



VOL: AÑO 1, NUMERO 2

FECHA: OTOÑO 1986

TEMA: POLITOLOGIA CONTEMPORANEA

TITULO: **La acción política: Una nota sobre Hannah Arendt**

AUTOR: *Marta Rivero*

SECCION: Ensayos

TEXTO

Introducción

El presente ensayo intenta reconstruir, desde una primera aproximación, el concepto de acción política de Hannah Arendt. La autora no pretende construir una causalidad social o económica de la historia a partir de un punto de vista científico. En su aspecto metodológico (la autora) más bien, elabora una propuesta en donde la especificidad del ámbito de los asuntos humanos es referido a una ética que reivindica "lo político" como expresión de la libertad humana.

Para entender sus planteamientos sobre el ser político del hombre, es necesario exponer los puntos más relevantes que, aunque de una manera muy general, permiten abordar su concepto de individualidad.

I.

Hannah Arendt polemiza con el tradicional concepto de naturaleza humana que parte de Hobbes y Rousseau, debido a que ambos le atribuyen un contenido de valor absoluto al relacionarlo con el campo de la política. La naturaleza, como maldad (del primero), así como de bondad (del segundo), resulta limitada porque siempre una deberá imperar sobre la otra. El conflicto entre lo bueno y lo malo sólo puede resolverse mediante la violencia. En todo caso, diría la autora, los hombres suelen practicar la virtud o el vicio, cuya mediación tiene lugar a través del discurso, porque éste hace posible el trato entre seres que son libres y relativos. En su lugar, parte de la idea de condición humana para el desarrollo de su filosofía política.

Por una parte, de acuerdo a su concepción, la naturaleza humana refiere a la existencia del hombre como especie dentro del ciclo de la vida, cuyo flujo interminable se repite en un constante nacer y morir. Desde esta perspectiva, en el infinito acaecer de la naturaleza, el ser humano subsiste como ente genérico, sujeto a las leyes del ciclo biológico. Así, no importa el grado de cultura o civilización que haya alcanzado, el hombre siempre se verá apremiado por la necesidad de comer, dormir, protegerse del frío, etc. Esta necesidad asemeja al hombre a los demás animales y lo condena a satisfacerla en aras de la subsistencia y continuación de la especie, al menos mientras el hombre habite la Tierra. De esta manera, el hombre comparte el carácter de eternidad de la naturaleza que cíclicamente se reproduce como un todo.

Por otra parte, la condición humana es aquella relación del hombre con el mundo. El mundo está compuesto por las cosas que el mismo hombre ha creado (y por los otros

seres humanos que lo rodean). A través de las cosas del mundo, el hombre se vincula con otros hombres, los que las produjeron, los que han disfrutado de su uso, los que se interesan por ellas, etc.

Cuando un hombre nace, llega a un mundo que ya estaba, un mundo de cosas y de hombres que le son contemporáneos. El lugar histórico-social del nacimiento determina el origen de un ser humano. Este mundo al que se enfrenta, condiciona toda su existencia y determina el ámbito de su actividad. El origen como tal, es una condición incambiable.

Sin el intermedio del trabajo, el hombre no podría conocer la naturaleza. El mundo es resultado de la creación del hombre y porque lo ha creado lo conoce. Sin embargo, ese mundo, ya formado, adquiere una existencia autónoma, duradera, y en ese desprendimiento, el mundo cobra objetividad. A su vez, este mundo se impone a la voluntad y a la existencia del hombre.

La vida del hombre frente al ciclo eterno de la naturaleza es un tiempo delimitado entre un principio y un fin, que como una recta tangencial corta el trasfondo infinito de la naturaleza. Entre nacimiento y muerte se define el tiempo de vida de cada individuo. La especificidad de ese tiempo, distingue la vida individual de la constante reproducción de la especie humana.

El nacimiento equivale al inicio de algo inesperado, con cada ser humano surge una nueva y distinta posibilidad. El individuo se constituye, a lo largo de este tiempo vital, por los actos o inicios que corresponden a la condición de su natalidad. Así, el individuo puede decirse que tiene un doble nacimiento: uno a la Tierra como ente biológico y otro al mundo como ser individual capaz de comenzar algo nuevo.

La individualidad sólo puede ser conocida "a posteriori", una vez que ha finalizado la vida de la persona. El individuo se configura a través de los actos que realiza en interacción con el mundo durante su tiempo de vida. La muerte como término de este tiempo, consume la especificidad de la vida.

Sin embargo, el hombre como individuo, más allá de su carácter de especie, según la tradición clásica greco-romana, busca trascender la muerte. El hombre político, para los antiguos, era aquél que en la esfera de la "polis" se distinguía por sus actos frente a los otros y aspiraba a la excelencia. La inmortalidad era "quedar en los otros", más allá de la propia muerte. Si morir era privarse de los otros, trascender la muerte era "dejar huella" en los otros mortales, quedar por la propia distinción en la memoria y el recuerdo. El hombre cuya vida iba más allá de la mera sobrevivencia hacia la inmortalidad, era juzgado como el verdaderamente humano.

En conclusión, el concepto de condición humana articula ambos polos: la concepción genérica de especie humana que responde a la necesidad de la existencia y la concepción del individuo, que por serlo, anhela la inmortalidad. Esta dualidad expresa la contradicción inherente a la condición humana, en que el hombre nunca podrá negar la necesidad que lo vincula a la naturaleza para existir, a la vez que resolver los problemas vitales no es suficiente para su realización política. Su ser político lo orienta a diferenciar la originalidad de su ser ante los demás, con la pretensión de trascender los límites que le impone la muerte, para quedarse en el mundo a través de los tiempos.

II.

Hannah Arendt recrea el concepto de acción política, a partir de la perspectiva clásica de la Antigüedad. Con objeto de comprender este concepto, es necesario diferenciar las tres

formas que componen lo que denomina como vida activa; la labor, el trabajo y la acción y el discurso.

En la Grecia y la Roma antiguas, para que la acción fuera posible, se requería de un espacio público, cuya aparición dependía de una clara demarcación entre la esfera pública y la esfera privada.

La esfera privada, como lugar de la casa familiar, era el ámbito donde se satisfacía la necesidad por medio de la labor. En este ámbito también se llevaba a cabo el trabajo o la fabricación, por medio del cual los hombres construían su "habitat" y en general, el mundo duradero de cosas que los rodeaba. En ambas actividades se hacía uso de la violencia para dominar al medio natural. La organización familiar, jerárquica, implicaba que la dirección de estas actividades estuviera a cargo del cabeza de familia y que los esclavos fueran obligados a ejecutar los trabajos más pesados.

Las características de estas actividades eran las siguientes:

La labor.

La condición humana de la labor era la vida misma. Por esta actividad, el hombre se vinculaba al ciclo natural para cubrir sus necesidades primarias y asegurar su sobrevivencia como especie. El ser humano como animal laborante dedicaba su tiempo a retroalimentar su existencia, para lo cual giraba alrededor del círculo de la necesidad apremiante, que iba de la producción al consumo y viceversa. El tiempo de duración de los productos de la labor era muy limitado, al estar estos destinados al consumo inmediato.

El trabajo.

La condición humana del trabajo era la mundanidad. El trabajador construía objetos que formaban un mundo de relativa permanencia donde transcurría la vida de los hombres. El proceso de trabajo, cuyo principio y término se definían en relación al producto, se componía de dos momentos fundamentales: durante el primero, el fabricante diseñaba un modelo en el que formulaba su objetivo. La representación de la idea respondía a la intención de un sólo individuo bajo el esquema de adecuación de los medios a los fines. En el segundo, el fabricante llevaba a cabo la ejecución del trabajo, ya sea aisladamente como en el caso de artesano, o bien, con ayuda de otros hombres en calidad de instrumentos para lograr el fin previamente determinado.

En la esfera privada, entonces, el jefe de familia se liberaba de la necesidad, condición indispensable para participar como ciudadano en el espacio público.

La esfera pública, por su parte, era la ciudad-estado griega y romana donde concurrían los llamados ciudadanos. La condición humana de la acción era la pluralidad. Los integrantes del espacio público mantenían una relación de igualdad en la medida en que todos se consideraban individuos potenciales.

La acción política requería de la presencia de otros testigos que confirmaban el acto. Este no podía alcanzar su dimensión política si era realizado por un individuo aislado, porque el actor sólo podía distinguirse ante los espectadores, y distinguirse era constituirse políticamente. La individualidad podía cobrar conciencia de su incompletud en aislamiento, pero no de su carácter original, mismo que sólo se revelaba al mostrarse ante los demás. La individualidad era política.

El ideal del actor era alcanzar la excelencia o la gloria, a través de la acción, que además de extraordinaria era fútil, pasajera, instantánea, porque su fin era el acto mismo y no otro separado de él. La conciencia del actor como política se conformaba en el acto mismo de exponerse a los otros. En este sentido, la conciencia del actor se identificaba con la del testigo porque ésta no era producto de la mera autorreflexión, sino del concierto con otros que opinaban diferente y que se pronunciaban desde sus posiciones particulares en torno a un mismo objeto, que en este caso era el acto.

En este espacio, al discurso se le adjudicaba el mismo rango que a la acción. El discurso era en realidad un acto, cuando un individuo en compañía de los otros, "...encontraba las palabras oportunas en el momento oportuno" [1]. El carácter fútil de la acción, opuesta a la durabilidad de las creaciones del "homo faber", expresaba la contemporaneidad específica del ser del actor en su relación con los otros.

El actor alcanzaba la inmortalidad cuando sus acciones rebasaban los límites de la actualidad de su espacio público, es decir, cuando gracias al fabricante o artista que construía evidencias tangibles de esos actos, (el poeta, el narrador, el pintor, el escultor, etc.), las iniciativas dignas de ser recordadas quedaban para ser juzgadas por la posteridad.

Desde un enfoque más conceptual -según Hannah Arendt-, la acción política, al tener lugar en la trama de relaciones humanas, se caracteriza por una gran incertidumbre, en donde las consecuencias de los actos rebasan los propósitos y el control de su agente. De esta manera, la acción es impredecible, imprevisible e irreversible.

Es impredecible porque es el inicio de algo inesperado. Es imprevisible ya que no es posible calcular sus consecuencias en el ámbito de los asuntos humanos. Es irreversible, debido a que no se puede deshacer lo actuado a diferencia del producto de la fabricación que puede destruirse.

La seguridad propia de la acción -infiere Hannah Arendt- ha propiciado que los hombres hayan pretendido: 1) sustituir el actuar por el hacer o fabricar durante la Epoca Moderna, o bien, 2) por el laborar en la Epoca Contemporánea.

Para los fines de este artículo se acentuarán las diferencias entre el "homo-faber" del mundo moderno y el actor político de la ciudad-estado griega y romana. El dominio del animal "la-borans" en la sociedad actual sobrepasa el objeto de este estudio, razón por la cual solamente se mencionará el tránsito a la Epoca Contemporánea. De igual forma, se intentará contrastar las características del concepto clásico de individuo como ser político, con las peculiaridades de la individualidad moderna, cuyo acepción es muy diferente.

1) En la Epoca Moderna la esfera pública y la esfera privada tendieron a fusionarse en un nuevo ámbito, el de "lo social". El trabajo que en la Antigüedad se realizaba en la casa familiar irrumpió en lo público y se transformó en la actividad por excelencia. El predominio del fabricante en la sociedad resultó en gran parte del desarrollo y propagación de los descubrimientos científicos. La organización técnica de la sociedad, cuya principal ocupación ora la producción de bienes, incidió en la desaparición del denominado "espacio público".

En su lugar, el mercado vino a conformarse como el "espacio público del fabricante", donde a través de sus productos mostraba algo de sí a los demás. La forma de conciencia del fabricante que controlaba el proceso de trabajo desde el principio hasta el final, se suponía la única posible para el actor social. El ideal del "homo faber" era la utilidad. El fruto de su trabajo podía transformarse en un medio para la elaboración de otro bien útil.

La fabricación adquiriría sentido en función de este criterio. El imperio del "homo faber" en la sociedad moderna tendió a desplazar del ámbito público, la inclinación de los hombres por la libertad para supeditarla a intereses utilitarios [2].

Desde este punto de vista, la acción se consideraba ociosa. En todo caso, la acción revelaba un significado, pero no producía nada que sirviera para algo. El actor, en la Antigüedad, era valorado por sus actos y no por sus obras como el fabricante en la Época Moderna.

El significado de la acción rebasaba los propósitos del actor, a diferencia del fabricante, quien encontraba el sentido de su actividad en el fin perseguido. El significado de la acción sólo podía ser conocido plenamente por el espectador y "a posteriori". La individualidad de los clásicos, enmarcada entre el nacimiento y la muerte, podía ser comprendida a la distancia en el tiempo.

El fabricante, que trabajaba para dominar la naturaleza, seguía un proceso unilineal orientado por un objetivo previamente determinado, los otros como individuos potenciales no existían sino como medios para lograr el fin. Así, los obreros que intervenían en la producción se acercaban más a la tipificación del "animal laborans", ya que su actividad, inmersa en el ciclo productivo, estaba limitada a resolver el problema de satisfacer las necesidades vitales vía la remuneración de un salario. En contraste, el actor se realizaba en la acción misma al aparecer ante los otros. La actualidad de la acción, en el proceso de trabajo se desdoblaba en un presente que era subordinado a un resultado futuro.

La lógica de la fabricación, socialmente generalizada, conlleva la estructura de un gobierno tiránico, en la que el señor intentaba ajustar la comunidad que gobernaba a un modelo trazado en su mente. En el gobierno de uno sólo, los demás no tenían cabida, de tal forma que, juzgado desde la concepción política de los antiguos, el que dirigían se encontraba tan aislado como sus subordinados. El Estado Nación bajo ciertas circunstancias podía resultar una de las versiones más crueles y tiránicas de este tipo de gobierno.

El prototipo del individuo moderno era aquél que se exigía la autosuficiencia. La individualidad que exaltaban los valores burgueses era aquella identificada con la persona soberana, cuya fuerza se demostraba precisamente mientras menos necesitara de los otros. Este porcentaje de la modernidad fundamentaba su prestigio en los objetos que creaba, más que en su realización como ser político.

La caridad, que surge en la Edad Media con el Cristianismo, brindó a los modernos una forma de solidaridad que reunía a los individuos sin interrelacionarlos, de tal forma que los seres humanos coexistían con lazos de "hermandad". Es por demás acentuar la funcionalidad de este modelo relacional para una "sociedad de fabricantes".

2) La Época Contemporánea, para Hannah Arendt, se caracteriza por el predominio del "animal laborans" en la sociedad. La acelerada intensificación de la productividad del trabajo agudiza la despersonalización y sumerge a los individuos en el acelerado ciclo de la producción y el consumo, al grado de que el creciente desarrollo tecnológico ha obligado incluso al "homo faber" a ceder su lugar al laborante.

En la sociedad actual, el gobierno jerarquizado se configura como un "gobierno de nadie", muy alejado del llamado "espacio público" grecoromano. Sus integrantes suelen borrar todo rasgo de su individualidad para adecuarse a los lugares que ocupan en la estructura. Aún los que ocupan altos puestos se comportan como piezas de un gran engranaje burocratizado, que es la contrapartida del auge de la sociedad de masas. Su caso más

extremo ha sido el totalitarismo, cuyos ejemplos más claros han sido el fascismo y el stalinismo.

La época actual podría considerarse como la menos individualista desde la perspectiva de la autora. La mirada del individuo se ha desviado hacia el universo o hacia su interioridad [3], preferencias que, entre otras cosas, reflejan la tentativa del individuo de negar su facultad de ser libre en el mundo. La esfera íntima es una de las formas en que el hombre actual huye del mundo al internarse en sí mismo.

III.

Desde los inicios de la Epoca Moderna, la distinción individual no tenía lugar sino en el último reducto que escapaba a la expansión de "lo social": la esfera íntima. El origen de la esfera íntima, para Hannah Arendt, puede ser fechado históricamente en el siglo XVIII [4]. A partir de lo íntimo se desarrolló un tipo de subjetividad específicamente moderna.

El surgimiento de la sociedad civil que, según la autora, se caracterizaba por impolítica, condujo a que el hombre tomara conciencia de su ser individual como privado. La esfera íntima vino a suplir precariamente al espacio público de las sociedades griega y romana como lugar de "lo individual". Sin embargo, la esfera íntima nunca llegó a jugar el papel de espacio de aparición, similar al de los clásicos, porque la nueva forma de organización social no podía garantizar la presencia permanente de individuos potenciales. A partir de ese momento, cuando la intimidad se convirtió en el lugar de existencia de la individualidad, las personas tendieron a vivir cada vez más aisladas y ensimismadas, con la consecuente despersonalización de la sociedad.

La subjetividad íntima era diferente de la subjetividad de los ciudadanos de la "polis", que sólo se constituía como individualidad y superaba su desdoblamiento interior en la diferenciación de sí confirmada por los demás. Para la subjetividad del individuo aislado de la etapa del liberalismo, que no contaba con un espacio público relativamente permanente, la posibilidad de objetivarse políticamente quedaba relegada a condiciones muy frágiles.

La realización del acto como fin en sí mismo, su carácter fútil, hacía evidente la identidad entre el "yo quiero" y el "yo puedo" del ciudadano de la antigüedad. La "polis" como espacio público más o menos estable, aseguraba la presencia de otros ciudadanos, es decir, hacía posible la actualidad simultánea de la iniciativa y su reconocimiento como acto político.

En cambio, la conciencia política del individuo moderno surge, como "voluntad", de la tradición cristiana y de la filosofía política clásica. Desde sus orígenes, la voluntad llevó implícita la separación, el desgarramiento entre el "yo quiero" y el "yo puedo", porque el "yo quiero" se traduce en impotencia desde que no existe un espacio público para su aparición. A tal punto llega este desfase, que el Apóstol San Pablo lo sintetiza en la trágica contradicción según la cual, "yo no hago lo que quiero sino exactamente lo que menos quiero", (escrito entre el año 54 y el 58 después de Cristo) [5].

Muchas veces, bajo el dominio de gobiernos tiránicos, la libertad de pensar se convirtió en el refugio de los individuos, ante la falta de libertad política. En estas circunstancias, el arte, sin embargo, podía alcanzar un gran florecimiento. En la vida moderna fue notable el desarrollo de la poesía y de la música desde la mitad del siglo XVIII hasta finales del XIX, acompañado del esplendor de la novela, todas con rasgos marcadamente intimistas.

Así, la libertad política, posible sólo en el espacio público, era diferente a la libertad de pensar. La última solía realizarse en aislamiento, cuando un individuo estaba consigo mismo; la libertad política, en cambio, sólo podía tener lugar en el mundo. La posibilidad de conciencia individual en la sociedad moderna partía de esta esfera, ya que ante la creciente igualación mecánica de los hombres, apareció un "yo" que se rebelaba y se volcaba sobre sí mismo. La igualdad humana había reemplazado a la acción como principal forma de acción humana.

IV.

La originalidad del individuo se manifiesta en el acto político, desde que éste representa un inicio y revela un significado. Toda acción para ser política responde a una iniciativa que va acompañada de discurso.

A.- El inicio está más cerca de la acción que el discurso. La iniciativa es un acto inesperado que interrumpe procesos ya existentes. El acto no puede deducirse de las tendencias en curso en términos de consecuencia o efecto necesarios. En este sentido, el acto está imbuído de arbitrariedad.

La acción política, en su actualidad, hace presente la realidad de un "espíritu vivo", el actor, en medio de una red de relaciones compuesta por otros posibles actores que también cuentan con la facultad de iniciar procesos. La incertidumbre de la política se debe a que la componen iniciativas que son impredecibles. El acto, una vez realizado, se desprende de las manos del actor y tiene consecuencias que a su vez son imprevisibles e irreversibles.

La acción política corta tendencias porque es un inicio, pero ella misma es el comienzo de un proceso que se volverá vigente y que podrá ser interceptado por alguna iniciativa imprevista.

Vista de esta manera, la iniciativa del actor va más allá del objetivo intencional, previamente determinado del "homo faber", porque en la conformación de su peculiaridad política intervienen no solamente el actor, sino los testigos y, más tarde, el historiador.

El poder, a diferencia de la fuerza, -dice Hannah Arendt- es el resultado del acuerdo, significa "actuar en concierto con", ser con los otros. La imposición es prepolítica en tanto la violencia es su instrumento, porque "lo político", no tiene lugar entre desiguales, ni se subordina la obtención de un fin subsiguiente. Sin embargo, lo antes expuesto no quiere decir que el pensamiento no juegue un papel relevante en la acción, sobre todo porque pensar es una actividad de la mente que trasciende la racionalidad instrumental del "homo faber".

El pensamiento, considerado como un diálogo interior entre la conciencia y autoconciencia, aunque puede o no vincularse a alguna actividad particular, participa de la acción, porque de él surge la voz del actor que trasmite significatividad a sus actos. El desdoblamiento interior de la subjetividad se unifica en el momento en que el acto es, no aprobado, sino reconocido por otros como extraordinario, nuevo, inicial.

B.- El significado de la acción está más cerca del discurso que de la acción, a través del discurso los otros conocen el significado de un acto y lo juzgan a partir de sí mismo. El discurso remite a un código compartido por los integrantes de un espacio público, que permite estructurarlos diversos puntos de vista en un lenguaje común. La tradición es el trasfondo que abre la posibilidad de generar el espacio público. La memoria, como la

aptitud de cada individuo para revivir el pasado, rescata aquellos elementos que actualizan la tradición.

La memoria no es sólo conciencia del individuo aislado, sino de aquellos que comparten el poder de la pluralidad. En torno a objetos comunes, los que participan comparten, desde sus diferentes lugares, experiencias y recuerdos que convergen en puntos reconocibles para todos. La memoria admite las más diversas versiones, siempre y cuando éstas refieran a un mismo objeto. Por lo menos, se habla de algo que pasó (la caída del Imperio Romano por ejemplo); pero el mismo hecho puede ser interpretado desde perspectivas muy diferentes.

Sin una memoria compartida, los contemporáneos a un "espíritu vivo" (el actor), no podrían comprender el significado del acto. La tradición se diluye como "espíritu muerto", cuando el agente al reencarnarla no produce una resonancia en alguna región específica de la memoria de los que atestiguan. La tradición brinda el marco de permanencia en que tiene lugar el espacio público, pero es el poder político que generan actores y observadores, el que garantiza la conservación de esta esfera.

El espacio público se configura desde un trasfondo que surge de la tradición y que se estructura, gracias a la memoria, en la forma de un "código de referencia". Este código no significa que todos opinen de una manera homogénea, sino que desde sus singulares perspectivas todos hablen de los mismos objetos.

El código de referencia se articula en la trama de relaciones humanas que Hannah Arendt denomina como intersubjetividad. Este juego relacional se compone de dos "entre de":

- a) Los objetos tangibles que forman el mundo y;
- b) los objetos no tangibles simbólicos de la tradición que pueden ser actualizados por medio de la memoria.

Ambos son objetos que, colocados "entre los individuos", ofrecen puntos de confluencia a las diversas subjetividades.

Cada individuo cuenta con un sexto sentido, vinculado a este código de sentido común, que le abre la posibilidad de articular en un principio de realidad mundano, las sensaciones de los otros cinco sentidos. La subjetividad abandonada a sus meras percepciones sin poder ser confirmadas desde la mirada de los otros, conlleva la duda permanente sobre la realidad de aquello que se experimenta. El horizonte mundano alcanza objetividad, cuando los otros reconocen y juzgan el mismo objeto desde sus posiciones particulares. Lo político sólo cabe en la pluralidad.

Cuando una comunidad ha perdido sus raíces en la tradición, la acción carece de significado y se transforma en una conducta mecánica que se deja conducir por el flujo de las tendencias en curso, es decir que, paradójicamente, sus integrantes han perdido la audacia de comenzar lo extraordinario. Si desconocen la perspectiva del pasado, no podrán distinguir la especificidad de su presente.

V.

En efecto, los testigos juzgan el acto, a partir de sí mismo, de su significado. Esto surge de la interacción entre el actor y los observadores. Los diversos testigos opinan sobre el acto y sus juicios se expresan en conceptos globales que traducen la percepción a experiencias identificables por todos. Nunca el acto singular será igual al concepto global, sino que su relación es metafórico, es por analogía. El contenido del acto en que se

expresa el significado de la acción, es relacionado, gracias al código de referencia, con principios válidos para esa comunidad. Las opiniones que califican el acto se fundamentan en estos principios.

El análisis que la autora hace de la metáfora empleada por Rousseau para explicar el significado de su muy conocida "voluntad general" puede ayudar a ilustrar este artificio. La voluntad general, elevada al ámbito político por Robespierre, era comparada por el teórico con "un cuerpo conducido por una voluntad, semejante en todo a la dirección en cualquier momento sin que, por ello, perdiese identidad" [6].

Por un lado, el concepto de voluntad, que presidía el destino de la nación, se asemejaba al papel que habían desempeñado el monarca ilustrado hasta antes de la Revolución. Esta imagen era familiar a los franceses que sólo habían conocido a la Ley como la voluntad del rey [7]. Por otro, la metáfora rousseauniana de "una multitud... unida a un cuerpo y dirigida por una voluntad", hacía evidente las condiciones de pobreza extrema del pueblo durante la Revolución Francesa, en la que todos eran iguales porque necesitaban pan y, por ello, se podían considerar como parte de un solo cuerpo [8].

Hannah Arendt posteriormente "discute con Robespierre" la conveniencia de haber introducido la causa de la pobreza en la esfera de lo público, porque al mismo tiempo sacrificaba, en nombre de la miseria, las instituciones republicanas que podían garantizar a largo plazo el respeto por la libertad y la misma voluntad del pueblo de mejorar sus condiciones de vida, pero en el sentido de abrir y asegurar un espacio para el consentimiento. La consecuencia -concluye- fue el menoscabo casi absoluto de la libertad y la instauración del "régimen del terror" de Robespierre en "defensa de la voluntad general".

El significado de la acción se revela plenamente al espectador "a posteriori" y no al actor, porque desde el lugar del primero es posible vincular lo específico con los principios que descubre en la acción, juzgar no quiere decir medir sino calificar, opinar sobre algo que está entre los hombres, para distinguirlo, diferenciarlo.

La vinculación del significado a la tradición por medio de metáforas, también se opera en un "parece como", que no es así precisamente, y esta disimilitud muestra la particularidad del acto en sí. Cuando Hannah Arendt expone el significado que para los revolucionarios norteamericanos tuvo la palabra revolución al comenzarla, cuenta que ésta había resultado de la aplicación que tradicionalmente se hacía de un concepto astronómico a los asuntos humanos, como "la vuelta a una etapa diferente de su ciclo" [9], como restauración. Fue en el curso de los acontecimientos que la Revolución adquirió un sentido diferente [10]. De esta manera, Benjamín Franklin confesaría que no había escuchado hasta entonces, ni a un borracho hablar de una separación de América de su metrópoli (Inglaterra) [11]. Los actores, una vez avanzada la Revolución, se encontraron con algo inesperado y completamente desconocido, descubrieron que la revolución podía interpretarse como ya algunos filósofos o científicos del Siglo XVII lo habían anunciado: un nacimiento, una transformación hacia algo completamente nuevo.

La iniciativa, entonces, está permeada de tradición, no obstante, para constituir un inicio, para salvar la conducta humana de la mera repetición de "lo que hasta ahora se ha hecho así", para convertirse en un cambio para "redimir", la acción se desprende del pasado con un cierto margen de arbitrariedad, que le imprime un carácter extraordinario y la transforma en presente actual, político. La iniciativa representa una ruptura con las tendencias vigentes.

Así, el pasado no subordina al presente, porque la autoridad del pasado muestra lo que así fue, distinto de lo que ahora es. La memoria distingue el "espíritu vivo" (el actor), del "espíritu muerto" (la tradición) y simultáneamente abre paso a la iniciativa que reencarna la tradición y la actualiza, es decir, la incluye en su especificidad.

La tendencia a la repetición en la trama de relaciones humanas, la costumbre por ejemplo, sólo puede romperse a través de un acto de arbitrariedad que está imbuído de tradición.

La nación puede compararse con la representación de un actor en el teatro, diferente a la creación de un narrador o un pintor. En la actuación, el peso de la imitación es fundamental, el actor repite, imita el personaje de la obra, y mientras más se asemeja al protagonista, mejor cobra forma su ser de actor en la escena, mayor es su presencia original. En la interpretación, al intentar revivir al otro, el actor, gracias a un elemento de gratuidad, no natural, distintivo de sí, nuevo, reproduce al personaje. La actuación agrega un significado imprevisto a la imitación, de ahí su posibilidad de rescate. La tradición no es borrada sino rearticulada al presente por el actor, cuya individualidad es constituida políticamente, en el momento mismo en que los espectadores juzgan la interpretación.

VI.

El agente, aunque su acción sea perecedera, aspira a la inmortalidad, "quedar en los otros" más allá de su tiempo vital. La acción puede o no convertirse en un motivo de recuerdo para quienes participan del espacio público y, posteriormente, para futuras generaciones. Una vez reconocida la acción por los observadores como digna de ser recordada, la acción trasciende su existencia momentánea, cuando se imprime en leyendas, documentos o monumentos y adquiere la forma de un testimonio duradero en los objetos que den cuenta de ella.

El "homo faber" es el encargado de erigir estas evidencias, cuya materia prima son: la memoria y aquellos materiales que vuelven tangible el sentido memorable de su creación. En este aspecto, el fabricante complementa y culmina el ser político de los individuos, ya que colabora para que los actores sean vistos por vía de estos testimonios y juzgados después de su muerte por sucesivos espectadores.

En la durabilidad de estos objetos descansa la permanencia del mundo que rodea a los hombres y que compensa la inseguridad e incertidumbre de sus acciones. En este sentido, las obras de arte suelen ser las más permanentes y, por tanto, las más mundanas de todas las cosas. Si los hombres identifican con algo su existencia, en gran parte, es con este mundo que brinda un marco relativamente fijo a la inseguridad de sus acciones.

La actividad del historiador cumple las características de la fabricación porque, por un lado, persigue una finalidad, reconstruir un momento del pasado; y por otro, hace uso de un material tangible, el papel y la tinta, para dar tangibilidad a su objetivo.

Hannah Arendt enfatiza la diferencia entre la política y la historia. En la política intervienen actores, y en todo caso pacientes, pero no autores; la historia, en cambio, cobra existencia por la narración de los historiadores. El historiador cuenta lo que "ya está hecho", para lo cual, organiza cronológicamente los acontecimientos.

El actor no produce el sentido de su acción, sino que al actuar revela un significado. El historiador es "el que cuenta" y al contar, recrea ese significado "a posteriori". Su finalidad más relevante es descubrir y transmitir ese significado a través de su obra.

La historia la "hacen" los hombres cuando cuentan lo que sucedió; la política se compone de inicios y significados que son inesperados. Entonces, la política, toda vez que ya fue realizada, se transforma en historia al ser narrada.

Hannah Arendt no pretende que el historiador interprete la historia desde el punto de vista de la ciencia, porque la ciencia no puede dar cuenta de los actos humanos. La perspectiva científica puede ser una forma de abordar la realidad, pero tiene sus límites incluso cuando se intenta aprehender la naturaleza, porque al aislar condiciones y procesos para obtener un resultado en el experimento, en la práctica, no se reproducen los fenómenos tal cual suceden en la naturaleza, sino que se enmarcan dentro del propósito del científico.

La relación entre el interés del hombre de ciencia con los fenómenos naturales, al igual que la disposición y la intención del historiador con los fenómenos históricos, está mediada necesariamente por una interpretación. La dualidad kantiana irresoluble de la razón pura es llevada hasta el campo de la razón práctica y queda para la autora como insalvable. El horizonte de la realidad para el científico, como para el historiador, gracias a ese sexto sentido que articula las sensaciones de los otros cinco sentidos con el código de referencia común a sus contemporáneos, está más cerca del Mundo que de la Tierra. La objetividad es posible para el hombre, en la medida en que participa de ese mundo.

Así, la historia admite la diversidad en las diferentes formas de contar los hechos, porque toda narración vendrá a sumarse a la narración de narraciones (que es la historia). Sin embargo, debe pedirse al historiador que, desde su ubicación particular adopte una actitud imparcial para recrear los hechos, lo que, en términos muy generales significa abrirse interiormente hacia la otredad y especificidad de lo que ya fue, distinto de lo que ahora es el mundo.

El historiador interpreta las iniciativas y significados de los actos del pasado desde su presente y los juzga a partir de principios que actualizan el contenido de los hechos al código que comparte con sus contemporáneos. La historia es una de las formas en que el hombre supera la inmediatez de sus actos y amplifica su presente.

El historiador como "homo faber" da cuenta en su obra de los acontecimientos históricos, al mismo tiempo que deja evidencia de su propio punto de vista, como uno que puede ser juzgado por sus congéneres. La narración de los hechos no refleja el acuerdo unánime necesariamente, sino que es parte de la diversidad que caracteriza a la pluralidad, porque la obra puede ser tomada como un objeto sobre el que los demás pueden opinar en su momento actual o más tarde podrán hacerlo otras generaciones.

Así como cuando en el Siglo XVIII, los revolucionarios burgueses tuvieron que enfrentar el problema del bien y el mal en el decurso de su destino, sin recurrir a la universalidad divina y pedir una respuesta a la ciencia a la duda que quedó como resabio, ahora Hannah Arendt fundamenta éticamente el problema del conocimiento de lo político en la libertad política. La política y la historia de la política -según ella- deben ser juzgadas desde esta perspectiva contemporánea a su mundo, cuyo significado está ligado a la tradición clásica greco-romana.

CITAS:

[1] Arendt, Hannah. La condición humana. Seix Barral, p. 44.

[2] Durante el feudalismo el espacio público ya había desaparecido ante la irrupción y generalización de lo privado en el ámbito propio de la esfera política greco-romana.

[3] Arendt, H. La condición... op. cit. p. 17.

[4] Ibid. p. 60.

[5] Arendt, Hannah. The life of the mind. Harcourt Brace Jovanovich, 1978, New York and London, T. II, p. 65.

[6] Arendt, H. Sobre la revolución. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1962, p. 85.

[7] Ibidem.

[8] Ibid. p. 103.

[9] Ibid. p. 28.

[10] Ibid. p. 44.

[11] Ibid. pp. 51-52