



## Luz en tiempos sombríos

♦ María Rocha

En 2006 se cumplieron cien años del nacimiento de Hannah Arendt. Conocer los desafíos que enfrentó esta mujer admirable nos lleva a imaginar que la vida presenta situaciones tan desafiantes, que la única salida parece ser la del Barón de Munchausen: salir del atolladero, del agujero, tirándose de los propios cabellos. La imagen no podría ser más elocuente porque no existe lógica que apunte a una solución plausible. Al instante en que se cae en el agujero, en el que se ahonda en el atolladero, la salida parece ser mantener la esperanza —una cuestión de confianza y fe—. La solución parece estar adelante, tras el salto temporal que permite mirar atrás y ver la historia con la mirada que juzga del *storyteller*.<sup>1</sup> Una confianza y una esperanza que es necesario tener más allá de todo lo que se vislumbra en el presente, bajo pena de perderse a sí mismo.

La “cura posterior” de Arendt, según la expresión de su biógrafa, se dio tras la larga traducción de su dolor en palabras; tras el tiempo en el cual la construcción de su obra llegó al espacio público-

político por un largo esfuerzo de despliegue de su comprensión acerca del mundo contemporáneo.

La reconciliación con el mundo, para Arendt, no fue aquiescer o perdonar el mal sembrado por el totalitarismo, sino iluminarlo con el pensamiento que pregunta por el sentido de lo que ocurrió. Comprender el mundo es enfocar la reflexión en los eventos que lo llevarán a ser tal cual es; no solamente conocerlos sino interpretarlos con una exigencia de sentido en contra de la arbitrariedad.<sup>2</sup> Arendt percibió que cuando se mira hacia los males pasados en búsqueda del significado de los actos, se conquista todo lo que es posible —el privilegio de juzgar, libre del involucramiento emocional que impide un buen juicio—.<sup>3</sup>

El “hacer” de su obra —por el concepto de fabricación que Arendt misma había aclarado— siguió la trayectoria hacia la “pluralidad de los hombres”, el espacio público-político de la intercomunicación, en un momento en que el propio concepto de espacio público y político ya perdiera su sentido y fuera por ella misma también recolocado. Hannah

<sup>1</sup> La expresión *storyteller*, cuya traducción literal sería “contador de historias”, tiene una connotación específica en la obra de Arendt, porque *story* para ella son los eventos y acontecimientos que componen el cuadro de la historia humana, *history*. Sin embargo, de ningún modo se refiere al historiador en la perspectiva de la ciencia de la historia, como ésta se entiende actualmente.

<sup>2</sup> A.M. Roviello. *Sens Commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles, Éditions Ousia, 1987, p. 106.

<sup>3</sup> E. Young-Bruehl. *Por amor ao mundo: vida e obra de H. Arendt*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997, p. 33.

♦ Universidad Federal do Ceará, Brasil



Arendt había transpuesto su condición de *homo-faber* como escritora y llegado al público con la acción política (tan contraria a su temperamento) cuando, más allá de su condición de judía, ella se reveló como una internacionalista en la lucha por el derecho de tener derechos, con su mirada exenta de prejuicios al juzgar los actos de los seres humanos.

El aspecto público-político presente a lo largo de su existencia desde que “la historia mundial llegara a su vida privada” en la Alemania de 1933,<sup>4</sup> invadió su vida definitivamente durante la controversia generada por su libro *Eichmann en Jerusalén*, momento en que su internacionalismo se reveló totalmente.

Conforme ella misma interpretara en *La condición humana* (*The human condition*, 1958), “Los hombres pueden laborar o trabajar en la soledad, pero si lo hacen no perciben sus cualidades específicamente humanas [...] Los hombres no pueden actuar [...] en la soledad. La pluralidad es el *sine qua non* de la acción. La acción es dependiente de la presencia constante de otros, necesita un espacio público. Ese espacio es distinto del espacio privado, o, en términos griegos, la *polis* es distinta del hogar”.<sup>5</sup>

Según Elizabeth Young-Bruehl, de su vida personal Hannah Arendt dejó con largueza para la posteridad las bases históricas que permitieron sus gene-

ralizaciones, las experiencias particulares que impulsaron su pensamiento, las amistades y los amores que nutrieron su manera o estilo de pensar.

Descendiente de familias judías de espíritu reformador integradas a la cultura germánica, Hannah Arendt, nacida el 14 de octubre de 1906, se descubrió judía en los años sombríos que antecedieron a la Segunda Guerra Mundial y, como tal, una *Heimatlos*, una apátrida. Sin referencia territorial del concepto de patria, la lengua alemana fue para ella la lengua materna. “Era parte de la preservación de la inocencia de la propia Hannah Arendt mantener el lazo con su idioma materno, y los inocentes que amaba eran siempre, de la misma forma, ligados a los suyos”.<sup>6</sup>

Arendt perdió a su padre muy temprano; sin embargo, bajo la tutela de su madre, creció protegida por la “Bildung” de inspiración goetheana cuyo objetivo era la formación completa y consciente del cuerpo, de la mente y del espíritu. El catecismo del Maestro era: “¿Cuál es entonces su deber?”, “Las exigencias del día”.<sup>7</sup>

La conciencia filosófica de Hannah Arendt fue formada y estuvo siempre ligada a la de Karl Jaspers, su amigo y tutor para la tesis de doctorado sobre *El concepto de amor en Agustín*. La *philosophischer Glaube*, la fe filosófica de Jaspers, la acompañó cuando llegó expatriada a los Estados Unidos. La

<sup>4</sup> Young-Bruehl, *ibid.*, p. 104.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 192. Ver también “Só permanece a língua materna”, en H. Arendt. *A Dignidade da Política. Ensaios y conferências*. 2a ed., Río de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, p. 134.

<sup>7</sup> Young-Bruehl, *ibid.*, p. 34.

independencia mental de su tutor y su fuerza espiritual fueron dos pilares sobre los cuales Arendt construyó su pensamiento.

Con Jaspers, Arendt compartió la búsqueda de una “filosofía de la existencia no egoísta [...] y los conceptos que son centrales en las obras de ambos –conceptos de comunidad, amistad, diálogo, pluralidad– eran formulados en reacción explícita al legado del individualismo romántico del siglo XIX, la herencia de la tradición del filosofar solitario, lejos del mundo y de los otros.”<sup>8</sup>

Según Young-Bruehl, Hannah Arendt confirmó su empeño de realizar una “filosofía de la existencia no egoísta” en *Orígenes del totalitarismo* (1951).<sup>9</sup> Al escribir sobre la historia de la declinación del Estado, había revelado la pérdida, para todos los niveles sociales, del mundo común y de los intereses compartidos. Ella también había entendido que el totalitarismo no podía ser comparado con otras formas de despotismo o tiranía porque lo que se revelaba intrínseco al proceso totalitario era volver superfluos a los hombres.<sup>10</sup> Arendt llegó a esa conclusión después de la guerra, época en que retomaba su amistad con Karl Jaspers e intentaba entender a Martin Heidegger.

Mientras Jaspers fue para ella una luz espiritual e intelectual, Heidegger, la otra fuerte influencia

filosófica de su juventud, fue la sombra, nebulosa e indefinida, que se ciñó sobre sus sentimientos. Ella lo conoció en Marburg, donde estudió filosofía y la fenomenología de Husserl, la cual le pareció “la tendencia filosófica ‘más moderna e interesante’ [...] con el profesor perfecto, el protegido de Husserl, [...]”.<sup>11</sup> El primer amor de Arendt, la filosofía, se había colmado en aquel entonces en la persona de Heidegger, su amor imposible.

Se preguntaba Arendt en la poesía que escribió en esa época de su juventud, el periodo más resguardado de su vida, si algún día superaría la pérdida prematura de su padre y el sentimiento de ser “misteriosa o extraña”.<sup>12</sup> Esa sensación de extrañeza, de carácter psicológico e individual, no tuvo relación con el sentido de ser “diferente” de los otros, que Arendt siempre combatió en las personas y en los pueblos. La idea de ser “diferente” siempre acompañó al pueblo judío que históricamente se denominó “el pueblo elegido”, cosa que Arendt nunca aceptó. Sin embargo, la poesía no le devolvió el sentimiento de confianza que ella había perdido con la muerte de su padre y aunque Heidegger no fue capaz de reconstituirlo, sí contribuyó decisivamente en su brillante formación y le sembró una devoción especial por la poesía romántica alemana.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>9</sup> En “O que é a filosofia da Existenz?”, en H. Arendt. *A Dignidade da Política. Ensaio y conferências*, *ibid.*, pp. 15-37.

<sup>10</sup> Young-Bruehl, *ibid.*, p. 210.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 28.



Sólo algunos años después (en Berlín durante 1930, ya casada con su primer marido), Arendt se volvió crítica de la propia introspección que viviera en la época de su texto autobiográfico *Die Schatten* (*Las sombras*, 1925). Pareció entonces intentar exorcizar el encanto de Heidegger, dejando atrás sus antiguas sombras y su inhibición en una biografía como autobiografía: *Raehl Varnhagen: la vida de una judía alemana en la época del Romanticismo*. Hannah Arendt, la biógrafa, y Raehl Varnhagen, la biografiada, vivieron la misma experiencia: tuvieron que enamorarse dos veces, antes de aprender el “poder generalizador de la poesía”, el poder transformador que el quehacer artístico encierra traducido en el arte de contar una historia.<sup>14</sup>

De acuerdo con Young-Bruehl, en la sistematización del tema y organización conceptual de la tesis de doctorado, donde se habla de esto antes, Arendt sigue a Jaspers. Pero el modo como se apropiaba de las orientaciones de Jaspers y la manera como expresaba su propio lenguaje estaban mucho más próximos a Heidegger. Arendt supo intuir en un nivel profundo el pensamiento de Heidegger: “la relación entre ser y temporalidad y del hombre como ser temporal”, utilizándolo al describir en la obra de Agustín un amor orientado hacia el mundo (*appetitus*), un amor existencial (amor al prójimo) y un amor trascendente (amor al Creador). En relación a la temporalidad, el amor *appetitus* se vuel-

ca para el futuro, mientras que la relación amorosa con el Creador es orientada hacia el pasado último, la Creación; sólo el amor en el tiempo presente abraza las dos temporalidades y presupone las capacidades humanas de la memoria y de la esperanza. “Y esos tres modos de temporalidad —el pasado o el ‘no más’; el futuro, o el ‘no aún’; y el presente que, en cierto sentido, no es absolutamente— eran tan fundamentales para la tesis de Arendt como lo fueron para *Ser y tiempo* (1927)”.<sup>15</sup> Arendt asimiló con enorme precisión el abordaje de Heidegger, pero acrecentó algo nuevo: comenzó a desarrollar una postura crítica en relación a la experiencia de la finitud y de la muerte que está en el pensamiento de él. Aunque fundamentada en la concepción del tiempo adoptada por Heidegger, ella se vuelve hacia la cuestión del nacimiento (“natalidad”) y plantea la cuestión del ser para la vida y no para la muerte, a diferencia de Heidegger.

La tesis de doctorado que escribió en Heidelberg bajo la orientación de Jaspers, reveló el talento de Arendt para la filosofía. Sin embargo, para Young-Bruehl, lo más sobresaliente en ese trabajo fue la revelación de una aspiración, el deseo de una vida compartida, “el sentido de comunidad” que Arendt encontró en la obra de San Agustín y que éste llamaba el sentido de “amor al prójimo”. Y la experiencia de una vida compartida, ella la conoció en París con la “tribu” emigrada y con su segundo marido, Heinrich Blücher.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 83-84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28.

La unión con Blücher, su compañero durante 35 años, fue decisiva para atraer el interés de Arendt hacia la acción política. Ella, que conocía las líneas teóricas de Marx, Lenin y Trotsky, con Blücher desarrolló un sentimiento concreto respecto a la *praxis* revolucionaria. Blücher, que no era judío y había tenido una experiencia de vida completamente diferente a la de su mujer, abrió un nuevo mundo para ella. Él venía del proletariado y no del medio universitario, estaba volcado hacia la acción y, sin embargo, tenía un profundo respeto por el acto de pensar y reveló nuevos horizontes de reflexión para Arendt.

Fue su aprendizaje con Blücher lo que la despertó para el filosofar político, haciendo posible que Arendt escribiera *Orígenes del totalitarismo*, *La Condición humana*, *Entre el pasado y el futuro*, *Sobre la revolución*, *Sobre la violencia* y *Crisis de la república*. Las historias del pasado de Blücher le proporcionarían un discernimiento tanto crítico cuanto constructivo, y ambos compartían la capacidad de comprometerse integralmente con la política y la teoría política.<sup>17</sup> Arendt le dedicó *Orígenes del totalitarismo*, reconociendo su deuda: “De la no publicada filosofía política a quien *Orígenes...* está dedicado, recojo aún muchas cosas cuando paseo por mis recuerdos”. Y “*Entre el pasado y el futuro* [...] fue ‘Para Heinrich tras 25 años’”.<sup>18</sup>

Blücher no tenía vocación para la literatura sino para el discurso. Autodidacta, su experiencia de vida lo llevaría a empeñarse en el diálogo, a enfatizar “el principio socrático”, y a posicionarse contra la tarea de escribir.<sup>19</sup> Él compartía con Arendt un profundo desagrado por el sentimiento narcisista, la preocupación con el yo individual y el culto de la personalidad aislada. “Decía a sus alumnos: ‘No podemos correr atrás de nosotros mismos. Precisamos vernos reflejados en los otros. La manera más segura de no perdernos es correr atrás de nosotros mismos. Al buscar el yo, nos perdemos en el laberinto y somos consumidos por el minotauro’”.<sup>20</sup>

En la visión de Blücher, llegar a conclusiones propias es lo que hace que un individuo tenga una personalidad verdaderamente libre y es la capacidad creativa fundamental del hombre. Young-Bruehl, mucho más vehementemente que Arendt Blücher enfatizaba “la creatividad artística como la capacidad humana básica”. En la opinión de Blücher, no era posible la actividad filosófica sin dos preocupaciones fundamentales, la erótica (como amistad) y la política: “Si ellas no están relacionadas, como en nuestra época —y nos separamos de ellas enteramente (dice él en 1967)—, entonces deberíamos integrarlas otra vez en una especie de responsabilidad ética humana [...] Hemos descuidado nuestro deber fundamental: cuidar de las re-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 378.



laciones (e.g.<sup>21</sup> políticas) humanas que solamente pueden existir cuando los hombres son libres”.<sup>22</sup>

Blücher, en la misma línea de Aristóteles para quien los que actuaban juntos estaban unidos por la *philia*, pensaba que la motivación para la acción política fundamentada en una amistad era parte de la “erótica” y formuló una escala para las relaciones humanas como círculos concéntricos: “Aceptar al ser humano integral a partir de dentro - amor; aceptar la personalidad integral a partir de afuera - amistad; aceptar una persona independiente - relación política; aceptar un individuo como miembro de la sociedad; aceptar extraños como colaboradores. Estos círculos, evolucionan en la vida de una persona a partir de la experiencia central del amor”.<sup>23</sup>

Los Blücher también compartían la idea de que solamente la amistad es la cura para la soledad.<sup>24</sup> La vocación de Blücher para el diálogo y la vocación de Arendt para la amistad (el *Eros der Freundschaft*, el ‘Eros de la amistad’ que la movía, según su amigo Hans Jonas), reunió una “tribu” alrededor de cada uno de ellos. Ella consideraba sus amistades el centro de su vida y, como nos dice su biógrafa, “Con la tensa urgencia de aquellos que tienen la historia del mundo en su mente, repelía los que pensaban apenas en sí mismos”. La lealtad

y la generosidad eran trazos sobresalientes de la personalidad de Arendt; sólo había un sentimiento que despreciaba: la piedad.<sup>25</sup>

Para Young-Bruehl, “Amigos de todos los tipos y las figuras históricas con quien Arendt sentía afinidad, como Rosa de Luxemburgo y Rahel Varnhagen, tenían una característica común: cada cual era, a su modo, un excluido”. Para ella, “*wirkliche Menschen*, las personas verdaderas, eran ‘parias’. Sus amigos no eran los proscritos, [...] eran los no-asimilados”. “El no-conformismo social”, decía ella, “es el *sine qua non* de la realización intelectual”.<sup>26</sup>

El desprecio por el suceso mundano la acompañó durante toda su vida. Al recibir en 1975 el Premio Sonning de Dinamarca de Contribuciones a la Civilización Europea, en su discurso de agradecimiento abordó lo que acrecentaría esa idea: que nuestra capacidad de juzgar depende de no alejarnos de las tentaciones del terreno público, que esa capacidad depende de un cuidadoso equilibrio entre la *persona* pública (y sus máscaras) y el yo interior.<sup>27</sup>

La distinción entre lo público y lo privado, entre el actuar y el pensar, la tensión entre la filosofía y la política, el tiempo presente que se entrecoca con el pasado y el futuro —son los temas del

<sup>21</sup> *Exempli gratia*, por ejemplo.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 400-401.

pensamiento político-filosófico de Hannah Arendt que surgieron de los desafíos que la vida le había propuesto—.

Ella consideraba un “error mitológico” mirar el pasado buscando encontrar analogías con las cuales pudiéramos resolver los problemas del presente. Desde Marburg, Arendt se posicionó en el “camino de los rebeldes que dudaban de la identidad tradicional de la Filosofía”.<sup>28</sup>

La tradición filosófica reveló su inadecuación para aprehender e interpretar el mundo y los eventos que determinan la evolución de la historia. La perplejidad con que se debatía el hombre contemporáneo era su incapacidad de comprender por qué el mundo llegó a ser lo que era.

Como las otras historias individuales de los “mensajeros del infortunio” (*die Boten des Unglücks* como decía Bertold Brech),<sup>30</sup> los refugiados que habían emigrado a los Estados Unidos antes o durante la Segunda Guerra Mundial, eran los de Arendt y su familia (Heinrich Blücher y su madre, Martha Arendt), pobres y despreciados, “rastros de la larga historia en la cual sus mensajes individuales estaban insertados”.<sup>31</sup> La guerra y el horror nazi rompieron “el derecho de cada individuo y de cada pueblo a ser parte de una sociedad organizada”.<sup>32</sup> La historia de los hechos de los hombres transfor-

mó al propio hombre en superfluo y la ciencia moderna pasó a construir y/o destruir la naturaleza, manipulando sus fuerzas. Las antiguas concepciones del hombre y del mundo ya no tenían sentido.

El abismo entre la tradición filosófica y el siglo XX se volvió “más profundo y más amenazador en cada uno de los años pasados desde el fatídico 1914, hasta que las fábricas de muerte erigidas en el corazón de la Europa cortarían definitivamente el hilo ya desgastado, por medio del cual aún podríamos estar unidos a una entidad histórica de más de dos mil años”.<sup>33</sup>

La tradición enmudeció: para Arendt, el siglo XIX había producido una nueva manera de ver la historia y no una nueva ciencia política, la cual estuvo siempre relegada a un plano subalterno y era observada “desde arriba”.<sup>34</sup> En el periodo que antecedió a la Segunda Guerra Mundial, durante el cual Arendt estudió la filosofía europea, ya iniciaba su distanciamiento del idealismo hegeliano y se aproximaba al de sus críticos, como Nietzsche y Marx. El énfasis filosófico fue transferido del absoluto a la historicidad, al igual que en Heidegger, cuya preocupación en *Ser y tiempo* era una abordaje fenomenológico del ser del hombre en el mundo.<sup>35</sup>

Entendió Arendt que Marx, como Hegel, no fuera capaz de dejar margen para lo inesperado. La

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>29</sup> Ver H. Arendt. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1988, pp. 34-35.

<sup>30</sup> H. Arendt. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 193.

<sup>31</sup> Young-Bruehl, *ibid.*, p. 11.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 290.



visión de la historia, en ambos, lo descarta. Los acontecimientos imprevistos que ocurrieron en el siglo XX revelaron cómo la Filosofía de la Historia de Hegel se aleja del “sentido común” y de los fundamentos de lo que, para Arendt, podría servir de referencia teórica para una nueva ciencia política. “La insistencia de Hegel en el primado del futuro y su compromiso con la historia como progreso, implicaban un ‘no’ intelectual a los acontecimientos presentes; el presente nada podía ser además de una forma no-actualizada de un todo a ser revelado en el futuro”.<sup>36</sup>

Sin embargo, el aspecto que más asustaba a Arendt era la idea de hacer de los hombres la historia con miras a attingir objetivos políticos predefinidos, pues si para Hegel el absoluto hacía la historia, en Marx la proyección era la creación de la historia de una sociedad sin clases. “La transformación de las categorías medios y fines —presentes en el sistema de Hegel— en categorías políticas, preparó las justificaciones teóricas para las prácticas más horribles en el siglo XX”.<sup>37</sup>

Para Arendt, la desesperación de la falta de sentido creó el existencialismo. Según ella, esa corriente filosófica significó la “rebelión del filósofo contra la Filosofía”.<sup>38</sup> El existencialismo francés interpretaba la acción como la única salida posible para llenar el vacío existencial al cual condujera

la filosofía moderna: “la acción comprometida parecía cobijar la esperanza no de resolver cualquier problema, sino de hacer lo que fuera posible para convivir con ellos sin convertirse, como dijo Sartre cierta vez, en un ‘salud’, un hipócrita”.<sup>39</sup> A la posición de Sartre, añade Arendt que otro problema comienza después del transcurso de la acción, pues la historia que resulta aguarda ser interpretada y completada en las mentes de los que la vivieran, “que la heredaran y la cuestionan”.<sup>40</sup>

En el inicio de los años cincuenta, Arendt comenzó a visualizar una nueva ciencia política para un mundo en el cual los eventos políticos del siglo —guerras mundiales, totalitarismo, bombarderos atómicos— exigían una nueva postura de los filósofos. La exigencia a confrontar era la reconsideración de *la fenomenología de la acción en las relaciones humanas*, para interpretarla como el comienzo de algo de consecuencias imprevisibles que no puede ser confundida con la actividad de la fabricación ni subsumida en un destino inmutable. Arendt reconoció en Kant al filósofo de la tradición que abordó la esfera de lo político con exención y encontró en su filosofía moral aspectos esenciales para una reflexión política que respeta la isonomía, la autonomía y la dignidad de los hombres. Para ella, Kant pensaba en todos los hombres —no apenas en los estadistas y los reyes-filósofos— como le-

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>38</sup> H. Arendt. *Entre o passado e o futuro*, *ibid.*, p. 34.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 34.

gisladores y jueces. Para Kant, las distinciones entre gobernantes y gobernados, los pocos que saben y los muchos que ignoran, no eran definitivas —como ciertamente Hegel y Heidegger las veían—. La preocupación de Kant era con la pluralidad humana, con el hecho de que no somos uno, sino muchos, y diferentes unos de otros.<sup>41</sup> La importancia de las nociones kantianas creció en las reflexiones de Arendt a la vez que ella formulaba su “nueva ciencia política”. Al escribir *Orígenes del totalitarismo*, Arendt incorporó, según Young-Bruehl, la visión kantiana sobre el “mal radical” y lo mantuvo hasta acompañar el juicio de Eichmann en Jerusalén. Al final de esa experiencia, todavía Arendt reconsideró ese concepto: “En efecto”, dice Arendt al rever su posición, “mi opinión es que el mal nunca es ‘radical’, es apenas extremo y no posee profundidad ni cualquier dimensión demoníaca. Él puede cubrir y deteriorar el mundo entero precisamente porque se propaga como un hongo en la superficie. Él es ‘desafiante-del-pensamiento’ porque el pensamiento intenta alcanzar alguna profundidad, llegar a las raíces, y en el momento en que se ocupa del mal es frustrado porque no hay nada. Ésa es su ‘banalidad’. Apenas el bien tiene profundidad y puede ser radical”.<sup>42</sup>

El objetivo central del pensamiento político de Arendt fue comprender la capacidad humana que establece la convivencia entre los hombres y crea la posibilidad de un mundo común sin vincularla a las categorías de medios y fines de la fabricación, reconociendo las diferencias y distinguiendo las características de las actividades humanas que constituyen condición inalienable para la vida en la Tierra.<sup>43</sup> De acuerdo con la interpretación de su biógrafa, Arendt llevó a cabo ese proyecto en los textos que siguieron a *Orígenes del totalitarismo -La condición humana, Entre el pasado y el futuro y Sobre la revolución-* y trajo para la filosofía política el mismo arrebatamiento que los antiguos reconocían como la fuente de la filosofía, al dirigir su reflexión directamente hacia los asuntos humanos, la *vita activa*.

Fue solamente a fines de los años sesenta que Arendt retornó a la relación entre la filosofía y la política, entre el pensar y el actuar, y apenas a principios de los años setenta “el modo ‘pensante’ de la pluralidad humana recibió su atención plena”.<sup>44</sup> Según Young-Bruehl, “el fruto final” del pensamiento de Arendt, la perspectiva concluyente de su reflexión acerca de la acción, fue realizada en el libro *La vida del espíritu*, en el cual (según

<sup>41</sup> Young-Bruehl, *ibid.*, p. 290.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>43</sup> De las tres actividades inherentes a la existencia humana apuntadas por Arendt, la acción (*praxis*) corresponde a la relación hombre-hombre y sólo se da con los hombres en presencia unos de los otros, mientras que el trabajo (*work*) remite a la relación sujeto-objeto que es realizado en el campo de la fabricación, y la labor corresponde a la coerción por la necesidad relativa a la relación hombre-naturaleza.

<sup>44</sup> Young-Bruehl, *ibid.*, p. 292.



Arendt misma dice) estaba retornando a su “primer amor”, la filosofía; ella que hasta entonces se consideraba una teórica política.<sup>45</sup>

Heidegger dijo alguna vez que un gran pensador reflexiona apenas un pensamiento o formula una sola cuestión. La suya fue procurar el significado del ser, como él mismo reveló en la introducción de *Ser y tiempo*, su “Wacht am Sein” (vigilia del ser). Hannah Arendt vigilaba la acción, asumiendo una postura inequívocamente más próxima a las relaciones mundanas. “Ella formuló la pregunta sobre el significado de la acción humana vigilando las palabras y los hechos de los hombres”.<sup>46</sup>

Al volverse, ya en el final de su vida, al “segundo modo de la pluralidad humana – estar consigo mismo”,<sup>47</sup> según Young-Bruehl “el principio y el fin del pensamiento político de Arendt revelan ser la misma cosa”, lo que establece el vínculo del yo con los otros es el “*amor mundi*”: el respeto a la dignidad y al derecho de los otros en equilibrio con la propia dignidad y el propio derecho; la capacidad de sentir que el otro siente y colocarse en su lugar;

la comprensión de que cada uno de nosotros es diferente y único aunque seamos todos lo mismo, es decir, humanos; la responsabilidad y el respeto a la Tierra, lugar de morada y abrigo de los humanos, donde se podría construir un mundo humano interpuesto a la naturaleza en el cual las generaciones identificasen dignidad y grandeza, o sea, un lugar para la inmortalización de los mortales.<sup>48</sup>

Sin embargo, por encima de todo, Arendt parecía haber guardado en sí misma la cualidad que más admiraba en las personas: una inocencia preservada –una inocencia asociada a una amplia experiencia–, pues para ella el mundo sólo parecía tener sentido a partir de darse a la amistad con leal sinceridad y real solidaridad. En otras palabras, para Arendt el mundo solamente tenía sentido con el amor como primer motor.

“Vigilando” la acción, Hannah Arendt descubrió que lo que se impone a través de las categorías “medios y fines” –la fabricación– se opone al impulso de la acción y a la espontaneidad de la vida que, al igual que el amor, es cosa imprevisible.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>46</sup> Young-Bruehl, *ibid.*, p. 292.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>48</sup> Inmortalizarse (*athanatidzein*) era la actividad más noble para los ciudadanos griegos y el fin último para el cual la polis fuera creada. H. Arendt. *A Condição humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001, pp. 209-210; y *Entre o passado e o futuro*, *ibid.*, pp. 75-77.