

# HANNAH ARENDT (1906-1975): ¿SUEÑO HEROICO O CORAJE CÍVICO? (\*)

Por JAVIER ROIZ

Political questions are far too serious to be left to the politicians (1)

## SUMARIO

EL PENSAMIENTO AMPLIADO.—LA LIBERTAD EN LA POLÍTICA.—¿LA LIBERTAD ES UN FENÓMENO DE LA VOLUNTAD?—SALIRSE DEL CUADRO.—¿ALTER EGO O LIBERTAD DE ASOCIACIÓN?—VIRTUOSISMO.—EL PENSAMIENTO COMO DIÁLOGO.—EL SONÁMBULO.—ARENDT Y EL MUNDO DE LOS SUEÑOS.—EL NUEVO ORDEN DEL MUNDO.

Un viejo proverbio inglés enseña que la polis es *man writ large*, es decir, que la política es una proyección *in extenso* de lo que transcurre *in foro interno*. Esto significa que en el interior del ciudadano existe sustancia pública, material que es susceptible de posesión, pero no de control; cosas que afectan a los intereses de todos los demás. El reconocimiento de esa complementariedad de un foro externo con otro interno es lo que ha llevado a tantos teóricos de la política a preocuparse tanto por el *statecraft*, la ingeniería del Estado, como por el *selfcraft* o construcción de la identidad del ciudadano (2).

Hannah Arendt planteó una obra que parece apostar decididamente por lo externo, por ese ámbito constituido por primera vez en la ciudad griega que engendra las libertades occidentales:

---

(\*) El presente trabajo es parte del libro del mismo autor que, con el título *La teoría política de Hannah Arendt*, aparecerá próximamente.

(1) HANNAH ARENDT: «Las cuestiones políticas son demasiado serias para dejárselas a los políticos», *Men in Dark Times*. Harcourt Bruce & Company, San Diego, 1968, pág. 74.

(2) «La "proyección del propio ego en el mundo" es un proyecto real... o bien es una proyección del mundo en el propio yo», *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary Mcarthy*, edición a cargo de Carol Brightman, 2.<sup>a</sup> ed. Lumen, Barcelona, 1999, pág. 292.

La identidad depende de la manifestación y la manifestación es ante todo exterior... El acto de hablar, los gestos, las expresiones del rostro, ponen de manifiesto algo que estaba oculto, y esta manifestación es la que cambia el interior informe y caótico hasta el punto de volverlo apto para que aparezca, para que se haga ver y oír (3).

Así, pues, la existencia previa de la humanidad no puede considerarse política en el sentido de la Atenas de Pericles. Tampoco se puede decir que los seres humanos sean todos políticos. El *zoon politikon* ve la luz por primera vez cuando se crea la vida en las *poleis* de habla griega que brotan por las riberas mediterráneas.

*Zoon politikon* significa por lo tanto animal *de polis* (4). Ahora bien no cualquier ser humano que viva en la polis puede considerarse un *zoon politikon*. La traducción tan frecuente de *zoon politikon* por animal político no concuerda con el pensamiento de Arendt. Por los mismos motivos la igualación que hace Tomás de Aquino (5) de lo político con lo social, contaminante de otras traducciones católicas posteriores, le es también inaceptable. A su vez, la insistencia de la sociología en estudiar al hombre como animal social incurre, según ella, en el mismo error, aunque probablemente en este caso por razones de prurito escolástico o de orgullo de gremio (6). Arendt siempre pensó que confundir lo social y lo político era un error de consecuencias muy negativas para el hombre. Una tesis persistente en su obra, y aceptada expresamente por ella, es que confundir lo social y lo político es devastador para el hombre.

El surgimiento de la *polis* como producto de la inteligencia y del coraje es para Arendt un hecho fundador de una época. La política surge de la grandeza de la *polis* y en ella vienen envueltos logros científicos, filosóficos y el gusto sublime del arte ático. El ágora de la ciudad significa vida con libertad. Por eso la existencia de los ciudadanos comienza en el momento en que se presentan en este espacio abierto de la *polis*. La aparición de un ciudadano en el espacio público funda su libertad. Es el comienzo de una vida superior «de actos libres y palabras vivas que pueden dotar a la vida de esplendor» (7).

Claro que para presentarse en público y para que aparezcan nuestros valores, se precisa que existan los pares que nos escuchen. La política es posible en la *polis* no tanto porque se pueda hablar como porque *se es escuchado*; es decir, porque nuestros iguales se disponen a escucharnos con atención. Existe aquí el peligro insidioso de confundir el *hablar* con el *decir* que envenenará a tantas filosofías posteriores; se trata de uno de los puntos más oscuros y delicados de la evolución del pensamiento occidental.

(3) *Entre amigas*, pág. 292.

(4) HANNAH ARENDT: *On Revolution*, The Viking Press, Nueva York, 1963, 2ss.

(5) «*Homo est naturaliter politicus, id est, socialis*» (el hombre es político por naturaleza, esto es, social). Ver HANNAH ARENDT: *La condición humana* (1958), Paidós, Barcelona, 1993, pág. 38.

(6) HANNAH ARENDT, *De la historia a la acción*, traducción de FINA BIRULÉS, Paidós, Barcelona, 1995, pág. 152.

(7) ARENDT: *On Revolution*, pág. 285.

En la ciudad griega la novedad consiste en que unos cuantos hombres heroicos se libran de las cadenas de la necesidad (8) y se comprometen a construir un espacio nuevo que jamás había existido antes. Se trata de un lugar en donde todos aceptan escuchar a cada uno de los demás. Generan con ello esa cualidad de *isegoría* que consiste en el *derecho a decir*. Esto es lo que caracteriza el nacimiento histórico de la *polis* (9). En ese verse unos a otros y estar dispuestos a escucharse está el nacimiento del animal de *polis*, el surgimiento de la grandeza y ennoblecimiento de los ciudadanos. Tienen *isegoría* —y como consecuencia de ello *isonomía*— porque sus conciudadanos se otorgan a cada uno la seguridad de ser escuchados con prestigio. Para Arendt, lo que verdaderamente caracteriza la vida en la *polis* *no es la democracia, sino la isonomía*. La *isonomía* es de la *polis* y no de los hombres (10).

En esta visión de la política la esfera del *oikos*, de lo privado, queda sumergida para algunos en la carencia, en lo despreciable. No creo sinceramente que Arendt lo viera así (11), como no creo que lo vieran los rétores (12) atenienses o romanos. La interioridad del hogar, las mujeres, los esclavos, los niños, los extranjeros y los dedicados a la defensa pública son el soporte que garantiza que los fundadores puedan entregarse a la aventura de crear la ciudad; de mantenerla viva (13) para los neófitos que les han de suceder. Es como si esos titanes que fundan la ciudad fueran los únicos que sacan el cuello de las aguas de la necesidad y de la pereza, y lo hicieran subidos en los hombros de todos los que trabajan en la oscuridad de las tareas privadas o subordinadas. La *polis* es un producto excepcional de la creatividad humana; y, desde luego, hay que recordar que la política no brota espontáneamente (14).

#### EL PENSAMIENTO AMPLIADO

Dado que la arquitectura de la ciudad ha de tener en cuenta los intereses de los ciudadanos y sus gustos, el teórico se encuentra con el problema técnico de cuáles serán las visiones y los gustos de cada cual. La consideración de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo útil y lo inútil, influye en la actitud de cada ciudadano frente

---

(8) El concepto de necesidad de Arendt está muy próximo al de Niccoló Machiavelli: «Si la nécessité est de notre côté, elle peut imposer la raison ou la non-raison. Que cette nécessité puisse être elle-même, peut-être, raisonnable, rationnelle, est une idée étrangère à Machiavel». HANNAH ARENDT, «Un cours inédit de Hannah Arendt», *Magazine Littéraire*, núm. 397 avril 2001, pág. 50.

(9) Arendt ve esta *isegoría* también en la fundación de los Estados Unidos, en la idea expresada por Alexander Hamilton de «mutual promise and common deliberation» (promesa mutua y deliberación común). ARENDT, *On Revolution*, pág. 215.

(10) *Ibid.*, pág. 22.

(11) En este sentido son reveladoras sus críticas al interés de G. F. HEGEL por «eliminar lo accidental». HANNAH ARENDT, *Crisis de la república* (1969), trad. de GUILLERMO SOLANA: Taurus, Madrid, 1998, pág. 20.

(12) Eran los maestros de retórica y formadores de ciudadanos.

(13) ARENDT, *On Revolution*, pág. 285.

(14) *Ibid.*, pág. 10.

a lo público. Ahora bien, ¿cómo puede el teórico hablar de lo público si no tiene más que una perspectiva de los asuntos, la suya propia? ¿Es eso suficiente? ¿Puede inferir los intereses de los demás a partir de los suyos?

Arendt piensa que el *bios theoretikos*, esa manera de vida que fundamenta la *polis* y es constitutiva de su libertad, requiere que el pensador pueda contemplar los hechos teniendo en cuenta las percepciones e ideas de sus conciudadanos. Si no, estaríamos encerrados en la cárcel de la *doxa* u opinión. Todo sería *doxa* que busca la fama y esconde siempre la intención de arrastrar a otros hacia nuestras ideas.

Nuestra autora cree en la capacidad humana para trascender este aislamiento. Pero no acepta que, para ello, se requiera *empatía* para sentir los hechos públicos *como si* fuésemos otro ciudadano. Ese *como si* queda fuera de su pensamiento. La empatía requiere una invasión del otro para adoptar su propio lugar y empieza por aniquilar a ese otro que queda volatilizado en el ensayo. Empatía implica fusión de dos personas, aunque la fusión puede no ser física ni moral y limitarse tan sólo a un acto intelectual. Aún así revela un punto de partida misionero e invasor que, en la mentalidad justa de Arendt, no tiene sitio.

Así pues, más que con la empatía, el juicio tiene que ver con *tomar el punto de vista de otro*; pero no porque nos metamos en su piel, sino porque seamos capaces de construir imaginativamente y recrear el mundo tal y como se le aparecía a ese otro. La comprensión o *Verstehen* en política presente o pasada tiene, para nuestra autora, un claro parentesco con la capacidad que Kant llamó *Einbildungskraft*, es decir, el poder de crear o producir imágenes (15).

Su idea de teorizar se apoya en realidad en la idea del *enlarged self*, o identidad ampliada; en la capacidad de cada uno para entender lo que sienten o piensan otros conciudadanos ante lo público (16). Esto es posible porque somos todos parecidos en una constitución física y anímica básica, somos miembros del mismo género humano. Ni siquiera se precisa que estemos acompasados en nuestras vidas por ser miembros de la misma cultura o raza, sino que nos debe bastar el pertenecer a la misma especie:

La capacidad de juzgar es una facultad específicamente política precisamente en el sentido que le dio Kant, es decir, la facultad de ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista, sino desde la perspectiva de todos aquellos que nos rodean (17).

---

(15) SEYLA BENHABIB, «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», *Social Research*, vol. 57, núm. 1, Spring, 1990, págs. 182-3.

(16) Como señala RICHARD BERNSTEIN: «Es la "mentalidad ampliada" que nos exige expandir nuestra imaginación para poder pensar desde el punto de vista de los demás», RICHARD J. BERNSTEIN: «La responsabilidad, el juicio y el mal», en RICHARD J. BERNSTEIN et al.: *Hannah Arendt. El Legado de una Mirada*, Sequitur, Madrid, 2001, pág. 48.

(17) HANNAH ARENDT, «The Crises in Culture», *Between Past and Future*, Viking Press, New York, 1968, pág. 221. Citado por BERNSTEIN et al.: *Hannah Arendt*, pág. 48.

Es interesante la importancia que Arendt otorga al juicio, a la capacidad de juzgar que cada uno tiene en cada momento y a diario (18). Desde luego, en la obra magna de su pensamiento, *The Life of the Mind*, Arendt organiza su trabajo en tres volúmenes y deja el juicio para el último. Sabemos lo esencial que era para ella esta función y la importancia que le daba a este segmento (19). Puede que tuviera razón al mantener que sólo Kant y ella misma se habían atrevido a abordar el asunto de cara y con la extensión que su importancia merecía. De todas formas, en Montesquieu el juicio es el tercer elemento central de su ingeniería política, y ya había aparecido en la filosofía clásica, en concreto en la retórica, como una de las maneras de la *oratio*. Marcus Fabius Quintilianus, el más grande teórico de la retórica, afirmaba que el *orare* podía ser laudatorio, deliberativo o judicial. Estos eran los modos de ejercer el *decir*; de vivir la política. En el *ágora*, tales maneras (20) se convertían en las tres actividades básicas que sustentaban la *polis*, la vida compleja y libre que la ciudad promovía y favorecía maravillosamente.

#### LA LIBERTAD EN LA POLÍTICA

Arendt apuesta por la libertad como realidad básica y configurativa de la política, una cualidad de la vida que se disfruta sólo cuando se han logrado construir arquitectónicamente la *polis* y sus espacios públicos.

La libertad sólo puede existir en ese espacio en donde los hombres actúan en compañía de sus pares. No tiene sentido ni en la soledad ni en el despotismo; bien sea el despotismo de la *necesidad*, como en la tribu o en la familia, o el ejercido por el *predominio* en una tiranía.

La libertad es por tanto algo que se consigue en el foro. En cuanto al mundo interior, Arendt no cree que pueda producir libertad; y de paso ella misma nos recuerda que tal ámbito íntimo surge de la Baja Antigüedad y suena a Plotino, el último filósofo de la Antigüedad (21). Ese espacio interior está recluido y es distinto, se apresura a aclarar, de lo que ella llama, como lo hace la cultura popular, el corazón o la mente de las personas.

(18) RICHARD J. BERNSTEIN: «La responsabilidad, el juicio y el mal», BERNSTEIN *et al.*: *Hannah Arendt*, pág. 49.

(19) «La facultad de Juicio, para Arendt, era el eje de la triada de la mente». «Epílogo» de Carol Brightman, *Entre amigas*, págs. 455-456.

(20) QUINTILIANO DE CALAHORRA: «laudativam, deliberativam, iudicalem», *Sobre la formación del orador*, ed. bilingüe, trad. Alfonso Ortega, 3 tomos, tomo I, vol. III, cap. III, 14, Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, pág. 330.

(21) HANNAH ARENDT: *Entre el pasado y el futuro* (1954), Península, Barcelona, 1996, pág. 157. El interés de Arendt por Plotino procede de su tesis doctoral sobre San Agustín, dirigida por Karl Jaspers y bajo la influencia de Martin Heidegger. HANNAH ARENDT: *Love and Saint Augustine (1929)*, edición de JOANNA VECCHIARELLI SCOTT y JUDITH CHELIUS STARK, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, págs. 21ss.

Arendt piensa que el corazón y la mente sí existen en relación con el exterior (22). No se mueven ni producen sin estar en estrecho contacto con el mundo (23), casi se podría decir que son correspondencias del mundo exterior o, incluso si se nos apura, parte constitutiva de él. Por el contrario, esa interioridad del hombre que ella atribuye a la Baja Antigüedad, y lo hace un tanto misteriosamente, es un mundo hueco, casi vacío, en el que hay poca luz, ningún *agere*, hacer o acción; ningún *gere* o producción de hechos humanos, y sí mucha soledad estéril.

El concepto de libertad se produce, para Arendt, prácticamente como un milagro. Esta concesión de recurrir al milagro para explicar lo que surge en la *polis* se puede entender como una cierta cristianización de su filosofía. La libertad tiene dos enemigos lógicos. Uno es la necesidad: quien vive sujeto a la necesidad no puede llamarse libre. Ahora bien, librarse de las necesidades no significa automáticamente la entrada en el reino de la libertad. Es condición necesaria para optar, pero no suficiente.

El otro enemigo es la motivación. Si en el mundo externo las cosas se explican por la existencia de *causas* que las producen, en el mundo interno del yo —así se expresa ella— lo que explica la realidad son las *motivaciones*. Los hechos de un hombre libre se explican aludiendo a las causas que les han obligado desde fuera o a las motivaciones que les han guiado desde dentro.

La libertad no puede estar sujeta a tantas determinaciones, de ahí que Arendt considere la espontaneidad como una cualidad imprescindible de la libertad. A pesar de las causas que determinan los hechos y de las motivaciones que los promueven, existen acciones que no responden a ninguna explicación previsible y se dan en el reino de la indeterminación probabilística. Estas cosas se pueden asimilar a un milagro más en un mundo milagroso como es el que soporta la existencia del cosmos, la materia orgánica, el surgimiento del hombre en el universo, la aparición de la inteligencia. Arendt se escapa así sin decirlo de la lógica formal; lo hace sin desacreditarla, pero dejándola a un lado. Se abre a la indeterminación religiosa para explicar ese milagro que es la vida y por ende la política y la libertad.

Ahora bien, esto suscita una objeción inmediata. Para que algo suceda como excepción contingente de esa determinación universal que penetra el cosmos, una determinación que lo rige todo, habrá que admitir previamente que existe esa estructuración. Hay que partir de una constitución lógica del universo, de un universo de leyes, para poder luego expresar la creencia en el milagro de la política como

---

(22) «La cualidades del corazón necesitan oscuridad (*darkness*) y protección contra la luz de lo público y permanecer como lo que son, motivos muy íntimos que no existen para el despliegue público». ARENDT: *On Revolution*, pág. 91. No obstante, Arendt reconoce que los hombres son capaces de «crear fantasmas y apariciones con los que engañar a otros», ilusiones con las que cubrir la verdadera realidad. *Ibid.*, pág. 98.

(23) El concepto de mundo es central en el pensamiento de Arendt. Estuvo en el comienzo de su carrera muy influenciado por San Agustín y su distinción «específicamente cristiana» entre mundo y universo, «en la que el primero es entendido como el mundo humano constituido por los hombres». ARENDT: *Love and Saint Augustine*, pág. 58.

suspensión de esa *legalidad*. El cese inopinado de las leyes históricas y naturales permite que surja el maravilloso mundo de la *polis* y de la libertad que se nos abre. Es el mismo mundo de antes, sólo que alterado, el que es relevante; ya que Arendt no admitiría la existencia de dos mundos. La excepcionalidad de la política requiere de la mediocridad plúmbea de un universo científica y filosóficamente coherente del que ella, como pensadora moderna, no apostata y deja siempre en pie. De ahí su admiración y asentimiento tácito a Max Planck, autor de esa metáfora tan misteriosa que ella gusta de citar como un correctivo de la flojera de los filósofos y de su desorientación cuando se refiere a «el bosque oscuro en el que la filosofía perdió su camino» (24).

Una acepción de libertad es la de que consiste en hacer *todo lo que uno quiere*. Pero para Arendt eso no es aceptable, ya que significaría la contradicción de actuar en un mundo cerrado y sin que nadie se nos oponga. No habría otros y nuestro deseo quedaría abocado a convertirse en capricho. Arendt pone esta idea de libertad en boca de Epicteto, un filósofo al que trata con severidad, si bien debe reconocer un tanto inquietantemente que Epicteto ha tomado su idea del gran Aristóteles, a quien por supuesto no se atreve a censurar. ¿Es libre aquel que vive como quiere? Esta es una pregunta importante para Arendt.

Su respuesta es decididamente no. Y tarda poco en llegar a ella porque se le hace evidente que el mundo de ese espacio interior o refugio que postula Epicteto implica la no existencia de otros, es decir, la absoluta soledad. La falta de los otros implica la inexistencia tanto de acciones como de limitaciones de cualquier tipo. La causalidad externa con sus leyes y la existencia de otros ciudadanos con sus propios deseos nos convierten en individuos que deben negociar y, antes que nada, *aceptar limitaciones*. Debemos olvidarnos de la omnipotencia, «el peligroso mito de la omnipotencia» (25). Sólo un déspota puede sacudirse cualquier limitación dominando a otros para sobreponerse a sus propias necesidades.

Arendt coloca como trasfondo el criterio antiguo de que la única manera que tiene el hombre de desprenderse de la necesidad es «a través del poder sobre otros hombres» (26). Ante la obvia dificultad de esa vía emancipatoria, Epicteto se vio obligado a encontrar la solución en el mundo de un solo personaje, es decir, el de las relaciones del yo consigo mismo.

Ese lugar en el que «el hombre lucha y se somete a sí mismo» es un espacio interior que le pertenece por completo. Un reducto protegido de las interferencias externas con mayor seguridad que cualquier otro lugar (27).

Naturalmente Arendt insiste una y otra vez en que esa libertad interior que propone Epicteto no puede ser política, sencillamente no puede ser libertad:

---

(24) ARENDT: *Entre el pasado y el futuro*, pág. 157.

(25) HANNAH ARENDT: *Crisis de la república*, pág. 46.

(26) ARENDT: *Entre el pasado y el futuro*, pág. 159.

(27) *Ibid.*, pág. 160.

El diálogo silencioso del pensamiento tiene lugar entre yo y mi ser, pero no entre dos seres... es muy cierto que siempre y constantemente algo tiene lugar dentro de mí mismo; este «algo» guarda relación con el mundo exterior, es algo «interior» que mira al «exterior». ¿Qué otra cosa podría mirar? Si se pone a mirar al interior (*se replier sur soi même*) cae en el acto en la regresión sin fin, ya no es un yo, sino una multiplicación (28).

Con el tono magistral que la caracteriza (29) sentenciará este punto de una vez por todas: «en política, más que en ninguna otra parte, no tenemos posibilidad de distinguir entre ser y apariencia. En el ámbito de los seres humanos, ser y apariencia son verdaderamente una y la misma cosa» (30).

Claro que, con la experiencia directa vivida con los totalitarismos, en este asunto le surgirán dudas. El totalitarismo es una realidad nueva que ella ejemplifica en Josef Stalin, Adolf Hitler y sus gobiernos respectivos. Los totalitarios invaden los espacios interiores, el mundo de lo cotidiano, pretenden subordinar todo a la política y exterminan los derechos civiles de la población (31). En tal contexto resulta muy difícil creer que política sea sinónimo de libertad. ¿No será más bien lo contrario? ¿No será más sensato aceptar la convicción liberal de que allí donde empieza la política acaba la libertad? (32).

#### ¿LA LIBERTAD ES UN FENÓMENO DE LA VOLUNTAD?

Para afrontar la duda de si se debe asociar libertad a satisfacción de la voluntad, Arendt se plantea antes la relación entre voluntad e intelecto. La voluntad actúa movida por deseos. Pero no es automática. Antes de darse el acto de la volición, se interpone la información que el intelecto aporta sobre un asunto. Y sobre ese conocimiento se produce el querer o no querer, el dar las órdenes oportunas desde el ejecutivo del *self* sobre si se han de hacer o no se han de hacer ciertos actos. Luego vendrán los impedimentos externos, las dificultades.

La relación entre voluntad y conocimiento se asemeja mucho a las relaciones en la república entre el gobierno y su parlamento. Pero Arendt piensa que «quiero nunca se puede librar del yo, siempre permanece unido a él y, sin duda, bajo su domi-

(28) *Entre amigas*, pág. 291. Sobre el diálogo interior y el concepto de *aliena lingua*, ver ARENDT: *Love and Saint Augustine*, pág. 84.

(29) Incluso a más de uno de sus amigos y admiradores, como Sheldon S. Wolin, se les hace cuando menos incómodo este «magisterial tone», al igual que sus otros «maravillosos excesos» como su «perspectiva disparatada, sus juicios perentorios y su mofa ocasional de los "pensadores profesionales"», que Arendt es incapaz de ocultar. SHELDON S. WOLIN: «Stopping to Think», *New York Review of Books*, 26, octubre 1978, págs. 19.

(30) ARENDT: *On Revolution*, págs. 93-94.

(31) Se trata de «la compulsión de doble filo de la ideología y el terror» que opera desde dentro y desde fuera del individuo. ARENDT: *On Revolution*, pág. 51.

(32) ARENDT: *Entre el pasado y el futuro*, pág. 151.

nio» (33). Lo cierto es que en la tradición cristiana la voluntad es derrotada por la conciencia, que se procura la victoria suprema recurriendo a ayudas colectivas —las intercesiones, la comunión de los santos— o del más allá —la gracia divina— para que el conocimiento del bien se imponga sobre la atracción de lo malo, o sea la tentación (34). Existía no obstante desde antiguo la interpretación socrática de que lo bueno coincidía con lo intelectualmente valioso. Es la interpretación estética para la cual la belleza recae en lo verdadero, aunque ya en el mundo medieval llegará a considerarse esta idea una deformación simple e irreal de la vida. Todo esto surge ante nosotros en un horizonte de tradiciones cristianas, dice Arendt, y también en medio de una actitud básica antipolítica (35), escasa de libertad individual.

¿La libertad es posible en un mundo de soberanías? ¿Para ser libre se ha de ser soberano de uno mismo? Arendt concluye también en este caso que no. Si se piensa que un hombre ha de ser soberano para ser libre, entonces:

la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad —o sea, la soberanía— de todos los demás (36).

La soberanía es y ha sido siempre una ilusión que se basa en la violencia. Sólo se puede afirmar y mantener la soberanía de un individuo, grupo o comunidad, «con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos» (37). La libertad puede existir a partir de nuestra renuncia precisamente a la soberanía (38).

La violencia de la necesidad sobre el hombre o la violencia de los hombres entre sí son todas formas de convivencia prepolíticas. O, si se dan en el seno de una cultura política, fracasos de la política.

La política es extraña a la violencia, pero no al mando o a la autoridad (39). Arendt se refiere por eso a «la coacción sin el uso de la fuerza» (40).

#### SALIRSE DEL CUADRO

Una y otra vez aparece en Arendt la idea de que, para vivir en plenitud, hay que salirse de un enrejado de leyes que prácticamente se puede decir inspiramos a través del aire y que nos premodela nuestro comportamiento. La cordura que nos incita a seguir los pasos debidos en el interior de un razonamiento, la ley que nos obliga como ciudadanos, los hábitos que nos arrastran sin saber bien por qué, las herramientas como el lenguaje que nos ofrecen cauces limitados de tránsito, nos ponen a

(33) *Ibid.*, pág. 175.

(34) *Ibid.*, pág. 174.

(35) *Ibid.*, pág. 177.

(36) *Ibidem.*

(37) *Ibidem.*

(38) *Ibidem.*

(39) En el sentido de *augere* o aumentar. Ver ARENDT: *On Revolution*, pág. 202.

(40) *Ibid.*, pág. 188.

merced de toda una sincronización de reglas que nos prefiguran. Arendt insiste en que la política es en el fondo el *gran milagro* que logra salirse de todo el entramado.

Si se ha generado la *polis* como creación espontánea, también la acción política ha de tener algo de eso. Por tanto, no se podrá nunca predecir:

el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los milagros. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia (41).

El gobierno ha de ser siempre en parte impredecible, como un virtuoso musical. Eso no quiere decir caótico o anárquico. El virtuoso se enfrenta a una partitura y a unas reglas musicales, pero lo cierto es que ejercita su talento para extraer lo inefable. Lo que surge con su actuación nunca surgió antes exactamente igual y volverá a mostrarse en otras actuaciones diferente en su singularidad. Nada estará dicho de una vez por todas o por última vez.

Las utopías de la razón (42) del siglo dieciocho buscaban en realidad una templanza benigna de las tormentas de la convivencia. Querían evitar los destrozos del voluntarismo. Se buscaba una solución que difícilmente podía llegar si no era mediante la persuasión y la fuerza de la verdad. Esta idea de que la verdad es un atractivo único por sus recompensas terapéuticas para el yo hacía tener esperanzas en la razón como pacificadora.

#### ¿ALTER EGO O LIBERTAD DE ASOCIACIÓN?

El estilo de Hannah Arendt es un componente fundamental de su obra. Hemos mencionado su esteticismo en el planteamiento de la política como milagro ético, pero hay algo más en este asunto.

Desde sus primeros escritos nuestra autora muestra ciertas constantes de estilo que podríamos resumir así: (i) su prosa busca siempre la elegancia o el efecto, si no ambas cosas a la vez; (ii) cuando expresa sus ideas recurre con cierta frecuencia a la voz de personajes secundarios a los que, so pretexto de estar muy interesada en ellos —se supone que por su significación—, les deja no ya hablar, sino *decir cosas*; estos personajes son invadidos por Arendt con un vigor que no casa con su carácter de pensadora siempre respetuosa con lo humano; así ocurre con Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburgo, Isaac Dinesen, un poco con Adolf Eichman; (iii) en sus escritos recurre a un amontonamiento de ideas que manan sin cesar de su inventiva, son ideas que parecen responder a dos mundos distintos; por un lado aquél en el que rige el principio de identidad y en donde las ideas son respaldadas por razones, motivaciones o pruebas; por otro, las múltiples y a veces atropelladas afirmaciones que sur-

(41) *Ibid.*, pág. 184.

(42) *Ibid.*, pág. 175.

gen sin el aval de las pruebas y con frecuencia incurriendo en contradicciones. Esta segunda voz aparece después de que la primera haya salido y lo hace con un estilo fragmentario; irrumpe sin miramientos y con frecuencia hace referencia negativa o desdice de hecho a la primera voz que se expresó antes con moderación y estructura.

Esta manera de producir su pensamiento es lo que Isaiah Berlin, con gran intuición, ha llamado *a stream of metaphysical free association* (43). A Berlin le irrita que Arendt se mueva «de una frase a otra, sin conexión lógica alguna, sin eslabones bien imaginativos o bien racionales entre ellas». Irónicamente, lo que Berlin aduce sobre el estilo de Arendt, creyendo que está dando una crítica severamente negativa, nos desvela por el contrario la clave exacta del método revolucionario de nuestra pensadora. Y que no es otro que introducir una libertad fundamental, la libertad de asociación, en el imperio del mundo interno (44).

En conjunto, nuestra pensadora *à deux voix* está pendiente de la *belleza global del texto* y atiende a valores estéticos (45) como la innovación, la frescura de las ideas y la creatividad *ex nihilo*. Aporta muchas palabras nuevas u otras de uso común con un sentido diferente que ella misma logra descolocando los conceptos de su lugar habitual, implantando metáforas en el corazón del texto o simplemente revitalizando los términos mediante el recurso de extraerles su contenido etimológico y devolverles los usos perdidos con el tiempo.

En realidad, Arendt busca con sus recursos expresivos algo así como poder *decir* en el sentido retórico de la palabra. Tanto el uso de un *alter ego* como el saltarse la lógica de su formación académica son dos maneras de intentar *salirse del cuadro*, lo que quizá sea una nota fundamental para entender algunas de sus mejores capacidades como creadora.

Pero Arendt no va a continuar durante toda su vida con ese procedimiento del *alter ego* para decir y para salirse del marco. Con el tiempo llegará a abandonar esta manera de expresarse. Y nunca más volverá a plantearse un acercamiento de su alma imaginativa al oficio de la literatura. Este coqueteo con el mundo de la retórica no volverá a aparecer ni en sombra. Ya no usará ese estilo de reportaje, caso del libro sobre Eichman, que nació como crónica a lo Hemingway; ni tampoco el recurso de escribir una novela, la biografía de Rahel Varnhagen, en otro forcejeo admirable para, por vía literaria, poder salirse de su marco alemán.

No es extraño que, cuando deje atrás toda esta tentativa repetida de buscarse su propia voz, Arendt *rechace ser considerada filósofa*. A muchos de sus seguidores les deja perplejos, a algunos les entristece, que ella no quiera esa nobilísima condición, quizá porque no ven que Arendt *necesita hacerlo imperiosamente*. Fijémonos

---

(43) «Una corriente de libre asociación metafísica.» Citado en JOANNA VECCHIARELLI SCOTT y JUDITH CHELIUS STARK: «Rediscovering Hannah Arendt», en ARENDT: *Love and Saint Augustine*, pág. 126.

(44) Ver *ibid.*, págs. 123 y 136.

(45) Sobre la importancia del juicio estético en el pensamiento de Arendt, ver GEORGE KATEB: «Arendt y el juicio», en BERNSTEIN *et al.*, *Arendt*, págs. 9-23.

en que no se desmarca de su rol académico porque acepte los reparos de sus críticos: escasez de documentación de sus afirmaciones, citas equivocadas, argumentos apresurados, asistematismo y falta del poso lento y meticoloso que un filósofo se afana en presentar. Bastaría recordar su reacción a las críticas suaves y envueltas en admiración que le hace su amigo luterano Eric Voegelin (46), para comprender que ella no busca ser apeada por un cristiano de la condición de filósofa. Por lo desabrido de su respuesta (47) a Voegelin, se evidencia que, cuando se niega a sí misma su condición de filósofa, no lo hace porque esté reconociendo su incapacidad para esa profesión. De hecho, está haciendo una afirmación que vale como un avance: ella cultiva la teoría política.

¿Qué quiere decir que no sea profesional de la filosofía como Martin Heidegger o Karl Jaspers y sí sea una teórica política entregada a ese *bios theoretikos* que tanto menciona en sus escritos? ¿No es decididamente una pensadora formada en los estudios griegos clásicos, una conocedora de la tradición latina, una *scholar* especialista en San Agustín, el más grande filósofo romano y padre de la iglesia cristiana? ¿No ha estado en los centros más significativos del saber occidental? ¿No se ha trasplantado en su momento al mundo anglosajón vencedor de la *hybris* alemana?

Arendt declina la invitación a ser *sólo una filósofa* (48). ¿Por qué lo hace si valora tanto esa profesión a la que se ha dedicado de por vida y con insignes maestros? Desde luego, ella no reniega de la lengua alemana, a la que atribuye todo lo bueno que le queda de su patria de juventud (49), ni tampoco renuncia a su formación literaria francesa ni a su aclimatación a la academia anglosajona. ¿Por qué esa actitud entonces? (50).

Es posible que lo que esté logrando con ello sea salirse otra vez del marco alemán progresista en el que la había insertado su familia materna y el injerto de un padre Jaspers cristiano (51). Ser una teórica política sintetiza en una sola identidad (i) a la joven brillante de Koenisberg y Heidelberg, a la profesora de sólida formación,

(46) ERIC VOEGELIN: «The Origins of Totalitarianism», *The Review of Politics*, núm. 1, January, 1953, págs. 68-76; y «Concluding Remark», *ibid.*, págs. 84-85.

(47) HANNAH ARENDT: «A Reply», *The Review of Politics*, núm. 1, January, 1953, págs. 76-84. Ver también BENHABIB: «Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative», págs. 175-76.

(48) «No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión... es la teoría política.» HANNAH ARENDT: «What Remains? The Language Remains? A Conversation with Günter Gaus», *Essays in Understanding 1930-1954*, Harcourt Brace, Nueva York, 1994, pág. 1.

(49) «Escribo en inglés, pero nunca he perdido un sentimiento de distancia respecto a la lengua inglesa... Hago cosas en alemán que no me permitiría hacer en inglés... La lengua alemana es lo esencial que me ha quedado y que yo siempre he preservado conscientemente». *Ibid.*, pág. 13.

(50) Arendt reivindica la democratización del pensamiento y ataca duramente a «los filósofos y los metafísicos» que han monopolizado «la capacidad para pensar de que disponemos» (1972). ARENDT: *De la historia a la acción*, pág. 139. Esta opinión sintoniza, y así lo reconoce Arendt, con la crítica de Kant hacia los que llamaba irónicamente «pensadores profesionales», *ibid.*, pág. 140.

(51) Arendt siempre declaró su admiración e incluso veneración por Jaspers. A él y a su mujer Gertrud les dedicaría su libro *On Revolution*, 1963, con la dedicatoria «in reverence —in friendship— in love» (con reverencia —con amistad—, con amor).

a la intelectual asimilada; con (ii) la niña judía (52) que rechaza la empatía (53) como procedimiento intelectual, abomina de la idea de progreso (54) como un error esencial en el origen de la ciencia política y de la filosofía occidental, y quiere conjugar la lógica asimilada en la universidad con las vivencias de su infancia, de sus canciones infantiles, de su cultura religiosa y de su inserción en un pueblo asentado en un eterno Jerusalén (55).

La teórica política dice muchas cosas a través de esa segunda voz que siempre viene a remolque y que no obedece —fenómeno que con la edad madura se le fue acentuando— a la voz coherente y académica que abre camino en sus textos. Esa otra manera de decir que llega tarde y hace aportaciones de extraordinaria originalidad, que contradice a veces todo lo anteriormente dicho, es una voz que poco a poco la va arrastrando fuera de la cultura filosófica que la formó y le dio una articulación que resultó ser casi una carcasa. Una formación a la postre limitadora de su decir. Quizá es esto lo que Hannah quería expresar cuando se refería en el final de su vida a atreverse a «pensar sin barandilla» (56):

No estoy en ninguna parte. Realmente no me sitúo en la corriente mayoritaria actual del pensamiento político ni en cualquier otra. Y no porque quiera ser muy original, ocurre que en cierto modo no encajo... No quiero sugerir que se me malentiende. Al contrario, soy muy bien entendida. Pero si alguien... quita a la gente sus barandillas... la reacción es, por descontado, simplemente ignorarlo; con frecuencia este ha sido mi caso... es verdad, quiero compartir y no adoctrinar... no quiero que nadie acepte cualquier cosa que yo pueda (pensar)... no reflexiono mucho acerca de lo que hago, pues me parece una pérdida de tiempo. En definitiva, una nunca se conoce a sí misma; por tanto sería bastante inútil (57).

#### VIRTUOSISMO

Este es un concepto clave en la teoría moderna. Desde que Machiavelli introdujo su concepto de *virtù*, se ha discutido mucho sobre su verdadero significado. A veces se ha tratado un tanto mágicamente, como si lo que expresase fuese algo inabordable para el pensamiento sencillo, el que usamos para entendernos a diario. En Arendt también se encuentran los ecos de este debate.

---

(52) «Ser judía pertenece para mí a los hechos indubitables de mi vida», ARENDT: «What Remains?», pág. 6. Ver también ARENDT: *De la historia a la acción*, pág. 167.

(53) Son interesantes las reservas de Kateb al respecto. Ver KATEB: «Arendt y el juicio», págs. 25-29.

(54) Hay una anécdota muy expresiva en ARENDT: *De la historia a la acción*, pág. 167.

(55) MARGARET CANOVAN, *The Political Thought of Hannah Arendt*. Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1974, pág. 5.

(56) «Denken ohne Geländer». Ver ARENDT: *De la historia a la acción*, pág. 170.

(57) ARENDT: *De la historia a la acción*. 1972, pág. 169.

La política, nos dirá, es un trabajo técnico que requiere conocimientos financieros, expertos en seguridad, protección militar, prácticas comerciales, organización de mercados, aprovisionamiento y atención a las personas dependientes; pero además requiere imaginación creativa y coraje cívico. La política tiene un componente artístico ineludible.

Arendt contempla la política no como una *techné* compleja, y que ciertamente la política requiere, sino como *ars* en el sentido retórico. Los ciudadanos libres se atreven no sólo a poder decirse muchas cosas sobre la situación y necesidades de la polis, sino que osan plantearse la búsqueda del mejor gobierno posible.

La virtud política habrá que entenderla por tanto como una cualidad en la que confluyen el esfuerzo del trabajo encauzado por la mejor *techné* con la sensibilidad del artista que alcanza la excelencia. Pero, ¿qué diferencia el esfuerzo del sabio científico del de un virtuoso?

El virtuoso coincide con el sabio en que sus conocimientos le obligan a un estudio *diario*, sin interrupciones y de muchas horas al día. Quizá el virtuoso deba comenzar el estudio desde edad más temprana que el sabio, ya que la infancia es un terreno de gran importancia para la implantación de los conocimientos del virtuoso y no tanto para los del sabio. En ambos casos se coincide en el estudio lento.

De igual manera el virtuoso debe desarrollar un sentido ético muy peculiar de su profesión. Está al servicio de otros, su trabajo consiste en aplicarse a la obra de otra persona para prestarle una voz que le permita a esa persona llegar a decir cosas a la polis. El sabio asimismo estudia las obras de otros sabios antecesores o coetáneos con el fin de completar su legado y ayudarles también a decir muchas cosas que revertirán en el bien de los conciudadanos. También el sabio requiere de un profundo sentido de la honestidad científica para respetar las reglas sedimentadas de veracidad, del respeto al esfuerzo de los colegas, de precisión y de negación del plagio y la adulteración. Ambos, el virtuoso y el sabio, saben que asumir los descubrimientos de otros es menos peligroso que falsearlos o malinterpretarlos.

Pero hay puntos en los que ambos personajes divergen. El sabio puede contar con un saber acumulativo producto de su experiencia, fruto de su talento, que nunca retrocederá mientras conserve un mínimo de salud. No es el caso del virtuoso. En su excelencia existe un ingrediente especial —y esencial a su ser— que es la *performance*, la actuación ante los demás. El virtuosismo sólo existe en la ejecución (58).

Para ello requerirá mantener su trabajo de ensayo al mismo ritmo siempre y, si cabe, a un ritmo más esforzado a medida que le pasa la edad y sus facultades físicas decaen. Sus muchas horas de estudio diario deben continuar porque, si no, el virtuoso dejará de serlo. Este anclaje a lo cotidiano, a la tarea diaria del esfuerzo artesano por mantener las habilidades y el privilegio de la calidad en la actuación, no puede faltar nunca. Si falta, y siempre que falte, el virtuoso desaparecerá. Cosa que no le ocurre al sabio.

---

(58) ARENDT: *Entre el pasado y el futuro*, pág. 165.

Por otra parte, el virtuoso nunca podrá aspirar a un control absoluto y definitivo de su labor. Por muy bien que toque una partitura, por plena que sea su actuación de fidelidad al texto, de exactitud en las notas musicales, de precisión en la lectura de las sugerencias del autor, siempre tendrá que extraer del pentagrama esa musicalidad que no consta en ningún sitio y que sólo puede hallarse entre líneas, es decir en el vacío que sólo rellenará la sensibilidad entrenada. Se trata de entender también el virtuosismo como afinación (59). Con todo, el virtuoso siempre deberá tener presente que su versión no es la definitiva, que tal cosa no existe; y que en cualquier momento podrá llegar otra persona y dar otra versión tan honesta y respetuosa con el texto como la suya, aunque sea diferente.

Quizá se nos pueda argüir que también el sabio, cuando interpreta un libro o explica un fenómeno natural, hace lo mismo; que tampoco él puede pretender dar la versión definitiva de ese dato que interpreta o de ese fenómeno que lee en el libro de la naturaleza. En tal caso habría que decir que el sabio y su concepción del saber se aproximan al virtuoso. Que ese sabio lee un libro *ex auditu* del mismo modo que el que lee una partitura musical.

#### EL PENSAMIENTO COMO DIÁLOGO

Uno de las contribuciones importantes de Arendt es su distinción entre actividad mental y pensamiento (60). Ello implica salirse de la tradición moderna que fundamenta René Descartes y que asume en el siglo veinte el conductismo americano. Para esta variante cultural la cabeza humana está siempre atravesada por una corriente de pensamiento, *a stream of thought*. Si Descartes asienta su filosofía en su *cogito ergo sum*, eso significa que vivir y pensar son inseparables; aunque, como muy bien señaló Spinoza, tal afirmación sólo significa una cosa: estoy pensando. Esta identificación del pensar con una actividad cuasirespiratoria degrada el pensamiento al someterlo a la condición de actividad mental y convertirlo en algo inherente a la vida.

Arendt no lo acepta así y tiene el mérito de aportar ese término de *actividad mental* con un significado que no permite atribuirle siempre el carácter de pensamiento. En realidad esta intuición nos ayuda a desmarcar la actividad de la cabeza de la acción de pensar. El pensar requiere un algo más de valor, de coraje cívico y significa en sí una tarea honrosa.

Nuestra maestra no ahonda en esta cuestión. Es más, en alguna otra ocasión se contradice (61) y cae en dar por sentado que se piensa a todas horas *mientras se*

(59) *Ibid.*, pág. 171.

(60) HANNAH ARENDT: *La vida del espíritu* (1971), traducción de RICARDO MONTORO y FERNANDO VALLESPIN, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pág. 93.

(61) «*Todo ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto... sino únicamente de pensar mientras vive. Cosa que hace constantemente... Y esto es lo mismo que encontramos en Hegel...*

*vive*. Creo que esta manera de dejar cosas valiosas sin explotar o de regreder en la meditación no se debe ni a dejadez ni a falta de capacidad de trabajo. Obviamente esto sería ridículo pensarlo en el caso de una gran trabajadora como es Arendt. Ni tampoco a que no le interese llevarse el mérito de una innovación de tanto alcance. Más bien parece tratarse de uno de esos aciertos que logra cuando se permite esa *libertad de asociación de ideas* que veíamos le achacaba con desdén Isaiah Berlin. Sencillamente son hallazgos de su otra voz. Se trata de lo que la Arendt más ática, académica y polémica se permite dejar salir y cursa sin oponer trabas, a sabiendas de que lo único que puede hacer, lo mejor, es replegar su conciencia y dejar que sucedan esas manifestaciones aparentemente contradictorias de su ser más profundo y veraz. Un ser informado, sabio y más libre; y con arranques más hondos que los de su voz académica. Se podría hablar de un yo no consciente, pero no creo que sea oportuno entenderlo así. Las aportaciones en las que Arendt deja expresarse a sus ideas de forma libre y con respeto a la libertad de asociación son el resultado de sus muchos conocimientos y reflexiones. Algo en lo que ella pone también su firma sin dar un paso atrás.

Porque si se tratase de simples *fugas rebeldes* al estilo de lo que Freud entiende por actos fallidos, aquello que se escapa sería inmediatamente reducido por los loqueros, los guardias o los militares de la mente. Lo que se le hubiera escapado tan inconscientemente habría sido borrado del mapa en la primera corrección de lo que, precisamente por ello, se llama el borrador. Pero Arendt no lo borra, lo conserva hasta la imprenta y lo refrenda con su firma. Son más bien novedades que ella celebra a su manera como partes esenciales de sus escritos, de su pensamiento.

Una de las razones por las que quizá Arendt no persiga este descubrimiento tan valioso hasta sus últimas consecuencias se debe a su desconfianza de la vida interna (62), algo sobre lo que ella fantasea como el mundo resbaladizo del psiquismo y en especial del psicoanálisis (63). En realidad, Arendt piensa que la mente «es el más esquivo de los dominios del hombre» (64) y desconfía de la tendenciosidad del psicoanálisis que todo lo interpreta como sublimación o engaño (65).

Ya hemos visto que Arendt identifica *a priori* lo público con lo externo. Cuando reivindicaba la acción del hombre en el ágora nos está expresando sus convicciones políticas superficiales y su valoración visual de la vida pública: «la acción es, desde

---

reconciliación del hombre como ser pensante y razonable. Esto es lo que de hecho ocurre en el mundo». ARENDT: *De la historia a la acción*, págs. 139-140. Este libro recopila varios trabajos de Arendt y la cita corresponde a opiniones de la autora emitidas en 1972; es decir, al final de su vida.

(62) *Ibid.*, pág. 49.

(63) JOSÉ BRUNNER: «Eichman, Arendt and Freud in Jerusalem: On the Evils of Narcissism and the Pleasures of Thoughtlessness», *History and Memory*, vol. 8, núm. 2, Fall/Winter, 1996, pág. 62.

(64) ARENDT: *Crisis de la república*, pág. 85.

(65) Su posición respecto al psicoanálisis no es de descalificación, sino de profundo recelo y probablemente temor. Sus reservas suenan próximas a las de Sheldon S. Wolin cuando éste se refiere a «ese discurso rencoroso y divisivo que se presenta con el nombre unificado de psicoanálisis», «On the Theory and Practice of Power», en J. ARAC (ed.): *After Foucault*, New Brunswick, New Jersey, 1991, pág. 192.

luego, la verdadera materia prima de la política» (66). Pero ella es una niña formada en una tradición personal y religiosa milenaria en la que se aprende sobre todo de oído. Lo mismo que Freud, para quien los hombres de talla iban reduciendo su capacidad visual con la madurez, para apoyarse cada vez más en la habilidad de escribir —es decir, pensar de oído—; el mismo Freud que hablaba despectivamente del famoso psiquiatra de la Salpêtrière Jean Marie Charcot como *un type visuel*. Arendt se inclina también hacia una apreciación del conocimiento como un asunto musical y de oído, un oído necesario para profundizar en ese más allá que nos oculta lo opaco. El pensamiento será un instrumento para ver más allá de los hechos y de los fenómenos, para trascender la opacidad de la vida. Esa opacidad que ella percibe con sensibilidad en la obra de Immanuel Kant. Lo que ella llama precisamente la opacidad del psiquismo en Kant (67).

#### EL SONÁMBULO

Refiriéndose al pensar, Arendt lo califica de esencial para vivir. Se trata de algo imprescindible para alcanzar la dignidad humana. Para afianzar la idea, nuestra autora recurre a una metáfora interesante: «los hombres que no piensan son como sonámbulos» (68). ¿Qué quiere decir con ello?

En principio parece indicar que quien renuncia a pensar con libertad cae con ello en la actividad mental llena de rutinas y prejuicios y acaba degradando su condición humana. Se coloca en disposición de tener un comportamiento infrahumano. Es el caso de Eichman. Se comprende que una persona que renuncia al ejercicio de la curiosidad, la meditación y el coraje de llevar estas funciones a cabo, aun cuando implique incomodidades, corre peligro de caer en la barbarie; fácilmente puede convertirse en un mero transmisor y alimentador de la maldad existente en el ser humano. Por el contrario, la vida de la mente y el pensamiento reflexivo han de inmunizar contra el nazismo. El diálogo interno del pensamiento «activa la consciencia... y pone límites a lo que se puede hacer» (69). Ahora bien, ¿qué tiene que ver eso con un pobre sonámbulo? ¿Qué hay de inicuo o vergonzante en el ser humano sonámbulo? Por más que comprendamos el peligro de que proliferen personas que renuncien a pensar y a buscar la verdad por su cuenta, queda en pie la pregunta: ¿dónde está el peligro de un sonámbulo?

Salta a la vista que Arendt no pretende ofender a las personas que son sonámbulas o, en realidad, sería más correcto decir, a aquellas que han podido ser en algún momento de sus vidas sonámbulas. Porque, para empezar, ¿a quiénes se refiere? ¿Al

(66) ARENDT: *Crisis de la república*, pág. 13.

(67) *Ibid.*, pág. 55.

(68) ARENDT: *La vida del espíritu*, pág. 223.

(69) CANOVAN: *The Political Thought of Hannah Arendt*, pág. 58. Ver también sobre este punto ARENDT: *On Revolution*, pág. 75.

que es sonámbulo perpetuo, si es que tal cosa existe? ¿O al que lo ha sido de forma temporal en un momento de su vida?

Resulta difícil comprender por qué una persona tan culta y espiritualmente refinada ha de lanzar esta invectiva contra los sonámbulos. Cuesta pensar que una pensadora de su envergadura les tenga por peligrosos o infrahumanos. Para un lector cuidadoso de esta mujer, eso es un sinsentido.

Nos queda pensar que Arendt está equiparando al hombre que no piensa con un ser humano privado temporalmente de su dignidad política. Pero, aun así, cabe hacernos la siguiente pregunta: ¿y el hombre que duerme? ¿Es también un ser humano temporalmente privado de autonomía y dignidad? ¿El hombre dormido pierde alguno de sus derechos como individuo? ¿Sus derechos duermen con él? Cuando dormimos, ¿no prosigue la vida?

Caben más preguntas sencillas, pero llenas de tribulación. Puesto que nunca dormimos todos a la vez, cuando uno duerme y el otro vela, ¿el vigilante puede actuar sin tener en cuenta los derechos del durmiente? ¿Robar a un dormido, asesinarle como Claudius a Hamlet padre tiene atenuantes? Obviamente no. Intuitivamente diríamos que, si acaso, ocurre más bien lo contrario. Entonces los derechos siguen inalterables, durmamos o no. Nuestra ciudadanía sigue también intacta mientras dormimos. ¿Qué es entonces lo que se degrada?

Ya hemos visto en otra ocasión que Arendt y Kant tienen en alto concepto la actividad de soñar, aceptando que en los sueños se puede ser más inteligente que cuando estamos despiertos. Eso quiere decir que la inteligencia puede trabajar y muy bien durante la letargia. Entonces, ¿qué es lo que hace que un durmiente se degrade tanto como para asemejarse a a alguien tan peligroso como es el hombre que reniega de pensar?

Desde luego que la renuncia a pensar también nos da algún que otro problema conceptual. Cuando alguien quiere dejar de pensar, ¿puede hacerlo voluntariamente? Cuando estamos llenos de odio, de ira, de amor, de ilusión, de entusiasmo, de ambición o de ternura, ¿podemos dejar *ipso facto* de pensar y renunciar a ello a nuestra voluntad? Cuesta admitirlo. Entonces, ¿cuándo podemos dejar de pensar?

Arendt parece referirse en su *dictum* tajante a una dimisión de la facultad de pensar por cuenta propia, una decisión depresiva movida más bien por la falta de fuerzas para vivir, por malos sentimientos o por denigración de la propia estima. Negarse a pensar, parece decirnos, es una renuncia a la libertad, una decisión oscura adoptada por el miedo o la pasividad. Una especie de suicidio parcial del que rechaza la alegría y el alimento de la vida libre, la verdadera vida, y se conforma con un sucedáneo. Claro que esto nos suscita inmediatamente una nueva pregunta, ¿y qué puede mover a un ser humano a renunciar al festival de la vida, a la plenitud de la existencia, al placer? En definitiva, Arendt nos está introduciendo sin ella quizá notarlo en una buena pregunta, básica donde las haya: ¿por qué hay seres humanos que optan por no vivir y se deslizan por la muerte psíquica de la depresión o el decaimiento?

Arendt no parece que pueda contestarlo. Simplemente detecta que muchas personas desprecian la libertad y no aceptan el riesgo de pensar con libertad. Quizá por-

que les cuesta esfuerzo o porque les supone dolor; o porque lo ven más peligroso que esa muerte dosificada de la depresión y optan por la renuncia.

Volviendo a los sonámbulos, queda claro que Arendt los ha elegido como equiparables en su valía pública a los ciudadanos que han renunciado a la vida plena de la libertad. Naturalmente el sonámbulo está en su situación sin haber elegido tal cosa. Es inocente de haber tomado decisión alguna de renuncia; pero Arendt, con todo, les presenta como ciudadanos incompletos. O quizá también indignos en el sentido ateniense de hallarse *privados*; de ser personas que, por su falta de conciencia de los asuntos públicos y por su incapacidad para la acción en el foro, se ven carentes de la grandeza de la política y, por tanto, no pueden producirse en público con plenitud. Son seres mutilados de su dignidad ciudadana. ¿Pero qué es un sonámbulo? En cierta ocasión Arendt admite sin dudar que «un sacerdote puede otorgar una absolución válida aunque esté borracho» (70); y uno se pregunta si diría lo mismo de un sonámbulo.

Rehuyendo la esterilidad de los diccionarios, podemos entender a un sonámbulo como una persona que está en fase de letargia y que, no obstante y contra lo que se espera de él o ella, tiene conectada su capacidad motora. Se trata de una notable excepción, ya que la letargia implica una desactivación de nuestra capacidad motora que, por un tiempo breve, permanece fuera de la autoridad del cerebro consciente. Nuestra consciencia no puede dar órdenes a las extremidades o al aparato óseo y muscular porque ámbos están fuera de su alcance, *out of order*. Mientras dure la letargia, no puede hacerlos obedecer. Parece como si, al igual que los policías fuera de servicio, la única manera de hacerles retornar a la autoridad de la conciencia fuera llamarles urgentemente a servir, es decir, despertándoles mediante algún sobresalto, una pesadilla o un ataque de angustia.

La cuestión, por tanto, en el sonámbulo no es que no obedezca a la conciencia del *self* del ciudadano y de su gobernanza, sino que el aparato locomotor se pone inesperadamente en marcha y actúa fuera del control de la conciencia de la vigilia, del poder ejecutivo y vigilante que cada hombre o mujer posee. Estamos hablando de una actividad del personaje que queda fuera del control de su gobierno individual.

A Arendt esto la debía fascinar. Sabiendo la importancia decisiva que ella daba a la actuación, a la acción en público entre y con los demás, el observar una actividad del individuo que se producía sin control, sin permiso de la voluntad y sin información de la consciencia, tenía que parecerle estrambótico.

Así que, con su alusión al sonámbulo, quizá se refiera sin más a esa idea hegeliana que pone el cetro de la vida en la consciencia. Una consciencia con coraje público —siempre con los ojos abiertos— que, a partir de no ignorar lo desagradable y enfrentarse con ello, puede empezar a entenderlo, a comprender su significado y la razón de su existencia. Es decir, puede intentar controlarlo. Se trata del conocimien-

---

(70) ARENDT: *Crisis de la república*, pág. 147.

to que no le pierde la cara a los hechos que nos atemorizan, que se enfrenta a ellos despierto y dispuesto a sacar las armas de la ciencia y del análisis primero, y de la síntesis de regreso y omnicomprendiva después. Sin duda, ese conocimiento podrá llegar a desactivar los miedos y a dominar la realidad porque comprende su necesidad. En cierto modo el hombre sale de las necesidades urgentes para retornar al final de su periplo delirante de reapropiación a incrustarse en el reino de la necesidad; aunque ahora ya sin urgencias porque ha hecho de esas circunstancias su realidad. Acepta lo que es el mundo y se instala en él. Se siente partícipe y miembro libre no porque vaya a alterar el curso de los acontecimientos ni el rumbo de los astros, sino porque vive sin terrores y comprendiendo y aceptando que lo real es necesario:

Es en este sentido en el que Hegel sostiene que solamente el espíritu que *no ignora la muerte* es el que capacita al hombre a *dominar la muerte* (71).

El sonámbulo realiza actos en medio de los demás, actos que afectan a otras personas, pero su conciencia no tiene control sobre ellos. Responden a sus deseos, son acciones tan de encargo como cualquier otras que realice despierto, pero no están sometidas ni han pasado siquiera por un mínimo control del gobierno del yo. Esto es lo que le hace al sonámbulo despreciable e inútil para la vida. Le convierte en un hombre incompleto, desprovisto de una parte esencial para desarrollar la vida: «los hombres que no piensan son como sonámbulos» (72).

Hasta aquí el porqué de una desafortunada comparación. Pero no olvidemos que, detrás de todo, está la visión denigrante del dormir que Arendt bebe en su admirado Sócrates. El maestro que se planteaba como tarea cívica primordial ser como un tábano que despierte a la gente (73). En suma, la idea de que el pensamiento despierta del sueño (74).

Arendt es seguidora de esta visión del pensador como promotor de la acción y a la vez producto de ella; de despertador de ciudadanos ilusos, de alertador de otros malintencionados en su ignorancia o simplemente de desenmascarador de retorcidos mentales. En este sentido, considera que las teorías históricas que sofocan la originalidad de la acción humana «poseen un efecto hipnótico, adormecen nuestro sentido común» (75). Esto la lleva a la negación de la letargia y a su desvalorización. Se esconde quizá debajo la idea de que pensar y estar vivo es lo mismo.

---

(71) Cita tomada por Arendt, de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. ARENDT: *La vida del espíritu*, pág. 298.

(72) ARENDT: *La vida del espíritu*, pág. 223.

(73) *Ibid.*, pág. 203. En realidad, Arendt maneja tres símiles para expresar la actividad filosófica de Sócrates: el tábano de la *Apología* que agujijonea y nos despierta; la comadrona del *Teeteto* que nos ayuda a dar a la luz nuestros propios pensamientos, y el pez torpedo del *Menón*, que paraliza y enmudece a todos los que lo tocan y sume en la perplejidad y la reflexión. DANA R. VILLA. «Arendt y Sócrates», en BERNSTEIN *et al.*: *Hannah Arendt*, pág. 103.

(74) ARENDT: *La vida del espíritu*, pág. 108.

(75) ARENDT: *Crisis de la república*, pág. 116.

En suma, que vuelve aquí la sombra de Hegel con su idea de que la revolución despierta y posibilita un glorioso alborar mental: «la existencia del hombre se centra en su cabeza, esto es, en el pensamiento». Supone el convencimiento de que en ese caso extremo y exultantemente bueno se produce «la desaparición del letargo del pueblo solemnemente pagado de sí mismo (*die gesetzten Leute*)» (76).

#### ARENDDT Y EL MUNDO DE LOS SUEÑOS

Arendt escribe en 1958, a la edad de 51 o 52 años, un prólogo a su obra *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, que había escrito veinte años atrás (77). En él nos hace algunas afirmaciones sorprendentes. Para empezar, se plantea contar la vida de Rahel «como ella misma habría podido contarla» (78), lo que quiere decir que se siente capacitada para hablar como un *alter ego* de la joven berlinesa.

Hay un fragmento importante en esta obra de Arendt en donde nuestra autora se enfrenta a los sueños y su valor para la vida. Se trata del capítulo enclavado en el centro del libro y que ella titula precisamente «*El día y la noche*» (79).

Hablando de Rahel, nos adelanta que su personaje —como le pasa a todo ser humano— alberga una doble conducta dentro de sí. «Sea mentira o verdad, lo que dice determina su vida diurna, le impone cierta armonía y claridad al seguir andando, al seguir viviendo. Lo otro, lo que vagamente oculta... es indecible. No le interesa a nadie, aunque ella sí sepa que es lo esencial» (80).

La noche, por tanto, cuenta. La vida recoge el día y la noche, y lo que vive en ellos se halla relacionado íntimamente. Hay elementos importantes de nuestra vida, como puede ser la infelicidad, que se refugian a veces en la noche. Una noche a donde acude a refugiarse lo que no se puede esconder de «la insostenible claridad y el derroche del día» (81).

No obstante, esa noche que sirve como huida de la lucidez puede llegar en ocasiones a no servir de refugio porque «deja de ofrecernos la protección necesaria contra la insostenible claridad... y nos trae ya... la oscuridad siempre idéntica... la tranquilidad de lo ocurrido para siempre, de lo que ya es, indefectiblemente, pasado» (82).

---

(76) ARENDT: *La vida del espíritu*, pág. 301. Un trabajo muy sabio sobre este punto es el de ERIC VOEGELIN: «On Hegel: A Study in Sorcery», *Published Essays 1966-1985*, edición de Ellis Sandoz, volumen 12 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, págs. 213-255.

(77) Según ella misma nos cuenta en el prólogo de 1958, el manuscrito estaba ya listo en 1933, salvo los dos últimos capítulos, que aún así datan de más de veinte años atrás. ARENDT: *Varnhagen*, pág. 11.

(78) *Ibid.*, 15.

(79) *Ibid.*, págs. 179-192.

(80) *Ibid.*, pág. 180.

(81) *Ibidem*.

(82) *Ibidem*.

Arendt describe la noche como una inmensidad en donde «las penas del día (quedan) reducidas a un juego irónico» (83). Ahora bien este océano de la noche en donde se detiene la temporalidad, pero no deja de existir el espacio, puede estrecharse y convertirse en un «recipiente hermético de la desesperación» (84). ¿Por qué puede ocurrir esta catástrofe?

Hannah parece entender la noche como un ámbito en donde se metabolizan las experiencias del día, que son las que marcan y hacen nuestras vidas. Lo peligroso es que, por motivo de la desesperación o de la infelicidad, este componente tan sano de la mente, este reservorio de equilibrio, se altere y se convierta en una mera continuación del día. Cuando las angustias del día son tan potentes que incluso asaltan la noche, cuando los sentimientos perseguidos o exiliados del día huyen y pueblan la noche porque no pueden más, nos encontramos con que la noche se desvirtúa y nos quedamos con una especie de día ampliado, hipertrofiado, y no con la noche genuina que necesitamos para sosegar y redimensionar las cosas con baremos inmensos y eternos. Cuando se da esta perturbación, todo queda medido en términos terrenales y humanos. El pasado se convierte en historia, en pasado determinado, casi en anales:

Es horrible que el pasado se convierta en pasado concreto que una vez llenó los días y que, ahuyentado lejos de ellos, se refugie en la noche para poblar la oscuridad con los fantasmas del día (85).

Cuando esta confusión se produce, el día adquiere «los vagos y repetitivos tonos de la noche y... el descanso se transforma en devoradora y desesperada nostalgia» (86).

Arendt, sin quizá saberlo, nos está hablando de una alucinación. De la confusión del día y la noche, de la invasión mutua de la vigilia y la letargia.

Al final, la vigilia y el sueño son idénticos a ciertos sueños que, al exigir ser interpretados, adquieren cierto sentido, y ese sentido penetra en el día, que lo reconoce de los días del pasado (87).

Son esos sueños que se resisten a ser olvidados o no pueden desvanecerse e irrumpen en la conciencia exigiendo ser tenidos en cuenta. Lo que se hace patente es su entendimiento del sueño como algo necesario para la salud humana, al referirse a «la dualidad día y noche, la terapéutica separación de la vida en general y particular» (88).

Por eso cuando, por una alteración gravemente nociva, la noche deja de ser inmensa y redimensionadora y «se hace una noche determinada, cuando los sueños en su monótona repetición insisten en volver a expresar determinados contenidos, y en-

---

(83) *Ibidem.*

(84) *Ibidem.*

(85) *Ibid.*, pág. 181.

(86) *Ibidem.*

(87) *Ibidem.*

(88) *Ibidem.*

turbian, con sombras demasiado precisas, las aguas del día», el individuo queda trastornado, «distráido de sus ocupaciones»; ya no tiene recuerdos claros, no puede olvidar y convertir la realidad en recuerdo, pues esos sueños pertinaces que no sufren erosión «lo reenvían una y otra vez al pasado» (89). Arendt rinde aquí tributo a la necesaria difuminación del pasado para convertir lo vivido en sustancia nutritiva del alma, es decir, en recuerdos. Cuando cesa esta capacidad de *olvido melodioso*, el pasado se conserva refulgente, inalterable a la erosión de la noche, eternamente grabado en la mente.

Hasta tal punto puede ser esta lesión importante, que Rahel llega a tener durante diez años seguidos un sueño que Arendt pasa a transcribir. Con buen criterio, Arendt nos lo da entero, sin atreverse a novelarlo o resumirlo. Parece sugerirnos que el sueño saca a la luz cosas ocultas en las oscuridades. Cosas que la conciencia tiene encerradas allí. Como vemos, aparece aquí ya una inquietante ambigüedad. Es evidente que la conciencia se deshace a veces de ideas insoportables y las guarda en el sótano que es la noche. Pero en otras ocasiones parece como si hubiera emociones o vivencias también insoportables que tienen movilidad propia, y que se esconden huyendo de la represión.

Rahel tiene sueños que *no la dejan en paz* (90), como si fueran partisanos hostiles que atacan y perturban la vida consciente por su cuenta.

En ocasiones, Arendt nos añade, los paisajes de un sueño son demasiado concretos, casi fijaciones, y esto impide que la función primordial del sueño pueda llevarse a cabo. Prácticamente nos está hablando de las obsesiones y de los fantasmas recurrentes que nos producen mala salud y dolor.

Arendt parece creer, en línea con sus maestros románticos alemanes, que el hombre «es un animal simbólico» (91), capacidad de la que el ser humano no puede prescindir porque entonces la vida se le convierte en «fantasmal» (92).

La noche es en todo caso subsidiaria del día, la colaboradora que se limita a simbolizar el día. Un sueño tan preciso como el que nos transcribe parece rebelarse contra el día, ya que «intenta sustituirlo y destruirlo por completo» (93). Se trata de toda una lucha entre el día y la noche en donde, siguiendo las palabras de nuestra pensadora, las armas de la noche son en este caso «la insistencia reforzada de la repetición y la precisión del mundo soñado» (94).

Cuando se produce este levantamiento de la noche contra el día, como le ocurre a Rahel, la persona ya «no prolonga el día con el sueño, ni lo culmina... tampoco sueña las sombras del día, lo que lo oscurece o se oculta de él» (95). Se trata de sue-

---

(89) *Ibidem*.

(90) *Ibid.*, pág. 185.

(91) *Ibidem*.

(92) *Ibidem*.

(93) *Ibid.*, págs. 185-6.

(94) *Ibid.*, pág. 186.

(95) *Ibidem*.

ños nefastos que no pueden cambiar la realidad del *mundo diurno*. Han dejado de contribuir a la vida del personaje y son como lastres, tumores o componentes poco saludables de la vida.

Lamentablemente para Arendt es axiomático que «el sueño no tiene poder autónomo» (96), sólo simboliza a partir de lo que le aporta el día. La letargia no es parte de la vida real, sino un complemento de la única vida a tomar en consideración y que es desde luego la vigilia.

Entendido así, el mundo de Arendt resulta algo pobre. De aceptarlo tal cual lo expone, estaría insistiendo en esa mutilación de la ciudadanía arrastrada por la política occidental. Una lesión que tanto la retórica, enterrada en vida por el mundo moderno, como Freud, como gran rétor contemporáneo, intentan deshacer (97). ¿Es realmente así? ¿Es Arendt una intelectual alemana que asume la filosofía romántica con su historicismo abstracto o su materialismo dogmático e irreal? En honor a la verdad cabe decir que no, o que, cuando menos, se dan muchas pruebas en sentido contrario. Quizá si Arendt hubiera sido fiel a su formación universitaria y profesional, entonces sí habría llegado a ser esa filósofa política que en varias ocasiones rechazó ser. Pero sigamos poco a poco este tema sin adelantar más novedades.

La sorpresa mayúscula para el lector es que Rahel se expresa en el sueño transcrito por Arendt con una sinceridad única y nos cuenta de una manera «brutal y cruel» lo que la aísla de los demás. Arendt reconoce que su biografiada se expresa sobre una cuestión importante de su vida como no lo hizo «nunca más ni en ninguna parte» (98). ¿Cómo ha llegado a lograr un sueño esta profundidad en el juicio y entender tan reveladoramente el sentido de la vida? En una palabra, ¿cómo llega a ser la letargia de Rahel tan inteligente para entender el significado de su vida?

Arendt es como siempre rotunda en su respuesta, la causa está en la noche:

sólo la noche, sólo la desesperación que se ampara en la noche, permite que se manifieste en toda su profundidad lo que el día ha intentado dispersar, evitar, corregir... La noche y el sueño confirman y reproducen lo que el día silencia y oculta con mentiras; el sueño no se amedrenta ante nada, muestra los fenómenos al desnudo y le es indiferente que sean incomprensibles (99).

Pero hay más novedades. Arendt se refiere al sueño como un héroe que no tiene miedo ante las amenazas ni las dificultades. Reconoce que el sueño tiene autonomía,

(96) *Ibid.*, pág. 187.

(97) Arendt menciona cómo San Agustín se enamoró de la filosofía a los diecinueve años tras leer el *Hortensius*, una de las obras perdidas del gran maestro de retórica Cicerón. Según nos dice Arendt, esta obra era una exhortación a la práctica de la filosofía. ARENDT: *Love and Saint Augustine*, pág. 14. No obstante, Arendt no entendió intelectualmente nunca la retórica, refiriéndose a ella siempre de manera equivocada. Al final de su vida seguía considerándola «el arte de dirigirse y convencer a las masas». ARENDT: *La vida del espíritu*, pág. 211.

(98) *Ibid.*, pág. 191.

(99) *Ibidem*.

su motivación propia, decide por sí mismo, hasta el punto de que arrostra peligros y los vence. De hecho, tiene adversarios:

el sueño no se amedrenta ante nada, muestra los fenómenos al desnudo y le es indiferente que sean incomprensibles. Le gana la partida a la voluntad, que se niega a admitir lo que no puede comprender o lo que no puede cambiar. El sueño saca a la luz todos los secretos (100).

En este fragmento, Arendt sorprendentemente reconoce que el sueño *se rebela contra el poder ejecutivo de la voluntad*.

Pues bien, no todo acaba en este incidente. De manera enigmática, quizá producto de la confusión propia, Arendt sugiere que en ocasiones la noche manda. Cuando la noche confirma las mentiras del día o sus desviaciones y ocultaciones —lo que Arendt llama secretos—, entonces el día queda inerme. Si la noche decide no contradecir al día, al poder ejecutivo de la consciencia que toma las decisiones, «lo hace con engaños, pues convierte la carga del día en fundamento de la vida entera» (101). Y sin la elaboración necesaria.

Arendt deja ver aquí claramente su entendimiento dialéctico del conocimiento. El día vive y se llena de mentiras, confusiones, perplejidades. La noche ha de confrontarse con el día para aclarar, decantar y contradecir las mentiras. Su trabajo diario consiste en destapar los manejos y ocultaciones que el día, susceptible a las amenazas y miedos que le llegan del mundo, se ve obligado a hacer.

Es interesante que Arendt nos defina al día como «de por sí callado» (102), lo que quizá hay que entender como una expresión del día como actividad pura, generatividad a través de la acción. Y muy revelador que nos diga que, a pesar de todo lo conseguido con su trabajo y su acción agonista, el día «termina aceptando la verdad de la noche» (103).

En definitiva, la noche tiene iniciativas propias, puede movilizar tropas que no acatan la autoridad del día. Esas tropas son parte del mismo *self* del individuo, de Rahel Varnhagen en este caso, que no parecen obedecer al mismo gobierno.

Así, la noche, con su mudo y empecinado demorarse en lo que desde hace tiempo es pasado, o felizmente callado, cuestiona sin cesar la sucesión de los días; de ahí que todo lo que sigue se tiña de ambigüedad, una ambigüedad apenas consciente y no deseada (104).

Aparecen cosas no deseadas, dice Arendt; pero ¿no deseadas por quién?, ¿por qué voluntad? Naturalmente que por la voluntad consciente del hombre, por el poder ejecutivo del *self* del ciudadano, que no ve estos brotes de rebelión contra su único gobierno sino como asaltos taimados a la racionalidad del individuo. Por eso

---

(100) *Ibidem*.

(101) *Ibidem*.

(102) *Ibidem*.

(103) *Ibidem*.

(104) *Ibid.*, pág. 192.

cuando nos invaden desde dentro sueños que se repiten a pesar de las órdenes estrictas de reprimirlos, empezamos a pensar que la letargia cuenta con un poder de gran envergadura.

Lo intrigante es que esa parte rebelde puede en ocasiones llegar a ser tan fuerte en su resistencia que se haga autónoma, hasta el punto incluso de ofrecer una alternativa de gobierno del *self*. Y en situaciones en que se dé una tiranía insoportable en la vida vigilante, puede darse el caso de que ese mundo onírico, lo que nosotros llamaríamos la letargia, ofrezca un segundo país como alternativa a los que no comulgan con el poder establecido. En esos casos:

Uno acaba dejándose llevar, como si junto a la clara realidad del día existiera un segundo país en el que uno pudiera establecerse, tener su casa. Cuando ya no es cierto que un solo mundo nos acompaña y nos rodea desde que nacemos hasta que morimos, la ambigüedad se instala por su cuenta, como el crepúsculo entre el día y la noche (105).

[Arendt menciona también en otro lugar, refiriéndose a los exiliados interiores en su propio país, a aquellos que «no habían emigrado realmente, pero se habían retirado a un ámbito interno, a la invisibilidad del pensar y el sentir» (106).]

Ante esta increíble manifestación de dualidad, ante este reconocimiento de que el mundo externo no es lo único que hay, Arendt llega a una solución filosófica interesante, quizá podríamos decir ecléctica. Hay que quedarse en el crepúsculo como tiempo en el que la vida participa de los dos mundos; recibir la ambigüedad como sintoma de realismo y por tanto de salud mental, de conexión entre la vida y la realidad.

De cualquier forma, Arendt analiza la letargia como si fuera un componente de la vida que no se puede rechazar. Con ello demuestra una sensibilidad especial que la hace sentirse incómoda con la tradición racionalista moderna, y exige a su modo bajar a lo cotidiano, a lo accidental, a las pequeñas contingencias de la vida diaria. Por eso abomina de los científicos sociales que se presentan como solucionadores de problemas:

Lo que estos «solucionadores de problemas» tienen en común con los vulgares mentirosos es su intención de desembarazarse de los hechos y la confianza de lograrlo gracias a la contingencia de tales hechos (107).

Su apuesta (108) por la ambigüedad suena a la vez sincera y depresiva. Parece haber descubierto que la reflexión consciente, guiada por las *reglas para la dirección de la mente* o por la búsqueda de certezas, está condenada a desvariar. Cualquier filosofía historicista que pasee por los siglos buscando leyes que sujeten la

---

(105) *Ibidem*.

(106) HANNAH ARENDT: *Men in Dark Times*, Harcourt Bruce & Company, San Diego, 1968, pág. 19.

(107) ARENDT: *Crisis de la república*, pág. 20.

(108) *Ibidem*.

vida a sus regularidades, tiene un fundamento parcial. Estas filosofías se basan en una gran ocultación, «en desviar la mente y cerrar el juicio», en la mutilación de la realidad y en su control despótico por una consciencia intolerante que no quiere ver. De ahí que Arendt muestre su desgarró depresivo, pero valiente. Se trata de una toma de conciencia a una edad temprana que la va a llevar a la pérdida de algunas verdades propias, pero también, como veremos más adelante, a una idea más amplia de la experiencia humana. Arendt acepta con entereza enfrentarse a los propios errores:

De un desgarró así sólo la ambigüedad encuentra una salida duradera, pues no se toma en serio ninguno de los dos extremos, y en la luz crepuscular de la confusión engendra resignación y nuevas fuerzas (109).

#### EL NUEVO ORDEN DEL MUNDO

La madurez biográfica de Arendt le aportó intelectualmente la conclusión de que el *antiguo orden del mundo* no se restauraría jamás. Se dio cuenta de que estaba viviendo un siglo atormentado, lleno de creatividad por un lado y de guerras y revoluciones muy crueles por otro. La población había sufrido grandes transformaciones que habían desarraigado a millones de personas, la violencia había prosperado masivamente, habían aparecido nuevas amenazas decisivas para la humanidad (110); como consecuencia de todo, el mundo complejo y sofisticado que ella había conocido estaba en franca decadencia.

Todo este desbarajuste le hace sentir a los cuarenta y cuatro años que «jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro» (111). Aunque por otra parte «está el simple hecho de que el futuro general de la humanidad no tiene nada que ofrecer a la vida individual, cuyo único futuro cierto es la muerte» (112).

Arendt contempla una nueva época en donde las fuerzas políticas que rigen el mundo «parecen pura insania y en las que no puede confiarse» (113). Su tono es de honda preocupación.

Una novedad en su teoría política es el reconocimiento formal de la omnipotencia humana como ingrediente central de la conducta y a la vez punto negro del que surgen grandes peligros:

Es como si la Humanidad se hubiera dividido a sí misma entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las

(109) ARENDT: *Rahel Varnhagen*, pág. 192.

(110) «Esta es la primera generación que va a crecer bajo la sombra de la bomba atómica», ARENDT: *On Violence*, pág. 14.

(111) HANNAH ARENDT: (1950), *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Taurus, Madrid, 1998, pág. 9.

(112) ARENDT: *On Violence*, pág. 27.

(113) ARENDT: *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 9.

masas para lograr este fin) y entre aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas (114).

Arendt da muestras de no compartir la fe en el progreso (115), algo que para una persona de formación tan profundamente kantiana no deja de ser excepcional. Es más, nos llega a decir expresamente que considera al *Progreso* como un *artículo de superstición*. El desmontaje cultural, religioso y político de los europeos se ha convertido en una fiebre para la ciudadanía y en un vendaval para los países. Parece como si esta vorágine desintegradora fuera imparable, sin saber bien por qué ni a dónde nos conduce:

Someterse al simple proceso de desintegración se ha convertido en una tentación irresistible no sólo porque ha asumido la falsa grandeza de una necesidad histórica, sino porque todo lo que le era ajeno comenzó a parecer desprovisto de vida, de sangre y de realidad (116).

Nuestra autora repara en las grandes y dolorosas contradicciones de su momento. Una consiste en presumir cínicamente de *realismo político*, cuando somos cada vez más incapaces de vivir dentro de la realidad. Otra no menor es la *omnipotencia del hombre moderno*, que está poniendo en peligro el planeta y «la impotencia de los hombres modernos para vivir en ese mundo» (117).

Se trata de una época que está postulando la expansión por la expansión, el poder por el poder, un tiempo en que la brutalidad está descontrolada. Arendt sospecha que todo esto viene de lejos y que, aunque parecía enterrado por la modernización, no sólo no ha quedado superado, sino que se ha mantenido creciendo, esperando su nefasto momento:

La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos.

Una novedad en nuestra autora es su detección de lo horrendo tanto en el nazismo como en el estalinismo. Y no los iguala, a pesar de sus muchas coincidencias. Arendt analiza en cada caso los destrozos teóricos que produjeron y sus distintos fundamentos psicológicos. Con agudeza distingue la crueldad gratuita de los campos nazis de la cobardía de la incompetencia soviética de los años treinta. En los campos rusos «los cautivos morían de abandono más que de tortura» (118).

(114) *Ibidem*.

(115) Este punto de la filosofía de Arendt a veces se malinterpreta porque «la creencia en el progreso está tan enraizada en nuestra cultura que nos resulta muy difícil no introducirla subrepticamente en nuestra interpretación de sus escritos», MARGARET CANOVAN: «Terribles verdades», en BERNSTEIN *et al.*: *Hannah Arendt*, pág. 60.

(116) ARENDT: *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 10.

(117) *Ibidem*.

(118) *Ibid.*, pág. 32.

Es de gran interés esta afirmación, por lo que nos ilustra sobre las formas de tiranía que unos y otros sistemas ideológicos producían. Arendt se mueve dentro del mundo moderno y es capaz de distinguir, junto al horror de la locura activa, invasora y asesina, la psicosis del abandono, la depresión y el deterioro lento sin esperanza. Nos enseña que la inexorabilidad del totalitarismo no sólo se da de fuera adentro, sino también de *dentro afuera*. Atreverse en 1966 (119) a llamar a Stalin y a Hitler colegas en la destrucción masiva, atea y modernamente planeada, fue todo un acto de coraje.

En un movimiento de lucidez, Arendt supo entender que la violencia romántica había irrumpido en escena. A pesar de su formación alemana, pudo captar que los pensadores germánicos ya desde antiguo cantaban poéticamente a este ingrediente de la vida que es la violencia, un componente que nunca había tenido un protagonismo moral tan activo y purificador como a finales del siglo veinte y que estaba dotado de respaldo ideológico cristiano. Se trataba de una vuelta de tuerca del victimismo cristiano, algo que en el mundo calvinista trasmutará sus componentes pasivos para transformarlos en eclesiacismo laico, en fuerza de vida productiva, en omnipotencia creativa al servicio del comercio, la organización financiera y la eficiencia militar. El triunfo avasallador de la tecnología y la ciencia occidentales como armas de predominio serán sus frutos. Toda la cultura decadente del romanismo corrupto cae bajo tormentas de acero en Ernst Jünger; pero al mismo tiempo aparece la guerra como castigo y purificación, como intermediaria en el progreso moral de los pueblos y en el avance científico de las grandes culturas. «Fue la guerra... la que inspiró al poeta» (120). La guerra como inspiradora de belleza y de valor, como regeneradora de la naturaleza humana, está en las cuevas oscuras de ese romanticismo. Y también en los heraldos elitistas de esta esplendorosa cultura alemana que sin duda absorbió Arendt de adolescente.

Para los totalitarismos, la guerra promete mucho, es un peligroso pero interesantísimo instrumento de movilización y de acortamiento de períodos, de intensificación del tiempo. En resumen, es vivir deprisado. No importa vivir unos años más o menos; lo que cuenta es la prontitud para hacer un sacrificio, más incluso que el objeto por el que se hace tal sacrificio. Se trata de superar lo libresco, la palabrería, las emociones pusilánimes, lo cotidiano, para aceptar la grandeza del vivir con una voluntad que sólo tiene el límite que uno quiera ponerle. Por eso un intelectual nazi se atreverá a decir que «cuando oigo la palabra cultura, saco el revólver» (121).

Todo lo anterior no tiene nada que ver, claro está, con la *vita activa*, la participación ciudadana que Arendt ve como esencial en la política. Arendt deja clara su idea de la guerra. Ni le vale como «el gran preludio de la ruptura de clases y de su transformación en masas», es decir, como instrumento revolucionario para desarticular la sociedad; ni tampoco como promotora de escenario grandioso alguno. La heroicidad

---

(119) *Ibid.*, pág. 44.

(120) *Ibid.*, pág. 410.

(121) *Ibidem*.

es básicamente pacífica y constructiva. No ha de esperarse ningún heroísmo de la guerra que «con su arbitrariedad constante y homicida, se convirtió en símbolo de muerte, *la gran igualadora*» (122).

No obstante, no se ve bien dónde coloca ella el fundamento de la ciudad. Si Leo Strauss acepta la oscuridad de los orígenes de lo político, Arendt se pierde en contradicciones. ¿Dónde está la muerte devastadora, injusta, que la guerra entre gente común de repente actualiza? ¿En dónde espera su momento?

La verdad es que sus páginas sobre la violencia y la guerra la obligan a desmontar algunos de los artificios más peligrosos del romanticismo. Un romanticismo alemán que había engendrado la cultura que la nutrió intelectualmente y a la que ella siempre pretendió rendir tributo. Su orfandad biográfica judía (123) estuvo en parte ocupada por estas otras figuras que apostaban por una incorporación de valores muy trastornados y a los que ella no se atrevió a enfrentarse. ¿Rechaza por eso tan estentóreamente las herramientas que le aporta Freud? Arendt no pudo escarbar más ahí porque, de haber hurgado en sus grietas, habría tenido que dejarse arrastrar ella misma por las riadas de agua retenida que se apresurarian a filtrarse. El miedo tenaz de Arendt a profundizar en las causas profundas de la psicología romántica (124), en las implicaciones del *Sturm und Drang*, nos recuerda en parte y *mutatis mutandis* las reticencias que uno descubre en los conservadores cristianos a indagar las raíces del nazismo en el ideal de la fraternidad.

Naturalmente Arendt reconoce que los nazis se basaron en «esa camaradería indistinta, en esa *comunidad de destino*» (125). No suena tan lúcido su empeño en adscribir el clima intelectual que envolvía a los nacionalsocialistas a «la Europa de la posguerra», ni en encontrar sus antecedentes en la insistencia del mismísimo Bakunin a favor de elevar el nosotros por encima del yo. En este sentido, Eric Voegelin llegó mucho más lejos que ella en sus críticas a la cultura alemana (126).

Arendt rastrea cambios morales en la población europea en el siglo veinte. Y detecta su origen en nuevas actitudes como el abandono del pudor, la respetabilidad e incluso la hipocresía que vende la burguesía mientras acepta los modales del populacho. A decir verdad se está refiriendo a la exteriorización de los intereses y de las intenciones íntimas, a la desaparición de los laberintos psicológicos de los ciudada-

(122) *Ibid.*, pág. 411.

(123) «Crecí sin un padre», ARENDT: «What Remains?», pág. 22. Arendt sugiere que este vacío hubo de llenarlo de algún modo con sus maestros de Heidelberg y entre las figuras paternas a las que admiró destaca a KARL JASPERS: *Ibid.*, págs. 8, 9 y 22. Sobre la indudable y profunda influencia de la filosofía de Kant en su pensamiento, véase HANNAH ARENDT: «Some Questions of Moral Philosophy», *Social Research*, Winter, 1994, pág. 753.

(124) Con todo son muy interesantes sus reflexiones sobre «la mezcla de sociología y psicología» en la sociedad liberal. HANNAH ARENDT: «Ideology and Terror. A Novel Form of Government», *The Review of Politics*, núm. 3, July, 1953, págs. 304-305.

(125) ARENDT: *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 412.

(126) ERIC VOEGELIN: «Hitler and the Germans» (1964), eds. Detlev Clemens y Brendan Pucell, vol. 31 de *The Collected Works of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia, 199), *passim*.

nos para producir una conducta más a la vista, más robusta y sin complejos (127). Es el caso de la recomendación de Bertold Brecht de arrojar todas las máscaras y aceptar abiertamente las normas del populacho.

Arendt narra todo esto trenzando las ideas de otros con su propia interpretación. Pero se da cuenta de las concomitancias entre todo ello y su postulación entusiasta de que salgamos al ágora, abandonemos en parte la privacidad, ocupemos el espacio público y reconquistemos la política. Su reivindicación de la voluntad, del coraje, de la *vita activa*, nos lleva a un ciudadano que en último término ha de hacerse a sí mismo, que debe conquistar su libertad. Un protagonista de la política que se roza en muchos puntos de su conducta con la mística romántica y sus secuelas fenomenológicas, nihilistas y existenciales; o sea, con el ateísmo moderno enfermo de superioridad. El totalitarismo que ella ve avanzar es el mismo que identifica economía con política (128), que ve conexiones que destruyen todos los misterios; es decir, la investigación immanentista que tiene todas las verdades a descubrir acorraladas en este mundo sin salida.

En tal mundo arrogante, hermoso para los enfermos de romanticismo, que se alza tan violento contra todo, Arendt se da cuenta de que ese totalitarismo es un fenómeno nuevo y que llevará al extremo todas las malformaciones de un mundo desencajado y falso. Por eso recoge oportunamente aquella expresión de uno de los nazis más conspicuos cuando se hallaba en la cumbre de su dominio y control sobre la población, un control planificado con precisión matemática y trazado con inteligencia técnica:

El único hombre que en Alemania es todavía una persona particular es alguien que está dormido (129).

Casi sin querer, la Hannah Arendt tan propicia a encomiar la salida al foro, la teórica dialéctica que admite una visión confrontadora del saber, parece empezar a comprender que *la vigilancia no agota lo político*. Vislumbra que existe una parte de nuestra vida que no se presta a estas locuras planificadas, resultado *de errores de buena fe*. Esa parte del individuo difícilmente va a ser doblegada por el control modernizador de estas ideologías que querían tomar «posesión del hombre en su totalidad» (130).

En todo ese proceso, la guerra civil se convierte siniestramente en instrumento para conseguir los propósitos de estos grandes planificadores. Son los líderes totalitarios modernos, grandes detallistas y «maestros de los pormenores» (131). A Hannah Arendt no se le escapa que los dos más célebres totalitarios eran verdaderos especialistas en cuestiones de personal, del control minucioso y sistemático de los miembros de sus respectivas empresas políticas.

---

(127) ARENDT: *Los orígenes del totalitarismo*, pág. 417.

(128) *Ibid.*, pág. 419.

(129) *Ibid.*, pág. 422.

(130) *Ibid.*, pág. 419.

(131) *Ibid.*, pág. 461.

