

El pensamiento de Hannah Arendt. Hacia una antropología de la cautela

María Eugenia Piola

La obra de Hannah Arendt ha despertado en los últimos años un interés creciente. En este artículo nos circunscribimos al análisis de un eje particular que planteamos como hipótesis: *su obra está atravesada por la noción de cautela* o desde su obra se puede construir una “antropología de la cautela”. Dejamos de lado otros valiosos posibles enfoques sobre su obra.

*La esperanza de que el horror de este mundo
no tenga la última palabra es,
con toda seguridad, un deseo no científico.*

Theodor Adorno

Cautela y esperanza

El propósito de este trabajo es ofrecer una reflexión sobre el tipo de antropología que subyace en la obra de Hannah Arendt. Se intentará mostrar la existencia de un hilo que recorre todo su pensamiento y los distintos temas y problemas que analiza a lo largo de su vida intelectual. Este hilo es lo que denominamos “antropología de la cautela”. Cautela se entiende aquí en su doble acepción de “precaución” y de “astucia”, donde cada uno de estos significados cobra más o menos valor según la materia de que se trate.

Su experiencia vital como judía, exiliada y paria la aleja de las tentaciones del optimismo ingenuo, sin hacerle perder de vista la posibilidad de la esperanza. Esta esperanza no se construye, sin embargo, sobre el a priori de un “hombre bueno” (cualquiera sean las características que se le quieran atribuir a dicha bondad), sino sobre el *empecinamiento de la comprensión*. La comprensión es para Hannah

Arendt: “un enfrentamiento atento y resistente con la realidad, cualquiera sea o pudiera haber sido esta”. Comprender es enfrentarse al *desafío* de la realidad. Esto le permite evitar el refugio en lo inefable o lo inexplicable que, en ocasiones, acompaña los análisis sobre el totalitarismo. Su obra es un testimonio de que “algo” puede decirse de él. La comprensión, si bien es algo provisorio, nunca acabado, nos permite intentar una reconciliación con la realidad. Mediante la comprensión podemos convivir con esa realidad que nos disgusta por su atrocidad; en vez de darle la espalda a la realidad, hay que intentar buscar las causas posibles de su emergencia y el modo en que podría evitarse su repetición o la aparición de fenómenos de naturaleza similar, esta es la medida de la esperanza a la que nos invita Hannah Arendt.

En este sentido, su cautela debe entenderse como un indicio de esperanza y no de resignación o desolación. Aquí proponemos un análisis sobre el modo en que opera este “principio cautela” en distintos pasajes de su obra. Para esta reconstrucción de la “antropología de la cautela” se analizarán aspectos como: la permanente búsqueda de independencia de su pensamiento; el modo en que conceptualiza la acción, la libertad y la revolución; la noción de pluralidad propia de la condición humana; la fragilidad inherente al espacio público; para desembocar, finalmente, en una ética de la pluralidad que toma como propio el punto de vista de las víctimas. Este es el lugar en que Hannah Arendt se sitúa y desde el cual se propicia la cautela, puesto que permanentemente nos señala la capacidad de la sociedad para producir víctimas y la apelación subsiguiente a “tener en cuenta” esta realidad. Por nuestra parte, nos interesa revisar algunas de sus ideas en la convicción de que *el salto del pesimismo de posguerra a la cautela que no niega la esperanza* constituye una herramienta valiosa para observar nuestro tiempo.

La barandilla perdida

Pueden reconocerse en Hannah Arendt muchas facetas. La mujer, la judía, la exiliada, la paria, la filósofa política. Estos diversos rostros no se hallan separados en su obra, por el contrario, se comunican y contagian permanentemente. Pero más allá de estas facetas, ella se consideraba a sí misma, ante todo, como una *pensadora independiente*, consciente de lo que esto significa en términos de ácrata autonomía¹.

¹ Fina Birulés (1999) señala sobre este punto que es difícil clasificarla con los “ismos” al uso, ¿“existencialista”, “liberal”, “conservadora”, “anarquista”, “antimar-

Arendt (1995) sostiene, cuando se le pregunta dónde podría encuadrarse su pensamiento, “si usted me pregunta dónde me sitúo, no estoy en ninguna parte. Cuando usted sube y baja escaleras siempre se apoya en la barandilla para no caer. Pero *hemos perdido la barandilla*. Esta es la forma en que me lo digo a mí misma. E incluso es lo que trato de hacer. Desearía decir que cuanto he hecho y escrito es provisional. Considero que todo pensamiento tiene la reserva de ser experimental”. Si una pensadora, lúcida y profunda, se da a sí misma la licencia de lo *provisional*, de lo *experimental*, es que habrá, entonces, que hacerse cargo del hecho de que el pensar constituye una actividad esencialmente provisional. Se piensa sobre algo que está en movimiento, y sólo muestra algunas de sus aristas. Se piensa sobre un mundo que intuimos más complejo y cuya complejidad se nos escapa. El reconocimiento de esta complejidad no es sinónimo de derrota intelectual, más bien supone un saludable alimento para el pensamiento. Por tanto, no se trata de refugiarse en lo inefable, sino de reconocer los límites del pensamiento (por más profundo, afinado y sabio que éste sea).

El hecho de “no poder contar con la barandilla” está íntimamente ligado a la ruptura de los lazos con la tradición², ruptura que supone, en sí misma, la pérdida de los puntos de apoyo posibles desde los cuales pensar. Por eso, para ella, lo que es aterrador en el ascenso del totalitarismo no es el hecho de que constituya un fenómeno nuevo, sino el hecho desconcertante y doloroso de que pone en evidencia la ruina de nuestras categorías de pensamiento y de nuestros criterios de juicio (Arendt, 1995).

Su “pensar sin barandilla” se evidencia en la crítica que plantea a la creencia en el *poder de lo negativo* que ella percibe como eje central del pensamiento de Marx. Para ella, Marx, si bien estaba rodeado por las más horribles consecuencias del capitalismo, pensó que era una gran cosa. Esto lo atribuye al hecho de que, después de todo, él era un hegeliano, por lo cual creía “naturalmente” en el *poder de lo negativo* (Arendt, 1995). Arendt considera que no se puede creer en el poder de lo negativo mientras esta negación constituya la

xista”?, ya que en ninguno encaja bien y cualquier tentativa a reducirla a alguno de ellos parece destinada al fracaso.

² Esta ruptura con los lazos de la tradición implica en términos políticos el declive y la caída del Estado nacional, en términos sociales la transformación de un sistema de clases en una sociedad de masas y espiritualmente el ascenso del nihilismo, que durante mucho tiempo había sido asunto de unos pocos y que ahora se transforma en un fenómeno de masas (Arendt, 1971).

“terrible desgracia de otra gente”. Este cuestionamiento no desacredita la potente crítica y análisis de las contradicciones del capitalismo formuladas por Marx. Lo que sí pone de relieve es la visceral reserva que le producen las perspectivas finalistas y sacrificiales del signo ideológico que sean. Hitler y Stalin serán para ella los exponentes máximos de las nefastas consecuencias históricas de las “soluciones finales”³. Su cautela consiste en advertirnos de que la posibilidad de que un solo ser humano caiga en desgracia para contribuir con ello a agudizar las contradicciones y mostrar la negatividad de un sistema social debe ser descartada. Tras esta posibilidad se esconden muchos peligros que ella conoció de cerca.

Donde expresa más cabalmente ese “pensar sin barandilla” es en su provocativa tesis sobre el mal como algo banal, trivial, superficial. Con esta tesis escapa, como sostiene Nordman (1991), del tranquilizador amparo de la satanización del mal, que descansa en la convicción de que nosotros *no* somos así, fórmula con la cual alejaríamos el mal de nuestro lado. Para Arendt, el problema radica justamente en que los que hacen el mal son personas que no se han planteado nunca hacer el mal. El fenómeno de los actos criminales cometidos a gran escala, según Arendt, no podía ser imputado a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una *extraordinaria superficialidad*. Por ello, con respecto a Eichmann dirá: “no había en él estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar” (Arendt, 1999a). De aquí que la pregunta que desvele a Arendt a partir del análisis de estas cuestiones sea si la actividad de pensar puede ser de tal naturaleza que “condicione” a los hombres contra el mal (Arendt, 1995).

Su tesis sobre la banalidad del mal ha despertado variadas críticas y es una de sus proposiciones de más difícil asimilación. Quizás esto se deba a la fuerte impronta que ha dejado en nuestra cultura la idea, de origen judeocristiano, sobre la “conspiración del mal”. Norbert Elias (1989), al analizar el modo en que se ha producido el proceso civilizatorio, cuestiona el fundamento de la noción de conspiración. Para él, el proceso civilizatorio supone una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanas. La civilización,

³ Para Castoriadis (1998) algunos elementos del futuro totalitarismo están ya presentes en el marxismo: ilusión del dominio total heredada del capitalismo, ortodoxia, fetichismo de la organización, idea de una “necesidad histórica” capaz de justificarlo todo en nombre de la salvación final.

como racionalización, no es un producto de la *ratio* humana, no es el resultado de una planificación que prevea a largo término. *La transformación se produce sin un plan previo, pero sigue un orden peculiar*. El proceso general del cambio histórico es analizado como algo que no está planificado en su totalidad “racionalmente”, pero tampoco es “un ir y venir arbitrario de figuras desordenadas”.

Esto significa que si queremos entender el mal o cómo el “proceso civilizatorio” ha recorrido caminos no deseados, no nos está permitido ampararnos en la tesis (siempre cómoda) de un mal congénito e inexplicable. La cautela aquí radica en la advertencia que nos hace Arendt de no estancarnos en las explicaciones fáciles y simplistas porque éstas, además de haber demostrado su insuficiencia explicativa, no impiden que el mal se vuelva a repetir. Ella, cuando sale a enfrentar el mal encarnado en el totalitarismo, lo analiza en términos de su vocación de suprimir la condición humana de la pluralidad y de hacer superfluos a los hombres en cuanto tales⁴. Explicación más potente que la que se puede producir desde la “satanización del mal” y que también nos llama a la reflexión acerca del hecho “lógico” de que algunos hombres han debido hacer la “barbarie”. No puede ser que no haya sido ninguno.

Con los pies en la tierra

El punto de partida de Arendt son los seres humanos “realmente existentes” a los que se aproxima de un modo cauteloso, buscando comprender por qué hacen lo que hacen, cuáles son los motivos o causas de sus actos. Es decir, su herramienta privilegiada sigue siendo la comprensión, por eso no se coloca apriorísticamente en una postura antropológica optimista o pesimista, intenta escarbar en lo que hay, sin dejar de preguntarse por qué las cosas son como son y qué es lo que puede contribuir a que fueran de otra manera.

Las antropologías optimistas o que presuponen la existencia de un ser humano “naturalmente bueno” y las antropologías pesimistas, donde éste sería “malo por naturaleza”, quedan subsumidas en una antropología de la cautela, la cual es profundamente histórica, ya

⁴ La manera en que hoy parece llevarse a cabo este *bacer superfluos a los hombres* es a través de lo que se ha dado en llamar “exclusión social”. Ya no se requiere mortificar el cuerpo del otro, basta con sacarlo afuera. Ya no se trata ni de perseguir (totalitarismo), ni de vigilar (sociedad panóptica analizada por Foucault).

que Hannah Arendt está permanentemente revisando la construcción histórica de las ideas y acontecimientos, que analiza en términos de “palabra” y “acción”. La cautela se relaciona con el esfuerzo por comprender el mal y una de sus formas históricas específicas de aparición: el nazismo, como la ideología (quizás única en la historia) de aniquilación del otro en tanto otro. No como enemigo, aquel que “me hizo algo” (un daño, por decirlo así). Sino que se trata de aniquilar a alguien cuyo único “problema”, su “culpa” es simplemente que existe, que está ahí.

El optimismo antropológico suele conducir a una entronización de la acción. Su razonamiento es más o menos el siguiente: como el ser humano es “bueno” actúa fervientemente para hacer el “bien”, aunque con esto pueda caer en “excesos de celo” que lo precipiten inconscientemente hacia el “mal”. En cambio, las visiones antropológicas más pesimistas derivan en el inmovilismo: puesto que los seres humanos son “malos”, son capaces de hacer “cualquier cosa”, para no errar es mejor que no hagan nada. Por su parte, la antropología de la cautela conduce a un hablar y actuar reflexivo, donde el juicio aparece como la capacidad de aceptar la condición humana de la pluralidad.

La cautela, contra lo que se podría objetar, no es la antesala de la in-acción, sino el don de tener los pies en la tierra. Es en este sentido que Arendt dirá que “a la luz de la experiencia del totalitarismo no puede darse por sentada la coincidencia de política y libertad” (Arendt, 1996). Para ella la libertad no se reduce a un mero (y des-teñido) “juzgar y decidir entre dos cosas dadas”, sino que significa: “libertad de dar existencia a algo que no existía antes”. Y aquí enuncia una de las cuestiones centrales para una antropología de la cautela: los hombres son libres *mientras actúan*, ni antes ni después, porque *ser libre y actuar es la misma cosa*. Con esto contesta la larga tradición de la filosofía política para la cual la libertad es un atributo de la voluntad y el pensamiento más que de la acción (Arendt, 1996).

La capacidad de actuar ocupa un lugar central en el pensamiento de Hannah Arendt porque es a través de la acción como la historia se construye. Si esta es restringida o suprimida por un poder totalitario, la historia comienza a *padecerse*. De aquí la obsesión arendtiana de colocar en primerísimo plano la acción como la facultad humana que “hace la historia”, que la protagoniza. Sabe que es en el terreno de la acción donde la libertad puede enfrentarse cabalmente a la

pretensión de reducir lo humano a cualquier tipo de diseño totalizador.

Arendt comparte con otros pensadores estas ideas. Por ejemplo, con Castoriadis (1998), quien plantea la existencia de una relación significativa entre libertad y mortalidad; para él, un ser –individuo o sociedad– no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Esto introduce la noción de fragilidad, la libertad se asocia con la posibilidad de crear significación viviendo al borde del Abismo. Nada más lejos de las férreas totalidades que se creen llamadas a conjurar todo abismo y toda incertidumbre. Libertad en lo abismático versus pesadillas totalitarias, este es el reto que señala este otro “pensador sin barandilla”.

Adorno (1973) también se sitúa dentro de lo que podría llamarse antropología de la cautela cuando sostiene que si la frialdad no fuera un rasgo fundamental de la antropología, es decir, de la constitución de los hombres tal como estos son de hecho en nuestra sociedad, y si, en consecuencia, aquellos no fuesen en el fondo indiferentes hacia cuanto sucede a los demás, Auschwitz no habría sido posible; *los hombres no lo hubiesen tolerado*. Lo que lo obsesiona a partir de aquí, a él y a su generación, es que Auschwitz no se repita, para lo cual es necesario ir lo más lejos posible en el camino de la *comprensión*. Los a priori ideológicos sobre una “naturaleza humana” preocupada por sus semejantes no son buenos compañeros de ruta para buscar un horizonte en que Auschwitz sea impensable. Adorno es partidario de apelar a un interés más egoísta, como es la idea de que cualquier hombre que no pertenezca al grupo perseguidor puede ser una víctima⁵, a lo que denomina “insaciabilidad del principio persecutorio”. El pensamiento de Hannah Arendt se inscribe en esta línea e intenta bucear en las posibilidades reales de conjurar el retorno de Auschwitz; para ello se necesita una buena dosis de cautela y realismo frente a la “naturaleza humana”, y a su vez no perder el horizonte de la esperanza como punto de llegada de un pensamiento que se compromete con el sufrimiento humano y la posibilidad de acabar con él en lo que éste tiene de socialmente construido.

⁵ El filósofo argentino José Pablo Feinman (2001) va más allá al sostener que “esta posibilidad alcanza incluso a los que pertenecen al grupo persecutorio, los cuales no están a salvo de transformarse mañana en víctimas, ya que el terror puede devorarlos con cualquier excusa”.

La frágil pluralidad

Es evidente que la obra de Hannah Arendt no puede analizarse al margen de la experiencia vital del totalitarismo, el genocidio y la persecución nazi. Esto marca definitivamente su modo de enfrentar y pensar el mundo y la induce a asignarle a la *vida*⁶ un papel central en la estructuración de su pensamiento. Cuando sostiene que *el hombre, aunque ha de morir, no ha venido para eso, sino para comenzar* (Arendt, 1993), resume nítidamente los contornos en los que propone interpretar la presencia humana en el mundo. Desde su óptica, los seres humanos son seres que actúan en el mundo, que inician cosas que antes de que ellos llegaran no existían. Pero no sólo eso, sino que los hombres poseen una capacidad de acción⁷ que sólo puede ser desplegada desde el lugar de la pluralidad: "sin pluralidad no hay acción humana posible"⁸. Siguiendo este razonamiento, el totalitarismo significa el intento de suprimir cualquier pluralidad, lo que, sin duda, hace monstruosa la condición humana. La facultad del juicio sería la encargada de estimular la capacidad de aceptar la condición humana de la *pluralidad*.

Probablemente su experiencia de vida la haya llevado a prestar especial atención a la noción de fragilidad. Para ella, la escena pública estará siempre acosada por la evanescencia, por la fragilidad de la acción. La acción entre los seres humanos está marcada por su imprevisibilidad y espesada por su irreversibilidad. La fragilidad de las instituciones y leyes humanas, y en general, de todas las materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge de la condición humana de la natalidad (Arendt, 1993). Una de las actividades humanas más frágiles para ella es la de pensar, no existe ninguna otra ca-

⁶ Para Arendt (1993) la razón de que la vida se afirmara como fundamental punto de referencia en la Época Moderna radica en que la inversión moderna operó en la estructura de una sociedad cristiana, cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha sobrevivido a la secularización y a la general decadencia de la fe cristiana.

⁷ Entre las tres actividades propias de la *vita activa*, labor, trabajo y acción, sólo esta última se da entre los hombres sin mediación de cosas o materia.

⁸ Arendt llama la atención sobre un hecho que considera característico de la última etapa del desarrollo de la sociedad moderna, el fenómeno del conformismo que excluye la posibilidad de acción. La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, "normaliza" a sus miembros, excluyendo la acción espontánea o el logro sobresaliente. En este diagnóstico del conformismo coincidirá con Castoriadis.

pacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico, sostiene Arendt.

Su visión de la historia no intenta pasar por alto la ruptura de los lazos con la tradición. De ahí que señale que la causalidad es una categoría engañosa ajena al marco de las ciencias históricas. El acontecimiento ilumina su propio pasado, no puede ser deducido de él. Así, la Historia será un relato que tiene muchos comienzos, pero ningún fin⁹. El fin sólo podría ser la desaparición del hombre de la tierra. Lo que el historiador llama fin (de una época o de una civilización) es un nuevo comienzo para los que están vivos. Lo que preocupa a Arendt más que la pérdida de la capacidad de la acción política, más que el aumento de la falta de sentido, más que la pérdida de sentido común, es la pérdida de la búsqueda de sentido y de la necesidad de comprender (Arendt, 1995).

La pérdida de una noción de referencia para analizar la acción humana no desanima a Arendt hasta el extremo del nihilismo. Por el contrario, la lleva a enfrentar con argumentos incisivos a la tradición filosófica que pretende desentenderse del mundo, que ha desertado de la esfera de la política, de los asuntos humanos, para refugiarse en la quietud de la contemplación. Se propone jerarquizar la acción, su carácter plural y público, ya que quien actúa está siempre entre otros seres humanos, por lo que resulta totalmente contradictorio hablar conjuntamente de acción y soledad. Su cautela al interpretar la historia radica en tener en cuenta la imprevisibilidad, la evanescencia, la fragilidad de la acción humana en condiciones de pluralidad.

La acción en acción o la Revolución...

El interés de Hannah Arendt por el estudio de las distintas revoluciones que ha conocido la historia, expresa su vocación por examinar las vicisitudes que la acción en su máxima expresión histórica (la revolución) ha tenido y, sobre todo, detectar los cambios y las deformaciones que en el “fragor de la lucha” sufren los objetivos iniciales. Las revoluciones son el espacio privilegiado donde puede observarse la “pluralidad en acción” y toda la “impureza” que esto conlleva. Sin embargo, las revoluciones más o menos degeneradas, más o me-

⁹ Lúcido y sólido argumento contra las tesis del “fin” de la historia, en su doble acepción, la historia como algo que se termina y la historia como algo que persigue un fin explícito.

nos abortadas, no serán para ella la materia prima para una antropología del pesimismo, sino más bien el soporte, extensamente documentado, de una antropología de la cautela.

En "Sobre la revolución" analiza y compara las Revoluciones americana y francesa; sus objetivos iniciales y sus posteriores vicisitudes. Para nuestros propósitos sólo queremos aquí llamar la atención sobre la presencia en esta comparación entre revoluciones de un cierto menosprecio a lo que podría denominarse el "reino de la necesidad". Lo más sublime, políticamente hablando, sería aquello que más se aleja de la "cuestión social", éste ha sido, según Arendt, uno de los elementos que malograron la Revolución francesa¹⁰. Así, sostiene que la actividad política en la antigüedad se inspiró fundamentalmente en anhelar una inmortalidad mundana y con la llegada del cristianismo se hundió al bajo nivel de una actividad sujeta a la necesidad, destinada a remediar las consecuencias de la pecaminosidad humana, por un lado, y a complacer deseos e intereses de la vida terrena, por el otro. La vida individual pasó a ocupar el puesto que tenía en otro tiempo la "vida" del cuerpo político. El cristianismo liberó a la actividad laboral (aquella necesaria para mantener el proceso biológico) del desprecio que por ella sentía la antigüedad. La Epoca Moderna siguió actuando bajo el supuesto de que la vida, y no el mundo, es el bien supremo del hombre. La diferencia radica en que hoy día lo que importa no es la inmortalidad de la vida, sino que ésta es el bien supremo (Arendt, 1993).

El hecho de que cada persona que llega al mundo sea considerada por ella como un comenzador o un iniciador significa, llevado el razonamiento a sus límites, que debemos, como humanidad, cuidar la vida humana de cada "comenzador"; esto se desprende del carácter único e insustituible que se le asigna a cada ser humano. Entonces, lo más "elemental" sería el hecho de que cada uno de estos comenzadores que "aparecen" en el mundo puedan seguir estando en él, para lo cual deben satisfacer las necesidades relacionadas con la producción y reproducción de la vida humana¹¹. En este sentido parece oportuno recordar una de las tesis de la historia de

¹⁰ Arendt (1967) sostiene que cuando "la multitud de pobres se presentó en la escena pública, la necesidad se presentó con ellos (...), fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la Revolución".

¹¹ Esta es la propuesta que realiza Enrique Dussel (1998) como criterio de construcción del "principio liberación", punto de partida irrenunciable de una ética de la liberación.

Walter Benjamin (al que tanto admiraba Hannah Arendt): “la lucha de clases es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales” (Benjamin, 1990)¹². La crítica que puede hacerse a Arendt en este punto es que resulta contradictorio declarar en el “plano de las ideas” que se le otorga un valor supremo a cada uno de los seres humanos que aparecen en este mundo, para luego desentenderse de sus problemas para permanecer y desarrollarse en él.

Su fascinación con la revolución americana es concomitante a su amor clásico por el ámbito público. Por eso, repara especialmente en el hecho de que para los hombres de la revolución americana la libertad sólo podía existir en lo público, que esta era una realidad tangible y secular. Lo público es sinónimo de “goce” o “felicidad”, de aquí que no se pueda ser feliz sólo en la esfera privada o que no haya realización posible del hombre que se limite a lo privado. Este aspecto ha sido también detectado por Castoriadis (1998), para quien no puede haber autonomía individual si no hay autonomía colectiva, ni “creación de sentido” para su vida de cada individuo que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significaciones. A Arendt le llama la atención que “esos hombres sabían que no podían ser completamente “felices” si su felicidad estaba localizada en la vida privada”. Así, lo privado aparece en un sentido negativo, como estar “privado” de lo público, un espacio donde no es posible “aparecer”. Para ella, esto es dramático ya que considera lo público como el escenario imprescindible para la aparición de la condición humana de la pluralidad.

Esta idea se remonta a los griegos, para quienes la plaza pública es el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos. La Plaza (o mejor, el ir o estar en la plaza) tiene un potente contenido imaginario en las culturas políticas inspiradas en la “democracia ateniense”. Ir a la Plaza y “comenzar algo” parecen ser sinónimos en este universo de representaciones.

¹² Benjamin continua la tesis diciendo que “a pesar de ello, estas últimas (las finas y espirituales) están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión la victoria que logren los que dominan”. Una manera muy acertada de expresar la compleja dialéctica entre lo material y lo simbólico, el modo en que estos elementos interactúan y se presentan de manera simultánea.

Parias, perdedores y víctimas: hacia una ética de la pluralidad

El paria conoce “en carne propia” los límites y penurias de ser un asimilado, por eso debe practicar la cautela que lo llevará a asumirse como paria “para siempre”, ya que no es fácil huir de esta condición. El paria se construye a sí mismo sabiendo que no hay lugar en este mundo para él. “Si somos salvados, nos sentimos humillados, y si somos ayudados nos sentimos degradados... luchamos como locos para tener existencias privadas con destinos individuales”¹³, dice gráficamente Arendt. Pero el verdadero drama del paria se resume en el hecho de que ser judío no otorga ningún estatus legal en este mundo. Se trata del crudo hecho de no ser más que seres humanos, que a ella le resulta extremadamente peligroso porque es consciente de que “vivimos en un mundo en que los seres humanos en cuanto seres humanos han dejado de existir desde hace tiempo, porque la sociedad ha descubierto la discriminación como la mejor arma social para asesinar a un ser humano sin derramar sangre; porque los pasaportes o las partidas de nacimiento, e incluso a veces los recibos del impuesto sobre la renta, ya no son documentos oficiales, sino cuestiones de distinción social” (Arendt, 1999c).

Con esto sigue aportando a la construcción de una antropología de la cautela. Hay que señalar que aquí cautela no es sinónimo de escepticismo sino de una esperanza que busca su sabiduría. El verdadero pensador siempre habla del mundo que le tocó vivir. Hannah Arendt es una muestra cabal de esto. Nunca pretendió evadir los dilemas que su experiencia de estar en el mundo en una condición especial, la de perseguida, la de exiliada, la de víctima, le presentaba a su pensar. Su condición de víctima, sin embargo, no la hizo anclarse en el victimismo. Su pensamiento se sitúa a una prudente distancia de la contemplación que pretende alejarse del mundo. Ella propone cautela y audacia para *intentar la comprensión*,preciado puerto de todo pensamiento que intente captar algo de lo real.

¹³ Esta paradoja que señala Arendt es muy sugestiva, ya que se trata de una pensadora que a lo largo de su vida intelectual bregó por una jerarquización del espacio público como el lugar donde es posible la pluralidad y donde realmente podemos “ser” en tanto seres humanos. El totalitarismo arrastra todo lo que puede a la luz del espacio público, para poder de este modo dominar la totalidad y con esto arranca a las personas sus vidas privadas; la restitución de esta vida privada es lo que Arendt reclama.

Al llegar a este punto, se nos presenta el problema de cómo enlazar cautela y esperanza. Los *gritos de los perdedores* no deben conducirnos a un escepticismo que “ya lo vio todo”, a una desesperanza a la que nada logra asombrarla. Son estos gritos los que fecundan un modo de entender la acción que no pierda de vista la historia, es decir, *lo que ya nos ha sucedido* como humanidad. Hannah Arendt puede ser considerada, en cierto sentido, una perdedora. No le toca vivir en un mundo inocuo. Le toca vivir en un mundo que la expulsa, la echa, la excluye. Un mundo donde, aparentemente, no había lugar para ella. En el cual se hace un lugar a fuerza de pensar¹⁴ y con este lugar conquista un espacio para los “perdedores”. Y eso ya es bastante.

Los aportes de Hannah Arendt a la construcción de una antropología de la cautela constituyen pilares imprescindibles para la fundación de una ética de la pluralidad basada en las nociones de acción, libertad e intersubjetividad. Esta ética, si bien sugiere una idea en concreto del bien (y en este sentido es material o de contenido, por oposición a las éticas formales o procedimentales), no es inocente o ingenua en cuanto a las posibilidades y dificultades de su construcción histórica¹⁵.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1973), *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ARENDT, Hannah (1967), *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente.
- ARENDT, Hannah (1971), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Walter Benjamin, Bertold Brecht, Hermannn Broch, Rosa Luxemburgo, Barcelona, Anagrama.
- ARENDT, Hannah (1973), *Crisis de la república*, Madrid, Taurus.
- ARENDT, Hannah (1984), *La vida del espíritu. El pensar la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

¹⁴ Cosa que para muchos resultaba incómoda puesto que no podían hacer abstracción de su doble condición de mujer y judía.

¹⁵ En esta línea se inscriben las propuestas éticas de Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel, que parten del otro “en tanto otro” sufriente o del dolor de la víctima como el núcleo primordial que debe ser pensado y “resuelto” desde el punto de vista teórico por una ética que se compromete con el dolor y el sufrimiento humano como *realidad tangible*, además de socialmente construida.

- ARENDT, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah (1995), *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.
- ARENDT, Hannah, (1999a), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- ARENDT, Hannah (1999b), “La autoridad en el siglo XX”, Archipiélago Nº 30.
- ARENDT, Hannah (1999c), “Nosotros, los refugiados”, Archipiélago Nº 30.
- BARNOW, Dogmar (1991), “El discurso, la modernidad y la construcción política”, Debats Nº 37.
- BENHABIB, Sheyla (1993), “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, Revista Internacional de Filosofía Política Nº 2.
- BENHABIB, Sheyla (1996), “El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martín Heidegger”, CESETE Nº 114, Valencia, Episteme.
- BENJAMIN, Walter (1990), *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus.
- BIRULÉS, Fina (1995), “La especificidad de lo político: Hannah Arendt”, CESETE Nº 89, Valencia, Episteme.
- BIRULÉS, Fina (1999), “La pasión por comprender”, Archipiélago Nº 30.
- BLOCH, Ernst (1977), *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar.
- DUSSEL, Enrique (1998), *Ética de la Liberación. En la era de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
- CASTORIADIS, Cornelius (1998), *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra.
- ELIAS, Norbert (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- FEINMAN, José Pablo (2001), “Adorno y la ESMA”, Página 12, 13 de enero de 2001.
- FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (1986), *Escritos filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- HILB, Claudia (comp.) (1994), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Venezuela, Nueva Sociedad.

- LÉVINAS, Emmanuel (1993a), *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós.
- LÉVINAS, Emmanuel (1993b), *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós.
- NORDMAN, Ingeborg (1991), "Hannah Arendt; las vías hacia la acción y el pensamiento político", Debats Nº 37.
- RICOEUR, Paul (1991), "De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt", Debats Nº 37.
- STOLCKE, Verena (2001), "Lo espantosamente nuevo: la guerra y la paz en la obra de Hannah Arendt", en Prat, Enric (Coord.), *El pensamiento pacifista*, Barcelona, Icaria.

Marzo 2003