

I. Ciencia Política

Libertad y justicia en Hannah Arendt: una aproximación

MERY CASTILLO CISNEROS*

Artículo recibido: 16/09/2008

Evaluación par interno: 19/02/2009

Evaluación par externo: 16/02/2009

Resumen

Este artículo trata de mostrar de qué manera la obra de Hannah Arendt se ha convertido en un espacio teórico obligado e ineludible en el ámbito de la teoría y la filosofía política. Intenta revisar y volver a poner en consideración conceptos arendtianos, como los de libertad, política, philía, y presentarlos como una alternativa frente al derrotero apocalíptico de la historia, que se nos presenta como inevitable. Arendt fue crítica incansable del lamentable estado de la ciencia política contemporánea, por no haber sido capaz de distinguir entre conceptos como poder, autoridad o fuerza, conceptos que se han entendido como sinónimos que hacen referencia, de manera equivocada, a las relaciones de mando-obediencia. Arendt les otorga su sello propio y con ello intenta evitar la confusión que se ha generado en torno a ellos. De esta manera, define su propio matiz sobre lo político, oponiéndose radicalmente a la concepción canónica de la política como “espacio de aparición” que emana allí donde un grupo plural de seres libres e iguales comparten palabras y acciones.

Palabras clave: libertad, política, autoridad, justicia.

* Filósofa. Candidata a Doctorado en Filosofía. Docente de las Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, Universidad del Rosario. Correo electrónico: mery.castillo67@urosario.edu.co

Freedom and Justice in Hannah Arendt: an approach

Abstract

This article intends to show how Hannah Arendt's work has become a compulsory and unavoidable theoretical forum in the realm of the political theory and philosophy. It intends to review and restate Arendtian concepts such as freedom, politics and philia, and present them as an alternative to the apocalyptic course of history that faces us as unavoidable. Arendt was a tireless judge of the pitiful state of contemporary political science because it could not differentiate concepts such as power, authority or strength, which have been understood as synonyms that wrongfully refer to a command-obedience relationship. Arendt marks them with her own seal trying to avoid the confusion that has been created around them. In this way, she defines politics in her very own way, radically opposing the canonical notion of politics as a "world of appearances" that arises where a plural group of free equal human beings shares words and actions.

Key words: *Freedom, politics, authority, justice.*

1. Arendt: una figura socrática

La figura de Hannah Arendt y el interés por su obra han generado numerosas investigaciones y debates en buena parte de las comunidades filosóficas del mundo. Su obra se ha convertido en una referencia ineludible, especialmente en el ámbito de la teoría y filosofía política. Por lo mismo, no es arriesgado afirmar que Hannah Arendt es una de las grandes pensadoras del siglo XX. Nunca se consideró “filósofa”, prefería ubicarse como cultivadora y crítica del pensamiento y de las categorías de la historia política; la profundidad de sus planteamientos demuestra lo penetrante de sus reflexiones. Por tanto, frente al tratamiento de los grandes temas políticos, Arendt hace una incursión propiamente filosófica, y no es fácil su separación.

El carácter de la obra de Arendt no es sistemático, pero esto no quiere decir falta de método. Con ello nos da la posibilidad de acercarnos a sus escritos desde diversos extremos y con intereses que a veces pueden resultar discrepantes. Desde sus planteamientos teóricos se propician instancias críticas y de reflexión constante, a manera de caminos que nos invitan a cuestionar las problemáticas comunes para repensar el mundo y, al igual que ella, intentar comprenderlo. Arendt acierta al plantear la necesidad de partir de la contingencia y de lo fáctico; de esta manera, traza la ruta de su pensamiento y muestra la cara y la forma de ser de la política desde su propio pensar: “Como si nadie hubiera pensado antes”. En buena medida, su obra parte de la experiencia de lo vivido para así investigar las posibilidades del pensar y de la comprensión. Esta labor requerirá de nuevos instrumentos conceptuales que le permitirán comprender los hechos políticos del siglo XX, vividos y sufridos en carne propia. Con esa visión, la autora hace un llamado para atender a lo nuevo que algunos hombres y mujeres especiales pudieran aportar, quienes, aún en los “tiempos sombríos”, lograron vislumbrar posibilidades esperanzadoras; tiempos de los que ella misma fue testigo como judía y como exiliada.

Debido a sus argumentaciones y críticas es difícil encasillar a Arendt bajo adjetivos específicos y etiquetas convencionales. Por sus nuevos aportes, por sus críticas al capitalismo y a la sociedad de consumo, al proponer una reivindicación de la democracia y los inicios de las

revoluciones, y por su abierta condena a la guerra en Vietnam, muchos quisieron ver en ella a una pensadora de izquierda. Pero también fue vista con buenos ojos por grupos conservadores, debido a su insistente crítica al marxismo, a los totalitarismos y a su defensa de la propiedad privada. Gracias a sus escritos, Arendt lograba reacciones diversas, y eso la complacía. Sus reflexiones fueron generalmente incisivas, y en muchas ocasiones irritaba a quienes la escuchaban o leían. En este sentido, personificaba a esa figura socrática, a la que hace alusión en varios de sus escritos: el tábano, con el ánimo de inquietar e incomodar a sus escuchas o lectores, con el objetivo de generar una crítica reflexiva.

En momentos en que nos enfrentamos a criterios políticos de corte autoritario y neoliberales, resulta necesario reivindicar la perspectiva ética en el pensamiento político de Hannah Arendt. Revisar y volver a poner en consideración conceptos arendtianos como los de libertad, política, *philia* (*φιλία*), promesa y perdón, tiene como objetivo presentar una alternativa frente al derrotero apocalíptico de la historia, que se nos presenta como inevitable.

Arendt fue crítica incansable del lamentable estado de la ciencia política contemporánea por no haber sido capaz de distinguir entre conceptos como poder, autoridad o fuerza,¹ conceptos que se han entendido como sinónimos porque hacen referencia, de manera equivocada, a las relaciones de mando-obediencia. Arendt le imprime a estos conceptos su sello propio y con ello intenta evitar la confusión que se ha generado en torno a ellos. Este punto es medular, en cuanto se refiere a la caracterización que le atribuye a tales rubros, centrales en su pensamiento.

2. La justicia como libertad positiva

El hilo conductor de la obra de Arendt es la “vindicación” de la vida política como la forma de vida más humana. Con esto especifica su propio matiz sobre lo político, de manera que se opone radicalmente a la concepción canónica de la política como “espacio de aparición”

¹ Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, p. 145.

que emana allí donde un grupo plural de seres libres e iguales comparten palabras y acciones. La vida política aparece por medio de un contrato social horizontal fundado en la libre asociación, y unido a través del principio de reciprocidad por medio de promesas mutuas. Ese poder político se funda y se sostiene gracias a la participación espontánea de los ciudadanos, mediante asociaciones o “consejos populares” que se federan en forma horizontal y escalonada.

Existen dos obras clave en la producción de Hannah Arendt: *La vida del Espíritu* y *¿Qué es la Política?* Ellas nos conducen a la exploración del sentido positivo de la libertad, para hacer factible la posibilidad de dignificar la política y, por lo mismo, la condición humana. Arendt logra el reto de dignificar la política partiendo de una reivindicación en su sentido aristotélico: una organización libre para atender intereses públicos; nada que ver con el sentido tan común y desvirtuado de ver la política como una actividad maquiavélica o como el ejercicio autorreferencial y exclusivo del gobierno. Entonces, si rescatamos este sentido de la política y asumimos la “posibilidad de cambio” o libertad positiva, estaremos más dispuestos a la posibilidad de construir nuestro futuro.

Ahora, es conveniente resaltar la idea de libertad positiva a la luz del enfoque que Isaiah Berlin nos ofrece en su texto *Cuatro ensayos sobre la libertad*.² Según Berlin, a lo largo de la historia de la filosofía se han dado dos sentidos fundamentales de este concepto: uno positivo y otro negativo.

La libertad positiva corresponde al sentido estricto y profundamente filosófico de la libertad. Básicamente, se caracteriza por ser una facultad metafísica de la autodeterminación y, en ese sentido, es una cualificación de la voluntad que, por su propia definición, es limitada y creativa. Habría que ver qué tan coherente, en su conformación lingüística, resultaría hablar de libertad limitada. No obstante, la libertad negativa rescata un sentido más débil, pero funcional, para el discurso cotidiano y jurídico: solo se refiere a la ausencia de coerción

² Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

para realizar los deseos individuales, de donde entenderemos por qué es ya una cualificación de la acción y que, por eso mismo, aparecerá siempre limitada y determinada por la colectividad. Con esta lógica, la contingencia del sujeto es posible sólo si reconocemos la libertad positiva en el hombre, pues si el hombre puede cambiar cuando quiera, no será porque esté determinado por el entorno, sino porque en él existe la facultad metafísica de la autodeterminación; mientras que, desde un concepto en el que los actos humanos son ineluctables y determinados, hay margen para aceptar la libertad solamente en un sentido negativo y/o político.

Los primeros que lograron sugerir esta idea de la contingencia y de la libertad positiva fueron los sofistas; retomada posteriormente en la tragedia griega, en el epicureísmo y en el estoicismo, y que encontrará consistencia y sistematicidad en la filosofía cristiana; después será desarrollada por Escoto, Descartes, Nietzsche, Hegel, los existencialistas, Berlin, Hartmann y Arendt, entre los más representativos. La concepción necesaria y el sentido negativo de la libertad se plantearon por primera vez con la filosofía griega, y fueron desarrollados por Spinoza y Hobbes.

En sus textos *La vida del espíritu* y *La condición humana*, Arendt subraya la contingencia de los actos humanos y destaca, coherentemente, el sentido positivo de la libertad que le lleva a cuestionar concepciones necesarias como el determinismo histórico y el iusnaturalismo. Para esto, Arendt retoma el argumento, que ya había sido planteado por San Pablo, según el cual la libertad se asume a partir de la “posibilidad de cambio”, facultad que no tienen los demás animales, que siempre estarán determinados por la naturaleza. Por el contrario, la libertad humana está garantizada básicamente por la capacidad de decir sí o no a lo que provenga de afuera. Como escribe en *Crisis de la República*: “Sin la libertad mental para afirmar o negar la existencia, para decir sí o no, no sería posible acción alguna, y la acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política”.³

³ Hannah Arendt. *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, p. 13.

En el hecho de reconocer la libertad positiva (aunque Arendt nunca se refiere a la libertad positiva literalmente), resulta congruente que acabe reconociendo la creatividad humana. Pero aquí hay un aspecto importante: más allá de los efectos éticos y estéticos de la creatividad humana, Arendt recalca los efectos políticos de la creatividad, y esto lo desarrolla en su concepto de “natalidad” en la acción política. Veamos en qué consiste el concepto arendtiano de “natalidad”.

Si los griegos identificaban a los hombres como “mortales”, Arendt prefiere el adjetivo de “natales”, no porque niegue la finitud de nuestra condición humana, sino porque considera más relevante el hecho de que en cada nacimiento humano surge una nueva forma de vivir. En *Los orígenes del totalitarismo* escribe: “El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. Este comienzo es garantizado por cada nacimiento humano; este comienzo es, desde luego, cada hombre”.⁴

El sentido negativo de la libertad aparece en el concepto arendtiano de liberación, como lo deja ver en *Sobre la revolución*, donde menciona que “estas libertades, a las que debemos sumar nuestra propia pretensión de ser libres del miedo y de la pobreza, son sin duda esencialmente negativas; son consecuencia de la liberación, pero no constituyen el contenido real de la libertad, la cual como veremos más tarde, consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública”.⁵ Esta cita explica por qué para Arendt la lucha por la liberación o por amplios márgenes de libertad negativa no conduce necesariamente al ejercicio de la libertad política. Y es así como, históricamente, hemos visto altos niveles de participación pública en medio de restricciones severas e, inversamente, poco ejercicio de la libertad política en personas que gozan de altos márgenes de libertades jurídicas y sociales.

Arendt prefiere reivindicar la libertad positiva y ciertos valores éticos para exhortar a la participación pública y a no quedarse cruzado de

⁴ Hannah Arendt, *Orígenes del totalitarismo*, t. 3, Madrid, Alianza, 1980, p. 580.

⁵ Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1967, p. 39.

brazos responsabilizando al gobierno, a la historia o a alguien más. Para la autora, la libertad política significa el derecho de participar en el gobierno, o no significa nada.

Además, desde esta perspectiva neoaristotélica, libertad y poder se involucran mutuamente. Si el concepto arendtiano de “poder” se fundamenta en la idea griega *dynamis*, que significa capacidad humana de actuar en concierto, y la libertad política significa participación pública, es evidente que estos dos conceptos se actualizan bicondicionalmente. Esto significa que el poder se logra con la unión, pues la capacidad de decisión de mayorías organizadas puede tener más alcance que cualquier forma de dictadura o de violencia. De ahí que existan países pequeños que aventajen a grandes naciones.

Como vemos, la libertad política y el poder nacen “entre” los hombres; no corresponde, entonces, a formas de vida atomizadas o aisladas; en este sentido, son una responsabilidad pública. Para ello, Arendt clasifica las formas de vida activa en labor, trabajo y acción. La labor corresponde a la actividad ligada a las necesidades vitales del cuerpo humano, produce bienes de consumo y puede realizarse sin la presencia del otro; el trabajo se caracteriza porque produce bienes artificiales de uso; y la acción sería la actividad propiamente política.

Como se dijo al inicio, Arendt rescata el sentido aristotélico de la política, que no significaba solamente la ubicación física de cualquier ciudad-estado o una forma específica de gobierno. La idea griega de la polis tampoco correspondía precisamente a lo social, puesto que, para Platón y Aristóteles, lo natural y gregario se nos impone por necesidades de la vida biológica, mientras que la política era considerada como una forma de vida estrictamente humana, superada únicamente por la actividad teórica. El estatus más bajo lo tenía el *idiótes*: el que carecía de intereses públicos o universales, y sólo tenía intereses particulares.

La propuesta arendtiana nos invita a rescatar la idea de la política como participación pública y a que podamos reconocernos como entes libres, capaces de autodeterminarnos, para atrevernos a crear

que la posibilidad de mejorar la realidad pública depende de lo que estemos dispuestos a construir.

Ahora es el momento de analizar un aspecto importante: qué motivos llevan a la participación pública, y así saber qué valores sería necesario fomentar en los ciudadanos para una reestructuración de la política.

Arendt no invita al ansia de dominio; aunque parezca utópico, reivindica la importancia de la comprensión y el valor de la “*philia*” como el más importante impulsor de una auténtica actividad política. Para ello parte de una dura crítica al ensimismamiento. Ella reconocía que desde la muerte de su padre, se había encerrado en una permanente introspección que la llevó a un punto casi patológico de vulnerabilidad. En este estado entró a la universidad. Ni siquiera el ejemplo dado por Karl Jaspers, de compromiso con la razón práctica, hizo que se interesara en las cuestiones políticas. Su interés estaba puesto en la Teología, desde la perspectiva de Kierkegaard.

Tiempo después, Arendt se encontrará con la filosofía y con su primer amor: Martín Heidegger. El filósofo fue su profesor universitario cuando ella iba a cumplir dieciocho años, en tanto él se acercaba a los cuarenta. Sintió por Heidegger lo que llamó en *Las sombras* una “indeclinable devoción a un solo ser”. El motivo de su alejamiento no fue su condición de casado, sino la simpatía de Heidegger por el nazismo.

Este será el detonante para que Arendt reflexione respecto a que el conocimiento no siempre garantiza el desarrollo de la comprensión ni una participación política digna y justa. Ya para 1932 el pensamiento de Arendt tenía matices políticos; es posible que también influyera en ello el hecho de ser hija de una mujer social demócrata y de haberse casado con un hombre de izquierda, Günther Stern.

En algún momento de su vida, Arendt diría de la filosofía heideggeriana que era un discurso altamente intelectual y abstracto, pero “sin amor y, en consecuencia, carente de un estilo amable”. A esta filósofa

y a algunos otros les resulta seductora la invitación de Novalis acerca de que “el mundo tiene que ser romantizado”. Es necesario acabar con el objetivo arrogante y frío de reducir la Filosofía a una elitista arquitectura semántica que se excede en la abstracción y desatiende el compromiso con la sensibilidad humana.

El distanciamiento de las emociones no causa ni promueve la racionalidad. La pura objetividad e imparcialidad ante la tragedia insoponible pueden resultar aterradoras. Lo contrario de lo emocional no es lo racional—al margen del sentido que le demos a este término—, sino la imposibilidad de conmoverse, que suele ser un fenómeno enfermizo, o bien el sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento.

Cuando Arendt asistió al juicio de Eichmann, la sobrecogió la trivialidad del acusado, su actitud común y corriente. En general, quienes participaron de las atrocidades de los campos de concentración y del mismo régimen nazi, no demostraron un tipo de personalidad al estilo de los malos, que caricaturescamente podemos esperar; eran personas que acostumbraban rezar cada noche, dedicados a su familia, afectuosos con los animales, etc. Tampoco demostraban un placer sádico u orgullo al haber tenido en su poder la vida de tanta gente. Lo que sí dejaron manifiesto fue que nunca reflexionaron seriamente sobre lo que hicieron, porque esto no los conmovía lo suficiente.

Respecto a lo anterior, Arendt plantea que tanto el pecado extremo como el mal voluntariamente deseado son actos muy raros, poco frecuentes, aún más que las acciones buenas. Esto, por supuesto, no cancela los efectos de la maldad. Las leyes y en general las instituciones duraderas se arruinan tanto por la embestida de la maldad elemental, como por el impacto de la inocencia bruta.

¿A qué conduce la insensibilidad? ¿A qué lleva la incapacidad de sufrir por la tragedia ajena? Arendt reafirmará que la objetividad fría y distanciadora no se encuentra en el principio de la comprensión. Hay que estar en disposición de sentirse afectado por la felicidad o la desgracia personificadas en las generaciones por venir.

Según Arendt, poseer un corazón comprensivo es la facultad de la imaginación. Si toda persona, en tanto única y distinta, es extranjera en el mundo, sólo por razón de la imaginación es posible acercarse al “otro” emocional y epistemológicamente; comunicarnos así, de manera que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio. “Sin este tipo de imaginación que, en realidad, es la comprensión no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Somos contemporáneos sólo hasta donde llega nuestra comprensión”.⁶

Desde la perspectiva griega, la política es una actividad desinteresada. Ni la labor ni el trabajo eran auténticamente humanos, puesto que servían a lo necesario y útil. La expresión “economía política” habría sido considerada en el pensamiento griego una contradicción de términos, pues todo lo que tuviera relación con la supervivencia de la especie no era política; se trataba de un asunto familiar, “administración doméstica colectiva”. La familia era el ámbito de lo privado, en tanto que lo político sólo se desarrollaba en lo público.

Arendt pretende rescatar de los griegos este compromiso con lo público, este nivel de maduración ética, propio de los que superan el interés exclusivo por sí mismos (gr. *idiótes*: los que no mostraban interés por lo público, solo por lo particular) o el egocentrismo (en términos freudianos). “Con la urgencia tensa de los que tienen en su mente la historia del mundo, dejaba de lado a quienes sólo pensaban en sí mismos”.⁷

En este punto es importante analizar la distinción entre piedad, compasión y solidaridad hecha por Arendt en *Sobre la Revolución*. Para ella la piedad es un sentimiento pervertido de la compasión, que se da egoístamente por la desgracia de los otros; la compasión es la disposición estética de compartir pasiones (gr. *pathos*); mientras que la solidaridad es un principio que puede llevar a inspirar y guiar la acción, ya que participa de la razón y, por lo mismo, de la generalidad, con capacidad de deliberar no solo por los intereses de los

⁶ Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 46.

⁷ Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt For Love of the World*, USA, Yale University Press, 1992.

oprimidos, sino de toda la colectividad, sin sentimentalismos que revelen intereses particulares.

Vale recalcar que, además del totalitarismo, Arendt criticaba con énfasis el ensimismamiento y el egoísmo, no necesariamente a la piedad o la compasión. En la peor de las situaciones, la gente que hace gala de piedad o de capacidad de sufrir por el dolor de los demás busca resolver necesidades inmediatas de algunas personas, por lo que al final no transgrede ningún derecho humano fundamental. En cambio la insensibilidad por el “otro” resulta un peligro aterrador, hecho mismo que explica la banalidad de los nazis.

Pero no se trata de que la responsabilidad a la que nos obligamos surja de un ideal absoluto de perfección humana. Arendt no propuso una esencia universal del “hombre”, al contrario, planteó un lazo universal “entre los hombres”. En determinado momento consideró que este se encontraba en el concepto agustiniano de amor al mundo. Finalmente, para San Agustín el amor verdadero no aspira a lo presente y mudable, sino a lo eterno y verdadero. San Agustín denomina *caritas* a la aspiración a la vida eterna, el justo objeto del deseo, mientras que el deseo erróneo de objetos perecederos es llamado *cupiditas*. Este aspecto fue lo que distanció a Arendt del pensamiento agustiniano, pues no hallaba la manera de que el principio cristiano de la no mundanidad pudiera ser adecuado para conducir a la gente. Su interés por los espacios públicos no pudo enraizarse en la filosofía cristiana, sino en el pensamiento griego, nuevamente.

Nuestra filósofa asume el concepto aristotélico de la amistad (*φιλία*), que no tiene nada que ver con la dicotomía amigo-enemigo de Carl Schmitt. En *Crisis de la República* se refiere a cómo en la historia de las revoluciones, los que mostraron el camino nunca fueron los oprimidos y los degradados, sino aquellos que no lo estaban, pero no podían soportar que otros lo estuvieran.

Es la diferencia del amor filial, de los padres o de la pareja que, debido a lo intensamente privados que son, acaban exonerando compromisos comunitarios, y pueden llegar a corromperse y a perjudicar

a terceros con tal de que la persona amada no sufra. “El amor, por su naturaleza intrínseca, no es de este mundo, y por esta razón, más que por su infrecuencia, no es sólo apolítico, sino antipolítico; quizá, la más poderosa de todas las fuerzas humanas antipolíticas”.⁸

Hay que resaltar que su propuesta respecto a la política y la *philia* no se limitó a un discurso intelectual o emotivo, pues también lo llevo a la práctica; tuvo una participación permanente política. Colaboró con organizaciones sionistas, escribió artículos en las publicaciones judías, apoyó la campaña de un Estado binacional en Palestina, cubrió para *The New Yorker* el proceso de Eichmann (que luego se convertiría en el texto *Eichman in Jerusalem*); además dictó cursos y conferencias en las principales universidades de Estados Unidos y de Europa.

Arendt plantea conjugar la libertad y la justicia en la política siempre que el conjunto de individuos ejecute su libertad positiva para que esté en capacidad de cumplir sus propios compromisos y, de esta manera, darle la posibilidad a criterios contractualistas de justicia, que analizaremos seguidamente.

3. La libertad: una posibilidad de cambio

A lo largo de la historia de la Filosofía, la noción de justicia ha sufrido dos virajes importantes. En primer lugar, la justicia como el acatamiento de la función específica de cada ser mediante el respeto a la ley (ya sea humana, natural y/o divina). De esta manera, los griegos pensaron en la justicia como la virtud que tutela el ordenamiento en un todo armónico y equitativo, tanto de las sociedades humanas como del cosmos.

Es necesario mostrar cómo este concepto de justicia implica una jerarquización, una sujeción que termina justificando la desigualdad social y de oportunidades. No resulta gratuito que los filósofos griegos terminaran avalando la esclavitud. Además, esta noción de justicia no garantiza el ejercicio de la libertad positiva, puesto que no

⁸ Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt for Love of the World*, USA, Yale University Press, 1992.

creerá razonable que a los hombres se les permita ser lo que quieran, sino lo que deban ser. Aunque esta idea pueda resultar algo realista si pensamos que Nietzsche escribió que “hay hombres a los que no debes dar la mano, sino la pata”.⁹ En todo caso, la debilidad de ver a la justicia como el cumplimiento de la función específica de cada ser radica en saber cuál es dicha función, sin caer en arbitrariedades o en intereses personales o de clase. Kelsen ha denominado esta definición *tautológica*, precisamente por no tener indicación alguna de qué es lo que le corresponde, y en realidad solo ordena conformarse a una ley o regla que para el caso establezca lo que cada uno espera.

El segundo concepto de Justicia como la observancia de un compromiso se lo debemos a Hobbes, noción desarrollada posteriormente por Locke, Rousseau y John Rawls, principalmente. Advirtamos que desde este concepto de justicia sí se garantiza la libertad, pues el contenido de cada compromiso dependerá solamente de los participantes en cuestión, les guste o no a los demás.

Arendt no infiere de este concepto contractualista de justicia la justificación de cualquier trasgresión al derecho, porque es posible la equivalencia entre el “querer” y el “deber”, de manera que se dé el cumplimiento de normas previamente establecidas sin que la facultad creativa de asumir compromisos se minimice.

Siguiendo esta lógica, se establece la posibilidad de reformar la ley, si es que esto es resultado de un acuerdo consensual. Recordemos que los conceptos arendtianos de la libertad y acción no nos conducen a la resignación. Con esta idea podemos decir que únicamente los hombres libres son soberanos, pues solo se obedecen a sí mismos. Toni Negri hace referencia al soberano como aquel que puede suspender la ley. Según Nietzsche, el acto de suspender, lejos de verse en términos negativos, funda la posibilidad de lo positivo. Esto muestra que cuando en la negatividad hay más decisión, se inaugura de manera radical una amplia gama de posibilidades fundadoras, innovadoras, lingüísticas y constitucionales. De esta forma, el acto constitutivo se

⁹ Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, México, Porrúa, 1983, p. 33.

abre positivamente, y a esta profundidad creativa y extensiva es a la que se refiere Arendt.

Autores como Bordieu, Elías, Foucault y Giddens han sostenido que la capacidad creativa de la acción implica que los acuerdos alcanzados entre individuos o colectivos no es la meta final de una interacción comunicativa. Solamente se trataría de consensos momentáneos, históricos como el hombre, sujetos, por tanto, a una revisión continua por parte de los involucrados. En este caso la meta no será el consenso normativo, sino la acción social colectiva orientada a una superación creativa de los problemas políticos. Sin embargo, a pesar de la condición histórica de los acuerdos, Arendt considera que la efectividad del cumplimiento de un pacto depende de que los individuos cumplan sus compromisos. Nuevamente, es necesario sostener que la condición axiológica de los ciudadanos será lo que posibilite mejores alcances de justicia política.

En un mundo en el que la corrupción y la competitividad imperan, los compromisos o las promesas siempre generan desconfianza; y más que en la facticidad histórica, han sido pocas las ocasiones en que se han respetado los acuerdos. ¿Debemos darle la razón a Hobbes cuando dice que los pactos sin espada son pura palabrería? Por tanto, ¿cómo invitar y propiciar el cumplimiento de los compromisos?

Rawls se refiere a condiciones hipotéticas para el cumplimiento de la justicia. Para él será necesario que los pactantes sean racionales, desinteresados y que estén en condiciones de igualdad para que exista la posibilidad de que el concepto contractualista de justicia sea aplicable.

Arendt apela al reconocimiento de la libertad en uno mismo para que asumamos la responsabilidad de cumplir nuestros propios compromisos. En tanto que, desde una perspectiva necesaria del sujeto, el cumplimiento del compromiso depende de muchos otros condicionamientos, especialmente de tipo contextual.

Si no fuéramos capaces de cumplir los compromisos, no estaríamos en capacidad de lograr el grado de identidad y continuidad que en

conjunto producen “el sujeto” sobre el cual se puede relatar la historia. Según el discurso arendtiano, un cuerpo político que es resultado del compromiso se transforma en germen de poder para todo individuo; de otra forma, asumiríamos subordinación, pero no “capacidad de acción” o poder.

¿Cómo debemos actuar ante el incumplimiento de un compromiso? El Derecho Penal debe tener la respuesta, Arendt no lo niega. En lo personal, ¿cómo podemos interpretar estas situaciones? Arendt señalaría que a través del perdón podemos protegernos del resentimiento, de una memoria pesada por la amargura y la sed de venganza (que tanto han afectado la historia política).

Si los individuos no poseen la capacidad de cambiar el pasado, siendo los acontecimientos irreversibles, ¿cómo adquirimos capacidades para concentrarnos en proyectos de vida más sanos? Nietzsche diría que mediante la voluntad de poder; Arendt reivindicará el perdón.

Para Arendt nuestra incapacidad para deshacer lo cometido por otros va unida a nuestra casi completa imposibilidad de tener claros los motivos. ¿Por qué atormentarse por lo que ya fue? ¿Qué tan inteligente resulta que la mayoría de los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que resulta ser imperdonable? Ella escribió: “La posible redención del predicamento de irreversibilidad es la facultad de perdonar (...) sin ser perdonados, seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias”.¹⁰

En el postulado arendtiano sobre el perdón se confía en la libertad humana, porque se mantiene la creencia de que el hombre puede cambiar de opinión y comenzar otra vez. Los hombres siguen siendo agentes libres solamente si asumen la mutua exoneración de lo que han cometido; es por la tenaz determinación de cambiar de opinión y empezar de nuevo que poseen el enorme poder de iniciar algo nuevo.

¹⁰ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 256-257.

Con esta reivindicación arendtiana de la comprensión, libertad, philía, promesa y perdón, se presenta una propuesta esperanzadora para construir una verdadera política solidaria. Como alguien dijera: “Solo cuando el último haya muerto, el gran juego habrá finalizado, no antes...”.

Es posible considerar dos formas de asumir y entender la Filosofía: con fragilidad o con arrogancia. El pensamiento de Arendt deviene en cierta fragilidad, y a pesar de ello, perfila una filosofía aguda e inspiradora; esto es notorio principalmente en sus conceptos de libertad y política. Esta filósofa sustenta una concepción contingente del sujeto político y pone en tela de juicio el determinismo histórico y el iusnaturalismo. Para ella el ser humano tiene la posibilidad de cambiar permanentemente, gracias a que posee la facultad de la libertad (lo que para Berlin pertenece a la libertad positiva). Gracias a esa libertad el ser humano no solo puede autodeterminarse, sino también ser creativo. Esto queda entendido cuando Arendt resalta los efectos políticos de la creatividad, al hablar de la “natalidad” en la acción política.

El concepto arendtiano de la libertad política resulta de un atractivo ejercicio ecléctico que vuelve compatibles el sentido positivo de la libertad con la idea griega de la política, de donde obtiene un concepto que persuade de manera emotiva a la participación pública. Esto queda claro en cuanto que la libertad política ya no será concebida como un efecto necesario de la liberación; el hombre ya no debe esperar a que estén dadas las libertades negativas para que sea posible la participación pública, porque en el ejercicio de la libertad positiva será donde pueda crear espacios políticos. Arendt considera que no necesitamos esperar a que las formas de gobierno sean honestas o a que la cultura política sea democrática para interesarnos en lo público.

Arendt cancela los conceptos maquiavélicos y autorreferenciales de la política partiendo de la reivindicación de la idea griega de la *polis*; propone a la política como participación libre en los asuntos públicos. Igualmente, la exhortación arendtiana a la acción política aparece mediatizada por valores éticos que no atentan contra la libertad. Cabe

resaltar que esta filósofa rechaza cualquier forma de imposición; de ahí su crítica inflexible al totalitarismo.

Para finalizar, es necesario recalcar que Arendt asume una visión integral de la condición humana: encuentra en las facultades humanas (libertad y lenguaje), en la disposición estética (gr. *aisthesis*: sensibilidad) de la comprensión y en los valores éticos de la *philia*, de la promesa y del perdón los elementos que habrán de determinar la acción política. En este mundo, donde el comportamiento egoísta y corrompido es tan evidente, bien valdría seguir a Arendt y adoptar la 'fe' en nuestra libertad. Reconocer en nosotros y en los otros la libertad como posibilidad de cambio nos puede convencer de la clásica vinculación estética-ética-política.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, Madrid, Ediciones Revista de Occidente, 1967.
- Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, México, Edit. Joaquín Mortiz, 1970.
- Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, 3 t., Madrid, Alianza, 1987.
- Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah, *Eichman in Jerusalem*, Munich, Piper, 1995.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es política?* Barcelona, Paidós, I.C.E./UAB, 1997.
- Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998.
- Arendt, Hannah, *Responsabilidad y Juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Bobbio, Norberto, *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1995.

- Cruz, Manuel; Birules, Fina (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt y Martín Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1995.
- Hansen, Phillip, *Hannah Arendt. Politics, history and citizenship*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Heller, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa, 1975.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1982.
- Kristeva, Julia, *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Leibovici, Martine, *Hannah Arendt une juive. Expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
- Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, México, Gernika, 1991.
- Mondolfo, Rodolfo, *La concepción del sujeto en la cultura antigua*, Barcelona, Eudeba, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, México, Porrúa, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra*, México, Porrúa, 1983.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, México, Folios, 1970.
- Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt for Love of the World*, USA, Yale University Press, 1992.