de revelar una perspectiva nueva en la dirección de los acontecimientos humanos.

Su pensamiento se abre a la posibilidad de enfrentar nuestra situación presente con la facultad de convocar la aparición de lo inesperado, de que lo

impredecible y novedoso se deje ver en el mundo. Las circunstancias por más adversas que sean, nunca pueden ser determinantes absolutamente.

Así, cada uno de nosotros potencialmente representa la posibilidad de hacer surgir algo nuevo y distinto, con lo cual se garantiza un continuo temporal que puede mantener y desarrollar al espacio político de aparición de los diferentes grupos humanos.

La lectura de Arendt nos arroja en un primer momento un enfoque marcadamente pesimista sobre el desarrollo histórico de la *acción* en la modernidad. Lo que lleva a Arendt a evaluar los valores de la *acción* hasta su propio presente dándole este análisis un resultado negativo de las estructuras de la condición humana sobre la cual está organizado nuestro mundo contemporáneo.

Se trataría de un mundo conformista que se dedica desde el punto de vista político sólo a la administración de bienes, a la administración de una economía nacional; la economía política es la asignatura que mejor define a la ciencia moderna que estudia al Estado y a la sociedad en general.

Pero si por otra parte seguimos el horizonte fenomenológico de su teoría de la *acción* vemos que se hace posible la promoción de una *pluralidad* de poderes que se organicen en un tejido intersubjetivo de palabras y actos. Se trata de desarrollar un espacio público fundado en la participación directa a partir de los instrumentos que las personas puedan fundar y establecer como sus propios mecanismos de democracia pública partiendo de la crítica de las insuficiencias del sistema político tradicional delegativo o representativo.

Arendt interpreta como radicalmente democrática la experiencia de los consejos revolucionarios en la Rusia de 1905 o de 1917; o bien otorga una importancia primordial a las revoluciones fundamentalmente como momento de fundación de un cuerpo político donde la libertad se expresa de manera constitutiva en la *acción* de sus participantes; las revoluciones son momentos, y solo eso, momentos, donde la libertad y la *acción* actúan concertadamente.

Arendt no sólo se atiene a su ideal paradigmático de la polis griega, sino que reconoce otros momentos importantes de la *acción* en la esfera de los asuntos humanos; o mejor dicho, que en diversos momentos de la historia occidental ha aparecido la libertad en su fenómeno humano que como tal, tiene una constitución política.

Pensando arendtianamente observamos como el sistema de gobierno economicista del mundo contemporáneo ha producido una desigualdad prácticamente insalvable entre los ciudadanos cuando se trata de intervenir en la política. La representatividad no es más que una forma instrumentalizada para permitir que la mayoría gobernada seleccione una élite gobernante totalmente divorciada de las necesidades e intereses de los individuos y sobre todo de su derecho de participación activa.

Contrariamente, una estructura política que sea basamento para la construcción de un auténtico espacio público debe facilitar la intervención a grupos de todo tipo y no sólo los políticos de oficio, sino también los grupos culturales, artísticos, los profesionales, los académicos, grupos de trabajadores, campesinos, indígenas y todas las agrupaciones minoritarias ya sea por su religión, condición étnica, género y sexualidad, que por definirse en función de sus características no encuentran cabida en el escenario del poder y sus mecanismos instrumentales.

Predomina en el presente un modo de vida que ha impuesto la instrumentalización y automatización de todas las actividades e incluso de los hábitos y costumbres humanas, barriendo los vestigios de antiguas tradiciones. En su momento, Arendt vislumbró el desarrollo de un devenir que trastocaba los valores más genuinos de la tradición política occidental. Hoy nosotros quizás podemos decir que formamos parte de un mundo tecnológico y tecnocrático de consumo, en el que los procesos de la *labor* arrasan con las otras instancias del hacer y del actuar humanos, dejando, al parecer, sin posibilidades, las esperanzas de una renovación de la esfera pública.

Pero el mismo pensamiento de Arendt permite plantear la urgencia de una radicalización del principio de participación democrática que conlleve implementar el carácter universal del derecho a participar en la esfera pública. Por ende todas las instituciones políticas deben proceder a una modificación en el sentido de la amplitud que les permita la aplicación del derecho de participación de todos los ciudadanos.

Las funciones que desempeñan los partidos tradicionales que monopolizan el ejercicio de la palabra deben ser criticadas y reemplazadas por el poder deliberativo de la *acción* y del discurso en función de la generación de posibles acuerdos. Todo esto implica una práctica de la virtud y de las responsabilidades cívicas, donde el surgimiento del diálogo y de la persuasión constituye el marco de intersubjetividad en su relación con el ordenamiento institucional de lo político.

En otras palabras lo político nunca está hecho. Siguiendo el pensamiento de Arendt podemos afirmar que lo político debe ser hecho todos los días, porque seguramente todos los días nos lo querrá escamotear una forma unilateral de coacción dentro del mundo de los distintos intereses de fuerza o dominio que siguiendo las reflexiones de Arendt no debemos calificarlas como formas de poder, sino formas de violencia.

Hemos negado la posibilidad de interpretar un horizonte de normatividad ética del pensamiento arendtiano entendido como aquellos fines (telos) a los que debe conducir la *acción*. Se ha interpretado que hay una especie de neo-aristotelismo en Hannah Arendt por el hecho de volver a establecer la afinidad entre la ética y la política. Pero el horizonte o línea que más nos importa, que hemos llamado anteriormente como horizonte fenomenológico, es la de un existencialismo político que procura describir, interpretar y evaluar la situación de cada individuo en su mundo y dar vida a la que considera la actividad humana fundamental, la *acción* como eje constitutivo de las relaciones interhumanas que nos permiten movernos como seres auténticamente libres.

Obviamente la influencia aristotélica es central en sus planteamientos, sobre todo porque con las distinciones de espacio público y espacio privado del modelo griego se enmarcan las interpretaciones arendtianas de los conceptos de *labor*, *trabajo* y *acción* y el desarrollo de su visión de toda la modernidad en sus esferas fundamentales.

Un aspecto ético que podemos recalcar de su pensamiento es la propia actuación de Arendt en el mundo de lo público. En este plano Arendt nunca manifestó simpatía alguna por ideologías de partidos, y tampoco por doctrinas filosóficas que antepusieran un concepto absoluto de la naturaleza humana y de lo político por encima de la pluralidad. El filósofo no puede hablar en nombre de la pluralidad, la política la hacen los individuos; el punto de vista de la pluralidad es el derecho de cada persona a contar su historia; de aquí a nuestro juicio, la extrema importancia de carácter ético que tendrán facultades como el *pensamiento* y el *sentido común* en su incidencia política, esta incidencia es sobre todo ética y corresponde a la integridad del individuo, que lo capacita para entrar en el espacio público. A continuación abordaré este aspecto.

3. La comprensión del totalitarismo y su vigencia contemporánea

La comprensión arendtiana del totalitarismo puede ser aplicada a nuestros días; formalmente su concepto del totalitarismo es la supresión de los factores de libertad que hacen que lo político desaparezca del mundo.

El totalitarismo es sobre todo aquella violencia que en forma de terror total elimina todos los vasos comunicantes entre los seres humanos, tiene como característica eliminar la identidad, y la personalidad de los individuos. Sobre esta forma de terror Arendt dice:

El terror no es lo mismo que la violencia; es más bien, la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario sigue ejerciendo un completo control. (...) Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror.¹

Arendt llamó al totalitarismo el mal de su época, que tiene como efecto el producir un desierto en el espacio común que compartimos todos los hombres; la figura del desierto significa que nos distanciamos; que el espacio que se articula en la trama de acciones y discursos queda vacío, esto es lo que produce el terror totalitario.

De la cita anterior podemos deducir que el totalitarismo es la violencia generalizada como medio del ejercicio de gobierno, Arendt analiza el papel relevante de la violencia en el siglo XX, especialmente lo que fueron las dos grandes guerras mundiales. En consecuencia podemos interpretar como un factor ético en su obra la promoción de las acciones no violentas. De hecho, su teoría de la *acción* y del *poder* puede ser considerada como un pensamiento o una filosofía de la no violencia.

Si utilizamos su comprensión del totalitarismo como recurso de análisis de nuestra situación presente, resultaría de ello que podemos destacar como una crítica arendtiana al estado actual del ámbito político la falta de responsabilidad personal, la falta de diálogos y de preguntas y respuestas en el espacio público. Es decir, el desierto continúa en la forma de sujetos ausentes y en la presencia dominante de estructuras impersonales; debido a esto ya nadie es ni responsable ni culpable de lo que ocurre en el mundo.

Esas fuerzas totalitarias (la ideología, el terror) que producen el vacío y el desierto en el espacio público, nos indican que el impulso motriz que da origen al espacio común se haya en la responsabilidad personal como un impulso ético centrado en el valor de la integridad misma del hombre. En la

1 ARENDT, Hannah. *Crisis de la república*. Taurus, Madrid, 1998, pp. 156-157.

armonía y plenitud de sus capacidades específicas, a saber la *acción* como sabiduría práctica, como *acción y discurso* en el suelo de la *pluralidad* que es la verdadera naturaleza humana, y por otra parte en el pensamiento como diálogo interior que procura un proceso permanente de comprensión por el cual nos reconciliamos con el mundo de los hechos y las acciones. En el pensamiento, hay una fortaleza ética que prepara al individuo para asistir al ámbito público con un compromiso propio por el mundo. En el pensamiento como comprensión se produce un compromiso de amor con lo público.

4. Pensamiento y sentido común como instrumentos éticos-políticos

Este punto es quizás el horizonte más importante que habría que explorar para hablar de una especie de ética dentro del pensamiento arendtiano. Implica la integridad del hombre, la integridad con uno mismo, y el principio de dicha integridad sería el atreverse a pensar y a juzgar por sí mismos. Esto es lo que el famoso juicio a Eichmann inspiró en Arendt, y que la condujo a una reflexión sobre las facultades del espíritu; Eichmann le revela que no existe una especie de mal radical fundado en principios metafísicos o en la locura del individuo; las respuestas del juzgado en Jerusalén producen en Arendt estupor no tanto por la supuesta monstruosidad de sus acciones, sino porque sus respuestas eran superficiales, hartamente banales propias de un individuo carente de conciencia de sí mismo y de las acciones que llevó a cabo. Arendt pasa del mal radical al *mal banal* para lograr una mejor precisión conceptual que exprese aquella naturaleza del mal y del totalitarismo:

No sé qué es realmente el mal radical, pero me parece que tiene que ver de alguna manera con el siguiente fenómeno: hacer que los seres humanos sean superfluos como seres humanos (no usarlos como un medio para conseguir algo, lo cual deja intacta su esencia como seres humanos y solamente incide en sus dignidades humanas, sino hacerlos superfluos como seres humanos). Esto sucede tan pronto como toda impredecibilidad - que, en los seres humanos, es el equivalente de la espontaneidad- queda eliminada.²

2 *Hannah Arendt – Karls Jaspers correspondence 1926-1969*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p. 166.

Esta observación lleva a Arendt a la formulación del concepto de la *banalidad del mal*, el mal específico que se manifiesta en los totalitarismos que consiste básicamente en la ausencia de pensamiento y la falta de juicio y sentido común, cuyas consecuencias son que las atrocidades más terribles puedan ser cometidas por personas completamente normales pero privadas totalmente de la capacidad crítica; ¿qué llevó a un individuo como Eichmann quien no demostró defender causas, dogmas, o motivos de principios para justificar sus acciones, a cometer o participar en los actos de genocidio?; según Hannah Arendt, tales actos son el producto de la ausencia de pensamiento.

Esta reflexión sobre el mal, y la formulación de la *banalidad del mal* a partir de *Eichmann en Jerusalén* impulsan a Arendt a dar un giro a su habitual reflexión filosófico-política y a dirigirla hacia la subjetividad humana, concretamente hacia las facultades del pensamiento, la voluntad y el juicio. Ya desde *Los orígenes del totalitarismo* buscaba una comprensión del mal denominándolo como mal radical; en el estudio sobre Eichmann se ratifica la idea expresada en la cita anterior.

El mal consiste en volver superfluos a los seres humanos y por esto mismo esta banalidad equivale a destruir lo que hace posible la humanidad, la banalidad destruye la pluralidad y la espontaneidad humana, borra la individualidad característica de cada individuo y en esto consiste su dramático terror.

El pensamiento es el arma de carácter ética contra el vacío que produce el fenómeno totalitario, el pensamiento da fortaleza al individuo porque permite que se encuentre consigo mismo; por medio del pensamiento se logra un diálogo interior que progresa en forma de ejercicio comprensivo del propio yo y del lugar que ocupa en el mundo con otros seres humanos.

Hablar de una concepción moral en Arendt implica consecuencias para la acción, y esto lo logra el individuo atreviéndose a pensar y a juzgar, pensar y juzgar lo que hacemos; que es precisamente lo que no hizo Eichmann, el pensar sobre lo que se hace es la clave de lo ético en la acción, lo que nos lleva a actuar como personas libres y responsables.

La importancia del pensamiento en el momento de la historia que vive Arendt está determinada por la pérdida de los valores que la tradición otorgaba para juzgar moralmente; el totalitarismo había destruido todas las categorías de análisis del pensamiento político y moral.

En el contexto totalitario sólo la persona que es capaz de hacer un ejercicio de autorreflexión puede salirse del engranaje totalitario, esa capacidad de pensar lleva a rechazar el automatismo que se produce dentro del sistema totalitario donde el individuo queda anulado por la maquinaria que todo lo mueve.

El principio de la conciencia moral para Arendt está en la capacidad de pensar y en el sentido común que es como un sentir que se adquiere en la comunidad y que nos envuelve a todos; para Arendt habría que recuperar ese sentido común que en el desierto del totalitarismo ha desaparecido.

Lo que a partir de Santo Tomás se denomina sentido común, el *sensus communis*, es una especie de sexto sentido que necesito para coordinar los otros cinco sentidos y que me garantiza que estoy viendo, tocando, oyendo, oliendo y degustando el mismo objeto; es la “única facultad que se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos”. Esta facultad, un misterioso “sexto sentido”, ya que no se puede localizar en ningún órgano corporal, sitúa las sensaciones de mis cinco sentidos, estrictamente privados (...) en un mundo común que otros comparten.”³

La facultad del pensamiento y el sentido común son las actividades que abren el proceso de comprensión, donde el pensar se define como actualización de la capacidad de diálogo del yo consigo mismo. El pensar examina lo que acontece, lo que aparece impulsado por la búsqueda del sentido. El pensamiento como diálogo interior nos acompaña a lo largo de la vida, y el lenguaje que lo hace manifiesto posee una porción del significado de aquello que nos acontece.

El sentido común nos orienta en el mundo que compartimos con otros individuos; nos ofrece experiencias que son comunes también y que permiten articular nuestras acciones con las acciones de los otros, permitiendo un desarrollo coherente de la dinámica de las acciones por la que la trama o tejido de dichas acciones no nos son ajenas ni extrañas, sino que impulsan mi capacidad de *acción* al ser la ocasión para provocar una nueva participación en el espacio público.

3 ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 75.

El sentido común es un sentido para articular el espacio público en la medida que no es individual sino un recurso colectivo dotado de referencias y significados.

En este regreso al sí mismo que es el pensamiento, es crucial la función del sentido común, el cual cumple el papel de ordenar toda la información posible, ajustando los cinco sentidos al mundo real, con lo cual logra que la razón comprensiva aprehenda lo que el pensamiento requiere para trabajar a solas. El filósofo en su momento de alejarse de las circunstancias del mundo, no pierde lo que comparte con el resto de la humanidad, porque la tarea de la razón especulativa es transitoria y se “disipa” cuando el yo se “reincorpora” al mundo corriente.

El pensamiento crítico sólo puede realizarse cuando las perspectivas de los demás están abiertas al examen. De ahí que el pensamiento crítico, aunque siga siendo una ocupación solitaria, no se haya desvinculado de los «otros». (...) Mediante la fuerza de la imaginación hace presentes a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano. Pensar en una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita.⁴

El pensamiento y el sentido común podrían interpretarse como recursos éticos que restablecen la estabilidad perdida que se experimenta en el mundo de los asuntos humanos. La reconstitución de ese mundo común, sus valores y contenidos, se lleva a cabo en la integridad del sujeto, de modo que el individuo de la *acción*, cuando va de regreso desde la soledad del pensamiento a la publicidad del mundo aporta un material que califica su *acción*, esta es una cualidad fundamentalmente ética y que materializa y da peso al sentido del espacio público.

5. Consideraciones finales

Hemos querido hacer ver que la interpretación en torno a un supuesto pesimismo arendtiano sobre la situación de la *acción* en la contemporanei-

4 ARENDT, Hannah. *La vida del espíritu*, op. cit., p. 455.

dad es parcialmente errónea, o por lo menos muy limitada si consideramos todas las herramientas que brinda el cuerpo de ideas arendtianas si lo utilizamos como recurso de interpretación de nuestra contemporaneidad.

Sus puntos de vista en torno a la derrota final de *la acción* y por tanto de la política debido al triunfo del *animal laborans* son parciales si tomamos en cuenta toda la potencialidad que se encierra en su concepción de la *vita activa* como reconciliación con el mundo. Precisamente habría que considerar como antitéticas las concepciones del mundo y del hombre que se presentan primero en *Los orígenes del totalitarismo* y posteriormente en *La condición humana*.

Arendt nos presenta y nos hace ver otros puntos de vista y otras posibilidades en la potencialidad que muestra su pensamiento sobre la *acción*, la *pluralidad*, el *poder*, el *pensamiento*, el *sentido común* y el *juicio* con sus posibles desarrollos éticos tal como los he intentado mostrar; lo que me permite interpretar su teoría del *poder*, la *acción* y el *espacio público* como una realidad que se mantiene latente a la espera de ser actualizada.

El modelo de pensamiento arendtiano puede interpretarse como un rescate de la capacidad humana que permite que en el ejercicio del poder puedan coexistir tanto la individualidad como la pluralidad. Invita a los individuos al espacio público, y replantea en este contexto nociones tanto temporales (referidas al aquí y el ahora de nuestra existencia contingente) como espaciales (el lugar que compartimos y el espacio que se genera entre todos, lo que convierte nuestra vida en un *inter - est*) que difieren ostensiblemente de la tradición del pensamiento político occidental.

Algunos intérpretes ven a Arendt como una soñadora de la polis griega -en este sentido la han calificado de elitista y conservadora- ya que la *acción* y el discurso en los parámetros arendtianos pasan por la conciencia de ser sujetos políticos, lo que implica cierto grado de formación y de ejercitación, el ejercicio aristocrático de una forma de vida. La forma de vida de los *aristoi*. No obstante, es una posibilidad abierta a todo hombre, dada su condición en el mundo; lo importante es lograr descubrir esta potencialidad de cada individuo, es como si la política lejos de haber llegado a su fin, vive en cada hombre, cualquiera sea el contexto o condicionantes históricas.

Inter homines esse, el estar entre los hombres abre el espacio para que de común acuerdo, o bien, con la incidencia de la pluralidad de intereses se

logre la aparición de la praxis humana como dimensión ontológica del ser libre, como dimensión que define lo específicamente humano.

Si bien los planteamientos teóricos de Arendt no atendieron directamente la reflexión ética; a menos que interpretemos que existe en su reflexión política una estructura ética subsistente como sustancia fundamental, donde lo ético y lo político logran una simbiosis, no obstante, es evidente a lo largo de su obra que hay una preocupación sobre asuntos de carácter moral; es con este enfoque moral que puede concluirse que no hay ocaso o derrota final de la política en la contemporaneidad que gobierna la *labor*. Al contrario, se fortalece la dimensión política de los hombres desde una concepción ética que comprende un sentido integrador de las capacidades humanas dirigidas a la *acción*. En todo caso por lo expuesto a lo largo de esta breve reflexión, nuestro punto de vista es que la política la llevamos con nosotros a todas partes y es posible construirla permanentemente, es posible su espacio de aparición en cualquier etapa histórica.

En momentos de apatía, cuando percibimos que nuestro mundo ha perdido su brújula y dirección, el pensamiento arendtiano coloca los puntos sobre la *ies* acerca del papel rector de la política en la existencia humana.

Arendt hace un ejercicio de pensamiento político, que eleva la disciplina propia del ciudadano del lugar secundario que la tradición del pensamiento occidental siempre le había otorgado. A partir de esta fenomenología de la actividad política, los estudios arendtianos ofrecen la oportunidad de considerar los temas de la política desde unas dimensiones nuevas, con características mucho más amplias, donde la política aparece como la cima de la filosofía antropológica.

La obra de Arendt está abierta a una discusión hermenéutica que enriquezca los temas en torno a problemas como las alternativas teórico-prácticas ante la crisis de la modernidad; de hecho algunos postmodernistas europeos se han ocupado de la obra de Arendt por considerar que puede aportar ideas en torno a la renovación del papel del sujeto en un ámbito de recuperación de la alteridad; Arendt también fue crítica de la modernidad en el sentido de los factores hegemónicos que anulan al sujeto como ser de reflexión y creación; mencioné que el pensamiento arendtiano se enfrenta a los factores instrumentales o mecanicistas de las actividades humanas.