

Arendt y el pensamiento republicano

Arendt and Republican Thought

Wolfgang Heuer

Freie Universität Berlin

Cómo citar este artículo:

Heuer, Wolfgang (2023). Arendt y el pensamiento republicano. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 2, n° 2, 217-248. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradeperlas/index>

RESUMEN

¿Es Arendt republicana? Si se tiene en cuenta su énfasis en la acción, la formación horizontal del poder y la fundación de la república cívica, sólo se puede responder afirmativamente a esta pregunta. Pero si se toma como baremo el discurso republicano de Pettit (libertad como ausencia de injerencia), Viroli y Skinner (virtud cívica) o Richter (buen gobierno) (Pettit, 1997; Viroli, 2002; Skinner, 1998; Richter, 2004), surgen las dudas. Los resultados de los análisis de Arendt siguen siendo fragmentarios y han suscitado comentarios críticos que se refieren a la amplia incompatibilidad de la definición pura de Arendt de poder, acción y política/sociedad con la sociedad liberal. Lo que se pasa por alto en estas lecturas es precisamente el gran potencial de crítica que va unido a este supuesto distanciamiento de la realidad. Me gustaría ilustrar esto con dos ejemplos: en primer lugar, la definición de poder de Arendt, que no se centra en el sistema parlamentario y partidista de representación, sino en la ciudadanía participativa y, en segundo lugar, las reflexiones de Arendt sobre los consejos –*councils*– como forma original de organización de la actuación. En este artículo, examinaremos el significado de algunos fenómenos y las posibilidades que contienen: el *entre* de la intersubjetividad, el papel de la persona, el pensamiento imparcial y el juicio cosmopolita, la institucionalización de la pluralidad en forma de federalismo y, por último, el método del pensamiento poético y el papel de las emociones. Al hacerlo, nos encontraremos con el significado de la particular forma de pensar de Arendt, que se expresa en la diferencia del título de este ensayo: entre un pensamiento republicano que gira en torno a las características conceptuales de la república en términos de ciencia política (pensamiento *republicano*) y el pensamiento de Arendt, que es en sí mismo republicano en su actividad y conforma contenido y forma juntos (*pensamiento republicano*).

PALABRAS CLAVE: república, republicanismo, democracia, consejos.

ABSTRACT

Is Arendt a republican? If one takes into account her emphasis on action, the horizontal formation of power and the foundation of the civic republic, one can only answer this question in the affirmative. But if one takes the republican discourse of Pettit (freedom as freedom from interference), Viroli and Skinner (civic virtue) or Richter (good government) (Pettit, 1997; Viroli, 2002; Skinner, 1998; Richter, 2004) as a yardstick, doubts arise.

The results of Arendt's analyses remain fragmentary and have elicited critical comments referring to the broad incompatibility of Arendt's pure definition of power, action, and politics/society with liberal society. What is overlooked in these readings is precisely the great potential for critique that goes hand in hand with this supposed detachment from reality. I would like to illustrate this with two examples: firstly, Arendt's definition of power, which focuses not on the parliamentary and party system of representation, but on participatory citizenship, and secondly, Arendt's reflections on councils -councils- as an original form of organizing action.

In this article, we will examine the meaning of phenomena containing also the potential of their possibilities: the between of intersubjectivity, the role of the person, impartial thinking and cosmopolitan judgment, the institutionalization of plurality in the form of federalism and, finally, the method of poetic thinking and the role of emotions.

In doing so, we will encounter the significance of Arendt's particular way of thinking, which is expressed in the difference in the title of this essay: between a republican thought that revolves around the conceptual characteristics of the republic in terms of political science (republican *thought*) and Arendt's thought, which is itself republican in its activity and shapes content and form together (*republican thought*).

KEYWORDS: republic, Republicanism - Democracy - Councils

¿Es Arendt republicana? Si se tiene en cuenta su énfasis en la acción, la formación horizontal del poder y la fundación de la república cívica, solo se puede responder afirmativamente a esta pregunta. Pero si se toma como baremo el discurso republicano de Pettit (libertad como ausencia de injerencia), Viroli y Skinner (virtud cívica) o Richter (buen gobierno) (Pettit, 1997; Viroli, 2002; Skinner, 1998; Richter, 2004), surgen las dudas. Porque este discurso pretende definir una sociedad civil basada en el autogobierno, la separación de poderes, la participación y la integridad moral, elementos que, juntos, forman una imagen completa de una república. Aunque Arendt en su libro sobre el fundamento de la libertad

(Arendt,1988) discute los elementos necesarios de manera similar –autogobierno, separación de poderes, bicameralismo, federalismo, autoridad– se hace evidente una diferencia esencial. El interés de Arendt apunta a la fundamentación de todos estos elementos en el ámbito cuasi antropológico de lo que ella denomina la condición humana, que consiste sobre todo en la pluralidad e intersubjetividad humanas, formadoras de mundo. Esto puede describirse no solo como un enraizamiento existencial en el espacio prepolítico, sino, lo que es más importante en nuestro contexto aquí, como un despliegue de los principios republicanos desde la fuente de esta condición, casi desde abajo, y no, como en el discurso del republicanismo, como una construcción omnicomprendensiva desde arriba. Esto significa que Arendt no está interesada en el diseño más exhaustivo posible de una forma republicana de gobierno, sino que, partiendo de la pluralidad y la intersubjetividad, explora las condiciones de la política en términos de acción, la formación del poder y la autoridad, el significado de la opinión y el juicio, y el fundamento de la libertad duradera. Este enfoque es mucho más radical porque parte de una base existencial. Es mucho más arriesgado porque es abierto e incierto en su despliegue, y mucho más sensible porque revela los daños de la pluralidad, la intersubjetividad, el poder, etc., aun cuando la sociedad liberal no los percibe o los considera normales –por ejemplo, cuando la pluralidad de opiniones es sustituida por la opinión pública o el poder horizontal por la dominación vertical.

Los resultados de los análisis de Arendt siguen siendo fragmentarios y han suscitado comentarios críticos que se refieren a la amplia incompatibilidad de la definición pura de Arendt de poder, acción y política/sociedad con la sociedad liberal (por ejemplo, Habermas 1994; Benhabib, 1998; Honneth, 2014). Lo que se pasa por alto en estas lecturas es precisamente el gran potencial de crítica que va unido a este supuesto distanciamiento de la realidad. Me gustaría ilustrar esto con dos ejemplos: en primer lugar, la definición de poder de Arendt, que no se centra en el sistema parlamentario y partidista de representación, sino en la ciudadanía participativa, y en segundo lugar, las reflexiones de Arendt sobre los consejos – *councils* – como forma original de organización de la actuación. En ambos casos, la incompatibilidad con la sociedad liberal no es una expresión de la supuesta visión

ilusoria de Arendt, sino su demostración de la posibilidad siempre renovada de la formación del poder y su institucionalización. Es la expresión de un potencial recurrente de conflicto entre dos formas de gobierno que Arendt yuxtapone, la democracia representativa y la de consejos, sin querer resolver el conflicto entre ellas. En cambio, la formación del poder y de los consejos es una expresión de la vitalidad de la pluralidad. Arendt señala las posibilidades, pero no nos ofrece ninguna garantía de su realización.

En este contexto, no es casualidad que Arendt trate, además de los fenómenos de la pluralidad, la acción, el poder y los consejos, otros fenómenos que también evalúa no solo en términos de sus posibilidades positivas, y que considera indispensables para su definición de la pluralidad: el entre de la intersubjetividad, el papel de la persona, el pensamiento imparcial y el juicio cosmopolita, la institucionalización de la pluralidad en forma de federalismo y, por último, el método del pensamiento poético y el papel de las emociones. Estos fenómenos también contienen el potencial de sus posibilidades.

A continuación examinaremos más detenidamente el significado de estos fenómenos en el pensamiento de Arendt. Al hacerlo, nos encontraremos con el significado de la particular forma de pensar de Arendt, que se expresa en la diferencia del título de este ensayo: entre un pensamiento republicano que gira en torno a las características conceptuales de la república en términos de ciencia política (pensamiento *republicano*) y el pensamiento de Arendt, que es en sí mismo republicano en su actividad y conforma contenido y forma juntos (*pensamiento republicano*). Así, encontramos su concepto de pluralidad humana tanto en sus definiciones de acción como en las de pensamiento y juicio, tanto en el pensar por uno mismo como en el autogobierno político, en el rechazo tanto de la soberanía personal como de la política a favor de actuar juntos y en el plano institucional de la federación. Y, por último, su pensamiento incluye las emociones, mal vistas por las ciencias y la aversión de los llamados intelectuales. Ni que decir tiene que estos fenómenos, como los del poder y los consejos, también están sujetos a las condiciones de sus posibilidades, pueden desarrollarse o marchitarse en el trasfondo de su pluralidad e incluso convertirse en su contrario.

En lo que sigue, me ocuparé en primer lugar del papel de la discusión de Arendt sobre el poder y los consejos y, a continuación, de los fenómenos y el método de su pensamiento republicano.

1. El potencial crítico del poder y los consejos

Consideremos en primer lugar el concepto de poder de Arendt, cuya función queda clara a través de la crítica que Habermas hace de este concepto.

En su ensayo *Sobre la violencia*, Arendt describe la experiencia de un siglo violento, que condujo a un papel destacado de la violencia en las teorías de la liberación, a una confusión teórica política general y a una radicalización violenta de partes del movimiento estudiantil: “Hay un elemento de locura desbocada en estos niños que se dedican a lanzar bombas” (Arendt, 2016; 89). Sin embargo, es precisamente “la función de toda acción, a diferencia del simple comportamiento, interrumpir lo que de otra manera se hubiera producido automáticamente y, por eso, previsiblemente” (Arendt, 2005: 47).

A la luz de este destacado papel de la violencia, Arendt subraya la importancia del poder como la capacidad humana “no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (Arendt, 2005: 60). A esta formación del poder, Arendt añade el famoso fortalecimiento institucional del poder de Montesquieu a través de su división y la división federal del poder de los Padres Fundadores de los Estados Unidos.

El fundamento de la libertad como despertar apasionado, descrito con énfasis en *Sobre la revolución*, se contrapone a los horrores del siglo XX. También habría que añadir, según Arendt, “la última y quizá más formidable forma de semejante dominio: la burocracia, o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie”, que caracteriza la situación política de su época (Arendt, 2005: 52s).

Para Habermas, en su crítica al ensayo *Sobre la violencia*, todo esto es demasiado atrevido y demasiado emocional y, por tanto, Arendt no está pensando de forma realista (Habermas, 1994). Lo que no es realista es lo que él llama la

“intersubjetividad intacta” en la teoría de Arendt con sus elementos de comunicación, espacio de aparición, pluralidad y tejido de referencia de los asuntos humanos. En su opinión, la formación del poder no puede ser un fin en sí mismo, sino que debe “concebirse como un potencial para la realización de fines” (Habermas, 1994: 948). Habermas sistematiza las manifestaciones de poder de Arendt como el poder de formar órdenes para la protección de la libertad política, la resistencia contra fuerzas amenazadoras dentro y fuera de un sistema político y para la fundación revolucionaria de nuevas instituciones, se pregunta críticamente: “¿Es tal concepto científicamente útil, es adecuado para fines fundamentalmente descriptivos?” e indirectamente lo niega. Para Arendt quedan fuera de la política todos los elementos estratégicos como la producción y la violencia, así como las referencias políticas administrativas a la economía y la sociedad, y por tanto no puede captar los fenómenos de violencia estructural (Habermas, 1994: 955). Su orientación hacia la concepción aristotélica de la *praxis* y la *poiesis* y las dicotomías estrictas como la existente entre política y sociedad la convierten en palabras de Habermas en:

[...] víctima de un concepto de política inaplicable a las condiciones modernas [...] un Estado liberado de la gestión administrativa de los asuntos sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública independiente de la organización del bienestar; una formación democrática radical de la voluntad que se detenga en la represión social: éste no es el camino para ninguna sociedad moderna (Habermas, 1994: 954).

Habermas y Arendt presentan dos perspectivas bastante diferentes sobre la política y la sociedad: Habermas, la intersubjetividad claramente “herida” de un tipo de formación de poder que está estructuralmente restringida por las barreras de la comunicación; Arendt, la formación de poder siempre renovada que irrumpe a través de los procesos automáticos de la acción política y administrativa. Habermas quiere definir el poder solo en términos de circunstancias realistas, mientras que Arendt quiere definirlo en términos de la voluntad de entrar en conflicto con ellas. Para Habermas, la referencia de Arendt a los consejos es insignificante y no una ocasión para reflexionar sobre las posibilidades de una sociedad civil participativa. Arendt y Jaspers le parecen “intrépidos demócratas radicales” con actitudes elitistas

(Habermas, 1994: 951) que, con su proximidad a un republicanismo imaginario, no encajan en su mundo liberal y socialdemócrata. Habermas no está interesado en el cambio, sino en las condiciones de su estabilidad. Una mirada a su lenguaje figurativo-emocional como un segundo nivel lingüístico de cognición junto al nivel habitual de argumentación racional (Lakoff, 2016) muestra su aceptación de las limitaciones de la comunicación libre. Está herida y débil, “el ámbito de la práctica es muy inestable y necesita protección”, “las instituciones políticas [...] deben [...] proteger las estructuras vulnerables de la intersubjetividad contra la deformación”. Una de las tesis de Arendt “se lee un poco demasiado suavemente en el contexto en el que se encuentra, no es el resultado de una construcción bien equilibrada” (Habermas, 1994: 953), lo que aparentemente se supone que caracteriza el ensayo de Habermas. Así de equilibrado es el uso de términos burocráticos como la “producción de servicios organizativos estatales” o la “mayor afluencia de ayudas no específicas” (Habermas, 1994: 957).

En esta crítica, Arendt aparece como una autora que lucha con ideas y conceptos y no cumple los requisitos de una argumentación equilibrada. “Insiste” en algo, “no ha comprobado su tesis”, “estiliza” la imagen de la *polis* griega, “forma” dicotomías conceptuales rígidas, insiste “con razón”, “traza”, “revela”, “saca” la política de las referencias, no puede “captar” los fenómenos de violencia estructural, “resiste”, intenta “capturar”, en un momento dado representa una “conexión peculiar”, en otro “una perspectiva peculiar”, ve la Revolución Francesa bajo una “luz tenue”, pero también se convierte en “víctima”, y una circunstancia la “incita”, o un término anticuado la “disuade”. Todo esto también suena paternalista. Menos mal que Arendt nos ahorró críticas de este tipo.

Arendt no puede cumplir con el llamamiento a aceptar una intersubjetividad dañada. Se aferra a su fuerte concepto de poder, que aparece como acción e intersubjetividad, como auto-empoderamiento de las personas, también como desobediencia civil o resistencia. Esta diferencia entre una intersubjetividad no dañada y una sociedad, por muy dañada que esté, o incluso el gobierno de nadie, ofrece ocasiones recurrentes para la acción. Este es también el caso del movimiento estudiantil de 1968, que Arendt elogia “por su puro coraje, por una sorprendente

voluntad de acción y por una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios” (Arendt, 2005: 26s).

Una vez que hemos visto la función crítica del concepto de poder, llegamos al segundo ejemplo, el concepto de los consejos en Arendt, que, al igual que su concepto de poder, parte de una profunda diferencia con la “Realpolitik”. Al igual que la formación del poder horizontal, los consejos surgen una y otra vez como forma organizativa de acción y autoorganización. En el último capítulo de *Sobre la revolución* –“La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”– Arendt describe las principales características de los consejos, que surgen al principio de todas las revoluciones como autoorganización de los insurgentes, pero son destruidos al poco tiempo por el respectivo partido revolucionario y finalmente, ni se recuerdan ni se entienden conceptualmente como una forma independiente de gobierno como la república o la aristocracia.

Mientras que en el caso de las observaciones de Arendt sobre el poder Habermas señaló la diferencia con el sistema representativo, en el caso de los consejos la propia Arendt aborda esta diferencia. No solo se ocupa de la aparición de consejos en situaciones revolucionarias, sino también de la cuestión de su institucionalización. Este último se enfrenta al grave problema de que “el gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico”, por lo que no se trata del clásico gobierno de una minoría en interés de una clase dominante, sino de una democracia “donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría”, en favor del bienestar popular y la felicidad privada. Su realización “está en manos de un grupo constituido oligárquicamente y seleccionado por los partidos” (Arendt, 1988: 372s). Lo que resulta especialmente problemático es que “las cuestiones políticas del Estado del bienestar eran en el fondo problemas de administración, que debían ser tratados y decididos por expertos”. Puesto que “los representantes del pueblo carecerían de una esfera de acción verdaderamente propia, sino que serían funcionarios administrativos cuya actividad, aunque de interés público, no se diferenciaría en lo esencial de la gestión privada” (Arendt, 1988: 376s). La transformación gradual de la esfera política en una maquinaria administrativa ya había sido predicha por Engels para la sociedad sin clases. Política como

administración no solo es apolítica, sino incluso no partidista (Arendt, 1988: 377).

Esto crea una situación difícil para el concepto y la existencia de los consejos políticos. Estos son una “institución atávica, sin trascendencia alguna en la esfera de los asuntos humanos” (Arendt, 1988: 377). Sin embargo, ellos mismos adoptan una actitud indecisa hacia la política y el bienestar, la participación en los asuntos públicos y la administración en interés público. La razón es la supremacía institucional y político-cultural de la burocracia de la moderna sociedad del bienestar. A ello se añade la inexperiencia de los consejos ante las enormes tareas administrativas del Estado en la sociedad moderna (Arendt, 1988: 379). Arendt considera que la orientación prioritaria hacia los consejos obreros y las reivindicaciones sociales, además de económicas, es un camino engañoso. En los consejos de Hungría, por ejemplo, solo desempeñaron un papel subordinado. Mucho más importantes, según Arendt, eran las reivindicaciones políticas y la participación. Por lo tanto, cuando se elegía a un consejo, no se elegía a los que sabían organizar, sino “de acuerdo a criterios políticos, a su lealtad, a su integridad personal, a su capacidad de juicio y, a veces, a su valor físico, es decir cualidades que tienen mucho que ver con la persona en su conjunto, pero muy poco con talentos específicos” (Arendt, 1988: 380).

Los consejos chocan, así, no solo con los partidos, sino sobre todo con una forma de gobierno totalmente apolítica y oligárquica y con una sociedad del bienestar que impregna todos los ámbitos. Así, incluso tras el final de la Segunda Guerra Mundial, Arendt observó que con la “liberación del conjunto del país arruinó casi automáticamente las pequeñas islas de libertad escondidas” y, lo que es peor, no hubo “una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar”. Una doble tragedia (Arendt, 1996: 12).

Con estas reflexiones Arendt acaba su pensamiento sobre la forma oculta de gobierno de los consejos. Sin embargo, queda claro que ella siempre considera posible la aparición de consejos a pesar de todo, porque se basan simplemente en la condición humana de la pluralidad y en la capacidad de empezar algo nuevo y de actuar. De este modo, Arendt opone a la dominación realmente existente la crítica permanente y la acción común siempre renovada. La fortalecen las “intenciones y

aspiraciones vivas de la gente” a las que se presta demasiada poca atención, mientras que más bien se distrae de ellas con los “signos de los tiempos” (Arendt, 1963: 350).

2. Fenómenos y método del pensamiento republicano

Pasemos ahora a los fenómenos que se basan en la pluralidad y que tienen un significado indispensable para Arendt: intersubjetividad, persona, pensamiento, juicio, federalismo y emoción. Su papel no puede reconstruirse exhaustivamente en el marco de este ensayo, sino que solo puede presentarse a partir de aspectos seleccionados.

Pluralidad e intersubjetividad

En *Vita activa*, Arendt adopta una definición de pluralidad que me gustaría denominar descripción cualitativa, no cuantitativa o numérica, de la sociedad de masas. El concepto de pluralidad de Arendt se basa en la igualdad y la diversidad que caracterizan a las personas por igual. Es la razón por la que la comunicación es posible, pero al mismo tiempo necesaria. En palabras de Arendt,

si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 2003: 200).

Mantener la relación entre igualdad y diversidad es caminar por la cuerda floja; en caso de alienación mutua, la igualdad se pierde, el entendimiento ya no es posible y el mundo aparece como un laberinto; en caso de igualación, la diversidad se suprime y el mundo se convierte en un desierto. Es una de las tentaciones fundamentales de la política intercambiar igualdad y diversidad para establecer la dominación: conceder la igualdad solo a unos pocos “diversos” y nivelar la diversidad mediante el conformismo y la opresión. Esta comprensión de la pluralidad no es numéricamente cuantitativa, sino cualitativa.

Esta concepción de la pluralidad también requiere un cambio de perspectiva: del sujeto moderno a la relación intersubjetiva entre las personas al *entre* (*in-between*). El libro de Arendt *La Condición Humana* representa una feroz

confrontación y rechazo del subjetivismo moderno desde Descartes. Resulta sorprendente que este cambio de perspectiva fundamental y existencial hacia la perspectiva desde el lugar del *entre* apenas se haya abordado debidamente hasta ahora. Esto va acompañado de una redefinición de fenómenos políticos como el poder, la violencia, la autoridad, la libertad, etc. desde la perspectiva del *entre*. Sin esta nueva perspectiva, ni siquiera sería posible distinguir entre poder y violencia. El hecho de que estos dos fenómenos no se hayan distinguido nunca en la época moderna es tanto más sorprendente para Arendt cuanto que son fundamentales para la política moderna.

La perspectiva del *entre* impregna toda la obra de Arendt: subyace al diálogo interno, al modo extendido de pensar, tomando en cuenta la perspectiva de los otros, al concepto de mundo, al sentido común como mediación de un mundo común, a los que actúan y juzgan juntos, a la formación común del poder, a la formación de autogobiernos con las constituciones y leyes que los hacen posibles y al mismo tiempo los protegen, a la división y enmarañamiento del poder, a la federación de pueblos y estados –y a los fenómenos opuestos basados en las formas de exclusión del *entre* con las que estamos demasiado familiarizados: la irreflexión, el sometimiento de la pluralidad a las leyes de la lógica, la pérdida del mundo, la desorientación, el abandono, el funcionarismo, la violencia, la soberanía, la dominación y el expansionismo.

Como la ruptura con la tradición va acompañada del fin de la perspectiva central moderna del arte, queda solamente una “tradición oculta” que encuentra el buceador de perlas de Benjamin, que toma del pasado lo que le parece útil. También Jaspers sustituyó las exigencias metafísicas dogmáticas de los sistemas filosóficos del pasado por trenes de pensamiento “que se encuentran y se cruzan entre sí y por último retienen solo aquello que es universalmente comunicativo” (Arendt, 1990: 76). Por tanto, la verdad solo existe en la comunicación. La espacialidad de las relaciones humanas es aquí fundamental: para la acción, la responsabilidad compartida de los que actúan y la definición de la libertad como “libertad para”, no “libertad de”, y lo mismo para pensar y juzgar.

El concepto de personalidad

“Mejor no tener razón estando con Platón, que tener la verdad estando con esta gente; éste es el principio político en el que lo importante es la *persona*”, señalaba Arendt en su *Diario filosófico* (Arendt, 2006: 578, XXII, junio de 1958, [51]). No solo le preocupan las instituciones de la libertad, el aseguramiento del espacio público y la habilitación de la política. Siempre se trata también de los propios agentes, las personas de las que dependen la realización y la defensa de la libertad. Se trata de la verdad, pero aún más de la confianza y la fiabilidad.

La importancia de la persona es visible a lo largo de toda la obra de Arendt; la hemos encontrado anteriormente en la discusión de Arendt sobre la Revolución Húngara. Es un componente lógico de su descripción de la *vita activa* y de la ubicación del *entre*. La persona aparece en la forma del ser humano que piensa y juzga en contraste con la no-persona irreflexiva de Eichmann y el colapso moral de la “sociedad decente”; por lo tanto, “hablar de una personalidad moral es casi una redundancia” (Arendt, 2007: 111). La persona es la condición previa para el perdón; solo se puede perdonar a una persona, no un delito. La persona es la condición previa para su aparición en el espacio público de la acción, para la revelación del *quién* del agente como algo distinto del *qué* de las cualidades de una persona. Solo una persona tiene integridad, que es, entre otras cosas, el requisito previo para utilizar con éxito el talento artístico. En su conferencia sobre “algunas cuestiones de filosofía moral”, Arendt explicó:

Lo que es significativo en esos asesinos de elevada cultura es que no ha habido ni uno solo de ellos que escribiera un poema digno de recordarse, compusiera una pieza de música digna de escucharse ni pintara un cuadro que alguien quisiera colgar de la pared. Se requiere algo más que atención para escribir un buen poema, componer una buena pieza musical o pintar un cuadro; hacen falta cualidades especiales. Pero no hay cualidad que pueda resistir la pérdida de integridad que se da cuando uno ha perdido su más elemental capacidad de pensamiento y recuerdo (Arendt, 2007: 112).

Es la persona que realiza una acción, que no solo está movida por motivos y orientada a fines, ni es recordada por ellos, sino por la rememoración del hecho, es decir, por su virtuosismo y performatividad (Arendt, 2003: 211). Juzgar como facultad de una imaginación concreta presupone también una persona íntegra, al igual que contar historias que crean sentido y, por último, la asunción personal de

responsabilidad como precio de la libertad interpersonal, sin la cual una comunidad no podría mantener su libertad (Arendt, 2007a).

El juicio y el gusto, la moralidad y la calidad artística se basan igualmente en el pensamiento y el juicio independientes. Siguiendo a Arendt, podemos concluir que los conceptos estéticos también se aplican a la evaluación de la acción no artística: el gesto o el discurso “bello” o “feo”, o la “belleza interior” de una persona íntegra. Según Kant, se trata de una armonía de las potencias cognoscitivas, tanto en términos de proporciones internas como en términos de la libre yuxtaposición de las potencias cognoscitivas y su mutua vivificación (Arnold, 2003). Armonía que se produce entre forma y contenido, así como entre imaginación y comprensión, sin que se trate de un juicio cognitivo racional (Arnold, 2003: 32).

Sus retratos de *Hombres en tiempos de oscuridad* siempre tratan de las cualidades que conforman las personalidades, como por ejemplo las acciones inconformistas de su amigo Waldemar Gurian, rector de la Universidad de Notre Dame y fundador de *The Review of Politics*, que sigue existiendo hoy en día. Son ejemplos y acciones ejemplares de personas descritas por Arendt no como teóricos –de la política, la literatura, la cultura o la filosofía–, sino como personas pensantes y actuantes: Rosa Luxemburgo, Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Karl Jaspers.

En su elogio a Jaspers con motivo de la concesión del Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán en Frankfurt en 1958, Arendt explicó que el premio era para la persona y su obra, pero el elogio, en la tradición romana, era para la persona, es decir, para “la dignidad de la persona en la medida en que ella es más que todo lo que pueda hacer o crear”. Ser más que todo lo que uno crea: se trata del quién de Karl Jaspers como ciudadano pensante y actuante, no del qué como filósofo. Éste aparece inseparable de la obra en público.

Reconocer y celebrar tal dignidad no es asunto de expertos y colegas profesionales; es el público el que debe juzgar una vida que se ha expuesto a la mirada pública y que se ha puesto a prueba en el ámbito público. El premio se limita a confirmar lo que el público ya sabía hace tiempo (Arendt, 1990: 79).

Esta posición no es en absoluto una excepción debida a la estrecha amistad entre Arendt y Jaspers. Cuando en 1969 la *American Academy of Arts and Sciences* le concedió la Medalla Emerson-Thoreau por su obra, Arendt rindió homenaje al

homónimo Ralph Waldo Emerson de una forma que se acerca mucho a su propia descripción. Siempre había pensado en Emerson como un Montaigne americano hasta que “descubrí con inmenso placer cuán cerca se sentía el propio Emerson del escritor francés” (Arendt, 2018b: 116).

Ambos reflexionaron principal y exclusivamente sobre los asuntos humanos, y ambos vivieron una vida dedicada al pensamiento... Este tipo de pensamiento no puede convertirse en otra profesión que la de vivir, de ahí que no se trate de la *vita contemplativa*, de la forma de vida del filósofo que hace del pensar su profesión. Los filósofos, por lo general, son animales bastante serios, mientras que en el caso de Emerson y Montaigne lo que llama la atención es su *serenidad* que en absoluto cae en el conformismo o la complacencia (Arendt, 2018b: 166).

Así, encontramos en Emerson una sabiduría en la que

(...) se hallan ideas y reflexiones que, para nuestra desgracia, hemos perdido, y que nos convendría desenterrar ahora que nos vemos forzados a repensar en qué consisten las humanidades. Para un gran humanista como Emerson, dichas humanidades eran simplemente aquellas disciplinas que se ocupaban del lenguaje (pero esto no debe confundirse con la lingüística). Y en el centro de todas esas reflexiones sobre el lenguaje, Emerson veía el poeta (Arendt, 2018b: 167s).

Así como la propia Arendt. Y lo cita con bastante aprobación: “El lenguaje es poesía fósil” (Arendt, 2018b: 68).

En parte eso se debe a que Arendt, como explica indirectamente, está más interesada en el mundo que en la teoría política. Es autora, no comentarista:

Los autores son *auctores*, es decir, multiplican el mundo. Nos movemos en un mundo multiplicado por los autores. No podemos prescindir de ellos porque se comportan de forma completamente distinta a los comentaristas. El mundo en el que se mueve el comentarista es el mundo de los libros; el mundo en el que se mueve el autor es el mismo en el que nos movemos nosotros. O bien: a Maquiavelo le interesaba Italia, no la teoría política, ni siquiera la suya propia. Solo el comentarista está interesado en la teoría política *per se* (Arendt, 1955: hoja 023943).

Este comportamiento “de forma completamente distinta” significa no retirarse como los filósofos, sino verse a sí mismo como un espectador crítico, que piensa y juzga, al margen de los acontecimientos políticos. Arendt describió esta postura en su inacabada obra tardía *La vida del espíritu* y la presentó y demostró prácticamente con sus ensayos como “ejercicios sobre la reflexión política” y sus ensayos sobre

cuestiones de la época.

Esta relación con el mundo, al igual que la libertad de actuar, implica la asunción de responsabilidades como contrapartida indispensable de la libertad. En la medida en que el reconocimiento de la pluralidad permite la libertad de acción, esta libertad debe respetar y proteger la pluralidad que la presupone. Cuando hablamos de bien común en este contexto, no nos referimos principalmente al bienestar social, sino a la pluralidad política e intersubjetiva, a la libertad y la justicia, y a la asunción de responsabilidades políticas y sociales.

Este concepto republicano de pluralidad, con todas sus implicaciones, no es solo un reto para los políticos y los partidos políticos, sino para toda la comunidad política, los ciudadanos comprometidos e incluso para los empresarios que asumen la responsabilidad de sus acciones frente a los empleados, los consumidores y también el medio ambiente (Heuer, 2015).

La libertad del pensamiento

Al igual que la espontaneidad de la acción y la formación del poder, que no parten de ningún concepto prefabricado, de ningún “hacer” de la historia y, en consecuencia, no tienen autores, el pensamiento debe estar libre de restricciones en cuanto a contenido y método. El punto de partida de la intensa preocupación por las formas y trampas del pensamiento es la pasión de Arendt por pensar, pero, por supuesto, también el declive del pensamiento en la época moderna. Frente a este abandono extremo de sí mismo, Arendt opone un pensar por uno mismo “sin barandilla”, que también caracteriza una actitud opuesta: “Siempre pensé que había que empezar a pensar como si nadie hubiera pensado antes y luego empezar a aprender de los demás” (Arendt, 1995: 167). El examen crítico de los problemas del pensamiento desempeña un papel destacado en su obra. Por ejemplo, critica el pensamiento del proceso científico de la era moderna, que, junto con los inventos revolucionarios, conduce a una alienación y alejamiento del mundo y determinó las opiniones predominantes en la religión, la historiografía, la teoría política, y la filosofía con “el subjetivismo de la filosofía moderna, desde Descartes y Hobbes hasta el sensualismo, empirismo y pragmatismo ingleses, así como el idealismo y materialismo alemanes hasta el reciente existencialismo fenomenológico y el

positivismo lógico o epistemológico” (Arendt, 2003: 300). Estos procesos fueron acompañados de un repliegue de las personas sobre sí mismas y una “catastrófica pérdida de juicio” (Arendt, 1994: 68). Arendt fue igual de despectiva con la investigación conductista de la sociedad de masas y la pérdida total del mundo a través de las ideologías, que son en última instancia auto-movimientos formales y vacíos de contenido de una idea.

Como en el caso del potencial crítico del poder y los consejos, la independencia de los actores también está en primer plano en la cuestión del pensamiento y el juicio, y su integridad personal, como ya se ha descrito. No se distinguen por su formación académica ni por sus carreras, sino por la formación de su corazón. La idea de Arendt es que pensar y actuar es asunto de todos los ciudadanos y no de los profesionales.

En su ensayo “Comprensión y política”, de 1953, profundizó en el problema de su libro recién publicado sobre el totalitarismo: el problema de la comprensión de los acontecimientos político-históricos que no están sujetos a la causalidad y la regularidad. El problema de la ciencia moderna es trabajar con métodos que se supone que son universalmente válidos y repetibles y cuyos resultados deben ser verificables y válidos en todo momento. La ciencia trata del qué, no del quién de los actores humanos. Por tanto, la ciencia es solo una herramienta que puede utilizarse de forma limitada. “La verdadera comprensión”, escribió Arendt en su ensayo,

(...) vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que han precedido y guiado la investigación estrictamente científica. Las ciencias solo pueden aclarar, pero nunca probar ni negar, la comprensión preliminar acrítica de la que parten. Si el científico, extraviado por el objeto propio de su investigación, empieza a hacerse pasar por un experto en política y a despreciar la comprensión popular de la que partió, pierde inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común que es el único que lo puede guiar con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones (Arendt, 1995a: 33).

Desde esta perspectiva, los científicos que solo confían en su ciencia parecen correr un alto riesgo de perder la orientación de la humanidad. El pensamiento, según Arendt, “surge en el elemento del no-saber” (Arendt, 2006: 250, XI, setiembre de 1952, [9]). No tiene nada que ver con la voluntad de saber, ni con la fe o la lógica, sino con la comprensión. Al igual que Heidegger, Arendt consideraba la verdad como

un impulso, no como un resultado del pensamiento. Ninguna compulsión de la voluntad, ninguna autoridad de la fe y ninguna lógica subjetiva independiente de la experiencia (Arendt, 2006: 331, XIV, abril de 1953, [33]) es compatible con esta comprensión; al contrario, cualquier compulsión pone fin inmediatamente a un pensamiento comprensivo. El entendimiento consiste en pensar una cosa tras otra y solo puede tener lugar como “pensamiento libre” que no persigue “ningún fin”, no tiene “ningún objeto” y no produce “ningún resultado”, sino que crea “sentido”. “El pensamiento”, señalaba Arendt en su *Diario filosófico*, es razón “que percibe”, o sea, acción que “percibe el sentido” o elucubra el sentido (Arendt, 2006: 273, XII, diciembre de 1952, [19]).

Ni qué decir que Arendt rechaza a los pensadores públicos profesionales, intelectuales o *intelectuales públicos*. Para ella, los intelectuales eran en su mayoría personas con formación académica que comercializaban sus conocimientos y estaban dispuestos a sacrificar cualquier humanidad en el proceso en caso de duda. Ellos fueron los que, según Arendt en su entrevista con Günter Gaus, se enamoraron de Hitler, en contraste con la gente corriente:

Esta nueva clase de intelectuales que, como literatos y burócratas, como eruditos y científicos, no menos que como críticos y proveedores de entretenimiento... han demostrado más de una vez en los últimos tiempos que son más susceptibles a lo que resulte ser la “opinión pública” y menos capaces de juzgar por sí mismos que casi cualquier otro grupo social (Arendt, 2001: 13).

Y en su *Diario filosófico*, Arendt despreciaba la calidad del pensamiento del intelectual: “Lo específicamente indignante y repugnante del intelectual consiste en que incluso sus peores cosas son todavía mejores que él mismo” (Arendt, 2006: 143, VII, noviembre de 1951, [21]).

Es, pues, el quién de los intelectuales, su inconsciencia y falta de juicio, lo que Arendt sitúa en el centro de su crítica, produciendo, en palabras de Jeremy Waldron, “clichés y jerga, frases hechas y analogías, adhesión dogmática a cuerpos establecidos de teoría e ideología, la petrificación de las ideas, todos ellos son dispositivos diseñados para aliviar la mente de la carga del pensamiento, manteniendo al mismo tiempo una impresión de cultivo intelectual” (Waldron, 2017).

Arendt coincide entre risas con las críticas de Nathalie Sarraute, en las que ve retratados a los intelectuales de su tiempo en una acertada comedia. Representan a la “élite del ‘buen gusto’ y el refinamiento [...] intelectuales que se ostentan los más altos estándares, que fingen no preocuparse por nada, ciertamente no hablan de otra cosa que de cosas del más alto orden espiritual (Arendt, 2007b: 219a). La falsedad de estos intelectuales, según Arendt, “toca uno de los elementos más delicados y, al mismo tiempo, indispensables de las relaciones humanas, el elemento del gusto común... El sentimiento de parentesco natural en medio de un mundo, al que todos llegamos como extraños, está monstruosamente distorsionado en la sociedad de los refinados que han hecho de las palabras de paso y de los talismanes, medios de organización social, un mundo común de objetos” (Arendt, 2007b: 221s).

Por lo tanto, es más que inapropiado calificar a Arendt de *public intellectual* solo porque causó sensación con su libro sobre Eichmann en Jerusalén y adoptó una postura política con sus ensayos sobre las *Crisis de la República*. No lo hizo como intelectual, sino como *ciudadana*. Toda su obra, sus escritos, declaraciones y cartas expresan esta posición de ciudadana crítica. Por eso no es de extrañar que prefiriera al sencillo estibador Eric Hoffer¹ en Berkeley muy por delante de sus colegas intelectuales. Fue un “verdadero oasis” para ella como pensadora y escritora independiente (Arendt y Jaspers, 1985: 294s.).

Además de esta forma de alienación del pensamiento libre, existe otro problema del pensamiento crítico que Arendt aborda en *Sobre la revolución*, a saber, que todo comienzo lleva “aparejada una dosis de total arbitrariedad”, porque se sitúa fuera de la cadena de causalidad y se ha “salido del orden temporal” (Arendt, 1988: 283). Por ello, el comienzo implica un estrechamiento de la mirada y una despreocupación que, según Thürmer-Rohr, lleva a que “son precisamente los principiantes, en su estado de ceguera e inconsciencia, los que arrastran las tradiciones de poder hacia el nuevo”. Un comienzo así “ansía la afirmación y el establecimiento unívocos, no una visión multidimensional de las cosas. No tolera la

¹ Eric Hoffer (1902-1983), filósofo estadounidense, inspirado en Montaigne, autodidacta, trabajador agrícola, más tarde estibador en California, publicó once libros, entre ellos *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, 1951, *Reflections on the Human Condition*, 1973, y enseñó en la Universidad de Berkeley.

pluralidad” (Thürmer-Rohr, 2022: 152). Esas cargas de dominación también pesaron sobre la Revolución Americana, concretamente en la esclavitud, y sobre la Revolución Francesa, cuando los revolucionarios se olvidaron de las mujeres. Ni siquiera los movimientos sociales contemporáneos están protegidos de arrastrar consigo el legado de lo antiguo y caduco.

El cosmopolitismo del juicio

No es sorprendente que la importancia de la pluralidad informe no solo el concepto de acción de Arendt, sino también su concepto de juicio. Su recurso a la tesis de Kant del “pensamiento extendido”, que consiste en juzgar en el lugar de cualquier otra persona, implica una perspectiva intersubjetiva lo más circunspecta posible y no objetiva ni normativa. Mi juicio será tanto más representativo “cuantas más situaciones de estas personas puedo hacer presentes en mi pensamiento y tenerlas, por tanto, en cuenta en mis juicios, tanto más *representativos* serán éstos. La validez de tales juicios no sería objetiva y universal ni subjetiva, dependiente del capricho personal, sino intersubjetiva o representativa.” (Arendt, 2007: 112)

Esta forma de juicio intersubjetivo se utiliza ahora para evaluar acontecimientos no solo en nuestro entorno inmediato, sino también en un entorno más amplio, hasta los retos de nuestro mundo global. No es tarea fácil. Así, ya en 1957, en su ensayo “Karl Jaspers: Ciudadano del mundo”, Arendt declaró que no hay alternativa significativa al hecho de que, dada la globalización del mundo, también debemos tomar nota de la diversidad de perspectivas en este mundo. “La solidaridad de la humanidad,” explicó, “puede terminar siendo un peso insoportable, y no es sorprendente que las reacciones comunes a ella sean la apatía política, un nacionalismo partidario del aislamiento político o una rebelión separada contra todos los poderes” (Arendt, 1990: 69). Por lo tanto, según Arendt, para crear una solidaridad positiva “la solidaridad de la humanidad [...] deberá producirse un proceso de mutua comprensión y de autoclarificación progresiva en escala gigante” (Arendt, 1990: 70). Esta frase aboga por una inusitada actitud autocrítica, por la escucha como parte necesaria de la comunicación, por hacer comprensibles las propias opiniones y formas de actuar como base del diálogo, y todo ello en una dimensión temporalmente abierta.

Solo la comunicación como comprensión mutua y auto-explicación progresiva puede ser una base humana indispensable de la globalización. Con esta percepción de diferentes perspectivas, abandonamos nuestra posición subjetivista y adoptamos una nueva perspectiva en el *entre*. “El requisito para este entendimiento mutuo sería la renuncia, no solo a la propia tradición y al pasado nacional, sino a la autoridad obligatoria y la validez universal que siempre reclamaron la tradición y el pasado” (Arendt, 1990: 70). La globalización nos desafía a adoptar una perspectiva mundial, un cosmopolitismo.

El interés de esta intersubjetividad no es científico, sino existencial. El mundo que habitamos es común, por lo que Arendt añade el interés por la relación con los demás y la solidaridad como elementos indispensables junto al aspecto de la responsabilidad por todo lo que ocurre en nuestro nombre. En su conferencia sobre “algunas cuestiones de filosofía moral”, ilustra el principio del juicio intersubjetivo con el ejemplo de los habitantes de un barrio carenciado, cuyos puntos de vista deben incluirse. Y “según las implicaciones de la filosofía de Jaspers”, dice Arendt con aprobación, “nada debería suceder en la actualidad que fuera contrario a la solidaridad existente de la humanidad” (Arendt, 1990: 79).

Pluralidad en la separación de poderes y federalismo

Para perpetuar la fugaz apariencia de pluralidad, esta puede institucionalizarse en la separación de poderes y el federalismo. Puesto que la palabra y la acción constituyen el poder, estas instituciones representan potenciales fuentes de poder si se actúa en consecuencia. Dado que el poder y la acción en general no solo son incalculables en su desarrollo, sino que además tienden a desbordarse, Montesquieu y los Padres Fundadores de EEUU encontraron una fórmula para limitar el poder que no solo respeta la pluralidad, sino que incluso la promueve: reforzar el poder compartiéndolo. Esta fórmula se refiere a la separación de poderes, pero también fue utilizada por los Padres Fundadores como solución a la cuestión, abierta en el momento de la fundación de EE.UU., de cómo podía institucionalizarse la democracia en un país que era grande para los estándares de la época. Su respuesta: mediante una segunda división federal del poder basada en el territorio. (Arendt, 2007; Heuer, 2016)

El principio de federación fue debatido por Arendt en tres ocasiones en relación con la cuestión de las minorías en Europa, el Estado nación y los consejos como forma independiente de gobierno. En 1940, para superar los problemas de las minorías en Europa, propuso la creación de una federación europea con un parlamento común en el que el pueblo judío estuviera representado en pie de igualdad con los demás pueblos (Arendt, 2007c). Una federación, según Arendt, ofrece la oportunidad de abolir la diferencia entre mayorías y minorías. Su propuesta de crear un Estado binacional judío-palestino, preferiblemente en una federación mediterránea-mediorienta, también respondía al objetivo de permitir la igualdad y la diversidad en una política pluralista no nacional (Arendt, 2007d).

Arendt era escéptica respecto al Estado-nación porque en la Europa moderna la nación había conquistado fatalmente al Estado (Arendt, 1998: 197). La federación ofrece una alternativa eficaz al Estado-nación al rechazar el concepto de soberanía excluyente y se basa en todo lo que Arendt desarrolló sobre la pluralidad y el poder. Un federalismo de este tipo no solo contradice un cierre del Estado-nación al mundo exterior, como vemos con EE.UU., por ejemplo, a pesar de un federalismo interno, sino que está potencialmente abierto a la expansión, dada una perspectiva cosmopolita como ya desarrolló Kant en su federación de repúblicas. Las diversas reflexiones sobre una Unión Euromediterránea Norteafricana elaboradas por Francia desde el siglo XIX dan una idea de las posibles alternativas (Lepenes, 2016). Propuestas similares fueron realizadas por Albert Camus para una confederación franco-argelina y por políticos africanos para una unión de África Occidental. Las alternativas favorecidas en Oriente Medio y por Francia y Argelia, respectivamente, tomaron el camino supuestamente fácil de la violencia y el nacionalismo.

En tercer lugar, en su discusión sobre la insuficiencia del sistema de partidos y del sistema representativo moderno, Arendt también señaló que el principio de soberanía era bastante ajeno al sistema de consejos, “principalmente porque el poder se constituiría de manera horizontal, y no vertical” (Arendt, 2016: 126). Los consejos permiten actuar en red, representan algo más que una institución, demuestran que nosotros, independientes pero interconectados y actuando en igualdad y diversidad, ya podemos entrar en una especie de federación a nivel

espontáneo y cotidiano. Como señala Cristina Sánchez, desde sus primeros ensayos ligados a la cuestión Palestina, podemos encontrar múltiples referencias a un sistema federativo como estructura ligada y basada en los consejos (Sánchez, 2021: 32).

El pensamiento poético y el papel de las emociones

Ya hemos mencionado la primacía de la persona sobre la verdad, de los humanistas sobre los filósofos, de la comunicación sobre la lógica y del mundo político sobre la teoría política. Del mismo modo, Arendt abogó por que la cuestión de la verdad no se dejara en manos de los científicos ni el pensamiento en manos de los filósofos. Esto también se aplica a la literatura, que no debe dejarse en manos de los expertos. En su ensayo sobre Bertolt Brecht, escribe:

La voz de los poetas nos concierne en nuestras vidas privadas y también en tanto que somos ciudadanos. No necesitamos tratar de los poetas *engagé* para sentirnos justificados al hablar de ellos desde un punto de vista político como ciudadanos (Arendt, 1990: 220).

Hacia el final de su vida, Arendt dijo: “Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento –el modo en que yo me lo he permitido es quizás un poco desmesurado, extravagante– tiene la reserva de ser experimental” (Arendt, 1995: 171). Este es su método: pensar por sí misma, pensar cada cosa y desarrollar estos pensamientos en la conversación que tanto disfrutaba con Heinrich Blücher y su amigo Jaspers. La anotación de estas reflexiones da lugar al ensayo, forma que caracteriza todos sus escritos, incluidos sus libros. No contienen sistemas, no son material didáctico, Arendt no quiere instruir, no quiere ser “el teórico que indica a los estudiantes qué pensar y cómo actuar –¡Dios mío! ¡Son adultos! ¡No estamos en la guardería!” (Arendt, 1995: 146).

En la literatura secundaria, la unidad de contenido, método y recurso estilístico en Arendt solo se ha señalado recientemente (Sánchez, 2003: 11-44). Su afirmación de la ruptura con la tradición y el alejamiento de un pensamiento esencialista e intemporal corresponde a su método de “que el pensamiento completamente libre ... no emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas” (Arendt, 1990: 18), sino que preserva los fenómenos antes que los conceptos y evita el determinismo histórico. Steve Buckler explica que “el punto de vista

antitradicional de Arendt ... es conscientemente la que trata de evitar proporcionar preceptos que puedan invocarse como base de una nueva 'tradición' que suministre, en forma de formulaciones decisivas, un sustituto cognoscitivo de la antigua" (Buckler, 2011: 34). Y Ari Helmeri-Hyvönen subraya la unidad de los movimientos antisistemático y antiestático del pensamiento con los recursos estilísticos de las metáforas y el uso de fragmentos de pensamiento (Helmeri-Hyvönen, 2014). Es, según Buckler, una "formación teórica discursiva no definitiva" (Buckler 2011: 55), que "plantea un potente desafío a las formas establecidas de teorizar la política y presenta una alternativa refrescante a lo que posiblemente se han convertido en debates estériles" (Buckler, 2011: 4).

El interés de Arendt por el lenguaje, su coincidencia con Emerson en que "el lenguaje es poesía fósil", consistente en metáforas coaguladas, forma parte de su método de pensamiento. Para Arendt, siempre se trataba de hablar con el lenguaje (poético), no a través del lenguaje (instrumental). Lo que Arendt elogiaba en Benjamin se lo aplicaba a sí misma: que ante la cuestionabilidad del pasado, tenía que toparse con el lenguaje, "pues en él está contenido el pasado en forma imborrable frustrado en cualquier momento de querer liberarse de él de una vez y para siempre" (Arendt, 1990: 211). Y que habría estado en la mente de Benjamin de rastrear

(...) el origen del concepto abstracto de *Vernunft* (razón) hasta el verbo *vernehmen* (percibir, oír), podría pensarse que una palabra de la esfera de la superestructura ha devuelto su infraestructura sensorial, o por el contrario, que un concepto ha sido transformado en metáfora [...] desde Homero, la metáfora ha generado el elemento e lo poético que transmite la cognición (Arendt, 1990: 151s).

Desde Homero, tal metáfora, que es inmediatamente obvia y no requiere interpretación, ha sido "el elemento real de lo poético que transmite la cognición" (Arendt, 1990: 152s). En *La vida del espíritu*, sin embargo, Arendt también ve que "todos los términos filosóficos son metáforas" (Arendt, 1984: 125).

Por eso la obra de Arendt está impregnada de imágenes y metáforas lingüísticas, especialmente *La condición humana*, para dar al pensamiento su propia

expresión, para comunicar precisamente *a través* del lenguaje, no *con el* lenguaje.² Así, como ejemplo para muchos, anotó en su *Diario Filosófico* la imagen lingüística: “Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes: religión, filosofía, arte. Arruinamos los oasis.” (Arendt, 2006: 508, XXI, abril de 1955, [29])

Su afirmación de que quería que su escritura comprendiera y no tuviera un efecto se hace eco de la aversión de Benjamin a querer tener un efecto a través del lenguaje en las batallas propagandísticas de la Primera Guerra Mundial:

Toda acción que se sitúe en la tendencia expansiva de la serie palabra a palabra me parece espantosa y tanto más desastrosa donde toda esta relación de palabra y obra, como en nuestro caso, se extiende en medida cada vez mayor como mecanismo de realización del justo absoluto. Puedo entender la escritura en general por poética, profética, fáctica, en cuanto al efecto, pero en cualquier caso solo mágica, es decir, sin sentido. Todo efecto saludable, es más, todo efecto no interiormente devastador de la Escritura descansa en su misterio (de la palabra, del lenguaje) (Benjamin, 1966: 126).

Por eso Karl Kraus consideró que el silencio era la única acción posible en aquel momento:

Los que atribuyen a los hechos profanan la palabra y el hecho y son dos veces despreciables. La profesión no se ha extinguido. Los que ahora no tienen nada que decir, porque el hecho tiene la palabra, siguen hablando. Los que tengan algo que decir, ¡que den un paso al frente y guarden silencio! (Kraus, 1914).

La unidad de pensamiento, lenguaje y forma de Arendt puede esbozarse con mayor precisión en diálogo con Benjamin y Kraus. En su “prefacio epistemocrítico” a *El origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin describe el pensamiento, que se renueva constantemente, como una forma de filosofar que busca el conocimiento, no la prueba, que siempre vuelve a la materia misma y que, con su

(...) incansable toma de aliento es la forma más propia de existencia de la contemplación [...] cómo el contenido de verdad solo se puede aprehender con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo. En su suprema configuración occidental, mosaico y tratado pertenecen a la Edad Media; así, lo que posibilita su comparación es una auténtica afinidad (Benjamin, 2010: 224s).

Los “ejercicios sobre la reflexión política” de Arendt corresponden a esto; son tratados que, según Benjamin, forman un cuadro como un mosaico.

² Como ejemplo para muchos: “Sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas” (Arendt, 1993: 198).

Si es cierto que la ubicación de Arendt es la de un centro dejado vacío, alrededor del cual giran los conceptos que no se explican en detalle, tales como: el deseo de actuar, el fin en sí mismo de actuar, etc., lo que equivale a afirmar que “narrar una historia revela significado sin cometer el error de definirlo” (Arendt, 1990: 91), entonces también hay una cierta cercanía a la “esfera de lo sin palabras” de Benjamin, de lo mágico: “Solo la intensa dirección de las palabras hacia el núcleo del silenciamiento más íntimo logra el verdadero efecto” (Benjamin, 1978: 127).

Lo que se expresa entonces en el lenguaje es más de lo que podemos decir. Adan Kovacsics señala que Wittgenstein, como atento lector de Karl Kraus, también se expresó en este sentido: “Lo que en el lenguaje se refleja, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje” (*Tractatus Logico-Philosophicus* 4.121). Y: “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (6.522) (Kovacsics 2007, p. 89).

Abordar la obra de Arendt con métodos científicos es una tarea condenada al fracaso. O bien se la critica como científicamente insuficiente o bien, como a otros clásicos, “se la trata en seminarios, se la convierte en objeto de tesis de cualificación o incluso se la investiga por sí misma” (Quante, 2014: 5)³, es decir, en cualquier caso, se la convierte en objeto de la ciencia. Por otra parte, Fred Dewey ha demostrado de forma excelente cómo Arendt puede utilizarse para fomentar el pensamiento propio (Kasper *et al.*, 2022; Dewey, 2021 y 2022).

Igualmente engañosa es la pregunta “¿Qué diría Hannah?”. Buckler subraya con razón que la obra de Arendt no es un modelo de aplicación recurrente sino, por el contrario, un raro ejemplo de pensamiento abierto que cada cual debe emprender por sí mismo: “La responsabilidad, por tanto, es pensar de una manera políticamente orientada, evitando la tentación de recurrir a la abstracción y dejando así el ámbito de la acción a sus propios dispositivos irreflexivos” (Buckler, 2011: 159).

³ La crítica sarcástica de Agnes Heller a las formas habituales de recepción se ajusta a ello. Señaló que de vez en cuando la moda desata a todas las “‘termitas’ científicas” y a las “langostas itinerantes intelectuales” sobre unos pocos textos “para que vivan de su interpretación. A esto le siguen cientos de miles de tesis y disertaciones sobre el mismo autor y el mismo texto en todas las universidades del planeta, se celebran cientos de conferencias y el resto ya lo conocemos. Al cabo de unos años, quizá incluso antes, todo se detiene porque el texto ya no ofrece nada nuevo desde el punto de vista intelectual, puesto que todo se ha dicho ya una vez. Es lo que yo llamo agotamiento hermenéutico, sobresaturación o sobrecarga” (Heller, 1996: 12).

Jeremy Waldron se ocupa de aprender cómo podría ser el pensamiento independiente, por ejemplo, a través de las columnas de Arendt en la revista *Aufbau* sobre la situación en Palestina en la década de 1940:

Leyendo estas columnas, es posible que aprendamos algo sobre *cómo* responder a los acontecimientos: dar un paso atrás, mirar detrás de los eslóganes, escuchar a la otra parte, ser conscientes en ambos bandos de que nos pueden estar mintiendo. Pero desde luego no aprenderemos cuál debe ser nuestra respuesta. El tributo que se debe a la particularidad de la obra de Arendt no es la imitación ni la aplicación de algunas lecciones que se supone que hemos aprendido; es nuestra propia resolución de pensar las cosas aquí y ahora, como ella las pensó allí y entonces (Waldron, 2007: 12).

No es de extrañar que Arendt, que no pertenecía a este mundo de la ciencia y no quería ella misma explicar sistemáticamente su lugar, solo pudiera explicar: “No estoy en ninguna parte. Y no porque quiera ser muy original; ocurre que en cierto modo no encajo.” (Arendt, 1995: 169)

En estrecha relación con esto está el papel de las emociones. La cognición mueve la mente y el alma, la razón y las emociones. A juicio de Mary McCarthy, esto se hizo visible en Arendt como un rasgo teatral. Se basaba “en su capacidad para dejarse arrebatarse espontáneamente por una idea, una emoción, una corazonada (...) Esta capacidad para dejarse arrebatarse y penetrar –un ¡*Ach!* que exclamaba con los ojos muy abiertos era a menudo el comienzo– la separaba del resto de nosotros como una poderosa sobretensión por la que estaba atravesada” (McCarthy, 1976: 8). Según Alfred Kazin, Arendt “hablaba de filosofía como si se enfrentara sola, en un país extranjero y en una lengua extranjera, a las poderosas fuerzas del error. Se enfrentó a ti con la verdad; se enfrentó a ti con su amistad, se enfrentó a Heinrich (Blücher, WH.) incluso cuando se unió a él en el seminario más apasionado que jamás presenciaría entre un hombre y una mujer que viven juntos” (Kazin, 1978: 198).

Las emociones de Arendt son emociones de la mente: risa, ira, crítica apasionada. Recorren su obra. Así, fue acusada de escribir *Los orígenes del totalitarismo* con *ira et studio*, una clara falta de ética académica. Arendt respondió a esto con una referencia a la unidad de contenido y forma utilizando el ejemplo de la miseria de los mineros ingleses al inicio de la Revolución Industrial:

Si describo estas condiciones sin permitir que interfiera mi indignación habré sacado este fenómeno particular de su contexto en la sociedad humana y con ello le habré robado parte de su naturaleza, le habré privado de una de sus importantes cualidades inherentes. [...] Esto no tiene nada que ver con sentimentalismos o moralinas... Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser “objetivo”, sino aprobarlos. [...] El problema del estilo es un problema de adecuación y de resonancia. [...] la cuestión del estilo está ligada al problema de la comprensión (Arendt, 1994: 403s).⁴

En su Diario filosófico anotó:

Solamente cuando la pobreza se ha hecho “objetiva”, es decir, cuando se ha deshumanizado, o sea se ha arrancado del conexo de la vida pública, del nexo de la solidaridad humana, lo cual significa que se ha desnaturalizado (despojado de la naturaleza peculiar de la pobreza), se llega a la exigencia estúpida de la libertad valorativa (Arendt, 2006; 88, IV, mayo de 1951, [8]).

Así, Arendt también alabó las emociones políticas de Lessing, su risa, su ira y sus pasiones. Tuvo que reírse al leer el interrogatorio de Eichmann (Arendt, 1989, p. 20)⁵, dio inadvertidamente un tono “irónico” en *Eichmann en Jerusalén*, y vinculó inicialmente el juicio al “corazón comprensivo” (Salomón⁶), un legado de la Ilustración, como demuestra la observación del ensayista y diplomático Melchior Grimm (1723-1807), que declaró: “El requisito previo para un gusto distinguido y consumado es que uno tenga una mente aguda, un alma que sienta y un corazón recto” (Grimm, 1977: 121). Arendt también tenía estos tres elementos. Son indispensables incluso en la forma ampliada de pensar que Arendt describió más tarde solo formalmente, siguiendo a Kant.

3. Algunas consideraciones finales

Hemos visto que el “pensamiento republicano” arendtiano está en clara

⁴ En un nuevo prefacio de 1966 a su libro sobre el totalitarismo, Arendt explicó que poco después de la Segunda Guerra Mundial todavía no podía escribir “no aún *sine ira et studio*, todavía con dolor y pena y, por eso, con una tendencia a lamentar, pero ya no con mudo resentimiento e impotente horror. (He dejado mi prólogo original en la edición actual para indicar el talante de aquellos años)” (Arendt, 1998: 15).

⁵ Asimismo, coincidió con Brecht: “En la obra de Brecht encontré la siguiente observación: ‘Los grandes criminales políticos deben ser expuestos, y expuestos especialmente a la burla. En realidad, no son grandes criminales políticos, sino gente que permitió grandes crímenes políticos, que es algo completamente distinto’” (Arendt, 2016: 152).

⁶ Rey de Israel, según la biblia en el siglo X antes de nuestra era, conocido por sus juicios humanos “salomónicos”.

contradicción con el pensamiento moderno. Ofrece el potencial de una crítica radical, pero sin la perspectiva de establecer una república arendtiana. Las posibilidades y las realidades chocan, los éxitos y las derrotas se suceden. El movimiento en curso no es una ocasión para alcanzar utopías de redención final ni para entregarse a la resignación. Más bien, el ritmo de lo inacabado requiere una crítica permanente a la manera de la Ilustración, no racionalista sino humanista, tal como la desarrolló Kant basándose en el valor de pensar por uno mismo. Como pensamiento no de expertos sino de todos, como intento de democratizar los fenómenos mencionados en el sentido de hacerlos ciudadanos, con ejemplos positivos que sirvan de referencia de lo ejemplar, actuando como oasis de humanidad más allá de las masas y de los intelectuales y académicos de mera transferencia uniforme de conocimientos.

Al fin y al cabo, el examen de nuestro mundo humano no puede tener lugar sin nuestra estrecha conexión con la naturaleza, que hace posible nuestra existencia, nos rodea y de la que formamos parte. La crisis ecológica mundial es también un reto para el republicanismo. La crítica de Arendt a las ciencias naturales modernas, su tesis del cambio de perspectiva y su alegato a favor de la participación y el empoderamiento son condiciones especialmente favorables para entender el cosmos y la república como una unidad entrelazada.

La crítica de Arendt a la relación moderna con la naturaleza contiene indirectamente una visión positiva de nuestra existencia como naturaleza. Así, comenta más bien incidentalmente la belleza y la indispensabilidad de la naturaleza cuando, en un debate sobre la relación del escritor Adalbert Stifter con la naturaleza, dibuja un cuadro emocional de la naturaleza en su interacción con los seres humanos. Caracteriza sus novelas y relatos como incomparables por su pura alegría, sabiduría y belleza, y su ambiente rural-montañoso como alternativa al desamparo en la sociedad y la alienación de la naturaleza (Arendt, 2007e; Heuer, 2023).

Sin embargo, las similitudes entre lo que Arendt llamó la condición humana y la ecología natural son inequívocas: la pluralidad humana corresponde a la biodiversidad; la aparición de actores en público, a la observación del biólogo

Portmann⁷ de que todos los seres sensibles, humanos y animales, tienen una apariencia, una aparición en diversidad casi infinita. Y “todo individuo que sea capaz de ver desea a su vez ser visto, todo el que pueda oír emite sonido para que le escuchen, todo el que pueda tocar se ofrece para ser palpado” (Arendt, 1984: 43). Y allí, también, la forma ampliada de pensar sobre las cosas humanas recibiría su contrapartida en un cambio radical y de cuán amplio alcance de perspectiva hacia las cosas humano-naturales. Estos fenómenos no solo no están sujetos a ninguna necesidad natural, sino que, en su diversidad, son expresión de un puro propósito propio. Así pues, cabe suponer que el principio de sostenibilidad de la relación del ser humano con la naturaleza debería corresponderse también con la sostenibilidad en la relación del ser humano consigo mismo. El debate sobre los elementos arendtianos de una sociedad civil debería, por tanto, incluir también el aspecto de la sostenibilidad del cosmos y la república estrechamente entrelazados. Y, por último, resulta importante subrayar hasta qué punto el modo de pensar de Arendt es deudor del espíritu de la Ilustración europea prekantiana –de Bayle y Montaigne hasta Lessing–, del pensar por sí mismo, de la crítica y la autocrítica, del proceso ilustrador nunca completado, de la inteligibilidad y de la proximidad a las artes.

Bibliografía

- Arendt, H. (1955). “History of Political Theory”. Manuscrito para curso dictado en University of California, Berkeley, Calif.; lectures, 1955; Introduction. Serie: Subject File, 1949-1975, n.d. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Librería del Congreso, Washington DC.
- (1963). *Über die Revolution*. Piper.
- (1984). *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales.
- (1988). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial.
- (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- (1994). “Reply to Eric Voegelin.” *Essays in Understanding 1930-1954*. Schocken.
- (1995). “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”. *De la historia a la acción*. Paidós.

⁷ Adolf Portmann (1897-1982) fue un biólogo, zoólogo, antropólogo y filósofo suizo.

- (1995a). “Comprensión y política”. *De la historia a la acción*. Paidós.
 - (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones península.
 - (1998). *Los Orígenes del totalitarismo*. Taurus.
 - (2001). “European Humanism and the Jewish Catastrophe: Hannah Arendt’s Answers to Questions Discussed in a *Maariv* Round Table.” *HannahArendt.net vol. 4, Nr. 1*.
 - (2003). *La condición humana*. Paidós.
 - (2005). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
 - (2006). *Diario filosófico, 1950-1973*. (Trad. R. Gabás). Herder.
 - (2007). “Algunas cuestiones de filosofía moral”. *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
 - (2007a). “Responsabilidad colectiva”. *Responsabilidad y juicio*, Paidós, 151-159.
 - (2007b). “Review of Nathalie Sarraute, *The Golden Fruits*”. *Reflections on Literature and Culture*, Stanford University Press. 214-222.
 - (2007c). The Minority Question. *Jewish Writings*. Schocken, 124-133.
 - (2007d). “Peace or Armistice in the Near East.” *Jewish Writings*. Schocken, 423-450.
 - (2007e). “Great Friend of Reality.” *Reflections on Literature and Culture*, Stanford University Press, 110-114.
 - (2016). *La última entrevista y otras conversaciones*. Página indómita.
 - (2018a). “The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism.” *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*. Vol II. Página Indómita
 - (2018b). “Discurso de recepción de la medalla Emerson-Thoreau.” *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*. Vol. II. Página Indómita.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1985). *Briefwechsel 1926-1969*. Piper.
- Arnold, M. (2003). Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant-Studien*, 94, p. 24-50.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield.
- Benjamin, W. (2010). “El origen del Trauerspiel alemán. Prólogo epistemocrítico.”

Obras, vol I. Abada Editores.

- Benjamin, W. (1978). "Brief an Martin Buber, Juli 1916". *Briefe* 1, Suhrkamp.
- Blücher, H. (s.f.). "Fundamentals of a Philosophy of Art – on the Understanding of Artistic Experience." Bard College.
http://www.bard.edu/bluecher/lectures/phil_art/philart-pf.htm
- Buckler, S. (2011). *Hannah Arendt and Political Theory*. Edinburgh University Press.
- Dewey, F. (2021). "From an apparent contradiction in Arendt to working group method." Tonio Oeftering, T. e.a. (eds.) *Hannah Arendt. Lektüren zur politischen Bildung*, Springer. 147-162.
- (2022). "I Did Not Consent To", *HannahArendt.net*. Vol. 12.
- Friedrich, C. J. (1954). *Totalitarianism. Proceedings of a Conference held at the American Academy of Arts and Sciences March 1953*. Harvard University Press.
- Grimm, M. (1977). *Paris zündet die Lichter an. Literarische Korrespondenz*. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Habermas, J. (1994). "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," Hinchman, L. y Hinchman, S. (eds.) (1994). *Hannah Arendt: Critical Essays*. Suny Press.
- Heller, A. (1996). "Warum Hannah Arendt gerade heute?" Burmeister, H.-P. y Huettig, C. (eds.). *Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie*. Loccumer Protokolle 60/95.
- Helmeri-Hyvönen, A. (2014). "Tentative Lessons of Experience: Arendt, Essayism, and <The Social> Reconsidered", *Political Theory*, 2014, Vol. 42(5) 569-589.
- Hess, W. (1980). "Zum Verständnis der Texte." Paul Cézanne, P. *Über die Kunst*. Gespräche mit Gasquet. Mäander Kunstverlag.
- Heuer, W. (2015). "El poder de los insensatos. Libertad y responsabilidad para una economía sustentable." Ángela Sierra González (ed.): *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina*. Laertes. 81-111.
- (2016). *Föderationen - Hannah Arendts politische Grammatik des Gründens*, Hannah Arendt Haus.
- (2023). "Desert and Oasis: Arendt Reads Stifter," y: "Overcoming Inhuman

- Perspectives on Nature." *Cosmos and Republic. Arendtian Explorations of the Loss and Recovery of Politics*. Transcript.
- Honneth, A. (2014). Prefacio. Shklar, J. *Der Liberalismus der Furcht*. Matthes & Seitz.
- Kasper, R. et al. (2022). "Freedom and Neighbourhood Reflecting on the Example of Fred Dewey." *HannahArendt.net*, vol. 12.
- Kazin, A. (1978). *New York Jew*, Knopf.
- Kovacsics, A. (2007). *Guerra y Lenguaje*, Acantilado.
- Kraus, K. (1914). "In dieser großen Zeit", in: *Die Fackel*. Heft 404, Wien, Dezember.
- Lakoff, G. (2016). "Language and Emotion." *Emotion Review*, vol. 8, issue 3, July, 269-273.
- Lepencies, P. H. (2014). *Art, Politics, and Development. How Linear Perspective Shaped Policies in the Western World*. Temple University Press.
- McCarthy M. (1976). "Saying Good-bye to Hannah". *The New York Review of Books*, January 22.
- Novotny, F. (1938). *Cézanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive*. A. Schroll.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press.
- Quante, M. (2014). "Philosophisches Interview." *fiph Journal*. Hannover, Nr. 23, April. 5.
- Richter, E. (2004). *Republikanische Politik*, Rowohlt.
- Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2021). Hannah Arendt y la República de Weimar: Una relación oculta". *Revista de Estudios Políticos*, 192, 13-36.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press.
- Thürmer-Rohr, C. (2022). "The Offensiveness of the Freedom to Begin. Feminist Critique – Feminism Critique." *HannahArendt.net*, vol. 12.
- Viroli, M. (2002). *Republicanism*, Hill and Wang.
- Waldron, J. (2007). "What would Hannah say?", *New York Review of Books*, March 15.