

HANNAH ARENDT EL SENTIDO DE LA POLÍTICA

DORA ELVIRA GARCÍA G.
Compiladora



EDITORIAL
P O R R Ú A
AV. REPÚBLICA
ARGENTINA, 15



TECNOLOGICO
DE MONTERREY

MÉXICO, 2007

Derechos reservados © 2007, por
Dora Elvira García G.

Las características de esta edición son propiedad de
EDITORIAL PORRÚA, S.A. de C.V. — 8
Av. República Argentina, 15, 06020 México, D.F.

Queda hecho el depósito que marca la ley

ISBN 978-970-07-7506-7

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

*A mis amigos y colegas, por su
valioso e incondicional apoyo...*

CONTENIDO

Introducción. El sentido de la política	XI
DORA ELVIRA GARCÍA	
Hannah Arendt, a un siglo vista	1
MANUEL CRUZ	
Identidad oculta y pensar en la fenomenología de lo político de Hannah Arendt	13
NEUS CAMPILLO	
La narración y el juicio, formas de constitución del espacio público . .	37
MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ	
Hannah Arendt: terror y banalidad del mal en el totalitarismo	57
CRISTINA SÁNCHEZ MUÑOZ	
Revolución y violencia en Hannah Arendt	77
FINA BIRULÉS	
Pluralidad, espacio público y necesidades humanas en el pensamiento de Hannah Arendt	95
ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO	
Hannah Arendt hoy. Repensar su herencia entre el feminismo y Foucault	111
SIMONA FORTI	
La desobediencia civil en Hannah Arendt: una propuesta política para la recuperación de la esfera pública y el alcance de la justicia	131
DORA ELVIRA GARCÍA G.	

IDENTIDAD OCULTA Y PENSAR EN LA FENOMENOLOGÍA DE LO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

NEUS CAMPILLO
Universidad de Valencia

LA REVELACIÓN DEL AGENTE Y LA FRAGILIDAD DE LA ACCIÓN

Hay que tener en cuenta que en Hannah Arendt la fenomenología de la acción es el esfuerzo por describirla desde la libertad misma y desvincularla de los procesos a los que, sin embargo, da lugar. Así aparecen en el sentido más originario de la acción una serie de cualidades que van a centrar la especificidad de lo político en el nivel del actuar. La acción y el discurso articulan la natalidad, el nuevo comienzo hasta el punto de que sin esa articulación la acción se convertiría en un proceso cíclico y automático.

Habría, pues, que considerar las ambivalencias que la noción de proceso introduce en su concepción de la acción en tanto que ésta se define por “la capacidad de iniciativa”, “un nuevo comienzo” que es, precisamente, capaz de romper el proceso; “con la acción que, por cierto, en contraste con todas las actividades humanas, consiste, ante todo en iniciar procesos”¹.

¿Cómo es posible que el iniciar procesos —la libertad— adquiera la característica de necesidad del proceso mismo?² ¿Cómo es posible que la acción libre pierda su carácter al entrar en la esfera objetiva?

Este problema va a llevar a Arendt a buscar antídotos frente a los procesos que puede generar la acción y van a ser dos fundamentales: un “espacio público como “el espacio de aparición” necesario para la acción y otro espacio de aparición, el creado por los espectadores, sin los cuales la acción misma carecería de sentido. Veremos que su feno-

¹ H. Arendt, “El concepto de historia antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996., p. 95.

² M. Passerini d'Entreves, *The political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London & New York, 1994, p. 58. El autor destaca la ambivalencia de Arendt al respecto considerando que la misma equivocidad que Arendt observa y critica de Marx respecto de su equivocidad sobre la labor, se da en ella en su equivocidad respecto de la noción de proceso.

menología de la acción remite a la narración, a una ontología del aparecer y a una concepción del pensar y el juicio como condiciones de posibilidad de la armonización de lo político y lo filosófico.

Centrándonos, en primer lugar, en el significado de la acción vemos que su condición es la pluralidad y que se caracteriza por la revelación (*the disclosure*) del agente por medio del discurso (*speech*) y la acción (*action*) con su carácter de igualdad y distinción. La mera existencia corporal carece de la “capacidad de iniciativa”. Aparecer como un “quién” y no como un “qué” requiere la iniciativa, un “comenzar algo nuevo” (*arjein*), poner algo en movimiento (*agere*) y eso se hace por el discurso y la acción.

El discurso proporciona a la acción su carácter revelador, mediante palabra y actos (*with word and deed*) aparecemos en el mundo, nos mostramos y nos insertamos en él con nuestra distinción de seres únicos. Con ese inicio entra la libertad en el mundo, lo inesperado, lo absolutamente improbable. Pero lo que la caracteriza es su capacidad de “revelar” (*discloser*) al agente en el acto lo cual se da cuando “las personas están con (*when people are with others*) y sólo es posible en la esfera pública (*Public realm*) eso es lo que evita que la acción sea una simple realización³. Tampoco la palabra es mera comunicación⁴.

Es la fusión de la palabra y la acción la que posibilita este carácter revelador que nos diferencia de las cosas a las que podemos definir y clasificar. Es “en el ‘entre’ que puede relacionar a las personas distintas”⁵. Es la trama (*the web*) de las relaciones humanas en la cual es la palabra la que hace referencia a algo común.

La vinculación del carácter narrativo de la acción y el discurso es central en su concepción de lo político y de lo histórico. El modelo narrativo de identidad introduce una concepción de la identidad del sujeto que escapa a la permanencia de la presencia y pone de manifiesto la temporalidad inherente a la identidad. También su diferencia interna, su pluralidad interior, clave en el pensar como el diálogo de uno mismo con uno mismo. Sin embargo, lo que sin duda es condición *si ne qua non* de la acción es el aparecer a otros. Ningún sentido tendría una revelación sin esa aparición.

³ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. pp. 180; *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993. p. 204.

⁴ “Usted atiende solamente al valor comunicativo de la palabra; yo me ocupo de su **cualidad de apertura (revelación, dis-closer)** Y esta cualidad tiene siempre por supuesto un lado histórico” le dice a Macpherson. H. Arendt, On Hannah Arendt, M.A. Hill (comp.) *Hannah Arendt the Recovery of the Public world*, S. Martin Press, New York, 1979. Versión cast. en “Arendt sobre Arendt”, en *De la Historia a la Acción*, Intr. Manuel Cruz, Paidós, ICE/UAB, Barcelona, 1995, p. 157.

⁵ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 183; *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993. p.207.

La acción es, pues, libertad y revela identidad aunque no de forma fija y definitiva sino mediante el flujo de palabras y acciones⁶, de lo que acontece entre ellas. Ese carácter revelador y narrativo de la acción tiene como consecuencia su fragilidad e impredecibilidad.

Por ello, lo político, que está siendo definido frente a la filosofía de la historia, reaparece vinculado a una nueva forma de concebir lo histórico como narración. La polis es "recuerdo organizado" ("organized remembrance,")⁷. Lo político aparece así para contrapesar la futilidad de acciones y palabras y otorgar permanencia. La acción es en sí misma ilimitada e impredecible y sólo queda "iluminada" cuando cobra su propio significado cuando ha acabado, al contrario de lo que ocurre con la fabricación en la que el modelo conocido previamente, iluminaba. Es el narrador, no el actor, quien capta el significado.

UN ÓRGANO DE ESPONTANEIDAD: LA VOLUNTAD

La Acción y el modelo narrativo en el que se sustenta va a suponer una forma de entender la libertad y la identidad de enormes consecuencias para su concepción de lo político. La libertad no es el objetivo de la política sino su condición *si ne qua non*⁸. La acción es libre si trasciende motivos e intenciones, pero también, si trasciende el determinismo de la voluntad. Arendt trató de la voluntad porque necesitaba una concepción más acorde con la defensa de la acción y el mundo de las apariencias.

En *La Vida del Espíritu* identifica dos vías de comprensión de la voluntad: como facultad de elección entre objetivos y metas, el libre arbitrio. Y como facultad de comenzar espontáneamente una serie en el tiempo (Kant, Agustín). Es esa segunda la que le interesa al entenderla como una capacidad que hace posible el comienzo. La voluntad es la condición necesaria de la acción no determinativa⁹.

⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. pp. 187; *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993. p. 211

⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958., 199; *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993, 220

⁸ "La libertad no se experimenta como un modo de ser con su propia clase de 'virtud' y virtuosismo, sino como un don supremo que sólo el hombre, entre todas las criaturas de la tierra, parece haber recibido, del que podemos encontrar huellas y signos en casi todas sus actividades, pero que, no obstante, se desarrolla por completo sólo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano, en el que puede salir de su escondite, y hacer su aparición". H. Arendt, *¿Qué es la libertad?*, en *Entre el pasado y el Futuro, Ocho ejercicios de Reflexión Política*, Península, Barcelona, 1996, p. 182.

⁹ Esta idea se encuentra tanto en *¿Qué es la Libertad?* en *Entre el Pasado y el Futuro, Ocho ejercicios de Reflexión Política*, Península, Barcelona, 1996, p. 157. como en *La Vida del Espíritu*. Pero es en ésta donde queda aclarado el papel de la voluntad en la acción no determinativa.

Es esa extrañeza de que el mismo órgano, cuya capacidad es mandar, sea también órgano de espontaneidad de la libertad la que es problemática¹⁰. Por ello, critica la cualidad imperativa de la voluntad como base de la libertad, y la centra en otra cualidad de la voluntad, la espontaneidad¹¹. La capacidad de la acción como iniciativa aparece ahora vinculada a la voluntad que no la corrompe como sí lo haría de ser la capacidad determinativa¹². Todas estas críticas las hace por observar que la concepción de la voluntad en la tradición filosófica la concibe como autoreferencial, es decir, toda volición es un autodeterminarse lo cual significa no tomar en cuenta la mundaneidad de la acción¹³. Mediante las dificultades que ello introduce se va perfilando una concepción de la identidad y de la individualidad.

IDENTIDAD Y DIFERENCIA: EL PRIVILEGIO DE LA ACCIÓN SOBRE EL ACTOR

La fragilidad de la acción conlleva el riesgo de perder la identidad, o de no alcanzarla. Su concepción de acción plantea problemas relacionados con el sujeto que inciden en: 1- la cuestión de la voluntad y la libertad; 2- se da la tensión entre narratividad y performatividad; 3- La crítica del sujeto sustancialista introduce la posibilidad de una pluralidad originaria.

Pero, de momento, surgen varias preguntas: ¿Cómo va a ser posible la defensa de la libertad sin que haya que entenderla como autonomía? Y, sobre todo, ¿cómo es ese sujeto, o “la vida de alguien” o “el existente” que se concibe con esas estructuraciones múltiples? ¿Cómo se puede entender el *Selbst* (Self) de Arendt?¹⁴

¹⁰ Estoy de acuerdo con E. Wollrath en destacar la relevancia del análisis de *La Voluntad* para su pensamiento político por cuanto, en efecto, critica y pone de relieve cómo la tradición filosófica ha unificado el libre albedrío de la voluntad con la libertad política de la acción. Y también en considerar que esa crítica es fundamental para pensar lo político. Ver Ernest Wollrath, “Hannah Arendt y la lectura de la Crítica del Juicio” en Hilb, Claudia, *El resplandor de lo público*, En torno a Hannah Arendt, Nueva Sociedad, Caracas, 1994, pp. 162 y ss..

¹¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, II Willing, p. 110 “The freedom of spontaneity is part and parcel of the human condition. Its mental organ is the Will” *La Vida del Espíritu*, p. 343. trad. cast. Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2002.

Se ha puesto de relieve que sólo en esta obra Arendt atribuye a la voluntad el ser ese “órgano de espontaneidad” mientras que en *¿Qué es la libertad?* no se encuentra como una capacidad de producir la acción no determinativa. Ver B. Honig, “Arendt, Identity, and Difference”, *Political Theory*, vol. 16, n° 1, February, 1988, pp. 77-98. Sage Pluc.

¹² Tiene que quedar claro que su concepto de acción se refiere a la vida misma de cada uno, al bios, más allá del proceso vital. Por lo que no cabe entender que se trate de la acción de un grupo elitista, frente a quienes se dedican a la labor o al trabajo. Nada más lejos de la concepción de Arendt. Ver J. Taminnieux, *La Fille de Trace et le penseur professionnell*, Arendt y Heidegger, Payoy, Paris, 1992, p. 112.

¹³ E. Wollrath, *op. cit.*, p. 162.

¹⁴ B. Honig, “Arendt, Identity and Difference”, pp. 88-89; *Political Theory*, vol. 16, n° 1, February, 1988, p. 77-98. Afirma: “A través de su obra, Arendt insiste en que el significado de

Defendería que en su obra hay una concepción del sujeto aunque sea problemática y no explícita. Un sujeto cuya libertad no viene definida en base a la autonomía moral, sino desde las posibilidades del “revelarse” (*disclouser*) como agente por la acción y el discurso, de aparecer (el sí mismo es “una apariencia entre apariencias”¹⁵). Será mediante la articulación de su concepción de la acción en *La Condición Humana* con *La Vida del Espíritu* como podemos aproximarnos a esa individualidad que es el sujeto humano para ella.

En la segunda parte de *La Vida del Espíritu* lleva a cabo un análisis de la voluntad, del querer. Si tenemos en cuenta ese análisis con el capítulo V, dedicado a la Acción, en *La Condición Humana* y el análisis de la libertad de *Entre el pasado y el futuro*, tenemos los textos claves para analizar el problema.

La acción, en definitiva, sólo es en el aparecer en el “espacio público” (*public real, die Raum Offenligkeit*). Sólo por la existencia de los espectadores la acción del actor adquiere no sólo relevancia sino ser. De ahí que la carga de la prueba remite al “mundo”, al “espacio público” y al juicio. Sin embargo, este ser, en el aparecer requiere precisar lo que podría constituir la identidad personal.

A mi entender Arendt da un sesgo especial a la tercera antinomia kantiana. Si la solución kantiana estaba en trasladar la voluntad al mundo *nouménico*, para ella no es una voluntad que de principios para la acción, no es la ley moral, sino: cómo, en definitiva, puede aparecer la acción (la libertad) en un medio de facticidad que transforma lo nuevo en hechos, en ya sido. La voluntad no proporciona principios capaces de comprender y organizar lo político, según ella.

Traslada a una fenomenología de la acción y de lo político la salida de la antinomia. Por ello busca en el Juicio de los espectadores la creación de un “espacio público” que hace posible (da significado) la acción de los actores. La acción es posible desde la capacidad de

la acción se agota por su fuerza “perlocucionaria”. Y el veredicto final del éxito o el fracaso está en manos de los espectadores”. Así, incluso en el espacio público, en donde tenemos una identidad personal coherente no tenemos un sí mismo responsable de sí mismo. Las historias revelan un actor, pero ese actor no es “un autor o un productor”. Su historia e identidad son propiedad de la comunidad, porque “la esencia de quien es alguien” no puede ser “reificada” por sí mismo”. Y esto parece proporcionar una versión que ve el sí mismo como multiplicidad, privilegia la acción sobre el actor, insiste en que la identidad no es la condición sino el producto de la acción, rehúsa a identificar libertad con autonomía, atribuye sólo a los espectadores un punto de ventaja desde el cual la acción puede ser plenamente testificada, y les asigna, a los espectadores, la tarea de inmortalizar los acontecimientos poniéndolos en una historia, narración”.

¹⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind*, II, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1978 p. 64. *La Vida del Espíritu II*, Paidós, Barcelona, 2002, pp.296.

iniciativa, pero carecería de sentido, ni tan siquiera las acciones serían de un *quién* sin los espectadores de la acción.

Por lo tanto, se puede afirmar que la postura arendtiana está contra Kant pero con él. En contra, porque se aleja de la solución trascendental de Kant, de una voluntad como razón práctica, y con él, en tanto que su concepción de la libertad de la Imaginación (la espontaneidad) va a proporcionarle elementos básicos de lo político, como “la mentalidad amplia”.

Todo ello significará un cuestionamiento de la identidad como un *sí mismo* permanente y único, aunque eso no signifique que no haya individualidad. Al contrario. El proceso de vida por necesario y repetitivo eterno retorno, como “vida de la especie” asegura esa repetición y que la mundaneidad que condiciona la actividad del trabajo nos asegure un mundo común de artefactos durables. Pero “labor” y “trabajo” son mudas, aunque haya comunicación para facilitar el esfuerzo común. Sin embargo, la acción requiere no sólo la pluralidad sino que es intrínsecamente locucionaria-interlocucionaria. La asociación aristotélica de *praxis* con *lexis* lo precisaba. Por ello, el “mundo” es algo más que artefactos durables y se convierte en un hogar, en un hábitat común¹⁶. Es la palabra la que permite ese revelarse en un espacio común y es la palabra la que hace posible la narración al darse en una red de múltiples perspectivas. Es también la palabra la que evita la desaparición de la identidad¹⁷.

REMEDIOS PARA EL ACTUAR

Las características de la acción, la libertad y la contingencia, su irreversibilidad e impredecibilidad requieren de antídotos que introduzcan un mínimo de racionalidad que haga posible la trama de las relaciones, el mundo como espacio común. Pero, además, si no hay compensación a la irreversibilidad por el perdón y a la imprevisibilidad por la palabra dada, por las promesas, no hay posibilidad de individuación: “La individuación en actos y palabras suscita de pleno derecho narraciones y compromete, por así, decir una simbolización ilimitada”¹⁸.

¹⁶ He analizado en “Mundo y Pluralidad en Hannah Arendt” la influencia y la separación de Heidegger en su concepto de “mundo”. Comunicación presentada en el II Congreso de la SAF, 2005.

¹⁷ Hay una sugerente interpretación del papel del lenguaje en Arendt en comparación con Gadamer: Antonio Gómez Marcos, “El Acuerdo originario, Arendt y Gadamer”, *Volubilis*, n.º 8. Servicio de Publicaciones del Centro UNED de Melilla, Marzo, 2000, pp.70-89. La tesis que se defiende es que el lenguaje proporciona a la comunidad un acuerdo originario desde el que aparecen los des-acuerdos.

¹⁸ J. Taminieux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, Paris, 1992, p. 114.

La función de las promesas para paliar la impredecibilidad de la acción es además una fuente para mantener la identidad. La duración de cualquier clase en las relaciones entre los hombres no sería posible sin la capacidad de "hacer y mantener las promesas" que se presentan como "islas de seguridad en un océano de inseguridad"¹⁹.

Hasta el punto de que, perdonar (en relación al pasado) y prometer (en relación al futuro) son condiciones para que se dé la individualidad y para que se dé la posibilidad de la constitución de lo político, porque la promesa se basa en experiencias que nadie puede tener en solitario, que suponen siempre la presencia de los demás. Aunque persista el carácter de impredecibilidad, las promesas son islas aisladas en un océano de inseguridad si se convirtieran en certezas²⁰, eso significaría el fin de la pluralidad y la libertad²¹.

NARRATIVIDAD-PERFORMATIVIDAD

Ahora bien, sería pertinente preguntarse hasta qué punto se encuentra en Arendt la identidad narrativa relacionada con una concepción de la acción performativa. Es ésta una cuestión controvertida entre los intérpretes²². Tenemos por una parte, quienes consideran que la performatividad de la acción es base de su concepción de la acción (B. Honig, M. Denney), mientras que otros ponen el énfasis en la identidad narrativa y su función redentora (S. Benhabib).

Podríamos afirmar que la performatividad es la característica de la acción, pero que la identidad narrativa se formará en tanto que se cuenta una historia sobre el actor cuyo autor no es el sino el espectador. La acción es performativa pero es el juicio de los espectadores

¹⁹ H. Arendt, *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 256

²⁰ Como F. Nietzsche en *La Genealogía de la Moral II.*, Arendt Por lo tanto, podríamos hablar de "islas de seguridad" pero el océano no es seguro.

²¹ Encontramos en el perdón y las promesas como remedios del actuar que provienen de la misma acción no de la teoría. Es un inicio de racionalidad que hace posible el límite de la acción sin eliminar su contingencia ni la libertad ya que provienen de las mismas potencialidades de la acción, no de la teoría. Algunos autores han puesto de relieve el peligro de espontaneísmo que hay en Arendt. El perdón y las promesas serían antídotos desde la misma acción. Pero lo que señala Wollrath, acertadamente a mi entender, es que la libertad puede ser el asiento de lo político pero no de su organización. Ver E. Wollrath, *op. cit.*, p. 163.

²² B. Honig, en *op. cit.* y Michael Denney en "El privilegio del nosotros mismos. H. Arendt y el Juicio", Claudia Hilb, ed. *El Resplandor de lo público, En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994. p. 96.. defienden que la acción en Arendt hay que entenderla como básicamente performativa. Mientras que Seyla Benhabib defiende la identidad narrativa, ver "Hannah Arendt and the Redemptive power of narrative" en *Social Research*. 1990, LVII, n° 1, pp. 167-196.

el que introduce la narratividad al contar la historia sobre esa acción, es el momento de la reflexión que establece la identidad como narrativa y desde el juicio la establece en la reflexión.

Voy a incidir, en primer lugar, en este aspecto de la performatividad. Lo que Arendt buscaba era una concepción de la voluntad más acorde con una concepción que privilegiara la acción y el mundo de las apariencias, lo que sería concebir la identidad, no como dada, sino como posible mediante el actuar²³ y abierta a las narraciones y a los juicios que se hagan desde los espectadores.

Ahora bien, aunque la coherencia de la identidad no es previa, eso no significará que no haya ninguna coherencia. Hablar de un sujeto en Arendt ha de suponer no olvidar ni su defensa de la pluralidad, la contingencia, y la diferencia interna de la identidad, ni tampoco olvidar los elementos de unificación que introduce. Tanto por lo que se refiere al diálogo interior de uno consigo mismo como por lo que se refiere al carácter de único de cada individualidad siempre hay un "quién" un *self* que "aparece", una individualidad. Lo cual es perfectamente coherente con el rechazo de la autonomía como auto-dominio que realiza en *Willing* (La Voluntad).

Por lo que, tal y como estoy defendiendo, hay una clara coherencia entre su concepción de la acción en *La condición humana* y la crítica a la concepción de la voluntad como autonomía de *La Vida del Espíritu*.

²³ Entre los pocos interpretes de esta segunda parte de *La vida del espíritu*, *Willing* se ha producido una interesante polémica interpretativa acerca de la identidad y de si el *Sí mismo* de Arendt es coherente o no. Así Suzanne Jacobitti, "Hannah Arendt and the will", *Political Theory*, vol.16, 1, 1988, pp. 53-76 defiende que es un concepto "incoherente" de sí mismo el que Arendt mantiene. La autora realiza un exhaustivo análisis de la voluntad en Arendt porque interpreta lo que Arendt describe de la voluntad en relación a la acción como un rompecabezas oscuro (p. 53) señala la dificultad de encontrar un concepto coherente de sí mismo en Arendt (p. 62-65) hasta el punto de considerar que necesita una revisión para hacerla coherente con su concepción de la acción. Incluso le acusa de caer en falacias metafísicas parecidas a las que ella señala.

En el lado opuesto se encuentra B. Honig, "Arendt, Identity and Difference", *Political Theory*, vol. 16, 1988, pp. 77-98, defiende que el concepto de voluntad de Arendt en *The Life of the Mind* Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980 es coherente con su concepción de la identidad y la acción en sus obras anteriores, especialmente *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958. pp. 187; *La Condición Humana*, Paidós, Barcelona, 1993 y el capítulo ¿Qué es la libertad? de *Entre el pasado y el Futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996. Entre los motivos de la controversia yo señalaría el empeño de Jacobetti en reinterpretar a Arendt desde la concepción de la elección y la praxis situadas firmemente en un agente humano concreto". Posteriormente, sin embargo, en el artículo "Thinking about the self", Jacobetti ha matizado y reconsiderado su postura: ver Larry May and Jerome Kohn, *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, The MIT Press, Cambridge, MAS. 1996, pp. 199-219.

LIBERTAD PÚBLICA Y NUEVO COMIENZO. EL ABISMO DE LA LIBERTAD

El final del segundo volumen de *La Vida del Espíritu, La Voluntad (Willing)* es clarificador al respecto, porque Arendt no duda en criticar a los “pensadores profesionales” de nuevo, y atribuirles la “inevitable imperfección de todos los exámenes críticos”, de la voluntad al buscar la necesidad, y de que todo sea como debe ser por no sentirse, salvo raras excepciones, satisfechos con la libertad²⁴.

Por ello, habrá que considerar la libertad política y la constitución de un nosotros desde la pluralidad y la acción.

Así afirmará:

la libertad política sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana siempre bajo la premisa de que esa esfera no sea simplemente una extensión del dual yo-tu a un Nosotros plural²⁵.

El abismo de la libertad que presentaba la tradición, la resitúa en la libertad política, que surge de la pluralidad²⁶. “Este nosotros surge cada vez que los hombres viven juntos”²⁷. Es decir, concertadamente. Pero lo relevante es que Arendt entiende que es esa pluralidad la condición de posibilidad del Sí Mismo²⁸.

La acción y la libertad son posibles en la pluralidad, no en el interior del hombre. Es en el “entre” donde es posible la acción. Como consecuencia de ello, la identidad del sí mismo, cuyas partes están en tensión: lo biológico, lo psicológico, intelecto, voluntad, no requieren una jerarquía que las ordene. Nuestra interior multiplicidad, no es tanto una debilidad a ser controlada como una cualidad

²⁴ La mayor parte de *Willing* está dedicada a un análisis crítico de las concepciones “filosóficas” de la voluntad.

²⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind* Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980 II, p. 200, *La Vida del Espíritu*, II, Paidós, Barcelona, 2002, p. 434. “La libertad política es distinta de la libertad filosófica al ser claramente una cualidad del yo puedo y no del yo quiero. Y en la medida en que es poseída por los ciudadanos más que por los hombres de acción en general, sólo puede manifestarse en las comunidades, donde los muchos que viven juntos sostienen relaciones, por medio de las palabras y las acciones, reguladas por un gran número de relaciones-leyes, costumbres-hábitos y cosas similares, en otras palabras.

²⁶ Pero, contra lo que pudiera parecer, la fenomenología de la acción de Arendt se va separando de una fenomenología de la comunicación yo-tú como la de K. Jaspers (el *Geliebter*) o la misma noción de amistad aristotélica por no considerar que se trata de comunicación intersubjetiva.

²⁷ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1978 p. 200, *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 434.

²⁸ “La pluralidad humana el ‘ellos’ sin rostro del que el sí mismo individual se separa para estar solo, se divide en gran número de unidades y únicamente en tanto que miembros de tal unidad, esto es de una comunidad los hombres están listos para la acción” H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980, pp. 201, *La Vida del Espíritu*, II, Paidós, Barcelona. 2002, pp. 435.

ineliminable, de la misma manera que, si se elimina la pluralidad, se acaba con el espacio público. Pero, además, entrar en el espacio público es la condición para conseguir la identidad del sí mismo de la misma manera que se genera el “Nosotros”. Un nuevo comienzo²⁹. Desde un continuum temporal a un inicio espontáneo de algo nuevo: lo que llama “el abismo de la libertad”.

El hiato entre “liberación” y “constitución de libertad” señala el problema sin resolverlo. Ella entiende que las perplejidades que la fundación introduce para los hombres de acción no son sólo filosóficas porque el abismo de la pura espontaneidad también lleva a los hombres de acción a buscar “entender lo nuevo como una reafirmación mejorada de lo viejo”. El problema está en la dificultad de asimilar la idea de un “nuevo comienzo”. Así entiende la Revolución como constitución de la libertad³⁰.

Consciente de la opacidad del razonamiento, Arendt se remite a la capacidad del Juicio (tan misteriosa como la capacidad de comenzar) como una capacidad que podrá o solucionar el problema o disolverlo.

INDIVIDUALIDAD: NUEVO COMIENZO Y NARRATIVIDAD

La identidad se nos presenta, pues, con dos elementos imprescindibles: la acción como iniciativa, que es libertad, y la narración que hay que hacer para poder darle coherencia. Ya he señalado la relevancia de las promesas y el perdón como contrapunto a la impredecibilidad e irreversibilidad de la acción, lo cual da a entender los constantes recursos para evitar la dispersión performativa de la acción y mantenerla como perteneciente a “alguien”. Uno de los problemas es “quién” es ese alguien: si es el que aparece en la historia que se cuenta sobre él, o si es, mediante la revelación a los otros que revela su singularidad. Se trata de una cuestión difícil de interpretar y de resolver en Arendt, puesto que ella mantiene constantemente la tensión entre atribuir a la capacidad de iniciativa, a la libertad, al nuevo comienzo, esa singularidad (revela su verdadero yo) y, por otra parte, el actor no es el autor de la narración que se realiza sobre él y que, en última instancia, va a decir quién es uno.

²⁹ H. Arendt, *The Life of the Mind* Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980 ;p. 202, *La Vida del Espíritu*, II, Paidós, Barcelona, 2002, p. 436.

³⁰ H. Arendt, André Enegrén, “Revolución y Fundación”, en Claudia Hilb, *El resplandor de lo público*. El autor trata de las relaciones fundación-revolución e insiste en que la obra de Arendt *Sobre la Revolución* trata de cómo fundar la libertad. Es en ese sentido clarificadora del análisis de la libertad que hace tanto en *¿Qué es la Libertad?* como en *La Vida del Espíritu. La Voluntad*. Porque en el ensayo *Sobre la Revolución* deja claro la afirmación fulminante de un nuevo comienzo.

Formularía varias preguntas: ¿Puede haber una reflexión de segundo orden, una narración de uno mismo sobre sí mismo?; ¿implificaría eso ser actor-espectador de la historia que se narra al mismo tiempo?; Y, en ese caso, ¿la acción mantiene su carácter performativo a despecho de la narración que se haga sobre ella y a pesar de ser quien actúa el mismo que realiza la narración?; ¿es esto posible desde la perspectiva de Arendt? En principio, habría que señalar la importancia que da a la elección de cómo aparecer.

Atribuye así a la individualidad una capacidad que puede ir más allá de todo control y de toda desposesión de identidad. En *Los Orígenes del Totalitarismo* muestra cómo en la situación de los campos de exterminio se les había despojado de la identidad como ciudadanos, como portadores de derechos, se les privó de personalidad moral, etc., quedaba la “pura individualidad”.

Es en la elección que hacemos de cómo aparecer a los demás donde podremos encontrar un elemento de armonizar la tensión entre la iniciativa y la narración que se realizará sobre el quién. “Quién es uno”, la individualidad que se revela también tiene una función clave en la formación del *sí mismo* de un *sí mismo* que aparecerá a los otros. Y, por otra parte, hay una experiencia directa del *sí mismo* como un fenómeno singular lo que ella llama “*consciousness*” que provee un testimonio interno a la identidad personal que acompaña todas nuestras actividades. Aunque las experiencias que uno asocia con el *sí mismo* de uno son complejas y múltiples “La mismidad del yo soy garantiza la continuidad idéntica del *sí mismo* a través de las representaciones, experiencias, memorias de una vida”³¹. La diferencia que hay con Kant es que la conciencia no sólo acompaña a mis representaciones, sino también a todas mis otras actividades. Este yo, no es un “yo pensante” sino un “sí mismo” con cuerpo y alma un “sí mismo” que también expresa emociones y actúa en el mundo. ¿Es ahí donde se podría situar la singularidad que se da del individuo y que se revela en el discurso y la acción?

¿Qué clase de unidad podría postularse?; ¿No es incoherente postular un carácter fuerte en Arendt?; ¿Qué queda de la espontaneidad de iniciar algo nuevo en el mundo si se postula?

Si la acción fuera entendida exclusivamente como lo excepcional, entonces no tendría que haber incompatibilidad entre tener un carácter fuerte, autoformado, con la acción libre. Pero, si se interpreta la acción como la capacidad de iniciar algo nuevo y que todos, por

³¹ H. Arendt, *The Life of the Mind I* Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980 ;p. 74. *La Vida del Espíritu*, I Paidós, Barcelona, 2002 p.97.

Formularía varias preguntas: ¿Puede haber una reflexión de segundo orden, una narración de uno mismo sobre sí mismo?; ¿implificaría eso ser actor-espectador de la historia que se narra al mismo tiempo?; Y, en ese caso, ¿la acción mantiene su carácter performativo a despecho de la narración que se haga sobre ella y a pesar de ser quien actúa el mismo que realiza la narración?; ¿es esto posible desde la perspectiva de Arendt? En principio, habría que señalar la importancia que da a la elección de cómo aparecer.

Atribuye así a la individualidad una capacidad que puede ir más allá de todo control y de toda desposesión de identidad. En *Los Orígenes del Totalitarismo* muestra cómo en la situación de los campos de exterminio se les había despojado de la identidad como ciudadanos, como portadores de derechos, se les privó de personalidad moral, etc., quedaba la “pura individualidad”.

Es en la elección que hacemos de cómo aparecer a los demás donde podremos encontrar un elemento de armonizar la tensión entre la iniciativa y la narración que se realizará sobre el quién. “Quién es uno”, la individualidad que se revela también tiene una función clave en la formación del *sí mismo* de un *sí mismo* que aparecerá a los otros. Y, por otra parte, hay una experiencia directa del *sí mismo* como un fenómeno singular lo que ella llama “*consciousness*” que provee un testimonio interno a la identidad personal que acompaña todas nuestras actividades. Aunque las experiencias que uno asocia con el *sí mismo* de uno son complejas y múltiples “La mismidad del yo soy garantiza la continuidad idéntica del *sí mismo* a través de las representaciones, experiencias, memorias de una vida”³¹. La diferencia que hay con Kant es que la conciencia no sólo acompaña a mis representaciones, sino también a todas mis otras actividades. Este yo, no es un “yo pensante” sino un “sí mismo” con cuerpo y alma un “sí mismo” que también expresa emociones y actúa en el mundo. ¿Es ahí donde se podría situar la singularidad que se da del individuo y que se revela en el discurso y la acción?

¿Qué clase de unidad podría postularse?; ¿No es incoherente postular un carácter fuerte en Arendt?; ¿Qué queda de la espontaneidad de iniciar algo nuevo en el mundo si se postula?

Si la acción fuera entendida exclusivamente como lo excepcional, entonces no tendría que haber incompatibilidad entre tener un carácter fuerte, autoformado, con la acción libre. Pero, si se interpreta la acción como la capacidad de iniciar algo nuevo y que todos, por

³¹ H. Arendt, *The Life of the Mind I* Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980 ;p. 74. *La Vida del Espíritu*, I Paidós, Barcelona, 2002 p.97.

el hecho mismo de nacer y de entrar en el *espacio público*, actuamos, la cuestión ya es más problemática. Sin embargo, Arendt precisará en *La Vida del Espíritu* esta identidad. Sólo desde la narración sobre el quién que se revela, se puede dar cuenta de la misma, aunque como estamos señalando, el actor en su acción revela quién es. De manera que el protagonista de la acción, aunque no sea su productor, sí que elige cómo se revela, cómo se presenta en el espacio de aparición. Ello puede permitir una identidad estable. Los otros van confirmando la identidad entre lo que se promete y lo que se cumple. Aunque no controlemos en absoluto las consecuencias ni el significado de nuestras acciones, sin embargo, hay una **identidad oculta** que se manifiesta.

La ontología del aparecer que Arendt expone en *La Vida del Espíritu* es necesaria para aclarar estas tensiones entre identidad y acción, y va a ser también básica para avanzar en la fenomenología de lo político, al definir los términos en que concibe el espacio de aparición y a actores y espectadores en él. Pero, sobre todo, porque introduce la tensión en el pensar, entre la retirada del mundo y su aparecer en el mundo mediante el juicio.

ONTOLOGÍA DEL APARECER Y PLURALIDAD

La naturaleza fenoménica del mundo, el que todo revista la particularidad de poseer una apariencia proviene de la pluralidad. Nada de lo que es existe en singular, todo está destinado a ser percibido por alguien.

La ontología del aparecer es una tesis fuertemente asumida por Arendt y *The Life of the Mind* comienza afirmando que: “Ser y apariencia coinciden”; “la pluralidad es la ley de la Tierra” y “Todo es en tanto que aparece”. Eso supone espectador-espectadores, lo cual supone la pluralidad”³².

La realidad no la garantiza la *conciencia de sí* (*consciousness*) sino el aparecer. Todas las criaturas “son del mundo” no sólo “están en el mundo”. Son, al mismo tiempo, sujeto y objeto. Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario, el mismo para todos pero que parece distinto para cada especie, para cada individuo. El aparecer cambia según la perspectiva de los espectadores, por la propia condición para aparecer. El parecer (*seeming*) corresponde con

³² H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980, p. 21; *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 46. Como dice Antonio Campillo: el espacio de aparición es polisémico en Arendt y en el sentido que le da en *The Life of the Mind* adquiere un nivel de generalidad máximo. “Espacio de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimón. Revista de Filosofía*. núm. 26, Mayo-Agosto, 2002. Departamento de Filosofía. Universidad de Murcia.

el hecho de que cada apariencia, a pesar de su identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores³³.

La ontología del aparecer se relaciona con la iniciativa. La autoexhibición propia de los seres vivos, (*Selbstdarstellung*) es también una actividad espontánea. Pero, además de autoexhibirse, los seres humanos tienen la peculiaridad de que se presentan de obra y palabra así indican cómo desean aparecer. Hay una elección de lo que se puede mostrar y de lo que hay que ocultar, autopresentación que es distinta del estar-ahí de la existencia.

Lo expresa con referencia a Kant: "No puede suministrárenos un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos"; "No tenemos en la intuición interna nada permanente"; "Nada permanente es dado en la intuición en la medida en que me pienso"³⁴. O, en palabras de Merleau-Ponty: "El psiquismo es opaco a sí mismo"³⁵. Las emociones y sensaciones internas son algo no terrenal, no tiene durabilidad, estabilidad ni permanencia.

Todo pensador, para Arendt, continúa siendo "un hombre como cualquier otro", una apariencia entre apariencias, dotada de sentido común y conocedora de los razonamientos del sentido común necesario para sobrevivir".

El otro aspecto clave de la ontología del aparecer es: la distinción entre conocer y pensar. La distinción *Verstand-Vernunft* tiene consecuencias de mayor alcance para ella que en la filosofía de Kant. Insiste en que, aunque estén conectadas, son distintas el ansia de conocer y la necesidad de pensar:

³³ La transformación que supuso para la realidad del yo la teoría de la intencionalidad de Husserl, es recordada por Arendt como central e implicaría la intencionalidad de las apariencias, de una subjetividad inherente a las mismas". La EPOCHÉ no es para Arendt un método especial, sino que esa suspensión del sentimiento de realidad aportado por el sentido común es habitual. Es esta una cuestión discutible en la que no vamos a poder entrar, pero sí decir que marca la clara diferencia entre la fenomenología como método de reducción y la actitud teórica que introduce en Husserl y la fenomenología como ejercicios de pensamiento, como es en Arendt, como ir a las cosas mismas mediante el desmantelamiento del significado de los conceptos de la tradición.

, Es esta una cuestión que requeriría de otro análisis del que aquí estoy haciendo. Javier San Martín ha puesto de relieve la importancia del "método de reducción" husserliano como actitud filosófica. Ver *La Fenomenología de Husserl como utopía de la Razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

³⁴ Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, A 107; B 413; y B 420. Estas referencias a la *Crítica de la Razon Pura* de Kant las transcribo del propio texto de Arendt en *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p63, nota a pie de página nº 35..

³⁵ También se trata de una transcripción del texto de H. Arendt en *La Vida del Espíritu*, p. 63, nota a pie de página, nº 36 en la que referencia: Merleau Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*, pag. 36-37. Las referencias a Kant y a Merleau Ponty forman parte del texto de la propia Hannah Arendt. Son referencias que no indican ni la edición utilizada.

Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia de significado llamada “pensamiento” y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no sólo dejarían de poder crear esos objetos de pensamiento conocidos como obras de arte, sino también la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda la civilización³⁶.

UN PENSAR QUE RETORNE AL MUNDO

La tesis de Arendt es una tajante afirmación de la contingencia del mundo sin la cual sería inexplicable la libertad como inicio de algo nuevo, casi un milagro en el acontecer. Todo lo que aparece a los ojos de los humanos, todo lo que ocurre a la mente humana, todo lo que sucede a los mortales es contingente, incluida su propia existencia³⁷. Esa es la razón por la que parece una fantasía de la conciencia, cuando es la necesidad la que es la fantasía. Su concepción de la libertad se da en un mundo contingente, pero la precisa respecto de la identidad, la individualidad y la pluralidad humana. En tanto que la no delimitación de unos individuos respecto de otros elimina la libertad.

Pero la redefinición de lo político va a suponer también una fenomenología de aquellas actividades que, como el pensar, son invisibles, no aparecen y suponen: “una retirada del mundo”, un estar “fuera del orden”. Si en *La Condición Humana*, se preocupó de “pensar en lo que hacemos”, en *La Vida del Espíritu* se preocupa de “¿qué hacemos cuando pensamos?”³⁸.

Eso que hacemos cuando pensamos le llevará a describir las experiencias del pensar que lo hacen intrínsecamente político. Pensar es un “*being-with-one-self*” y el actuar es un “*being-with-others*” ambos, filosofía y política, tienen a partir de ahí un punto de armonización.

Está claro que Arendt se propuso: “captar las condiciones contemporáneas del pensamiento”. Las razones que le llevaron a interesarse por *La Vida del Espíritu* fueron: el caso Eichmann y renovar las dudas que le habían surgido en *La Condición Humana*.

³⁶ Hannah Arendt, *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 86.

³⁷ Hay una afirmación de Bergson que Arendt cita en Willing que da cuenta clara de la defensa de la contingencia y la libertad. “Por el sólo hecho de devenir, la realidad proyecta su sombra en un pasado infinitamente lejano; la realidad parece haber preexistido así, bajo la forma de su posibilidad, a su propia realización”, H. Bergson, citado por Arendt en *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 284.

³⁸ Elisabeth Young-Breuhel en “Thinking and Judging”, Hirschmann & Hirschmann, *Hannah Arendt: Critical Essays*, Zuñi, New Cork, 1994, pp. 331-364, afirma que hasta el final de su carrera no trató de los procesos mentales habiéndose concentrado en la *vita activa*. Fue acusada por ello de “decisionismo”. La cuestión se dispó con la publicación de *The Life of the Mind* en 1978.

La acuñación de los conceptos de “*thoughtlessness*” incapacidad para pensar, o falta de pensamiento, porque sólo era capaz de procedimientos rutinarios, y “*Bannality of evil*” (la banalidad del mal), le llevaron a intentar comprender si la actividad del pensar, en sí misma, podía estar en condiciones de empujar a los hombres a abstenerse de hacer el mal. A la vez que se preguntaba por la cuestión de con qué derecho utilizaba esas expresiones.

Consciente de que nuestras formas de pensar están en crisis, pero de que no se ha perdido la capacidad de pensar, se afirma en que los hombres somos seres pensante. Sus “ejercicios de pensamiento” no tienen la pretensión de hacer una filosofía, ni introducir un nuevo método de pensamiento, al contrario, se trata de poner en marcha unos “ejercicios de reflexión” cuya forma de discurso más apropiada son los ensayos, cuando no el propio diálogo socrático, y que describe experiencias tratando de comprenderlas. Por lo tanto, la tradición ayuda en esos ejercicios porque las “falacias metafísicas contienen las únicas pistas que poseemos sobre lo que significa el pensamiento para los que se consagran a él”. Se tratará de mirar el pasado sin el peso de la tradición, de describir aquellas filosofías que a pesar de su descrédito representan un pasado al que hay que volver para ver que “perlas” contiene.

“DAR LUGAR AL PENSAMIENTO”

Si se compara el diálogo que Arendt tiene con Kant con el que tiene con Heidegger³⁹, se puede apreciar que Kant le sirve a Arendt para limitar el alcance del pensador solitario que significa la obra de Heidegger, aunque de éste mantiene la actividad del pensar como inherente a la temporalidad y al lenguaje. De Kant retiene su defensa de la pluralidad y su rigor para fijar límites. De Heidegger su crítica de la metafísica de la presencia, pero rechaza la arrogancia del pensador profesional y su alejamiento de la acción⁴⁰. Para Arendt habría que exigir el ejercicio del pensar a cualquier persona. La ausencia de pensamiento no quiere decir estupidez, puede encontrarse en personas muy inteligentes y tampoco entiende que probablemente la maldad o ciertas formas del mal

³⁹ Es esa tensión entre lo que Kant introdujo en la filosofía y la sin duda base heideggeriana de su fenomenología la que me lleva a plantear la cuestión ¿Se trata de una crítica de la razón desde una ontología del aparecer y un desmantelamiento de la metafísica occidental?; ¿Se trata de una crítica de la ontología fundamental de Heidegger, pero una aproximación al Heidegger posterior a la *Khere?* Ver para estas cuestiones Simona Forti, *Vida del Espíritu. Vida de la Polis*, col. Feminismos, Madrid, Cátedra.

⁴⁰ Para las relaciones Arendt Heidegger ver: Margaret Canovan, Jacques Taminieux, Simona Forti, Laura Boella.

sean causadas por la ausencia de pensamiento, como era el mal banal con el que calificó el comportamiento de Eichmann.

La separación entre cognición y pensar de Kant es para ella crucial para “dar lugar al pensamiento”, hacerle sitio al pensar. La necesidad de la razón de no dejar de plantearse cuestiones que no puede resolver, pero que no puede dejar de plantearse, hace posible delimitar significado de cognición⁴¹. Para ella: “No es que las viejas cuestiones que acompañan al hombre desde su aparición sobre la Tierra hayan devenido “carentes de significado” sino que el modo en que fueron formuladas y resueltas ha perdido su validez”⁴².

Se desploma todo el entramado de referencias, pero nuestra capacidad de pensar no está en juego. Por lo que es aún válida la distinción kantiana. Por eso afirma que Kant: “No suprimió el saber, sino que dejó sitio al pensamiento más que a la fe”.

Para ella, el pensar, es una actividad que no tiene objetos que conocer ni los inteligibles, porque lo único que se conoce son las apariencias. “Pensar” es una actividad que tiene su fin en sí misma y, en consecuencia, no es una actividad centrada ni en conocer objetos inteligibles —ideas— ni en postular ideas para regular la actividad misma. Este es un punto en el que se separa de Kant. La libertad no es una idea reguladora de la acción. Es inicio de algo nuevo. Ni la idea de Mente ni la de Mundo son ideas reguladoras. El significado heurístico de las ideas kantianas no tiene vigencia en Arendt. Pensar es actividad que no produce resultado. Es “energeia”, como afirma Aristóteles en el Libro VII Lambda de la Metafísica: “La actividad del pensar es la vida, actividad que posee el fin en sí misma”. Las metáforas de la vida y la del movimiento circular serían las que mejor se adaptarían para poder describir la actividad y es la metáfora de la vida la que le parece más plausible: “la única metáfora posible para la vida del espíritu es la sensación de estar vivo”⁴³.

LA RETIRADA DEL MUNDO: SENTIDO COMÚN Y PENSAR

La característica de las actividades del espíritu es su invisibilidad y el problema es cómo pueden aparecer. La estrategia que sigue

⁴¹ Esta distinción kantiana es analizada en varias de sus escritos: “Thinking and Moral Considerations; A Lecture”, *Social Research*, 38: 3, 1971; “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, xx, IV (Julio-agosto), 1953 y editado por Jerome Khon, *Essays in Understanding*, 1930-1954, Harcourt Brace & co. New York, 1994.

Por supuesto en *The Life of the Mind*, I y en “Truth and Politics” (Verdad y Política, en *Entre el pasado y el futuro*).

⁴² Hannah Arendt, *La Vida del Espíritu*, p. 37.

⁴³ *Ibid.*, p. 146.

rendt para abordar ese problema es la de mantener el pensar como retirada del mundo, pero describir la actividad que se da en esa retirada no como un ver, como un contemplar sino como una actividad dialógica, un diálogo silencioso de uno con uno mismo.

Al hacer esto, mantiene una tensión entre retirada y aparición genuina en la actividad de pensar, tensión que va a tener su única salida posible en el juzgar. De manera que su concepción del juicio requiere poner de relieve todos los elementos que describen la actividad del pensar como un diálogo silencioso de uno mismo consigo mismo, según el modelo socrático lleno de perplejidad.

La descripción que hace de la experiencia del pensar nos lo presenta como: Una experiencia de retirada del mundo de las apariencias. Las actividades del espíritu no aparecen, sólo se manifiestan al ego que piensa, quiere, juzga.

Esa retirada se presenta con hilaridad al sentido común, como la historia de la joven de Tracia con Tales⁴⁴. Ese contraste entre sentido común y pensar, lo hace semejante a la muerte. La metáfora vida-muerte se encuentra con un doble registro: el pensar es una actividad cuya metáfora más idónea es la de la vida, por ser pura actividad, pero que en cuanto a la retirada del mundo de las apariencias es semejante a la muerte. El pensar aleja del mundo de lo vivo⁴⁵.

El pensamiento está, como afirma Heidegger, "fuera del orden" porque interrumpe la acción, exige detenerse y pararse a pensar, e invierte las relaciones: aleja lo lejano, convierte en presente lo ausente; Para Arendt una expresión de Paul Valery "Tantôt je pense, tantôt je suis" expresa acertadamente esa separación entre la actividad de pensar y ser: algunas veces pienso y algunas veces soy⁴⁶.

Las consecuencias de esa retirada de la que sólo se percata el yo del sentido común con el que el yo pensante no se identifica, es doble: el sentido común lo observa como una retirada del mundo (la joven de Tracia riéndose de Tales); pero, el yo pensante interpreta esa retirada al contrario, como si hubiera en la pluralidad de entes del mundo una ocultación del Ser siempre invisible que sólo se revelara al espíritu (Y, podríamos añadir, al espíritu del pensador-filósofo).

⁴⁴ Platón, *Teeteto*, 174^a ed., citado por Arendt, *La Vida del Espíritu*, 9.

⁴⁵ Por supuesto de ahí surgen las distintas formas de entender la filosofía como la verdadera vida que es la muerte. Tanto en Platón, especialmente en el Fedón, donde los hombres que huyen de la muerte como el mayor de los males ahora se vuelven hacia ella como el mayor de los bienes, como en la filosofía romana que Arendt analiza.

⁴⁶ En una carta a Heidegger, Arendt le insiste en esa frase para subrayar la dificultad de ser y pensar al mismo tiempo. Arendt había revisado la traducción al inglés de *Was ist Denken?* de Heidegger, realizada por J. Glen Gray. Ver H. Arendt, M. Heidegger, *Correspondencia*, 1925-1975, trad. cast. Herder, Barcelona, pp. 158 y 214.

Esa será la crítica que Arendt hará al pensador solitario diferenciando entre solitud (*solitude*) y soledad (*loneliness*).

Arendt critica la distracción del filósofo, el estilo de vida profesional, monopolizando la actividad del pensar que, en definitiva, es una de las cualidades humanas. La vida del espíritu es pura actividad que se inicia o detiene a voluntad.

Pero la retirada de la presencia del mundo de los sentidos representa al espíritu lo ausente, un don que es de la "imaginación", la facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto.

La comparación entre la necesidad de la razón de pensar como búsqueda de significado que empuja a los hombres a pensar, es para Arendt la misma necesidad de narrar algo que ha presenciado y plasmarlo en historias o poemas porque el pensamiento siempre implica recuerdo como la narración, memoria del pasado. Hay una guerra intestina entre sentido común e historia de la filosofía, en tanto que ésta se ocupa más de los objetos del pensamiento que del proceso de pensamiento y las experiencias del yo pensante. La tensión entre retirada y apariencia es constante.

Por ello intenta mantener el modelo socrático y lo fuerza mediante la introducción de la capacidad de juzgar. Vuelve a Kant porque el juicio introduce el pensar en el mundo de las apariencias; porque es el juicio de los espectadores lo que convierte las acciones en historias, es decir, en narraciones con sentido; porque la narración otorga identidad a los actores: porque representa una relación temporal que es una brecha (*gap*) entre el pasado y el futuro.

IDENTIDAD OCULTA: LO ORIGINARIO ES LA PLURALIDAD

Las oposiciones privado-público, oscuridad-iluminación, oculto-revelado, son constantemente aludidas por Arendt en su fenomenología. Respecto de la identidad también se referirá a la "experiencia del sí mismo" como autoconciencia, pero planteando el problema de qué identidad es la que correspondería al yo pensante porque, en principio, se trata de una "identidad oculta".

Su punto de partida es la afirmación de Kant de que "en la conciencia de mi mismo, en el caso del mero pensar (*beim blossen Denken*) soy el ser mismo (*das Wesen selbst*) pero nada de él me es dado todavía al pensamiento"⁴⁷, "el yo pensante es pura actividad, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía"⁴⁸.

⁴⁷ I. Kant, *Critica de la Razón Pura*, B429. citado por Arendt en *La Vida del Espíritu*, I, p. 6.

⁴⁸ H. Arendt, *La Vida del Espíritu*, I, 6.

Sin embargo, hay una experiencia directa del *sí mismo* como un fenómeno singular; lo que Arendt llama "*consciousness*" que proporciona un testimonio interno de la identidad personal, que acompaña todas nuestras actividades: "la mismidad del yo soy", garantiza la continuidad directa del *sí mismo* a través de las representaciones, experiencias y memorias de un tiempo vital"⁴⁹.

A causa de que acompaña a todas mis actividades esta "pura autoconciencia de la que soy, por decirlo así, inconscientemente consciente, no es una actividad; puesto que acompaña al resto de las actividades, es la garantía de un silente yo-soy-yo"⁵⁰.

Se establece de forma clara la diferencia entre *consciousness*, el Yo pienso de Kant y el *self*. La dualidad aparece aquí en un actuar sobre uno mismo:

Cito el texto:

Las actividades mentales testimonian mediante su naturaleza reflexiva esta dualidad propia de la conciencia de sí; sólo se puede estar mentalmente activo si se actúa, implícita o explícitamente, sobre uno mismo. La conciencia de sí —(*consciousness*)— el yo pienso ("I think" de Kant - no sólo acompaña "todas las otras representaciones" sino todas las actividades en las que, no obstante, uno puede olvidarse de sí mismo. La conciencia de sí como tal, antes de realizarse en solitud, sólo alcanza la identidad del yo soy, "tengo conciencia no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mi mismo, sino simplemente de que soy" (Kant, CRP, B157) y eso garantiza la continuidad idéntica del yo a través de las múltiples representaciones, experiencias y memorias de una vida. "El yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia" (Kant, CRP, B158). Las actividades mentales, y como veremos más adelante, el pensamiento —el diálogo silencioso del yo consigo mismo—, puede interpretarse como la actualización de la dualidad original o la separación entre yo y "yo mismo" propio de toda conciencia de sí. Pero esta pura autoconciencia de la que soy, por decirlo así, inconscientemente consciente, no es una actividad; puesto que acompaña al resto de las actividades, es la garantía de un silente yo-soy-yo"⁵¹.

El problema que introduce el pensar atañe a la "identidad oculta" del yo pensante que no se revela, no aparece. Arendt vuelve una y otra vez a Kant para dejar constancia de ello.

⁴⁹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, I, p. 74-75, *La Vida del Espíritu*, I, p. 97.

⁵⁰ H. Arendt, *The life of the Mind. Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1980 p. 21; *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 97.

⁵¹ Las referencias a Kant, *Crítica de la Razón Pura* forman parte del texto de Hannah . Arendt, *The Life of the Mind*, I, p. 74-75; *La Vida del Espíritu*, I, p. 97.

La razón de que no pueda aprehender la actividad del pensamiento, es según Kant, porque el “sentido interno” tiene manifestaciones completamente distintas del fenómeno con que se enfrenta el sentido externo. Mientras éste tiene permanencia, la forma del sentido interno es el tiempo y no posee nada permanente. La representación de que soy, es eso “una representación”, no una intuición. Queda por lo tanto oculto el modo según el cual debo determinar mi existencia, aunque la existencia como tal quede determinada.

La interpretación que se ha hecho del *yo pienso*, en la *Crítica de la Razón Pura* da lugar a uno de los problemas centrales de la filosofía contemporánea: las posibilidades de la conciencia intencional y la crítica al objetivismo. Me interesa referirme a cómo Arendt aborda el problema y situarla respecto de la interpretación de Kant⁵². El *yo pienso* parece introducir un espacio opaco, oculto aunque con existencia determinada. Ese “inconscientemente consciente”, como le llama Arendt, se caracteriza por su retirada de las apariencias y de la acción. Se da mientras mantiene la actividad, cesa cuando cesa la actividad.

Que la condición para el pensar sea la retirada de la acción se basa históricamente en que sólo el espectador y no el actor puede conocer el espectáculo. El lugar de los espectadores está en el mundo. La comprensión del significado de la actuación, por parte de los espectadores, es al precio de retirarse del espectáculo, no actuar. El espectador puede ver el conjunto, captar el significado, pero el actor lo representa. La posición de espectador es estar fuera de juego para poder comprender el significado y juzgar.

La introducción por Arendt de la contraposición actores-espectadores, tenía su origen en la ontología del aparecer. Aparecer implica aparecer a alguien lo que todos los seres vivos requieren es esa pluralidad de actores y espectadores. Lo cual, en última instancia, es una metáfora de la representación que implica que las posiciones no son ya las de Sujeto-Objeto, sino las de Actor-es-Espectador-es siendo indistinta la posición que se juega, con la única condición de que se deja de ser actor para poder ser espectador. La retirada está en nues-

⁵² Dependiendo de si se interpreta la posibilidad de des-ocultación del *yo pienso* en términos de Mente (*Gemüt*) como es la interpretación que hace Fernando Montero en *La Idea de Mente en Kant*, Crítica, Barcelona, o en términos de que la raíz originaria es la Imaginación, (Heidegger) tendremos distintas formas de dilucidar el problema que corresponden al interés, o no, por seguir manteniendo una posición de sujeto, aunque se descarte la filosofía de la conciencia. Ver para un tratamiento de este problema Sergio Sevilla. “Identidad oculta y Subjetividad en el pensamiento de Kant”, Congreso Bicentenario de Kant, MUVIM - Facultad de Filosofía, Valencia, Noviembre, 2004.

tro mundo común, aunque en el caso del pensar permanece la pregunta de dónde se está⁵³.

EL DIÁLOGO SOCRÁTICO: EL DOS EN UNO

Esta incapacidad del yo pensante para dar cuenta de sí mismo es lo que ha hecho que los filósofos, los pensadores profesionales, sean una tribu difícil de tratar para Arendt. El yo pensante vive siempre oculto y la pregunta ¿Qué nos hace pensar?, en realidad inquiera por las formas y medios para sacarlo de su escondite, provocándole, por así decirlo, para que se manifieste⁵⁴.

Para explicar esto, Arendt fija la atención en la frase de Sócrates: "Es mejor que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo y me contradiga"⁵⁵.

Arendt es capaz de aplicar sus ejercicios de pensamiento sobre estas frases y quitarles la moralina que a lo largo de los siglos se ha congelado en ellas así como sugerir un análisis sobre identidad-diferencia que va a permitirle mostrar cómo puede el pensamiento aparecer.

Respecto de la identidad se plantea que, si alguien es idéntico a sí mismo no puede dejar de estar en armonía consigo mismo. Pero para Arendt la clave está en que lo originario es la dualidad, no la mismidad, como lo es en Heidegger. Según Heidegger: "cada algo mismo es restituido a sí mismo, cada algo mismo es lo mismo, concretamente para sí mismo, consigo mismo. En la mismidad yace la relación con, esto es una mediación, una síntesis, la unión es una unidad"⁵⁶.

⁵³ Arendt hace referencia la Metaforología de a Hans Blumenberg, quien investiga en el uso de las metáforas en filosofía. Como las actividades mentales se manifiestan a través del lenguaje, el impulso a hablar se da por la búsqueda del sentido. La filosofía ha requerido desde sus orígenes del lenguaje metafórico: El comienzo del fin de los dos mundos, sensible e inteligible, aparienciarse, se produce porque "la metáfora une los dos mundos" el lenguaje, al servirse del uso metafórico permite pensar, mantener intercambio con lo que no es sensible, porque permite la transferencia *-metapherein-* de las experiencias sensibles. H. Arendt, *La Vida del Espíritu*, I, p. 131.

⁵⁴ H. Arendt, *The Life of the Mind*, I, 17; *La Vida del Espíritu*, I, 17.

⁵⁵ Arendt analiza la cuestión del diálogo Socrático en "Thinking and Moral Considerations. A lecture" *Social Research*, 1971, n. 3, pp. 417-446, Tradc. cast. en Hannah Arendt, "El Pensar y las reflexiones morales", *De la Historia a la acción*, Intr. Manuel Cruz, Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1995. En *The Life of the Mind*, I, p. 18, Trad. cast *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona.

⁵⁶ Heidegger, *Identidad y Diferencia*, *Anthropos*, Barcelona, 1988, p. 63. cit. por Arendt, *La Vida del Espíritu*, p. 206. A Arendt le parece erróneo el análisis de la identidad-diferencia en la comunidad de ideas del El Sofista de Platón y la interpretación que hace Heidegger. Por una parte el que la pluralidad de lugar a la diferencia y ésta no procede del exterior sino que es inherente a cada entidad como dualidad de donde procede la unidad como unificación. Por parte de Heidegger "que en la mismidad yace el "con", esto es "una mediación, una vinculación.

Aunque se señala que “la relación con” forma parte de la mismidad, no es exactamente lo mismo que , tal y como Arendt lo entiende, la actividad pensante produzca una escisión que se funde en Uno cuando desde el mundo de las apariencias exterior se impone. Porque el pensar es una empresa, solitaria pero no aislada, “la soledad es aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo”. El criterio del diálogo mental ya no es la verdad, sino el acuerdo, el ser coherente con uno mismo:

“En resumen, la actualización específicamente humana de la conciencia en el diálogo del pensamiento del yo consigo mismo, sugiere que la diferencia y la alteridad, características dominantes del mundo de las apariencias tal y como le es dado al hombre para que lo habite en medio de una pluralidad de cosas, son también las auténticas condiciones para la existencia del yo mental humano, pues, en realidad este yo existe sólo en la dualidad. Y tal yo-el yo-soy-yo experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no se relaciona con las cosas que aparecen, sino sólo consigo mismo”⁵⁷.

De manera que la escisión, la dualidad, es lo más originario y eso es coherente con la afirmación de Arendt acerca de que la Identidad del “quién”, surge a partir de la narración que se hace sobre lo que de él se manifiesta o revela. De manera que la crisis de identidad es un problema que sólo podría resolverse no estando nunca solos y no pensando jamás.

Hay que tener en cuenta que Arendt no descarta la intencionalidad de la conciencia pero, lo que hace es distinguir la conciencia de sí del pensamiento, y al hacerlo considera que “los actos de la conciencia de sí comparten con la experiencia sensible el ser *intencionales* y, por lo tanto son *cognitivos*, mientras que el yo pensante no piensa algo sino sobre algo y este acto es dialéctico, se desarrolla bajo la forma de un diálogo silencioso”⁵⁸.

La intrínseca dualidad del pensamiento alivia la soledad al apuntar hacia la pluralidad que es la ley de la Tierra. Al diferenciar claramente el sentido cognitivo del pensar, el pensar como una necesidad de la vida humana es una prerrogativa de todos y lo mismo que la incapacidad de pensar puede darse en todos: “cualquiera por inteligente que sea puede eludir esa relación consigo mismo, cuyo ejercicio e importancia descubrió Sócrates”.

Arendt da una clara dimensión de autenticidad humana al pensar: “Los hombres que no piensan son como los sonámbulos”. Saber

⁵⁷ H. Arendt, *La Vida del Espíritu*, p. 209.

⁵⁸ H. Arendt, *The. Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1978 p. 187. *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p.210.

si soy capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis hechos y palabras. “La conciencia es la anticipación del compañero que te espera cuando regresas a casa”⁵⁹.

El pensamiento, sin embargo, deja de ser una actividad políticamente marginal cuando reflexiono sobre el pasado, juzgándolo y creando proyectos de la voluntad. Esa implicación política del pensar surge cuando el rechazo a participar, por no hacer irreflexivamente lo que todos hacen, se convierte en una suerte de acción.

El elemento crítico del pensamiento es así “implícitamente político”. Y ahí está la clave de la aportación de Arendt, en que muestra que el pensar al cuestionar y sacar a la luz las implicaciones de las doctrinas, opiniones etc. no examinadas, tiene el efecto de hacer posible el juicio. Esa capacidad de juzgar particulares realiza el pensamiento, “lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias: “La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo; lo bello de lo feo; Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes al menos para mi”⁶⁰.

He intentado dar cuenta de la relevancia de la “identidad oculta” y de cómo en la obra de Arendt hay un paralelismo entre la pluralidad como condición necesaria de la acción y la pluralidad como lo originario de la identidad oculta que da lugar al pensar. Es en ese sentido en el que para Arendt el pensamiento es una forma distinta de la acción para moverse libremente en el mundo y es por ello que lo considera como implícitamente político. La clave de lo cual la encontramos en la “identidad” que desde la perspectiva de la acción se define performativamente pero desde la perspectiva del pensar lo hace narrativamente. El juicio de los espectadores convierte las acciones en historias⁶¹. El pensar significa una retirada del mundo, pero el juicio es capaz de introducir el pensar en el mundo de las apariencias.

⁵⁹ H. Arendt, H. Arendt, *The. Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1978 p.191 *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 214.

⁶⁰ H. Arendt, *The. Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovic, New York, 1978 p. 193. *La Vida del Espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 215

⁶¹ He tratado el problema del Juicio en “Comprensión y Juicio en Hannah Arendt”, *Daimón*, Universidad de Murcia, nº 26; 2003, pp. 125-140.