



Sociológica, año 14, número 39,
Reforma institucional
y gobiernos locales
Enero-abril de 1999

De la razón y el intelecto (entendimiento) en Hannah Arendt (1906-1975)

*Rafael Farfán H. **

1. Una larga tradición filosófica que se remonta a Platón (427-347 a. de n.e.) y Aristóteles (384-322 a. de n.e.), estableció la siguiente identidad: *filosofía = pensar = razón (logos) = actividad restringida a una élite privilegiada*. De acuerdo con esta ecuación, la filosofía supone un tipo especial de actividad que no todo mundo puede desarrollar y que, por lo tanto, sólo puede ser cultivada por una minoría privilegiada: la actividad del pensar. De ahí que Platón hiciera de ella, en su plan ideal de la República, una condición especial de aquellos encargados de gobernar, el rey-filósofo, mientras que Aristóteles sólo la supone en los hombres que han logrado liberarse de la férrea determinación de la necesidad natural para acceder a la libertad que da el no tener que trabajar para vivir, pues viven del trabajo de otros, por ello dice que:

La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer teoría y conocer las causas (Aristóteles, 1972: 12).

Y para él la forma suprema de “teoría” es aquella ciencia que tiene como objeto el conocimiento de las “primeras causas y los primeros principios”, es decir la filosofía, que sólo puede ser poseída y cultivada por el hombre libre, que se define frente al esclavo como aquel ser que:

* Profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

...pertenece a otro (...) y cuya razón apenas llega al grado necesario para experimentar un vago sentimiento sin tener la plenitud de la razón (Aristóteles, 1962: 11).

En conclusión, desde la Antigüedad la filosofía se fundió con el férreo prejuicio de que ella es el resultado de condiciones excepcionales, a las que sólo unos cuantos pueden acceder y bajo las cuales pueden hacer uso de su razón para pensar abstractos y complicados problemas que los hombres comunes y corrientes no pueden comprender. ¿Qué es, entonces, bajo esta visión la razón?

2. La respuesta a esta pregunta supone hacer una importante precisión terminológica para no incurrir en un error categorial. Para los antiguos griegos y, por lo tanto, para Platón y Aristóteles, la “razón” no es lo que hoy entendemos por este concepto, es decir, una facultad de nuestra subjetividad, responsable de hacer operaciones mentales. Este es, más bien, el sentido moderno de la palabra, cuyo responsable filosófico fue René Descartes (1596-1650), quien elaboró un modelo o paradigma del conocimiento que se extendió por toda la Europa moderna cultivada, en el que se opone un sujeto, con su consciencia solitaria, a un mundo confuso y complejo del que le informan sus sentidos. Pero quizás el que le dio una forma más elaborada a esta noción, en el sentido de una razón que actúa como instrumento transformador del mundo, fue Thomas Hobbes (1588-1679), quien en su filosofía-política le otorga un destacado lugar, pues sin ella no se puede entender el paso que da el hombre de su condición natural (conocida como aquella en la que el “hombre es lobo del hombre”) a su condición social, en la cual funda, mediante un “contrato”, simultáneamente la “sociedad civil” y el Estado Leviathán. La “razón” así entendida, es decir, como un medio o facultad que el hombre utiliza para conocer y dominar el mundo, queda entonces identificada con un tipo especial de actividad: la del conocimiento científico.

Por lo tanto, y una vez más como con los antiguos griegos, bajo este sentido sigue estando restringida a la función especial que desempeña una categoría muy especializada de hombres, aquellos que se han planteado como tarea conocer el mundo y los hombres. Pero aquí es preciso introducir una importante distinción, que se perdió a partir de Descartes y Hobbes, que es propia de los griegos y que representa uno de los objetivos medulares del proyecto filosófico-político de Hannah Arendt.

3. La filosofía antigua griega de ningún modo concibe la “razón” como un instrumento del que se vale el hombre para transformar la realidad (ni la natural ni la social), porque es otra su manera de percibir la relación del hombre con el mundo. Para empezar, no establece, como se



hace hoy en la sociedad moderna, una relación de oposición entre “hombre” y “mundo”, simplemente porque el primero es una parte constitutiva del segundo, y, por ende, esto supone una relación de integración que lleva a una subsunción del hombre en el mundo. No existe, en conclusión, la oposición moderna que enfrenta un sujeto solitario con su consciencia a una realidad que se le aparece como fuente de riesgos y peligros. Siendo el hombre uno con el “cosmos”, entonces, no existe oposición entre ambos. Y, por lo tanto, su “razón” (que ciertamente es sólo la razón de los hombres libres) no es un medio, instrumento u órgano del cual se puede valer para conquistar la realidad. Más bien, es algo que lo reconcilia con ésta, de dos maneras. Y aquí es donde aparece una distinción que más tarde se perdió con Descartes y Hobbes y que fue parcialmente restituida por Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831), y que hoy recupera Hannah Arendt.¹

Se trata de la distinción que hicieron los antiguos griegos, entre *dos fines* de la razón: el *primero*, orientado al conocimiento del mundo natural, sólo puede darnos un conocimiento acerca de las causas que en él operan y que no son modificables, por lo tanto, debe ser aceptado como es. Lo cual significa que no existe para ellos ninguna posibilidad de su modificación técnica de acuerdo a un modelo trazado por el hombre, de ahí surge el gran distanciamiento que existe en los conceptos de ciencia de Aristóteles y Galileo. De esta orientación de la razón surge lo que Aristóteles llama “conocimiento teórico”, que es fundamentalmente el conocimiento de las ciencias (matemáticas y físicas), que están subordinadas, para él, a la ciencia suprema, la filosofía, pues ella es, como ya se mencionó, el conocimiento de las primeras causas y los primeros principios. La *segunda* finalidad de la razón es aquella que surge cuando está orientada a cuestiones humanas, y es entonces cuando el conocimiento que de ahí nace está ligado a la experiencia cotidiana del vivir en sociedad, no es, por lo tanto, un saber similar al natural sino distinto, surgido de lo que los hombres hacen y piensan como seres sociales. Bajo esta dimensión, la razón se manifiesta como *comprensión* del sentido del actuar humano en sociedad, y su finalidad es convertirse en guía de la acción justa y buena, por ello dice Wilhem Hennis (1973: 45):

¹ Sobre este sentido de la razón en la filosofía antigua, Habermas (1993: 159-60) precisó lo siguiente: “En el uso filosófico (griego) del lenguaje la teoría se transforma en perspectiva del cosmos (...) cuando el filósofo contempla el orden inmortal, no puede menos que asimilarse él mismo a la medida del cosmos, imitar a éste en su interior (...): se forja a sí mismo por mimesis. La teoría induce la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida.”



(Para Aristóteles) los conocimientos teóricos se buscan por sí mismos por la simple intelección, los prácticos por causa del actuar justo. El ámbito de la praxis (...) es el ámbito de la elección consciente....

Luego la “razón” envuelta en la acción es “entendimiento” o “comprensión” y lo que de ahí surge no es un saber similar al conocimiento teórico del mundo natural, sino uno distinto, al que los griegos llamaron *fronesis* y que es la sabiduría inherente al actuar justo. O, dicho de otro modo, es el saber de la prudencia que, distinto al saber que se guía por la rigidez del mundo natural en el cual impera el principio de la necesidad, se guía por la probabilidad y la contingencia:

El comportamiento humano, el obrar, el campo de la política no están determinados. Cada acción, a la que podemos hacerle elogio o reproche, es la realización de una posibilidad.Cuál entre las diversas posibilidades es aquella que se escoge, depende de la selección responsable y consciente del acto, pero esta selección no tiene lugar sobre la base de leyes necesarias (Hennis, 1973: 46).

Así, bajo esta significación, la razón inmanente a la acción que no se guía por férreas determinaciones, sino por la probabilidad y la contingencia, se convierte en *razón práctica* que es el modo en que se manifiesta el saber y la consciencia del hombre que actúa en sociedad. Sin embargo, los griegos sólo le daban esta razón, como ya se mencionó, a los hombres libres que, al acceder al Ágora, podían manifestarla a través del uso público que hacían de ella mediante el diálogo y la discusión. Quizás uno de los grandes méritos filosóficos de Arendt es haber rescatado la distinción griega entre “razón” y “entendimiento” (o “intelecto” como ella prefiere llamarle), cortándola de sus raíces elitistas-oligárquicas que hacen de ella una justificación de la desigualdad, para extenderla, convirtiéndola en un rasgo constitutivo de la “naturaleza humana” y derivando de ella un subversivo concepto de lo político.

4. Discípula de Martín Heidegger, amiga de Karl Jasper, formada por lo tanto en lo mejor de la vieja tradición filosófica alemana, exiliada por distintos países hasta llegar a los Estados Unidos donde, como tanto otros alemanes de su generación, decidió permanecer, convirtiéndose en ciudadana de dicho país, Hannah Arendt ha alcanzado en tiempos recientes un extraño reconocimiento internacional. Digo “extraño” porque es distinto al que hace años ella recibió, cuando se dio a conocer primero, a través de un libro que le valió el reconocimiento de la comunidad intelectual europea y estadounidense, *Los orígenes del totalitarismo* publicado en 1951 y, después, por un largo reportaje perio-



dístico que despertó sentimientos encontrados hacia ella, *Eichmann en Jerusalén*, de 1963. Sin embargo, nunca se puso en duda en aquel tiempo que ella pertenecía a esa rara clase de pensadores que se distingue más que nada por la marginalidad, desde donde reflexionaba lo que ocurría en el mundo, trabajando siempre, por lo tanto, contra la corriente y haciendo del pensar su principal actividad. Quizás ello explica las siguientes palabras que dirigió a un amigo en una época de obscuridad (es decir, al final de la Segunda Guerra Mundial):

Tengo una especie de melancolía que sólo puedo vencer por el entendimiento, pensando estas cosas hasta el final (citado por Young-Bruehl, 1993: 17).

De ahí su negativa a definirse a partir de bandos o extremos políticos, pues la única seña de identidad que para ella valía era la del pensar las cosas hasta su extrema radicalidad. Y el principal hecho histórico que retaba su entendimiento, pues desafiaba todas las formas del pensar que hasta entonces se habían dado, era el hecho desnudo y cruel del totalitarismo, es decir, del nacional-socialismo alemán. No existía para ella precedente histórico alguno con el cual se pudiera asimilar, por lo tanto exigía un trabajo de comprensión tan original como el hecho mismo. A este trabajo encomendó su creatividad intelectual, de donde surgieron dos libros de difícil lectura y que no despiertan el mismo ardor que su primer texto, a saber: *La condición humana*, publicada en 1969, y al que ella originalmente había titulado *Vita Activa*, y *La vida del espíritu*, de 1978, que no concluyó porque la sorprendió la muerte. A pesar de la diferencia de tiempo que existe entre ambos libros, y de la dificultad temática que media de uno a otro, existe un puente que los vincula y los funde en un sólo problema, que fue el problema de Hannah Arendt: la relación entre acción y pensar, la vinculación, como diría ella, entre *Vita Activa* y *Vita Contemplativa*. Por ello escribió lo siguiente en su segundo libro inconcluso:

Lo que a mí me interesó de la Vita Activa fue el que la noción contraria de completa quietud de la Vita Contemplativa era tan abrumadora, que en comparación con ella desaparecían todas las otras diferencias entre las distintas actividades de la Vita Activa (...) Fui consciente, sin embargo, de que podía ver esta cuestión desde una perspectiva totalmente distinta, y a fin de mostrar mis dudas finalicé el estudio de la vida activa con una curiosa frase que Cicerón adscribía a Catón, que decía: “nunca está un hombre más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo” (Arendt, 1984: 18).

A partir de esta nueva conclusión, en la que ya no se oponen acción y pensar, Arendt se hace una sola pregunta cuya respuesta subvierte

todo lo que la filosofía tradicional ha establecido: “¿Qué “hacemos” cuando no hacemos sino pensar?”.

5. Me parece que, quizás, no es equivocado afirmar que el “extraño” reconocimiento e interés que hoy despierta la obra de Hannah Arendt está más ligado a una categoría que actualmente se ha convertido en el centro de un intenso debate en la filosofía y la teoría social, y con la que algunos, como Habermas (nacido en 1929), han reconocido la deuda intelectual que con ella mantienen: la categoría de “acción” o *praxis*.² Sin embargo, este nuevo interés segmenta en dos partes lo que en la filosofía política de Arendt formaba una sola unidad, es decir, separa la “acción” del “pensar”, cuando para ella una no se puede concebir sin la otra. Por lo tanto, todo lo que se trate del actuar lleva al pensar y viceversa. Pero la relación que Arendt estableció entre ambos no es aquella a la que la filosofía y cierto sentido común nos han acostumbrado, y para entender su novedad, detengámonos a explicar lo que es el “pensar” para Arendt.

6. La difusión del modelo cartesiano-hobbesiano de razón no sólo significó el dominio intelectual de un paradigma de consciencia que, con el tiempo, se convirtió en un supuesto fundacional de la moderna teoría social. Representó también el dominio de un concepto de acción inherente a este paradigma de consciencia que se tomó como un supuesto natural de partida para la explicación del actuar humano en sociedad. Y así, ambos, razón y acción, se fundieron en una unidad conceptual, que es la del concepto *teleológico de acción* asimilado por la teoría social moderna [de Durkheim (1858-1917) a Max Weber (1864-1920), llegando a Talcott Parsons (1902-1979)] y convirtiéndolo en la pieza fundamental de su teoría de la sociedad. A este concepto es al que se opone la filosofía social y política de Hannah Arendt, a partir de un examen radical de lo que para ella significa el pensar y la acción. Antes de pasar a este examen, me parece que es importante exponer brevemente el concepto teleológico de acción.

En un libro fascinante por la enorme contribución teórica que contiene, Hans Joas (1996) ha resumido este concepto del siguiente modo: consiste en partir de un actor o individuo solitario, que se opone y enfrenta al mundo o realidad de los seres y las cosas, como aquella fuente que contiene un cúmulo indeterminado de riesgos y peligros, que

² Quizás el más bello homenaje que Habermas le rinde a Arendt es el ensayo que le dedica en *Perfiles filosófico-políticos* (1986), en el cual examina dos temas de su filosofía-política: (1) el concepto de revolución y 2) el concepto de poder, que es, de los dos, el más interesante, porque en él se manifiesta de modo claro la deuda teórica que él tiene con el concepto de “acción” de Arendt.



demanda por ello ser controlado y vigilado. La consciencia que acompaña a este sujeto solitario es no sólo previa sino además independiente al despliegue de su acción, y sólo aparece como reacción contemplativa ante el mundo que se enfrenta. La relación entre consciencia y acción surge del siguiente modo: es en la primera donde se forma el plan o proyecto que el sujeto seguirá en su actuar y a través del cual se fija un fin a alcanzar. La acción, por lo tanto, se despliega a partir del proyecto teleológico que la dirige. Resumiendo esta concepción en términos de Joas (1996: 147):

Ella presupone primero que el actor es capaz de una acción intencional, segundo que él tiene un control de su propio cuerpo, y tercero que es autónomo frente a otros seres sociales existentes y frente al medio que lo rodea.

Hannah Arendt se opone definitivamente a este concepto de acción que para ella no lo es, y que corresponde más bien a lo que define como *trabajo*. Por el contrario en la acción lo que se despliega es, como lo dice Habermas (1986: 209) resumiendo el concepto de Arendt, un proceso de interacción comunicativo a través del cual los hombres discuten con la intención de llegar a un acuerdo para lograr realizar una acción colectiva concertada. Pero en esta acción está de por medio una forma de la razón, que no es la razón monológica de la filosofía cartesiana-hobbesiana, sino la que surge del *juicio reflexivo* que los hombres aplican y que está ligada al pensar, a través de la comprensión, pero sin que se identifique con ésta última. Expliquemos brevemente todo esto para terminar.

7. Lo primero que Hannah Arendt hace para introducir su concepto de pensar es eliminar el viejo prejuicio filosófico que lo restringe a una clase especial de hombres cuya función es “contemplar” el mundo. Por el contrario, para ella la actividad del pensar es inherente a todo hombre, y es algo de lo que no puede prescindir pues es un rasgo constitutivo de su condición natural. Pero el pensar que es inherente a todo hombre está ligado a una actividad especial, que ya los griegos distinguieron a través de la separación que hicieron entre “razón teórica” y “razón práctica”, y que ella retoma con la intención de rehabilitarla y profundizarla. Esa actividad es la que ella designa con el concepto de *comprensión* y que vincula a la razón, mientras que la explicación es algo que corresponde sólo a la ciencia y que nace del *intelecto*, por ello escribe lo siguiente:

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada en

la consciencia, no es una prerrogativa de unos pocos sino una facultad siempre presente en todo el mundo... (Arendt, 1993b: 135).

Por lo tanto, es fundamental distinguir entre la razón, cuya actividad es la de pensar el mundo, buscándole un sentido, y el intelecto, cuya finalidad es explicar porqué el mundo es lo que es, independientemente de si ello supone o no un sentido:

De ahí, dice Arendt (1984: 25), que la distinción entre las dos facultades, razón e intelecto, coincida con una diferenciación entre dos actividades mentales totalmente distintas, pensar y conocer, y dos tipos de preocupaciones totalmente distintas también: el significado, en la primera categoría, y la cognición, en la segunda.

Nunca el hombre, entonces, ha dejado de pensar y no es, tampoco, una actividad restringida a una selecta minoría. En tanto que nunca ha dejado de buscarle sentido a todo lo que es, el hombre ejerce su razón prácticamente sobre todo lo que acontece. Y el mayor obstáculo a la actividad del pensar viene no de la razón sino del intelecto. Es decir, la actividad del pensar, como acción encargada de comprender lo que es buscándole un sentido, tiende a frustrarse o inhibirse cuando los hombres caen en la confusión, como hoy ocurre, de que los problemas del sentido se pueden resolver como los problemas del intelecto, es decir, buscando respuestas o pruebas empíricas definitivas a cuestiones que de principio son interminables:

El mayor obstáculo que la razón (...) pone en su propio camino proviene del intelecto (...) y de los criterios (...) que ésta ha establecido para sus fines propios, es decir, para apagar nuestra sed y satisfacer nuestro deseo de saber y conocer (Arendt, 1984: 26).

Concluyendo: *la necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Y verdad y sentido no son una misma cosa (idem).*

8. Cuando el hombre declina de la actividad del pensar y, por lo tanto, deja de hacerse preguntas cuya intención es cuestionar todo lo que existe, en su lugar se instala un cómodo conformismo, que le permite llevar una vida gris y adaptada a un orden que sólo exige de él obediencia:

Al sustraerse a la gente de los peligros del examen crítico, se les enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad



dada y en un momento dado. Se habitúan entonces menos al contenido de las reglas (...) que a la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particulares. En otras palabras, se acostumbran a no tomar decisiones (Arendt, 1993b: 127).

La banalidad del mal (por ejemplo, el genocidio cometido contra los judíos por burócratas asesinos como Eichmann), es entonces el resultado no de una razón aplicada con frío cálculo al exterminio de los seres humanos, sino todo lo contrario, es decir, el mal surge de la ausencia de pensamiento, de una falta de esfuerzo por comprender el sentido del mundo, poniendo en su lugar “reglas para el intelecto” que simplemente ahorran tal esfuerzo llevando a los hombres a repetir conductas:

Clichés, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia (Arendt, 1993b: 110).

Pero si bien la actividad del pensar se distingue porque lleva a cuestionar todo lo que existe, buscándole un sentido, su conclusión no es la acción, como se pudiera creer. Dicho de otro modo, no es una necesidad de la razón que ella nos lleve a la acción, por ello Arendt dice lo siguiente:

Si la esencia de la acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición (...), por la que los hombres que actúan (...) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe (Arendt, 1993a: 44).

Lo cual significa su rechazo decidido al paradigma cartesiano de consciencia y con él, al concepto teleológico de acción. Pero si la actividad del pensar no lleva a la acción, ¿cuál es su relación? Existe una instancia entre pensar y actuar que funciona como mediador entre ambos y desencadenador del segundo: el *juicio reflexivo*:

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir “esto está mal”, “esto es bello”, etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a la mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan consciencia moral y consciencia del mundo (Arendt, 1993b: 136).

Es decir, sólo porque en aquello que ha pensado el sujeto ha encontrado algo que juzga está mal, puede desencadenar el proceso de la acción que lo lleve a unirse con otros para modificar la situación, entonces es cuando se revela con toda su fuerza el poder que es inherente a la política, que en Hannah Arendt es lo mismo que la acción colectiva organizada a través de la deliberación pública y abierta.³ Por ello definió el poder como la capacidad que “brota dondequiera que la gente se una y actúe de concierto. Deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que la siga.” (Arendt, 1970: 48). En conclusión, no es la teoría ni la comprensión del mundo ligada a la teoría lo que puede desencadenar la acción y, con ella, el poder.

Es, más bien, la aplicación del juicio a los hechos lo que puede despertar un sentido de indignación que puede, a su vez, convertirse en factor desencadenante de una acción colectiva transformadora.

Bibliografía

- Aristóteles (1962), *La política*, Iberia, Barcelona.
- _____ (1972), *Metafísica*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Arendt, Hannah (1970), *Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, México.
- _____ (1984), *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- _____ (1993a), “Comprensión y política”, en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona [1953].
- _____ (1993b), “El pensar y las reflexiones morales”, en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona [1971].
- _____ (1993c), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1986), “Hannah Arendt”, en *Perfiles Filosóficos-Políticos*, Taurus, Madrid.
- _____ (1993), “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y Técnica como ideología*, REI, México [1965].
- Hennis, Wilhem (1973), *Política y filosofía práctica*, Sur, Buenos Aires.
- Joas, Hans (1996), *The Creativity of Action*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Vollrath, Ernst (1994), “Actuar y juzgar Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política”, en Claudia Hilb, comp., *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Venezuela.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1993), *Hannah Arendt*, Alfonso El Magnífico, Valencia.

³ Para una explicación más detallada de la relación entre pensar y actuar en H. Arendt, recomiendo el excelente pero difícil artículo de Ernst Vollrath (1994).