



EXISTENCIA HUMANA Y FRAGILIDAD DE LA POLIS

LA CRÍTICA DE HANNAH ARENDT A LOS CONCEPTOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

FRANCISCO JAVIER CALVO TOLOSA¹

Fecha de recepción: 17/02/2024

Fecha de aceptación: 5/04/2024

PALABRAS CLAVE

Filosofía política
Acción
Libertad
Autoridad
Hannah Arendt

RESUMEN

La intención de este artículo es doble. Por un lado, se expone la problemática en la que se inserta la teoría política de Hannah Arendt. Para realizar esta primera labor, se analiza el concepto de acción que consideramos como la piedra de toque de toda su propuesta teórica. Por otro lado, el presente artículo analiza, la crítica de Arendt a la filosofía política occidental, en concreto a los conceptos de libertad y de autoridad tal y como han sido comprendidos en esta tradición.

KEYWORDS

Political Philosophy
Action
Freedom
Authority
Hannah Arendt

ABSTRACT

The intention of this article is twofold. On one hand it exposes the problems that fits the political theory of Hannah Arendt. To perform this first work, we discuss the concept of action which we consider the touchstone of all their theoretical proposal. On the other hand, this article analyses, in the third section, the critique of western political philosophy, in particular the concept of freedom and authority, made by this author of the previously considered category.

1. LA FRAGILIDAD DE LA POLIS. ENTRE TRADICIÓN Y NIHILISMO. Hannah Arendt (1906-1975) es una pensadora de época, una estudiosa que cuya máxima pretensión fue comprender su momento histórico. Estudió filosofía en Alemania de mano de los grandes pensadores existencialistas de la primera mitad del siglo XX. Alumna aventajada de Karl Jaspers, quien dirigió su tesis doctoral, *Sobre el concepto de amor en Agustín de Hipona*,² también tuvo en aquellos años una estrecha relación con Martin Heidegger. Tras la llegada del nacional socialismo al poder, huyó primero a

¹ Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública (UCM), en Estudios Eclesiásticos (UPSA), y en Filosofía (PUSC). Máster en Estudios Avanzados en Filosofía (UCM) y Máster Universitario de Profesorado en filosofía (UCAV). Actualmente es investigador/doctorando en el Pontificia Università della Santa Croce (Roma), y en la Universidad Católica de Ávila. franjavalvo@gmail.com.

² H. ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro, Encuentro, Madrid, 1999.

París, y luego a los Estados Unidos, donde continuó su exitosa carrera como escritora y profesora universitaria.

En la década de 1960 asistió como periodista al juicio del teniente coronel de las SS Eichmann. Sus experiencias se plasmaron en un polémico libro titulado: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), un trabajo en el que subrayó la connivencia de algunos miembros del partido sionista con Hitler, y defendió la incapacidad del acusado de enjuiciar por sí mismo la maldad de sus actos. Esto la llevó a plantear, y en parte revisar su propia comprensión del tema, que el problema del totalitarismo no tiene tanto que ver con la ontología de la maldad, como con la pérdida de autonomía del sujeto moderno. Murió prematuramente en 1975, dejando inacabada su tercera gran obra: *La vida del espíritu*.³

La crítica de Arendt a los conceptos filosófico-políticos es un punto de partida obligado para aquellos que quieren conocer las estructuras del mundo del poder de hoy. La hipótesis de trabajo que manejamos es la siguiente: la concepción arendtiana de *praxis* (acción) es el catalizador y la perspectiva desde la cual esta autora realiza una labor teórica e histórico-crítica de revisión de los conceptos fundamentales con los que ha operado la filosofía política en Occidente.

Lo primero que hay que decir es que no es posible conectar con la lógica del pensamiento de Arendt si no comprendemos que su punto de partida se encuentra en la contingencia del mundo y de la historia de los hombres;⁴ y más aún, en el contexto de la precariedad de un momento histórico concreto: la segunda guerra mundial, y sus consecuencias geopolíticas, la guerra fría. En este sentido, su planteamiento destaca por buscar nuevos caminos desde los que poder construir la vida común de los hombres; una existencia humana que se caracteriza fundamentalmente por ser “finita, contingente y plural”.⁵

Para aclarar el alcance de la naturaleza de lo político en Arendt, es necesario realizar antes una consideración aclaratoria. Toda actividad humana –teórica, creadora, práctica ya sea privada o pública– siempre está situada en el tiempo, que a juicio de Arendt no es otra cosa que “establecernos en la brecha entre el pasado y el futuro”.⁶ Esta realidad, que la Atenas de Pericles vivió y realizó en su vida política ejemplarmente, y que pone de manifiesto el *fatum* de inseguridad y fragilidad de toda polis, así como de la existencia humana en general, en Occidente se vio borrada por la seguridad de la teoría y la tradición: “durante muy largas temporadas de nuestra historia, de hecho a lo largo de los miles de años que siguieron a la fundación de Roma y quedaron determinados por los conceptos romanos, esa brecha quedó salvada por el puente que, desde los tiempos de los romanos, llamamos tradición”.⁷

El momento histórico en el que escribe Arendt, se caracteriza según ella, por la quiebra de este puente pasado-presente, la incapacidad de la tradición de dar respuesta a los anhelos y enigmas que la sociedad se plantea en nuestro tiempo. El advenimiento del nihilismo –Arendt trata a Kierkegaard, Marx y Nietzsche como los principales destructores de la tradición– ha tenido su incidencia en la tradición política dejando las habituales herramientas gubernamentales obsoletas, así como las

³ Para más información sobre la biografía de Hannah Arendt puede consultarse: L. ADLER, *Hannah Arendt. Una biografía*, trad. Isabel Margelí, Ariel, Madrid, 2019.

⁴ Friedrich Nietzsche ejerce una gran influencia en la comprensión arendtiana de la finitud-contingencia propia del mundo de los hombres: E. MARTINELLI, ‘La presenza di Friedrich Nietzsche in Hannah Arendt’, *Consecutio rerum*, 1 (2016/1), pp.222-223.

⁵ S. FORTI, *Vida del espíritu y espíritu de la polis*, trad. Irene Romera, Cátedra, Madrid, 2001, p. 72.

⁶ H. ARENDT, *La condición humana*, trad. Ramón Gil, Paidós, Barcelona, 2016, p. 28.

⁷ H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Luisa Poljak, Austral, Madrid, 2013, p. 29.

categorías para la comprensión de los fenómenos sociales insuficientes. Por esto, se hace del todo necesario un reinicio que recupere la vitalidad de lo genuinamente político, sin abandonarse en anhelos románticos de vuelta al pasado, decisión que implicaría arbitrariedad a la hora de elegir “cuál de los muchos mundos cubiertos por determinada tradición debe ser restablecido”.⁸

Nuestra autora se sitúa en medio de esta experiencia para pensar de nuevo lo que implica el espacio público, que no es otra cosa que el ámbito en el que, la vida humana, en su sentido auténtico, se ve realizada. Con valor, esto es, *virtú*, en el sentido de arrojo con que Maquiavelo lo pensó, devolviendo un destello de lo que vivieron los griegos antes de Platón, es necesario atreverse a hablar y a comprender la vida civil.

2. LA ACCIÓN: EL REINICIO DE LA POLÍTICA. Arendt en el primero de sus grandes trabajos, *Los orígenes del totalitarismo* (1951)⁹ analiza el fenómeno totalitarismo, manejando en este estudio una concepción del poder político convencional, asociándolo a violencia.¹⁰ Señala Simona Forti, que en opinión de Arendt, existe una ontología política de los regímenes totalitarios que tiene que ver con: “el delirio subjetivista de la metafísica moderna según el cual todo es posible, y la mentalidad evolucionista-procesalista de la modernidad tardía”.¹¹ Su tesis es que la violencia totalitaria es una consecuencia del devenir de la filosofía occidental:

Tengo la sospecha de que en todo este entramado la filosofía no es inocente y libre de toda mancha. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón. Diría, más bien, en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo político y no podía tenerlo, porque está hablando necesariamente del hombre y ha tratado del dato del hecho de la pluralidad sólo incidentalmente.¹²

Otro filósofo judío Emmanuel Levinas se pronunció en términos similares alegando que la violencia de la historia del Ser –el pensamiento de la totalidad– tiene en el régimen nazi su consumación.¹³

La tesis que sostiene Arendt anuncia que el olvido de la dimensión activa de la existencia humana por la primacía de la vida teórica, –ocultación realizada desde Platón¹⁴ por gran parte de la filosofía occidental, especialmente por la metafísica– ha tenido consecuencias nefastas en el mundo político. Con el término “sueño”, Arendt, se referirá críticamente a esta búsqueda de una dimensión independiente de la esfera práctica: “¿qué otra cosa son este sueño y esta región sino el antiguo sueño de un reino intemporal, no espacial y suprasensorial, que es la región específica del pensamiento,

⁸ H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, trad. Roberto Ramon, Página indómita, Barcelona, 2018, p. 615.

⁹ H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. Guillermo Solana Díez, Alianza editorial, Madrid, 2006.

¹⁰ C. BASILI, ‘El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica’, *Res Pública. Revista de Historia de las ideas políticas*, 23 (2020/1), p.58.

¹¹ S. FORTI, *Vida del espíritu y espíritu de la polis*, p. 121.

¹² *Ibidem*, p. 126.

¹³ Cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 7-10. También se puede ver para un resumen de esta consideración: J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona 2006, pp. 374-379.

¹⁴ La interpretación arendtiana de Platón tuvo una importante influencia heideggeriana. Karl Jaspers se refirió críticamente a esta hermenéutica en: “H. Arendt, K. Jaspers, *Briefswechsel*, págs. 321-322”, cit. en: S. FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, p. 137.

un sueño forjado por la metafísica occidental, desde Parménides hasta Hegel?”¹⁵ Puesto que se ha rebajado la praxis humana a un sucedáneo, subordinado e inferior de la teoría, se ha relegado la esfera pública de la vida de los hombres a algo secundario y a menudo despreciable.

Por ello, en su obra *La condición humana* (1958), Arendt ensayó un intento de rehabilitar, es decir, desocultar un concepto de acción lo suficientemente sólido y original que permita sentar las bases para una nueva forma de vivir la historia y de construir la comunidad política, a fin de no repetir las terribles aventuras del nacional socialismo y el comunismo. Para nuestra autora, la vida humana se realiza en tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Las diferencias entre estos órdenes pueden verse a través del fin que buscan. La labor es el esfuerzo humano para realizar productos para la supervivencia de la vida biológica; cosas de incesante consumo y que no perduran.¹⁶ Por su parte, el trabajo produce todo aquello que “garantiza la permanencia y la durabilidad de la vida en el mundo”,¹⁷ y por ello constituye el mundo en un sentido más acabado que el anterior. En una dimensión distinta y superior – pues en esta no existe la “mediación de las cosas y la materia”¹⁸ –, se colocan los “productos” de la acción, del discurso y del pensamiento: “juntos constituyen el tejido de las relaciones y asuntos humanos”.¹⁹ Este último no puede reducirse a los anteriores, porque hacerlo significa la creación de un suelo propicio para la construcción de los regímenes totalitarios.

La acción es el ámbito de la existencia en el que se desarrolla la capacidad que le es más propia al ser humano: la libertad,²⁰ entendiendo por tal la capacidad para trascender lo dado (la naturaleza); emprender algo nuevo, siempre en el contexto del espacio público, es decir, ante los ojos de los otros. Esta dimensión de la actividad humana comprende tres rasgos fundamentales, que relegados a un segundo plano u olvidados por la primacía en el pensamiento filosófico Occidental de la lógica de la identidad, se reivindican ahora como irrenunciables. Nos referimos al hecho de la pluralidad humana, es decir, el dato originario es que muchos hombres y distintos viven en la tierra;²¹ a la naturaleza simbólica de las relaciones humanas (lenguaje),²² así como al hecho de la natalidad en tanto que nuevo inicio²³, que indica la capacidad del hombre del nuevo emprendimiento.

¹⁵ H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, cit., p.25. La conexión entre el aislamiento y la soledad, estilo de vida propio del filósofo, y los orígenes del totalitarismo ha sido objeto de amplia reflexión por nuestra autora: “el peligro de la soledad consiste en la posibilidad de perder el propio yo, de modo que, en lugar de estar junto con todo el mundo, uno es literalmente abandonado por todos. Tal ha sido el riesgo profesional del filósofo (...) Y es que los filósofos no solo tienen un interés supremo que rara vez divulgan (...) sino que además dicho interés les ha conducido de forma natural a simpatizar con las tiranías...” (H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, p. 514).

¹⁶ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, cit., p. 21.

¹⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸ *Ibidem*, p. 22.

¹⁹ *Ibidem*, p. 108.

²⁰ La influencia de Karl Jaspers sobre Arendt en la comprensión de la libertad es decisiva: “Para Jaspers la existencia no es una forma del ser, sino una forma de la libertad humana, la forma en que «el hombre como espontaneidad potencial rechaza la concepción de sí mismo como mero resultado» (...) Así, pues, el término *existencia* significa aquí que el hombre alcanza la realidad solo en la medida en que actúa a partir de su propia libertad, la cual tiene sus raíces en la espontaneidad, y en que, «mediante la comunicación, conecta con la libertad de otros»” (H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, p. 280).

²¹ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, p. 22.

²² Cfr. *Ibidem*, p. 200.

²³ Cfr. *Ibidem*, p.23.

En efecto, esta concepción de la praxis humana implica, necesariamente, un deber ser en cuanto a las formas de Estado. Solo un sistema democrático que garantice a los ciudadanos la realización de sí mismos en respeto a la pluralidad siempre existente, a la par de ser un sistema político capaz de asumir las decisiones de la ciudadanía como vinculantes para las instituciones, parece mostrarse como la única forma de organización del cuerpo político en la que encajaría la *praxis*, tal como Arendt propone.

La acción humana libre está íntimamente ligada al discurso –la retórica, el lenguaje– y al pensamiento –el juicio–,²⁴ lo que manifiesta su enorme potencialidad, su carácter radical en el sentido de constante posibilidad de transformar el mundo: “la acción consiste en poner algo en movimiento, en iniciar algo nuevo. Mediante la acción y el discurso los hombres muestran quiénes son (...) el poder nace entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”²⁵. Sólo podemos situarnos auténticamente en la historia –choque de dos fuerzas de tiempo irresistibles, el pasado y el futuro– en la medida en que somos capaces de asumir la tarea siempre frágil, siempre nueva, de construir la polis junto aquellos que nos rodean.

3. CRÍTICA A LOS CONCEPTOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA OCCIDENTAL. Como señalábamos al inicio de nuestro ensayo, la recuperación de la dimensión práctica de la vida (*activa*) propuesta por Arendt, conlleva junto al imperativo del compromiso público, una necesaria revisión de la tradición filosófica occidental en su vertiente política. Esto se debe, bajo nuestro punto de vista, a la naturaleza de la acción y a su intrínseca relación con el pensamiento. Pensar lo político va unido, inevitablemente, a actuar en política. A tal realidad todos estamos convocados, desde una perspectiva crítica, en nuestra condición de existentes y miembros de una comunidad civil.²⁶

Por lo pronto, en la tarea que nos ocupa, es importante explicitar que en la lógica arendtiana el mayor peligro de los hombres es su posibilidad de aislamiento, es decir, el solipsismo. Lo que ello supone es un rechazo de lo más auténtico de la condición humana, que ya desde Aristóteles se consagró bajo la denominación *zoon polikon* (animal social o político). En la historia de la filosofía existen, precisamente, dos ejemplos paradigmáticos de hombres solitarios: el tirano y el filósofo. Dicho encierro²⁷ engendra graves desvíos en las relaciones y asuntos públicos puesto que: “el

²⁴ La original interpretación realizada por Arendt de la filosofía política de Immanuel Kant juega aquí un papel crucial. Nuestra autora encuentra en el escrito kantiano, *Crítica del juicio*, una propuesta adecuada de la libertad política, es decir, bajo la condición humana de la acción: “La libertad aparece en la mencionada *Crítica del juicio* como un predicado de la imaginación, no de la voluntad, y la imaginación está más íntimamente ligada a esa «mentalidad ampliada» que representa la forma política de pensar por excelencia, porque a través de ella tenemos la posibilidad de «pensar desde la posición de los demás” (H. ARENDT, *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975*. I, trad. Roberto Ramos, Página indómita, Barcelona, 2019, p. 350).

²⁵ R. GABÁS, *Historia de la filosofía. Filosofía del siglo XX*, Herder, Barcelona 2014, p. 287.

²⁶ En una entrevista concedida a la televisión de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964, Arendt explicó el motivo por el cual ella no se consideraba dentro del círculo de los filósofos. “Los filósofos, con pocas excepciones, presentan una suerte de hostilidad hacia la política” en: H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, p. 43. En efecto, Arendt entendió su trabajo como “teoría política” y no como filosofía política, pues esta disciplina sería, a su juicio, incapaz de respetar el fin propio de la política: Cfr. P. ABELLÁN, ‘La teoría política como profesión. Una propuesta desde el ejemplo de Hannah Arendt’, *Revista de Estudios Políticos*, 201 (2023/3), p.22.

²⁷ La diferencia entre aislamiento y soledad juega un papel importante en el trasfondo de esta crítica que de ningún modo desprecia la interioridad humana: “La soledad y el aislamiento no son lo mismo. En la soledad nunca estamos solos, sino que estamos con nosotros mismos [...] La soledad en la que uno

tirano aísla a los hombres, comportándose como un parásito del entre, y el filósofo quiere tener poder sobre el caos de las opiniones”.²⁸

Desde Platón toda la tarea de la filosofía en el terreno de la política es, según la autora, una manifestación de lo que se ha conocido como violencia de la mismidad (pensar es igual a ser),²⁹ de la prioridad de lo idéntico que implica un no-reconocimiento de lo distinto, y un olvido de aspectos primordiales constitutivos de la acción como la pluralidad. Frente a esta comprensión de la filosofía cerrada en conceptos prestados de la ontología, podemos entender el trabajo de Arendt, siguiendo a Karl Jaspers, en la línea de la transformación “de la filosofía en filosofar”, cuya finalidad es “encontrar caminos por los que los «resultados» filosóficos puedan ser comunicados de un modo que pierdan su carácter de resultados”.³⁰ Este cambio en la forma de pensar implica una mirada crítica hacia el pasado, cuya pretensión fundamental *liberar* lo político de la metafísica,³¹ puesto que en occidente al entender la vida de la *theoria* (y a partir del s.IV d.C la vida monacal) como superior a la *vita activa*, ha subsumido a los parámetros del pensamiento teórico la acción.

Un reconocimiento auténtico de lo que significa *vita activa* (acción), tal como considera haber hecho nuestra autora en sus estudios, acudiendo especialmente a las fuentes griegas pre-platónicas (Homero, Heródoto y Tucídides), implica necesariamente cuestionar conceptos políticos que la tradición del pensamiento ha manejado, como, por ejemplo: dominio, Estado, soberanía, libertad, autoridad, representación, cuyas raíces más resistentes están en el corazón mismo de la metafísica. Si bien la crítica de Arendt a los conceptos filosófico-políticos no llega a los extremos de otra de las pensadoras más relevantes de principios del siglo XX, Simone Weil,³² veremos cómo esta labor conmueve los cimientos del edificio de la historia de la filosofía política.

3.1. LA AUTORIDAD. La comprensión arendtiana de acción se enfrenta, radicalmente, con la visión tradicional del concepto político *auctoritas* al que normalmente se le considera como la palabra que hace referencia al ejercicio de la violencia de los que detentan el mando sobre los gobernados. Por otra parte, es a esta comprensión de la autoridad la que Arendt entiende como dominio. Pensar la redefinición de este concepto político no es nada fácil, máxime cuando lo que se intenta por su parte “es sustraerse a la fuerza atractiva y aseguradora del dominio sin caer en la exaltación de

tiene la compañía de sí mismo no necesita abandonar la compañía con los otros, ni está en absoluto al margen de la compañía humana” en: H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, p. 512.

²⁸ S. FORTI, *Vida del espíritu y espíritu de la polis*, p. 91.

²⁹ C. BASILI, ‘El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica’, *Res Pública. Revista de Historia de las ideas políticas*, 23 (2020/1), p. 61.

³⁰ H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, p. 279. Para conocer la deuda del pensamiento de Hannah Arendt con la filosofía de Karl Jaspers: Cfr. *Ibidem*, pp. 317-322.

³¹ La influencia de Martin Heidegger en la propuesta histórico-crítica de Arendt es importante. El mismo camino que propone el filósofo bávaro de crítica de la historia de la metafísica para encontrar los momentos fundamentales donde se “ha olvidado pensar el ser” lo propone nuestra autora, pero con una finalidad teórico-política. Cfr. C. REYES, *Esistenza e persona. Tra il primo Heidegger e la metafisica dell'essere*, EDUSC, Roma, 2018, pp. 11- 50.

³² “Ya en los años treinta del siglo XX una autora fuertemente implicada en la semántica como fue Simone Weil había apuntado que “podemos tomar todos los términos, todas las expresiones de nuestro léxico político, y abrirlos; en su interior encontraremos el vacío” R. ESPÓSITO, *Diez pensamientos sobre política*, trad. Luciano Padilla, FCE, Buenos Aires 2012, p. 12.

un desorden tan caótico como evanescente, que, en todo momento, puede amenazar la existencia del espacio público”.³³

Tan necesario es evitar la disolución del orden público, como dar cabida a todos los miembros de la sociedad en la deliberación política. Arendt imputa la visión del ejercicio del poder político como dominio a una forma de relación social derivada de la comprensión ontológica de la realidad. Tal perspectiva metafísica entraña en la sociedad la pérdida del carácter de inseguridad, incertidumbre y potencialidad propio de la vida pública. Frente a ello, la noción de autoridad que Arendt reivindica rescata los elementos más auténticamente políticos de las relaciones sociales.

El principal error en la comprensión filosófica de la capacidad de gobierno, es decir, de la *auctoritas*, se dio en el pensamiento griego. Dicho desvío consiste en:

El hecho de que en el campo de la vida política griega no había conciencia de una autoridad basada en la experiencia política inmediata. Por tanto, todos los prototipos que dieron a las generaciones siguientes la pauta para comprender el contenido de la autoridad salieron de experiencias específicamente no políticas, surgieron de la esfera del hacer y de las artes, donde tiene que haber expertos y donde el carácter de idoneidad es el criterio supremo de la comunidad hogareña.³⁴

En efecto, el ejercicio de la autoridad entendido como dominación, cuya manifestación en las relaciones públicas es el uso de la violencia, deriva del olvido de la condición propiamente pública de la vida humana. Pensar y decir la autoridad, como ha hecho la filosofía política, desde las categorías de la labor, el trabajo o la metafísica –esferas de la productividad, la técnica, y de la teoría– y no desde la acción, que es su ámbito propio, ha generado una historia de conflicto en el seno de las sucesivas comunidades políticas de occidente. No obstante, a juicio de Arendt, esta forma de comprender la autoridad fue atenuada por dos inicios novedosos de lo político: la fundación (Estados Unidos) y la revolución³⁵ (Francia), acontecimientos de irrupción de lo nuevo en la esfera pública, lo que manifiestan el carácter dinámico de la política.³⁶ Este panorama nos sitúa ante la tesitura de tener que asumir, una vez más, la frágil condición de lo político:

De una vez por todas que el poder puro (*auctoritas*) difícilmente se puede conservar en el tiempo. Y, si precisamente, en cuanto *dynamis* es una posibilidad siempre actualizable, no puede contar, a diferencia de la *Herrschaft* de la política metafísica, con ninguna tradición conceptual segura que lo ayude a mantenerse vivo.³⁷

Por tanto, la concepción de la *auctoritas*, insertada en una comprensión de la esfera pública auténticamente política, irremediablemente conlleva la desaparición de toda estabilidad y seguridad en su ejercicio. Esta incertidumbre en la que la autoridad estatal debe instalarse para posibilitar la acción no solo supone una sólida garantía para una participación de los ciudadanos en las instituciones y en los procesos

³³ S. FORTI, *Vida del espíritu y espíritu de la polis*, p. 374.

³⁴ H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 190.

³⁵ “Como la Revolución Francesa no solo ha tenido por objeto cambiar un gobierno antiguo, sino abolir la antigua forma de la sociedad, ha debido atacar a la vez a todos los poderes establecidos, acabar con todas las influencias conocidas, borrar las tradiciones, renovar las costumbres y usos y separar de alguna forma al espíritu humano de todas las ideas sobre las cuales se había fundado hasta entonces el respeto y la obediencia” (A. TOCQUEVILLE, *L’ancien régime et la révolution*, Gallimard, París 1967, 67).

³⁶ Estas reflexiones sobre las tres revoluciones de la época contemporánea (Estados Unidos, Francia y Rusia) se encuentran en: H. ARENDT, *Sobre la revolución*, trad. Pedro bravo, Alianza, Madrid, 2013.

³⁷ S. FORTI, *Vida del espíritu y espíritu de la polis*, p. 384.

políticos, sino que, además, se manifiesta como la única forma válida capaz de reconocer un verdadero ejercicio de la libertad.

3.2. LA LIBERTAD. Lo visto hasta el momento desemboca en el asunto más decisivo de cuantos podemos considerar: “en el campo político, el problema de la libertad es crucial y ninguna teoría política puede despreocuparse de que este problema haya conducido al bosque oscuro en el que la filosofía perdió su camino”.³⁸ Esta cuestión ocupa de una u otra forma, todo el trabajo intelectual de Arendt, no solo como objeto de estudio, sino como actitud vital de confrontación con una época que parece haber olvidado su capacidad creadora.

Si hay alguna experiencia fundamental de la condición humana que ha sido borrada por el devenir de la tradición filosófica occidental, esa es sin duda la libertad. En opinión de Arendt, dos han sido los motivos de este ocultamiento. El primero, tiene que ver con el primado de la teoría a la hora de considerar esta realidad: “ocurre que el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento; además, ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo, en cuyo transcurso se suscitan las grandes preguntas filosóficas y metafísicas”.³⁹ El segundo, que está íntimamente ligado al anterior, indica que en filosofía solo se ha problematizado la libertad en un sentido derivado o secundario, debido a que la traslación de esta de la esfera política al espacio de la voluntad interior, es decir, *de libero arbitrio*, muy ligada, desde las Confesiones de San Agustín, a la conversión religiosa.

La rehabilitación de la vida activa en la existencia humana exige para Arendt reivindicar la reflexión de la libertad desde su lugar originario: la acción. Solo desde esta perspectiva se puede hacer justicia a dicha experiencia, que si por algo está caracterizada es por su fragilidad. Por ello, lo más ordinario en las sociedades humanas es vivir sin libertad. Con todo, esta aseveración no debe ser entendida como una sentencia propia de un pesimista, ni en el sentido de que todas las formas políticas sean *per se* tiránicas. La razón de esto, más bien hay que encontrarla en el desvío de la filosofía política en sus orígenes, en la comprensión de la autoridad como dominación, y en la misma condición frágil de la existencia humana.

Esta última consideración, aunque no la hemos recogido directamente de nuestras lecturas de la obra arendtiana, creemos que subyace en el fondo de su planteamiento debido a la influencia de la obra de Martin Heidegger. Este filósofo, en sus descripciones sobre el *Dasein*, es decir, la existencia fáctica humana, lo concibió en un “estado de caída” permanente; en un estar en la impropiedad y en el olvido de su ser libre.⁴⁰ Para Arendt tanto como para Heidegger el ser libre del existente humano concreto es un imperativo que a menudo es relegado u ocultado en el *factum* histórico de la vida.

Ahora bien, lo que diferencia el pensamiento de ambos es la distinta solución ante este hecho. Para Heidegger la autenticidad de la existencia pasa por una vivencia de un estado de ánimo muy particular: la angustia (ser-para-la-muerte). Esta “revela en el *Dasein* el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre las manos”.⁴¹ Diametralmente opuesta es la vía arendtiana de reconquista de la libertad que se articula en torno a una de las características fundamentales de la acción: el ser humano como un nuevo inicio.

³⁸ H. ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 230.

³⁹ *Ibidem*, p. 232.

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2011, p.80.

⁴¹ *Ibidem*, p. 65.

La raíz de tal consideración es pensar el nacimiento (natalidad) como el momento fundante de la existencia humana, y no, como hace Heidegger, en la muerte. Caer en la cuenta y asumir con todas las fuerzas de que somos seres capaces de hacer lo nuevo en medio de nuestra historia es el primer paso hacia la libertad.

Hay que hacer notar que esta diferente perspectiva de acceso a la libertad no es solo una diferencia circunstancial, sino que manifiesta el distinto acercamiento a la realidad de la filosofía de Heidegger⁴² y la teoría política de Arendt, como refleja de forma paradigmática en el siguiente texto:

En términos de modalidades existenciales, la diferencia entre o la oposición de Política y Filosofía equivale a la diferencia entre o la oposición entre Nacimiento o Muerte o, en términos conceptuales, a la oposición entre Natalidad y Mortalidad. La Natalidad es la condición fundamental de todo vivir conjuntamente y por tanto de toda política; la Mortalidad es la condición fundamental del pensamiento, en la medida en que el pensamiento se refiere a algo que no tiene relación, a algo que es como es y que es por sí mismo.⁴³

La comprensión de la nueva vida humana como un nuevo inicio, una eterna novedad política, tiene una raíz claramente agustiniana que Arendt no oculta: “*initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (Para que hubiese un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie) (San Agustín, *Civitas Dei*, XII, cap.20)”.⁴⁴

Arendt pone en relación esta capacidad de hacer que caracteriza el ser libre con la noción de milagro de los evangelios cristianos. Lo que esta comparación pone de relieve es la grandiosa creatividad que encierra la condición libre del hombre, pues ante las infinitas improbabilidades de la historia contingente de los asuntos humanos, hay “un carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica [...] caracterizado porque conocemos al autor de estos milagros. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia”.⁴⁵ La analogía más adecuada para comprender la libertad humana junto al nacimiento es la intervención divina en la historia, esto es, el absoluto inicio de la nueva vida.

El desocultamiento de la praxis humana en su sentido originario, y por tanto, en su único ámbito auténtico –lo público– conlleva necesariamente la reivindicación de una libertad humana que no es en primer lugar algo poseído o controlado interiormente en el sujeto, sino una experiencia que siempre es situada en el mundo y en un ser-con-otros; que tiene que ser defendida en el día a día, y cuya característica fundamental es la capacidad del hombre de poder ser en medio de la polis, y de comunicarse con sus semejantes. Esta actividad es siempre un hacer creativo, entrañando un nuevo inicio en medio de la pluralidad cívica y en la convivencia. Solo siendo de esta forma libres es posible permanecer para siempre, ser eternos e inmortales. La historia contempla, muda y expectante, la nueva creación de sentido siempre abierta por los hombres verdaderamente libres en medio de la ciudad. Luchando por la libertad la novedad siempre puede sobrevenir abriendo horizontes

⁴² En este sentido, Arendt critica la filosofía de Heidegger como un producto cerrado (una trampa), mientras que reivindica la filosofía de Jaspers como un pensar abierto y en constante construcción: Cfr. H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, pp. 270-284; 517-518.

⁴³ H. ARENDT, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, «The papers of Hannah Arendt», pág. 024439, cit. en: S. FORTI, *Vida del espíritu y espíritu de la polis*, cit., p.151.

⁴⁴ H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, p. 466.

⁴⁵ H. ARENDT, *La condición humana*, p. 268.

hasta ahora desconocidos y esperanzadores. Esta es la única manera de existir auténticamente en medio de la historia.

4. CONCLUSIÓN ¿PARA QUÉ LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN TIEMPOS DE PENUMBRA? Las consideraciones de Hannah Arendt sobre la naturaleza de la vida política y la crítica a la tradición filosófica occidental a las que he prestado atención abren un horizonte incierto y ambivalente. Por un lado, Arendt propone un proyecto político que marca un deber ser en la construcción de un mundo político constituido por hombres libres, y conscientes de lo que se juegan en sus decisiones públicas. La recuperación de la noción clásica de *praxis*, así como su protagonismo como centro articulador de las relaciones políticas, constituye un acierto de primera magnitud para el devenir de la reflexión social contemporánea.⁴⁶

Por ello es legítima la crítica a la historia de los conceptos de la filosofía política. Estoy convencido de que el camino marcado en nuestra época por el pensamiento político comprometido con la defensa de la libertad política como articuladora del vínculo comunitario, en el que estas reflexiones arendtianas ocupan un lugar preeminente, es la única senda de construcción de comunidad civil lo suficientemente sólida y autónoma como para sustituir la racionalidad técnico-económica (neoliberalismo) como estructura de hacer y pensar en nuestro mundo.⁴⁷

Por otro lado, la demoledora crítica a la filosofía política, a la articulación y al uso de sus conceptos, crea un cierto desasosiego que obliga a alzar la voz ante la pretensión de derrumbar por completo el edificio comenzado por *La República* de Platón. En este sentido, es legítimo preguntarse si la filosofía, tomando conciencia de una condición más humilde en medio de la ciudad, puede hoy día ofrecer algo a la construcción de la *communitas*. Sócrates mostró que, aunque la filosofía vive en un precario equilibrio con la democracia, esta es la única forma política con la que es mínimamente compatible, además del único contexto político en el que el filósofo puede realizar un servicio al bien de la sociedad.⁴⁸

La labor específica del filósofo en el ámbito público es irrenunciable para la constitución de una cultura política basada en la libertad y en la racionalidad práctica. En realidad, la filosofía como actitud vital, tal como la entendía Sócrates, tiene más que ver “con la busca de la verdad, no con la posesión de la verdad. El rasgo distintivo del filósofo es que sabe que no sabe nada y su intuición de nuestra ignorancia sobre las cosas más importantes lo induce a esforzarse por el conocimiento con todo su poder”⁴⁹. Por ello, una mirada sobre los asuntos públicos caracterizada por el afán de comprender de forma radical, hasta las últimas consecuencias, deviene indispensable para no fracasar irremediablemente como cuerpo social con un proyecto común. Desde esta perspectiva, los filósofos tienen un papel indispensable, y diferente al del

⁴⁶ Desde otras perspectivas filosóficas se ha abordado esta necesidad de regeneración de la ciudadanía. Merece una mención especial el libro de A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2015.

⁴⁷ Cfr. J.M. MARINAS, *El síntoma comunitario. Entre polis y mercado*, Antonio Machado Libros, Madrid 2006.

⁴⁸ J.L. VILLACAÑAS, *Los latidos de la polis*, Biblioteca Nueva, Madrid 2012, pp. 35-75.

⁴⁹ L. STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid 2014, p. 89.

teórico de la política,⁵⁰ para recuperar lo que la misma Hannah Arendt⁵¹ ha reconocido como el fundamento de la moral y la política: el diálogo de cada uno consigo mismo.⁵²

En el momento político actual, abocado a la radicalización de las posturas ideológicas, al enfrentamiento entre los pueblos –lógica amigo-enemigo–, al resurgir de identidades basadas en el mito y la exclusión –aporofobia–, a la polarización de las opiniones, necesita una respuesta histórico-crítica que desvele los presupuestos de aquellos que ejercen la dominación. En esta tarea, el filósofo tiene un papel indispensable como intermediario y moderador del diálogo, una presencia como hermeneuta en la deliberación pública, prestando oídos a la peculiaridad de la política, aportando, sin pretensión de imponerla, su visión basada en “el intento de conocer verdaderamente tanto la naturaleza de las cosas políticas como el orden político correcto o bueno”.⁵³

⁵⁰ El filósofo a diferencia del teórico de la política realiza juicios valorativos sobre la realidad política: Cfr. P. ABELLÁN, ‘La teoría política como profesión. Una propuesta desde el ejemplo de Hannah Arendt’, pp. 13-45. Estos juicios “normativos” de la filosofía política, en el marco de una sociedad democrática – e incorporando la crítica de Hannah Arendt–, deberían ser abiertos, comunicables, y en constante cambio.

⁵¹ La forma de filosofar de Karl Jaspers, que Arendt valora positivamente, señala una presencia legítima y constructiva de los filósofos en la polis: “la misión principal de dicho filosofar no es instruir, sino que consiste en una «agitación perpetua, una apelación permanente a la fuerza vital en uno mismo y en los demás»” (H. ARENDT, *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*, p. 279).

⁵² Cfr. HANNA ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2015, pp. 35-58.

⁵³ L. Strauss, *Sin ciudades no hay filósofos*, cit., p. 90.