



ACCION Y CRITICA DE LA MODERNIDAD EN HANNAH ARENDT

Neus CAMPILLO

La forma en que Hannah Arendt aborda la crisis de nuestro tiempo, la crisis de la modernidad, tiene una respuesta política que no deja de ser en sí misma filosófica. En tanto que en su obra lo político es filosófico y lo filosófico, político cualquier aproximación a su pensamiento no puede establecer la separación entre ambos y ha de integrar a su vez lo histórico. Quizá por eso el objetivo que *La condición humana* se propone es «nada más que pensar en lo que hacemos», es decir en «las más elementales articulaciones de la condición humana» (1).

¿Qué sentido puede tener una filosofía como la de Hannah Arendt, que irrumpe en la controvertida opinión pública occidental

(1) Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958). Traducción castellana de Ramón Gil Novales, *La condición humana*, Intr. Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, pág. 18. Las citas de la obra se harán de la versión castellana.

desde fuera de los ámbitos de la filosofía académica, unida a la problemática política a la que le llevaba su condición de judía, resistente y su vinculación con la izquierda? Pienso que la suya es una filosofía desde los márgenes de lo académico y que se presenta como una forma de resistencia a lo que el mundo moderno ha hecho con nosotros.

Esa necesidad de ser «ciudadana americana», siendo judía y alemana, vendría a representar la necesidad de lo político como forma de asunción individual, produciendo todo ello una forma de pensar centrada en la resistencia y la marginalidad. La forma en que el pensamiento alemán había recogido la crisis de las ciencias y de la modernidad con anterioridad a la guerra, llega a su límite después de Auschwitz, y Hannah Arendt, implicada en esa crisis hasta lo más íntimo de su propia vida, reflexiona sobre ella desde una perspectiva en la que une dos ideas: la de que se trata de una crisis que cuestiona de manera radical la misma humanidad, y la de que hay una alternativa desde la misma acción de los hombres.

Una obra como *La condición humana* se hace inteligible si se aborda teniendo en cuenta que frente al pensamiento y la realidad del «mal radical», de la falta de sentido y de la «pérdida de libertad» la palabra y la acción representan, como lo político, la forma de pensar lo humano una y otra vez. Una filosofía política como la de Arendt, que afirma que «el juicio es la más política de todas nuestras facultades cognitivas», sólo cobra sentido a través de las características de la acción tal y como ella misma las desarrolla en *La condición humana*. Porque el problema de lo político no es un problema epistemológico sino un problema de «la condición» de lo humano que, precisamente por ello, hace posible las fórmulas de resistencia al mal radical.

Reflexionar sobre los límites del pensamiento ilustrado, desde la crítica a la filosofía de la historia hasta la crítica de la preponderancia de la ciencia sobre la política, son algunos de los objetivos de *La condición humana*, obra que, al no introducir el problema epistemológico de la historia y la política como un problema sustantivo, propone un acercamiento a lo histórico y a lo político desde otra perspectiva filosófica. En ese sentido su concepción de lo humano nos remite a las características originarias del ser humano como tal.

Las dificultades de la epistemología para plantear los problemas historiográficos y decidir sobre los problemas políticos hizo aparecer la perspectiva hermenéutica en diferentes versiones pero, en todo caso, como crítica de una historiografía y una concepción de la política que unían el problema de la verdad histórica al de la corrección política.

El debate de los historiadores sobre los campos de concentración vendría a ser ilustrativo de la unión de ambos elementos, la necesidad para la historia de unir el «juicio político» sobre la historia a la «verdad» de la historia.

El inicio de *La condición humana* muestra las diferencias entre «*vita activa*» y «*vita contemplativa*» que marcan la distinción entre «lo político» y «lo filosófico» lo cual implica, a su vez, la distinción entre mortalidad y eternidad. Todas estas dicotomías y el giro que históricamente ha representado el cambio en la jerarquía de la acción a la contemplación significa, según Arendt, no sólo un cambio a favor de lo filosófico frente a lo político, sino también a favor de la eternidad respecto de la inmortalidad. El objetivo de Arendt es subvertir la jerarquía en favor de la acción, en favor de «lo político».

El capítulo «Vita Activa» de *La condición humana*, analiza la acción como contrapuesta a la contemplación. Al considerar el cambio operado en la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa* en el mundo moderno, Arendt llegó a la conclusión de que, incluso, cuando se trata de un pensamiento en el que la *vita activa* queda por encima de la *vita contemplativa*, sus articulaciones son entendidas todavía contemplativamente, desde fuera. Su obsesión era producir un giro radical en ese dominio de la *vita contemplativa* en el pensamiento occidental y llegar mucho más allá de lo que habían llegado Marx, o Nietzsche, en situar la *praxis* a la cabeza de la jerarquía.

La actitud hacia la política que tenía la filosofía fue acicate de su investigación filosófica. Su intención era romper la tradicional preeminencia de la teoría frente a la *praxis* y considerar que sólo desde ésta tiene sentido la teoría. Pero ese giro hacia la *praxis* se hace desde una convicción filosófica profunda que impide que lo político deje de ser filosófico. Ella pensaba que desde la filosofía teórica no se entendía que las cuestiones políticas plantearan los verdaderos problemas filosóficos. Al mismo tiempo que se menospreciaban, se consideraba que los problemas políticos tenían que regularse desde preceptos pertenecientes a otras esferas que son accesibles a una especie de saber superior no práctico. En ese sentido, Arendt entendía que la filosofía de la historia del siglo XIX no era otra cosa que contemplar la esfera política desde arriba y consideraba que «cada vez que la Edad Moderna ha tenido razones para confiar en una nueva filosofía política ha recibido en su lugar una nueva filosofía de la historia» (pág. 298). Desde ahí su forma de establecer un giro en el pensar filosófico occidental va a centrarse en el análisis de la acción, pero rompiendo con aquellas tradiciones que hubieran unido la acción a una filosofía de la historia. No se tratará, pues, de observar a los agentes desempeñando sus

papeles en el drama del reino de la necesidad; eso era perder de vista la acción como capacidad de empezar algo nuevo cuyo resultado es impredecible. Le interesaba una consideración de la acción como el comienzo de algo nuevo que es imprevisible y que, por lo tanto, no puede ser fabricado por el hombre.

La consideración del hombre como un ser que actúa y la indagación de las condiciones de la acción humana, sin dejar de lado el mal que la perversión de la acción, en una especie de fabricación, puede traer consigo, fueron convirtiéndose en las tareas básicas de la nueva ciencia de la política de Arendt. El rechazo a confesar la experiencia del horror y tomarla seriamente por parte de la filosofía, era para Arendt la prueba del rechazo a conceder al reino de los asuntos humanos «aquel asombro ante lo que es como es».

La acción es, pues, central en su obra y está determinada por la idea de realizar un cambio radical en el pensamiento filosófico. ¿Cómo podemos entender ese cambio? La concepción de Arendt propende a recoger las consideraciones del pensamiento de Heidegger y su punto de partida radical cuestionando el sujeto epistemológico. Pero la radicalidad de la crítica no se plantea en ella en términos de buscar las estructuras ontológicas de un ser-ahí como inicio desde sus posibilidades. No utiliza el lenguaje de *Ser y tiempo* de Heidegger, habla de «condición» no de estructuras ónticas del ser-ahí. Sin embargo, sin recoger la terminología con que Heidegger describe las estructuras ónticas del *Da-Sein*, su descripción de la condición humana sí que desarrolla algunas de esas características como, por ejemplo, la de «ser-en-el mundo». El claro planteamiento político y ético de la obra de Arendt es lo que contrasta con *Ser y tiempo* haciendo que se aleje de una hermenéutica fenomenológica para poner las bases de una filosofía política a partir de las estructuras de la condición de lo humano.

Los rasgos de la condición humana se articularán respecto a las condiciones de la existencia humana, las actividades humanas y los espacios en que tienen lugar las actividades. Las condiciones de la existencia humana son: la vida misma, la natalidad y la mortalidad, la pluralidad, la mundaneidad y la tierra. La *vita activa* esta compuesta de diferentes actividades humanas: «Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano»; «trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre»; «el trabajo proporciona un artificial mundo de cosas» y «la acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materias» (págs. 21-22).

La vida (natalidad y mortalidad) es la condición que se corresponde con la actividad de la labor. La mundanidad es la condición que se corresponde con la actividad de producción-fabricación y la

pluralidad es la condición que se corresponde con la acción. Condiciones, actividades y espacios son constantes en la especie humana, pero en periodos históricos diferentes los términos están conectados de forma diferente.

Crítica de la modernidad como auge de lo social

El problema que a partir de esa descripción de la condición humana presenta Arendt es el de lo político porque el «estar juntos» adquiere un sentido diverso en lo político o en lo social. Para Arendt, la sociedad moderna ha representado una paulatina sustitución de lo político por lo social, que ha significado una expansión del *oikos*. El pensamiento de Platón y Aristóteles no incluía el «estar juntos» como un prerrogativa de lo político porque entendían que era algo que la vida humana tenía en común con la de los animales y entonces no era algo específico de lo humano. Pero el pensamiento griego distinguió claramente la asociación natural (*oikos*, hogar, familia) y la capacidad de organización política (*polis*): «No es una mera opinión de Aristóteles, sino un simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las ciudades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *fratría* y la *phylé*», afirma Arendt (pág. 39).

Para constituir el *biòs politikòs* sólo hay dos actividades que se consideran políticas: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) de las que surge la «esfera de los asuntos humanos» (*ta tòn anthropòn pragmatá*), como solía llamarles Platón, de la que todo lo meramente necesario y útil queda excluido de manera absoluta. Discurso y acción eran coexistentes e iguales hasta tal punto que «encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven. Sólo la pura violencia es muda» (pág. 39).

Esa distinción entre *oikos* y *polis*, entre la familia y lo político, quedaba marcada, entre otras cosas, por la diferencia entre «mandar» y «persuadir». «Mandar» y «obligar por medio de la violencia» eran formas propias del poder despótico del cabeza de familia o de los bárbaros.

El problema que Arendt aborda desde ahí es la distinción entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado, que corresponderían a la *polis* y al *oikos* como distintas formas de organización, cuya principal diferencia se da entre la acción y el discurso que caracteriza a una, frente a la violencia y el mando de la otra. Ahora bien, lo que una reflexión sobre la Edad Moderna introduce es cómo ambas esferas se articulan de distinta manera a como se relacionaban en la *polis*, dando lugar a «lo social» esfera que, riguro-

samente hablando, no es pública ni privada (pág. 41) sino un fenómeno nuevo que coincide con la Edad Moderna y cuya forma política se encontró en la nación-Estado.

El amplio desarrollo de lo social en la Edad Moderna, que supone la proyección de la esfera privada, del *oikos*, de las necesidades, en la esfera pública dificulta la comprensión de la diferencia casi axiomática entre el mundo común y lo relativo a la consideración de la vida sobre la que se basaba el antiguo pensamiento político (pág. 42). Ese dualismo radical entre las dos esferas se debe, para Arendt, a que en la esfera privada dominaba la necesidad, lo que unía a los hombres era la propia vida, mientras que en la esfera de la *polis* reinaba la libertad. La relación entre ambas esferas venía, pues, marcada porque «el dominio de las necesidades vitales en la familia era la condición para la libertad de la *polis*» (pág. 43). Unido a este rasgo de necesidad-libertad que las contrapone está la diferencia entre la desigualdad del *oikos* que conllevaba el gobernar y ser gobernado y era considerado prepolítico frente al ámbito de la *polis* que sólo conocía «iguales». La dicotomía necesidad-libertad es paralela a la de desigualdad-igualdad porque «ser iguales» en la *polis* no obedece a un concepto de justicia, como en la Edad Moderna, sino a ser libres, «tratar sólo entre pares», lo que presuponía la existencia de desiguales.

Se trata, pues, de una crítica de la modernidad en tanto que se entiende que en ella «lo social» ha sustituido a «lo político». Con todo lo que ello implica: que la esfera pública no será ya el reino de la libertad sino que estará impregnada de la necesidad propia de la labor, del conformismo propio de la igualdad moderna, de la conducta como forma de relación humana, en lugar de la acción, que caracterizaba a la esfera pública en la antigüedad griega y que se definía por el espíritu agonal para el que pertenecer a los pocos «iguales» (*homoi*) significaba la autorización del vivir entre pares, «donde todos los individuos tenían que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas quien era el mejor. Lo que da a entender que era una esfera reservada a la individualidad; se trataba de una esfera en la que los hombres podían mostrar real e invariablemente *quienes eran*» (pág. 52).

La crítica de Arendt a la Edad Moderna se centra en considerarla una sociedad de masas y muestra la dificultad que entraña en una sociedad así ser «alguien», una individualidad. Esa dificultad se da porque la esfera pública está dominada por lo conductual y por la burocracia. Ambos se oponen a la acción. Ser pocos ciudadanos era un requisito para que se produjera la acción, y cuando lo social ocupa todo el ámbito de la esfera pública, como sucede en la Edad Moderna, la acción pierde su sentido y la emergencia de la individualidad se hace imposible. Al mismo tiempo que lo político,

como capacidad del discurso y la acción, se retrotrae, también lo histórico pierde su sentido en tanto que «los acontecimientos pierden su significado, es decir su capacidad para iluminar el tiempo histórico» (pág. 54).

Arendt une la idea de que lo histórico tiene que ver con la capacidad de los acontecimientos de dar significado a la idea de la emergencia del individuo. En ese sentido los acontecimientos de masas no tienen capacidad de iluminar el tiempo histórico porque en la sociedad de masas lo político se ha convertido en una esfera pública dominada por la uniformidad estadística «sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano» (pág. 54). Habría que ver hasta qué punto la historia para Arendt es significativa sólo en una esfera pública que desarrolle lo político como la capacidad del discurso y la acción entre los pares, y no en una esfera pública dominada por lo social.

Otro problema es que entienda que sólo la individualidad, el quién que lo es por el discurso y la acción, confiere significado a lo histórico. La necesidad de que el número de ciudadanos sea restringido para que pueda sobrevivir una idea de la política como discurso y acción tiene un claro sentido elitista. A mayor población, la esfera pública se constituye por lo social sobre lo político y en ese predominio de lo social va adquiriendo significado la mutua dependencia en beneficio de la vida, lo cual cambia por completo, hasta hacerlo irreconocible, el contenido de la esfera pública. La pura supervivencia es lo que aparece en público y así el contenido de la esfera pública se vuelve irreconocible al conseguir aniquilar la relación entre actuación pública y excelencia. Aunque nuestra función pública pueda ser excelente, pertenece a lo social, mientras nuestra capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran parte de sus anterior calidad «ya que el auge de la esfera de lo social la desterró a lo íntimo privado» (págs.58-59). Contra el auge de lo social, tanto lo íntimo como lo político se muestran incapaces de defenderse.

El especial significado que Arendt da a la «esfera pública» tiene otras consecuencias. Lo público significa lo que ven y oyen otros al igual que nosotros y esa apariencia constituye la realidad. Toda la fuerza de la intimidad, de las experiencias individuales, carece de existencia mientras no se transforme en una forma adecuada para la aparición pública, en una forma posible para la «narración de historias». Pero además la «realidad pública» también significa el propio mundo en cuanto que es común, que es lo que «nos une», no la tierra o la naturaleza. En ese sentido, lo que hace difícil soportar la sociedad de masas es el hecho de que en ella «el mundo ha perdido su poder para agrupar a las personas, relacionarlas y separarlas» (pág. 62).

Lo público, además de condición para la realidad y el mundo, lo es también para la inmortalidad. Es garantía contra la futilidad de la vida individual, es el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, para una cierta inmortalidad, de los mortales. La esfera pública es posible por esa potencial inmortalidad. Por ello, junto a la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna se aprecia también una pérdida de interés por la inmortalidad. En este aspecto su crítica de la modernidad incide en «la futilidad de la admiración pública, que se consume diariamente en cantidades cada vez mayores, de manera tal que la recompensa monetaria puede ser más objetiva y más real. No es pues la admiración pública lo que constituye un espacio en el que las cosas se salven de la destrucción del tiempo» (págs. 66).

Pero, añade además otro aspecto importante a su crítica de la modernidad. La destrucción que representa la sociedad de masas representa la destrucción no sólo de la esfera pública sino de la privada, dando lugar al fenómeno de la soledad, a una carencia de relación «objetiva» con los otros. Ello da lugar a un cambio en la palabra «privado», que pasará a significar «estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida» (pág. 67). Arendt destaca cómo en la sociedad de masas la carencia de relación objetiva con los otros y la realidad garantizada mediante ellos se ha convertido en el fenómeno de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana (pág. 68).

Junto a los aspectos apuntados hay otro, no menos relevante, que completa su crítica y que se refiere a la propiedad. El significado original de la propiedad era tener un sitio como cabeza de familia entre quienes juntos formaban la esfera pública. Lo privado tenía un carácter sagrado y, como tal, oculto. Carecer de un lugar privado, como el caso del esclavo, significaba dejar de ser humano. La protección y relación entre ambas esferas era la ley, una especie de línea fronteriza que en los tiempos antiguos era un verdadero espacio. La ley de la *polis* superó este antiguo concepto, aunque mantuvo el significado especial de muralla frente al contenido legislador que tiene desde Kant la acción política. Era como una muralla sin la cual hubiera podido haber una ciudad, pero no una comunidad política. La ley era sagrada, pero sólo el recinto era político. Arendt considera que en el mundo griego «ser propietario» significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y ser potencialmente una persona libre. Sólo, pues, en relación al «mundo común» pudo esa especie de propiedad privada adquirir un significado político en la *polis*. Lo que ocurre, precisa Arendt, es que el auge de lo social en la Edad Moderna coincide con un interés público por la propiedad privada. Entonces, lo social en la esfera pública adoptó el disfraz de una organización de propietarios que pedían protección para su riqueza, no era ya una exigencia del acceso

a la esfera pública. Al convertirse la riqueza en capital, se acercó a la permanencia inherente al mundo comunmente compartido. En esta etapa inicial de la Edad Moderna lo único que tiene en común el pueblo son sus intereses privados y ello supuso la supresión de ambas esferas, la privada y la pública, y la inmersión de ambas en lo social.

Otra de las características de la Edad Moderna sería el ser una época que ya no cree que las funciones corporales tengan que ocultarse. Arendt ve como signo de ello que se haya producido al mismo tiempo la liberación de los trabajadores y de las mujeres. Arendt considera sorprendente que siempre haya sido la parte corporal, todo lo relacionado con el proceso de la vida de la existencia humana, lo que haya necesitado mantenerse oculto y en privado. Como, por ejemplo, el hecho de que fueran los esclavos y las mujeres quienes con su cuerpo atendían a las necesidades de la vida y de la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría no sólo porque eran propiedad de alguien, sino también porque su vida estaba dedicada a las funciones corporales.

Todo este problema de cómo determinadas actividades de la *vita activa* se dan en la esfera de lo privado o de lo público, y de qué manera se puede caracterizar una determinada época, —la *polis* griega, o la Edad Moderna—, tiene mayores repercusiones conceptuales de lo que una simple descripción de la época parecería sugerir.

Arendt realiza la crítica de la Edad Moderna desde esa ampliación de lo social que constata y significa el desarrollo de la labor, de la actividad exclusiva de mantener la vida. Esa idea de la modernidad que presenta Arendt, con las características que hemos destacado —que la necesidad que la labor corporal haya dejado de ser algo que ya había que ocultar; que lo público no se llene ya con el contenido de la acción y el discurso, sino que haya pasado a ser el ámbito de lo fútil y vergonzoso, etcétera—, significa en su obra algo más que una descripción de época; significa una crítica de la modernidad desde la perspectiva del modelo de la *polis*, que es el que reivindica.

Pero habría que tener en cuenta otro aspecto. Si *La condición humana* es una obra que proporciona los rasgos permanentes de la condición humana, entonces las consecuencias de que Arendt considere la modernidad desde el auge de lo social son mayores. Arendt piensa que « cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo » sin tener en cuenta el lugar en el que las encontramos en una civilización determinada. En ese sentido, el significado de las dos esferas indicaría que « hay cosas que requie-

ren ocultarse» y otras que necesitan ser exhibidas públicamente para poder existir. Las posibilidades para considerar que su concepción crítica de la modernidad no suponga una vuelta nostálgica a situaciones que ya no se pueden dar, dependerá de qué entienda por ese «señalar el lugar en el mundo de cada actividad».

A partir de la misma concepción de la acción que desarrolla en la última parte de *La condición humana* se podrían recabar los retos que la modernidad ha significado para la propia «condición humana». Habría que ver hasta qué punto los trazos perdurables son también históricos y, por lo tanto, habría que pensar las características y posibilidades de la acción en una esfera pública que hubiera sido ocupada por lo social, como sucede en la Edad Moderna. Se trataría de ver de qué manera la acción como actividad humana puede incidir y desarrollarse en una modernidad caracterizada por el auge de lo social. Interesa, pues, ver cuál es su concepción de la acción.

La acción como narración e historia

Determinar con cierto grado de seguridad el significado político de la *vita activa* es el objetivo de Arendt. Y ese significado político viene dado fundamentalmente por la acción como distinta de la labor y el trabajo. Al mismo tiempo, su análisis de la acción constituye el punto de unión entre lo político y lo histórico, entre otras cosas porque acción y discurso, que en el mundo griego estaban próximos a la política, son las dos actividades «cuyo resultado final siempre será una historia con la suficiente coherencia para ser contada» (pag. 111). Al considerar que lo específico de la vida humana es que es un *bios* y no un *zoé*; que está llena de hechos que «en esencia se pueden contar como una historia» y establecer por lo tanto una biografía, Arendt está poniendo las bases de la interrelación entre política, historia y narración que defiende. Ilustra su punto de partida la cita de Isak Dinesen que antepone: «Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas».

La pluralidad es la condición que hace posible la existencia de la esfera pública, y ambas son necesarias para que se den la acción y el discurso. Hasta tal punto que la diferencia entre la acción, la labor y la fabricación no está tanto en el ámbito de su aparición — esfera pública para la acción y esfera privada para la labor—, sino en la pluralidad. La pluralidad unida a la individualidad es lo que caracteriza la acción.

La tesis básica de Arendt que hace posible la interrelación de política, historia y narración, es su defensa de que en la acción y en el

discurso se da la revelación del agente. Entender la acción como el intento por parte del agente de explicar su propia imagen, «haciendo así patente su yo latente», por decirlo con las palabras de Dante que ella cita, supone introducir la impredecibilidad de la acción. Si la acción es impredecible también lo serán la historia y la política. Todo ello significa que la narración cobra su sentido y se puede «contar una historia» cuando el agente deja de revelarse y muere.

Al unir tan fehacientemente la concepción de la historia y la política a una manifestación de la individualidad, parecería que Arendt defendiera una idea de historia como biografía y una concepción de la política como asunción exclusivamente individual. Sin embargo, aunque el modelo de la biografía es ciertamente fuerte en la concepción de la historia de Arendt y su concepción de la política nunca deja de aludir a esa libertad del agente, trasciende ambas concepciones al considerar inseparablemente unidas individualidad y pluralidad. De manera que la «esfera de los asuntos humanos» es algo común que une a los agentes, y sólo en un mundo en común, en la «esfera pública», el agente, el yo, tiene posibilidades de ser «quién» y no «qué».

Es importante destacar el doble carácter de igualdad y distinción que tiene la pluralidad humana en pensamiento de Arendt. Ese doble carácter —ser iguales y ser distintos— es lo que hace posible el discurso y la acción. La razón es que «si no fueran iguales los hombres, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferente de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían del discurso y la acción para entenderse» (pág. 200).

La insistencia en la cualidad de «ser distinto» de cada individualidad que se revela en el discurso y la acción, hace posible presentar la diferencia entre unos hombres y otros tal y como se presentan unos a otros como hombres, no como objetos físicos. Esa inserción en el mundo humano que suponen el discurso y la acción no está provocada por la necesidad, como en el caso de la labor, ni la utilidad, como en el trabajo; no está condicionada sino que es «iniciativa», el comienzo de algo nuevo: «Actuar en su sentido más general significa tomar una iniciativa» (pág. 201).

El claro sentido de libertad entendida como iniciativa, comienzo de algo nuevo por lo que nos insertamos en el mundo humano, indica la fórmula agustiniana que introduce Arendt y según la cual con el hombre la libertad entra en el mundo. Al entender la acción como «comienzo de algo nuevo», inicio de algo anteriormente inexistente, hace posible considerar al hombre como un ser

capaz de realizar lo infinitamente improbable: «El hecho de ser capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado» (pág. 203).

Hay otro aspecto más destacable de la acción, y es la necesidad que tiene del discurso en comparación con otras realizaciones humanas en las que éste es únicamente medio de comunicación. Arendt insiste en que es el discurso el que proporciona a la acción tanto su carácter revelador como su sujeto. La acción es, en definitiva, la realización de la condición humana de la natalidad, así como el discurso lo es de la pluralidad, del vivir como ser distinto y único entre iguales.

Todo ello da a entender que la concepción de la acción de Arendt es un rechazo de la acción como instrumental y con ello otra forma de crítica de la Edad Moderna. Al concebir la acción como algo más que el juego de usar medios para alcanzar fines, la acción es caracterizada como distinta de la «acción instrumental», no es equivalente a una acción útil. Tampoco lo específico del discurso es, en absoluto, la comunicación.

Lo que caracteriza a la acción y el discurso es la «revelación de la identidad del agente»; «quién es alguien está implícito en lo que dice y hace» (pág. 203), afirmará. Es mediante la acción y el discurso como aparecen los hombres en un mundo humano y como revelan activamente su única y personal identidad.

Esa distinción entre «quién es alguien», que el discurso y la acción revelarían, y el «qué es alguien», que representaría la identidad física bajo la forma única del sonido y de la voz sin necesidad de una actividad propia, tendrá una serie de consecuencias para su concepción de lo histórico y de lo político. Porque, al definir la acción en los términos que estamos viendo, la trama de los asuntos humanos cobrará sentido como revelación de los agentes que en ella se manifiestan y, por otra parte, son posibles «las historias» como producto de la acción y el discurso al revelar al agente, aunque este no sea su autor.

Pero no son estas las únicas consecuencias de una concepción de la acción y del discurso como revelación del agente. Junto a la necesidad del quién para el significado de la acción y la necesidad de que la revelación del agente se dé en la esfera pública, está la ocultación para la propia persona (como el *daimon* de la religión griega) del «quién» que se presenta tan claro e inconfundible a los demás.

Por lo tanto «el quién», el agente que se revela, hace posible que la acción sea acción y no otras formas de realización como labor o

trabajo. Así como una obra de arte mantiene su significado aunque no conozcamos el nombre del artista, la acción carece de significado sin un «quién» unido a ella.

Ahora bien, la revelación del «quién» en el discurso y la acción es presentada por Arendt como problemática. La dificultad se presenta cuando mezclamos una serie de cualidades que pertenecen más bien al «qué es alguien» que a «quién es». La equivocidad al tratar de expresar «quién» es alguien proviene de la intangibilidad del agente, que denota la imposibilidad de «solidificar en palabras la esencia viva de la persona, tal como se muestra en la fusión de acción y discurso. De manera que esa problemática revelación del quién tiene la característica de los antiguos oráculos que, según Heráclito, ni revelan ni ocultan con palabras sino que dan signos manifiestos» (pág. 206). Ese «dar signos manifiestos», pero no revelar plenamente, es ineludible al «quién», muestra su intangibilidad y, para su concepción de la historia y la política, tiene grandes consecuencias puesto que hace imposible la predicción.

Esa inseguridad que caracteriza los asuntos humanos es una de las frustraciones que dominan la acción. Arendt piensa que es la más fundamental de todas las frustraciones porque lo que pone en cuestión es el mismo carácter revelador que caracteriza a la acción y al discurso como lo humano. La impredecibilidad es la que frustra «la acción en términos de sus propios propósitos».

Junto con la revelación del agente, del «quién», la acción y el discurso se refieren a alguna objetiva realidad mundana. De manera que la revelación del agente no puede darse aisladamente sino a partir de la pluralidad, de la cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos creándose así «la trama de las relaciones humanas». Por lo tanto, los hombres actúan y hablan unos para otros formando entre ellos una interrelación, un «en medio de» formado por hechos y palabras distinto y sobrepuesto al físico y mundano «en medio de».

Sin embargo, a pesar de la necesidad de la pluralidad y, en consecuencia, de la trama de las relaciones humanas para que acción y discurso tengan sentido como lo específico humano, lo que verdaderamente constituye el hilo conductor de la concepción de lo histórico y lo político en Arendt es la asunción de que los hombres se revelan como individuos y que la trama de las relaciones humanas, que constituye un mundo de relaciones e intereses, es el soporte en el que el individuo se revela, en el que se llega a formar «el quién». Es precisamente la asunción de la inevitabilidad de la revelación de los hombres como individuos distintos y únicos la que le permite hacer una crítica a toda concepción materialista en teoría política que deje de lado algo tan inevitable como real.

Hasta tal punto eso es así que concibe la producción de historias a partir de la trama de las relaciones humanas, por una parte, y la revelación del «quién» por otra. En efecto, la trama de las relaciones humanas hace posible la producción de historias porque un nuevo comienzo a través de la acción y, por lo tanto, una revelación del quién, cae siempre dentro de la ya existente trama, donde pueden sentirse sus consecuencias inmediatas. Y esto hace posible que «esas historias puedan registrarse en documentos y monumentos, puedan ser visibles, contarse y volverse a contar».

Sin embargo, lo que introduce el rasgo distintivo de su concepción es su defensa de que las historias como producto de la acción y del discurso revelan un agente aunque éste no sea su *autor* ni productor. Su insistencia en estos dos aspectos —la revelación del agente y el que éste a pesar de ser el actor no sea el autor de las narraciones—, es lo que permite entender la historia de la propia vida como una narración. Pero lo importante es que Arendt ve la condición que hace posible la historia en esa característica de la narración de historias y de entender la propia vida como una historia que puede ser contada como una narración con comienzo y fin; «es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin».

Todo ello da cuenta de lo central que es para Arendt la acción y cómo su forma de entender la revelación del agente determina su concepción de la historia como narración. Historia y narración van unidas, y es la acción como revelación del agente la que hace posible que «toda vida humana cuente su narración», así como que se conciba la historia como «el libro de narraciones de la humanidad», aunque sin autor.

El punto central de su crítica a las filosofías de la historia que basan su lógica en un «sujeto» de la historia radica precisamente en que concibe la historia como narración, sin que nunca se pueda señalar al autor de la misma. Para ella no deja de ser motivo de perplejidad imaginar un autor invisible de la historia. La confusión se produce porque se considera la historia resultante de la acción como una historia de ficción. Pero la diferencia radicaría en el concepto de acción de Arendt, en que la historia ficticia fue «hecha» mientras que la real no la hizo nadie.

En la primera parte del escrito he señalado que su interpretación de la Edad Moderna como auge de lo social en la esfera pública va más allá de una crítica a la sociedad de masas, y también de una nostalgia del ideal de la *polis* griega. Va más allá porque muestra que es imposible que en una sociedad de masas como es la Edad Moderna, en la que la labor y el trabajo han

ocupado la esfera pública, se dé la revelación del agente en el discurso y la acción. Sólo aparecen el *animal laborans* y el *homo faber*, pero en ellos nunca se revela «el quién». En la medida en que esas actividades de la condición humana son concebidas por Arendt como trazos perdurables, y no sólo históricos, pienso que se produce una necesidad teórica de que lo político, la acción y el discurso, sólo pueda darse en una esfera pública ajena a la labor y la necesidad. En ese sentido es en el que destacaría que no se trata sólo de una crítica de la modernidad y una nostalgia de la *polis*; las consecuencias son mayores, tanto teórica como políticamente.

En primer lugar, porque es una clara afirmación de que lo político, como acción y discurso, requerirá una esfera pública, no contaminada por la labor. Lo político nunca puede ser equivalente a lo social. Además, en tanto que la individualidad, la revelación del yo, es decisiva, la comunidad adquiere sentido en tanto que la posibilita, y no en sí misma.

Su concepción de la acción como revelación del agente individual tiene también consecuencias para la historia: la filosofía de la historia, o una concepción de la historia como metanarrativa, deja de tener sentido. Su concepción de la acción implica, como hemos visto, una concepción de la historia como narración. Sin embargo introduce las bases para hacer posible la memoria y el juicio histórico: «La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia» (pág. 22).

Además, todo el análisis de la acción, así como el de las otras actividades de la condición humana, depende de la consideración del tiempo. Porque, para Arendt, la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa* es básicamente una forma de nombrar distintas experiencias del tiempo: «*Theoría* o contemplación es la palabra dada a la experiencia de lo eterno, para distinguirla de las demás actitudes, que como máximo pueden atañer a la inmortalidad» (pág.33). Es una experiencia del tiempo que sólo tiene sentido desde el «estar juntos», desde la pluralidad que es, también, condición de la acción. Mientras que la experiencia de la eternidad, como *vita contemplativa*, como *theoría*, es un quehacer solitario, no político.

Su análisis del fenómeno del totalitarismo es un ejemplo de las consecuencias tanto teóricas como políticas de su crítica de la modernidad y de su concepción de la acción. El problema del totalitarismo introduce la necesidad de una descripción de «las condiciones de lo humano» desde una filosofía que no defienda la contemplación frente a la acción, sino todo lo contrario.

Un texto inédito sobre «La naturaleza del totalitarismo» expresa esta problemática. «Los elementos del totalitarismo forman sus orígenes, si por orígenes no entendemos causas. La causalidad, es decir, el factor determinante del proceso de acontecimientos, en que siempre un acontecimiento causa y puede ser explicado por otro, probablemente es una categoría completamente extraña y falsificadora en el plano de las ciencias históricas y políticas. Los elementos por sí mismos probablemente nunca son causa de nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan en formas fijas y definidas. Entonces y sólo entonces, podemos seguir su historia retrospectivamente, hasta sus orígenes. El acontecimiento ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido del mismo» (2).

Su crítica introduce en lugar de la causa la idea de que los «orígenes» de un acontecimiento radican en sus «elementos». Toda una filosofía de la historia basada en la causalidad queda descartada. Pero lo relevante es la concepción del tiempo que subyace a esta explicación y que expresa en la tesis final: «El acontecimiento ilumina su propio pasado pero nunca puede ser deducido de él». Rechazará una concepción de la historia en la que se busquen las causas del acontecer en el pasado porque la relación temporal no es una relación vectorial, lineal, causal. La temporalidad tiene funciones distintas de las que expresa la causalidad, porque se introduce la posibilidad de dar luz, de iluminar el pasado. Pero no se entiende que surja el acontecimiento de ese pasado; no se deduce de él aunque se pueda comprender el pasado desde el acontecimiento presente.

Se tratará de hacer una reapropiación selectiva del pasado y esa reapropiación será la que pueda iluminar críticamente el presente.

La crisis de la modernidad puede tener, pues, un contrapeso en la memoria y en el juicio histórico. Ese sentido de «iluminación» va a tener una plasmación muy concreta en el juicio histórico. A pesar de la carga agustiniana del término, va a adquirir en Arendt un sentido totalmente distinto al situarse en el esquema kantiano de la razón. En su obra *Lectures on Kant's Political Philosophy* investiga en la concepción kantiana del juicio estético para formular el juicio político e histórico desde un sujeto «espectador» que juzga.

Se necesita el juicio histórico y el juicio político para dar sentido a la acción. Lo político y lo histórico que eran, en principio, problemas relacionados con la caracterización la acción pasan ahora a

(2) Hannah Arendt, «The Nature of Totalitarianism», conferencia inédita, 1954, Library of Congress. Citado en: E. Young Bruehl, *Hannah Arendt*, IVEI, Valencia, 1993, pág. 265.

ser un problema relacionado con el acto de juzgar. Cómo interpretar la acción, cómo juzgar «qué narraciones hacemos», cuál es el estatus epistemológico, que no cognitivo, y no sólo antropológico de la acción serán los nuevos problemas.

El análisis del juicio que Arendt realiza hay que verlo desde esa perspectiva de teoría de la interpretación. Se trata de «situar» el juicio en la vida contemplativa (aunque no significa que sea cognitivo) mientras que la acción pertenece a la *vita activa*. Hay, pues, un cambio de perspectiva en la consideración de lo político y lo histórico desde *La condición humana* en relación con posteriores obras de Arendt, cambio que no es excluyente sino complementario.
