

TRES REFLEXIONES DES

ARMANDO HARO

EN EL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE HANNAH ARENDT (1906-1975)

Figura materna de abuela que se levanta afanosa cada mañana para dar continuidad a la milenaria labor de conciliar el pensamiento contemplativo con la actividad del corazón. Figura de cera marmórea tallada por los cinceles de brisa de palabras: la tetera en la cocina, el noticiario parpadeante en la televisión, calmantes

PINK AND YELLOW FRESHMINT (TRIPTICO) / CARBÓN, ACRÍLICO, PLUMA GEL Y CORRECTOR SOBRE PAPEL / 63 X 27 CM



DE LA INCERTIDUMBRE

para las seniles molestias, café para los recuerdos de quienes amó. Longevo sentimiento de madre que no tuvo, o que a sabiendas de su extensión no debería a los hijos propios sino a aquellos a quienes debía comprensión. Entre el enjuague mentolado de la prótesis dental y la lupa sustanciosa y profunda de unos lentes, hay apuntes ordenados en su caos que ya empezara a fraguar en su mente la vigilia, madrugadas durante las cuales ha recorrido los pasajes del espíritu que le resulta ajeno sin juicio y el cual ya no concluiría.



La labor del pensamiento es rocío matutino de la extensa producción de una vida, pero imprescindible para oxigenar la utilidad que ésta acumula. ¿Se siente satisfecha? ¿Ha encontrado lo que con tanta insistencia ha buscado? ¿O tan sólo ha sido otro esfuerzo fútil por conciliar el corazón de su sociedad? Piensa, y su mano ligeramente vibrante por el parkinson lleva a su veteada boca el esperado sorbo de café, para que los recuerdos le devuelvan una vez más las respuestas que con íntima fraternidad un día le compartieron, aquellos amantes luminosos, los magos, o el sensato hombre que su pensamiento extenso hizo huir al interior de sí misma; aquel esposo al que sobrevivió, el pensador indiferente al que se había dedicado, o el traductor de las voces metafísicas para los mundanos. ¿A quién? ¿A quién realmente dedicó su vida? La respuesta vendrá con la incertidumbre, acompañada de las dolencias con las que su cuerpo pone a prueba su paciencia de abuela, y en algunos momentos hace más lúcida y clara, como ha ido aprehendiendo durante años en el ejercicio de la comprensión de su propia mortalidad.

¿Compasión por la ignorante tecnocracia? Se preguntó. No, ¿el perdón? Sí, pero en su transformación, performatividad sensible de la apariencia. Es lo que su mente había estado buscando, a través de su cuerpo de niña judía, de adolescente germana, de mujer activista, de esposa exiliada de Europa, de vieja desasistida en América, y de la deuda que la muerte de sus seres queridos le cobra. Y es finalmente ahora, en que la sofocante caricia de la calefacción le hacía palpitar los recuerdos y el ansia de preguntarse una vez más, mediante el hipnotizante golpeteo de las teclas, el *porqué* milenario que se pregunta a sí mismo por qué. Y por qué ahora, cuando en la ventana los destellos rubí de las ruidosas sirenas en la calle le parecen más placenteros que alarmantes, y esa calma silenciosa que ahora le ocupa, le prepara para volcar en papel toda esa ansia y ese palpitar que misteriosamente le parece sensato. Propio de una niña, se dice por dentro, mientras atraviesa el vaho del cristal con la palabra *sohn*, que suena tan al *sein* como el arrojado *ahí*, pero que está en el *ahí* sin que necesite de él como lugar, tan desarraigado, como lo es un hijo para su padre, que no necesita juicio sino comprensión, no sentencia sino ejemplo.

Quizás no sea uno más padre que hijo *ahí*, y posible ejemplo de quienes también su intuición aperci-

be como común a sí mismos. ¿Quién más común a mí que yo, en la autopercepción como hijo que no puede estar consigo? ¿Quién más sino el ser *ahí* que encuentro en mi propio anhelo por la proyección del otro? A la comprensión se debe la actividad, porque amar la vida desde las ideas puede convertirse fácilmente en amor por las ideas por las ideas mismas, que por la transformación que pueden en la vida y de la cual deberían ser producto y generador, haciendo cierto que la sordera a los significados en el uso cotidiano de nuestro lenguaje haya tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden (Arendt, 1973). ¿Habrá un espíritu, o una voluntad, una energía alquímica que pueda producir en el hombre la cordura, una ética, un manual, un chip programado para que la gente reaccione frente a la ignorancia de su propio *conocimiento*? Su mente divaga, mientras en la ventana el hijo se desvanece, la tetera chifla; y ya por la tarde es que —departiendo con algunos amigos, calentados los ánimos por tabaco, tinto y café— sus manos y su hálito se fueron con el hijo nonato, huérfanos de él, pero dejando hijos numerosos su pensamiento.

Y es a este pensamiento tan extenso y poco conocido, tan accesible y poco practicado, tan maternal y poco paternalizado, que dedicamos estas escuetas reflexiones, a la verdadera emancipadora del pensamiento por la acción, política y civil, a Hannah Arendt en el centenario de su natalicio. Reflexiones que tratarán en lo posible de dibujar apenas la silueta de una línea de pensamiento cada vez más en desuso, y no más por la ignorancia de quienes apenas accedemos a él, que por el propio raciocinio de aquellos que creen defenderlo desde las alturas de sus cátedras, negando muchas veces lo que tiene de vida, su experiencia, y los prejuicios que sólo en ella podemos encontrar, para así aspirar algún día a tener legítimos juicios, aquellos únicos certeros, los de la incertidumbre de una filosofía de la vida basada en el amor, comprensión de la condición humana en la generosidad del perdón, a nosotros mismos, constructores de la maquinaria de nuestra destrucción. Sólo así, en esa redención que permite el re-conocimiento de nuestra vana maldad, es que podremos aspirar a desmontarla, o modificarla, para el único fin (sin finalidad) que debe ser la experiencia de nuestra existencia en común en la contemplación de una obra de arte que, como tal, debe ser el Estado, el auténtico *ser-ahí*.

FILOSOFÍAS QUE EVADEN LA VOLUNTAD

En la espera dejamos abierto aquello que esperamos, diría Heidegger (1998), pero el esperar así, en el puro pensar la futura contemplación de lo esperado nos lleva a la pasividad tan pronto como a las más profundas reflexiones, que, sin embargo, en lo cerrado de aquello esperado, es decir, a lo una vez conocido, no podremos aplicar. La actividad del pensamiento conlleva de esta manera una contradicción, no es actividad pues se produce precisamente por la contemplación reflexiva, divina, que entume al que piensa en el asombro y admiración de aquello que percibe y que puede ser verdadero pero no real. En este sentido es que “la antigua etimología derivó repetidamente la palabra clave, *theôrein*, e incluso *theatron*, de *theos*”, cuando de acuerdo con Platón en el *Banquete*, “ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es.” (Arendt, 2002: 151)

Y aún cuando el hombre no es un ser divino en su estar arrojado *ahí*, accede al mundo de los dioses gracias a esa admiración (*theôrein*) que posiona al poeta y que el filósofo utiliza para poder transmitir mediante la palabra (*logos*) aquellos conocimientos que sólo la experiencia extática le permite poseer, y aún cuando “no son idénticas, (...) emanaban de la misma fuente: el pensamiento.”(34) Pero este pensamiento, *nous* o espíritu, término originado en Homero y que de acuerdo con Aristóteles significa “el dios en nosotros” (*Protréptico*, B110), y que engloba todos los procesos mentales del hombre, poco puede ser comunicado, pues la palabra, o *logos*, no es divina, ya que aquel no se debe a razonamiento discursivo alguno, siendo el criterio del discurso filosófico la *homoiôsis* por oposición a la *doxa* u opinión (Arendt, 2002). De manera que el pensamiento filosófico en rigor es origen de la actividad pensante, que surge de la visión divina y vuelve a la cotidianidad para establecerse, en algunos casos, como el motivo racional de la sociedad, de la *polis* griega o del Estado moderno.

La función político-social de la filosofía, sin embargo, no se ha generado espontáneamente, pues como dijimos es esencialmente pasivo-contemplativa, sino que tuvo que pasar una serie de estados previos de los cuales no se puede alejar totalmente por ser sus esencias, siendo uno de ellos, y tal vez el más fundamental, el estado teológico, que cómo hemos visto, por la misma relación con la contemplación o

theôrein, es a partir de la cual se estableció el estudio del Ser, y que, como nos explica Hannah:

Si el Ser reemplazó a los dioses del Olimpo, entonces la filosofía sustituyó a la religión. Filosofar se convirtió en la única “vía” de piedad posible, y el rasgo más novedoso de este nuevo dios consistía en que era Uno. Que este Uno era de hecho un dios, y por tanto radicalmente diferente de lo que entendemos por “ser”, resulta evidente al ver que Aristóteles denominó “Teología” a su “Filosofía Primera”, entendiéndolo por tal no una teoría sobre los dioses, sino lo que mucho más tarde —en el siglo XVIII— se llamó “Ontología”. (158)

En todo caso, tanto la teología como la ontología, e incluso la fenomenología moderna, se ocuparon del estudio de las ideas más que de las acciones humanas, o al menos, de ideas que tenían más relación con las propias ideas que con dichas acciones. Pero que evidencia la variedad de conceptos con los que ha tratado a partir de una necesaria fundamentación de la trascendencia o inmortalidad del pensamiento, logrando ambas metas por el establecimiento de éticas, manuales o simples reflexiones de la situación terrenal de sus autores.

De esta manera, podemos contar con la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, *La Ciudad de Dios* de san Agustín o el *Leviatán* de Hobbes. Autores que, como diría Pascal (1966) de los primeros dos, “si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos; y si han aparentado hablar de ello como de una gran cosa, es que sabían que los locos a quienes se dirigían pensaban ser reyes o emperadores.” De cualquier manera, la utilidad de la filosofía está puesta en entredicho tanto como la de la poesía, cuando el origen de una y otra, como lo hemos visto, es fundamentalmente el mismo, a saber, su origen está dado en la contemplación del mundo de lo divino, y como en la ciencia, poniendo su vista en las estrellas para traer a la tierra su luminosidad, como Prometeo, para dar una explicación cálida de lo que ha sido por siempre un frío e indiferente misterio, y que Einstein identificó con la inteligibilidad del mundo que la ciencia debe descubrir (Arendt, 2002).

Inteligibilidad que no es de manera alguna constante para la descripción del mundo y a la vez para la descripción del Ser del hombre, pues

mientras existe un refugio de términos universales donde el Ser en abstracto se encuentra, no hay tal para los asuntos humanos, por lo que el pensamiento en abstracto se aleja tanto del hombre concreto en toda su contingencia que, como diría más tarde Hegel (1999: 43), “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”, y por lo tanto eliminar del pensamiento los asuntos humanos. Sin embargo, podemos considerar que la vuelta a la visión abstraída de la filosofía se da precisamente con la reconsideración del concepto teológico-aristotélico, pero que durante la República y el Imperio romanos,

tomó el carácter de “ciencia”, o como le dirá Cicerón (*Tusculanae Disputationes*, III, iii, 6) de *animi medicina*, donde el pensador, según el mismo autor, era un dios terrenal.

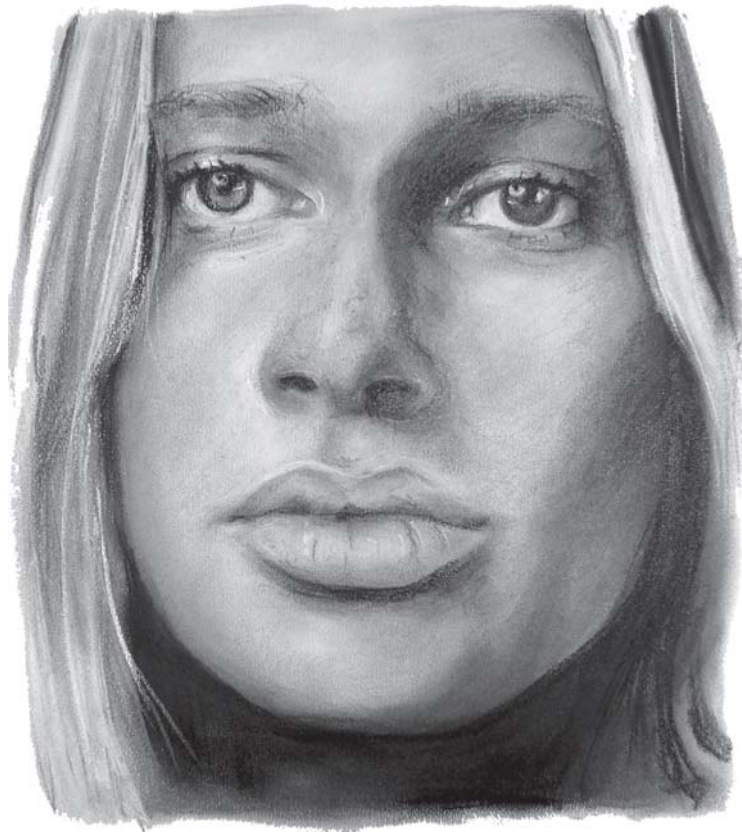
De esta manera, la filosofía romana cambió los motivos por los que la filosofía existía hasta entonces, y el ámbito de lo divino, lo intangible y lo inmortal se trasladan al ámbito de lo humano, lo tangible y lo mortal, provistos por el orden de la *lex romana* y el primado de la actividad pública sobre la privada. Y es así que en esta sociedad totalmente política, la filosofía “debía demostrar, en primer lugar que tenía alguna utilidad” (Arendt, 2002: 181). Dicha utilidad, para la saga de los estoicos, fue

principalmente la huida de la realidad que, como en el caso de Séneca, sufrían las víctimas de los caprichos imperiales, o bien, para el caso del mismo Cicerón, servía para atenuar el peso de la vida licenciosa que promovía el confort de la seguridad

económica de la República. Ello llevó consigo que la filosofía reconsiderara la contingencia de la voluntad humana, ya establecida por Aristóteles como el *hekôn* en contraposición del *akôn*, o lo involuntario, para definir la esencia de la culpa cristiana, eximiendo la voluntad humana del dominio de la voluntad de Dios, “elaborando una doctrina según la cual (...) la voluntad [del hombre]

es libre y determinada (...) por el poder de la propia voluntad.” (Hobbes, 1841)

Libertad y voluntad, que “fueron descubiertas en toda su complejidad por primera vez por Pablo de Tarso” pero que tuvieron que esperar “hasta la última etapa de la edad moderna para que la voluntad empezara a sustituir a la razón como la facultad espiritual más elevada.” (Arendt, 2002: 252-3) Y todo ello porque la filosofía buscaba más bien costreñir la libertad de la cual venía impregnada la voluntad a favor de la constitución teórica propia y de la *polis* o el Estado, pues “tampoco [cabía] esperar de los pensadores una estimación más justa de la vo-



luntad de la que harían si se tratase del cuerpo” (258), incluyendo entre ellos a Spinoza, el filósofo de la corporeidad. De esta manera es que parecían deberse las pasiones y el mal más al exceso de libertad producido por la voluntad individual que al propio entendimiento del Ser que cada vez parecía estar aún lejano de una definición certera.

Definición que para los “pensadores profesionales” es más importante que la acción que implica y obliga a una voluntad libre por el propio hecho de conocerse a sí misma y, por tanto, de proveerse de opciones frente a la contingencia de la naturaleza humana y que le llevarían a actuar. Sin embargo, tan pronto como Schiller, Schopenhauer o Schelling, los grandes voluntaristas, establecieran la igualdad del Ser con la voluntad, surgiría la postura existencialista que tiene como fundamento el nihilismo nietzscheano, cuyo fatalismo, como en el caso de la cita de Heidegger al principio de este apartado, espera lo esperado sin buscar querer hacer algo al respecto de eso que se espera, pues si la memoria recoge el pasado, podría decirse que la voluntad prevé lo futuro, “y por ello desprecia el pensamiento puro, cuya entera actividad depende de ‘no hacer nada.’” (271)

PREJUICIOS ELEMENTALES PARA ADQUIRIR JUICIO

Cuanto más libre está un hombre de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social (Arendt, 1997: 53), porque “quien esté preso en los prejuicios siempre puede estar cierto de algún resultado, mientras que lo idiosincrásico apenas puede imponerse en el espacio público-político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo.” (53) Este estar certero de “algún resultado” se refiere a que en general podemos estar de acuerdo con ciertas cuestiones a partir de aquellos prejuicios que impregnan la opinión común, como el hecho de que cierto partido político pertenezca a ultranza a la derecha y, por tanto, al discurso oficialista, y que otro en apariencia tendiente a la izquierda esté fuera de ese discurso; sin embargo, como sociedad sabemos lo que implica tanto derecha e izquierda en política, teniendo dudas o prejuicios tanto del partido en el poder, oficialista, como de la contraparte, que no teniendo el poder puede perfectamente participar de dicho discurso para obtenerlo, o bien, que yendo en apariencia contra él pudiera perfectamente, una vez obtenido, ejercerlo.

El asunto es que en esta dinámica de discusión político-social podemos identificar nuestros prejuicios

respecto a los actores que participan, pero nunca podremos incluir en dicha discusión nuestra propia idiosincrasia, como la opinión de que Juan Diego sea milagroso o que cierto producto del mercado tenga efectos milagrosos sobre nuestro cuerpo. Y ello porque de inmediato cualquier persona más o menos consciente pudiera resaltar lo fuera de lugar de nuestra intervención si queremos generalizar nuestras íntimas creencias. En todo caso, la política de nuestros días utiliza las creencias del pueblo para manipular su idiosincrasia y así generar una ideología a favor de sus intereses particulares, lo que nos pone en la dinámica de hacer objetivo para todos lo que pertenece a un interés subjetivo a través de la transformación de los prejuicios sociales en prejuicios de la conciencia de sí, y “contra” el juicio que es la esencia de lo político (215).

Una suerte de “comedia macabra” es la que ocupa el escenario de la política en nuestros días, donde:

Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos. La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes. (30)

Y así, el fin de la filosofía de Hannah es la aplicación práctica del pensamiento en la dinámica político-social del Estado contemporáneo, pretendiendo evitar en el futuro actos de “vana maldad” que alimentasen maquinarias como la de la muerte fundada por el Tercer Reich. Además su profunda convicción política la llevó incluso a negarse como filósofa, porque a la vez también deseaba evitar que se le aplicara el irónico término kantiano de “pensador profesional”, para definirse dentro del libre campo de la acción cívica tan popular y tan poco entendida en nuestra época, y de la cual el pensamiento como “no actividad” parece alejarse, negando muchas veces tanto el cuerpo como su voluntad. Por tanto, Hannah Arendt fue más que una filóloga de primera categoría, una mujer de su tiempo que buscó en esos estudios del pasado los alivios nece-

sarios para su torturada memoria por las atrocidades que vivenció, y por la incongruencia en la postura que ciertos pensadores tuvieron ante dichas atrocidades.

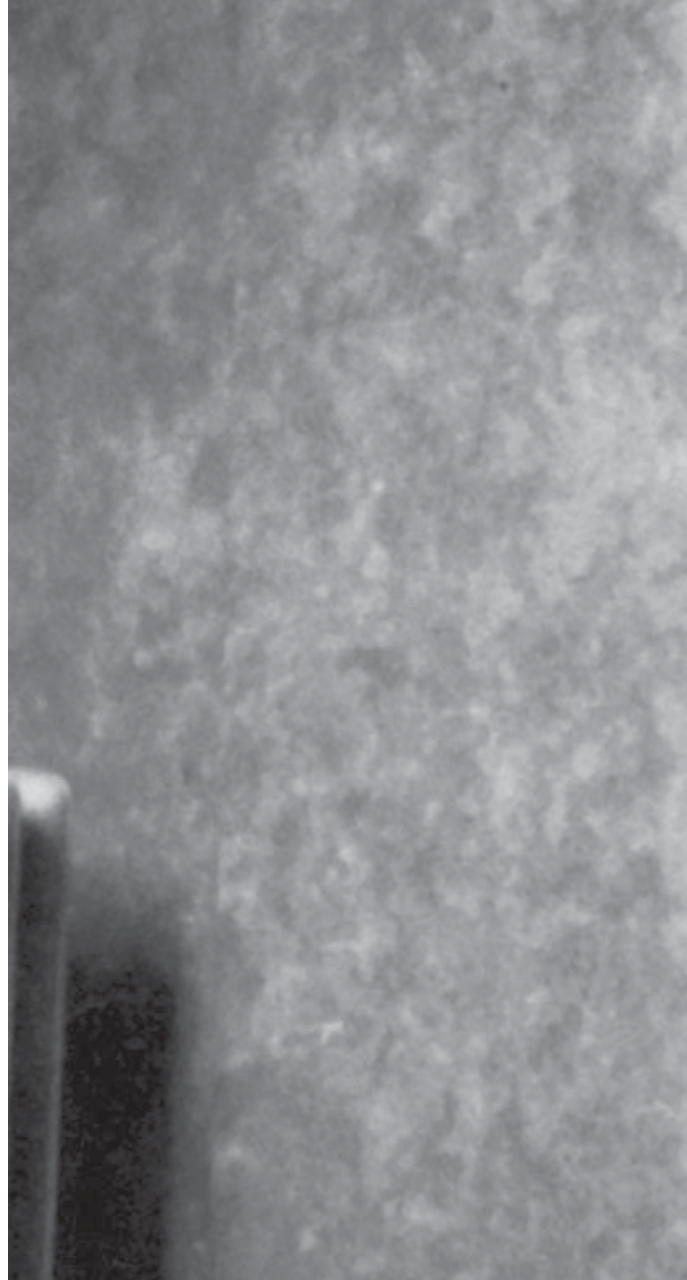
De manera que ha formulado un aparato, que no un sistema, de silogismos, uno entre la labor, el trabajo y la acción que está representado por su primera gran obra, *La condición humana*, y el último, inconcluso, entre pensamiento, voluntad y juicio, que representa su última obra, *La vida del espíritu*; tratados donde acción y juicio, en última instancia, revelan el valor filosófico de los conocidos términos de voluntad y política, siendo dos aspectos del espíritu humano que la filosofía en específico ha tratado de separar de su interés, pues como vimos son aspectos demasiado mundanos y contingentes para ser tomados en cuenta dentro de su seriedad abstraída. Será Jaspers (1958-9) quien ratificará para el desesperanzado hombre contemporáneo la necesidad de la volición para el pensamiento al decir: “debo querer porque no sé. El Ser, que es inaccesible al conocimiento, sólo puede ser revelado a mi volición. El no conocer es el fundamento de la obligación de querer.”

Y qué mejor ejemplo que Sócrates para demostrar este hecho, pues el filósofo que afirmó que “yo sólo sé que no sé nada” resulta ser el gran activista de la historia de la filosofía política, pues en esencia, él no fue quien llevó la realidad política de la filosofía al mundo de las ideas, sino que nunca consideró que ellas fueran el mejor modelo a seguir para la educación de la sociedad, pero sí Platón, quien “utilizó a Sócrates como el filósofo, no sólo en los primeros diálogos socráticos, sino también después, cuando le convirtió en portavoz de teorías y doctrinas del todo asocráticas.” (Arendt, 2002: 191) Así, como le respondería a Critias en el *Cármides* (165b): “te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así.”

El ejercicio de la filosofía se establece así como el ejercicio del pensamiento que en actividad se pregunta por las cosas por estar permanentemente cargadas de prejuicios, como en el caso de la política, abriendo el método aporético de inacabamiento que sólo el examen interno de la conciencia puede resolver y que, sin embargo, acepta las propias injusticias que le impone la *polis* a favor de su permanencia al comprender que dicho examen no puede generalizarse sin que esté expuesto a dichos prejuicios de los cuales depende. Finalmente al Sileno de Atenas se le acusó de impie-

dad cuando ejercía la más piadosa de las actividades de su época, y que cómo vimos sustituyó incluso el ejercicio religioso, y ello porque “Sócrates, tábano, comadrona, torpedo, no es un filósofo [o un pensador profesional al menos] (no enseña nada ni tiene nada que enseñar), ni tampoco un sofista, pues no aspira a convertir en sabios a los hombres.” (Arendt, 2002: 196) Pues en esencia sabe que el pensamiento es como los vientos, de acuerdo a Jenofonte (*Memorabilia*, IV, iii, 14): “en sí mismos no se ven, aunque manifiestos están para nosotros los efectos que producen y los sentimos cuando nos llegan.”

Y es en este punto donde precisamente la labor del poeta y del filósofo se diferencia del trabajo producti-





vo, del orador o del político, pues no se obtiene ninguna utilidad de ambos, e incluso, para el caso del filósofo, “el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética.” (Arendt, 2002: 198) Lo cual no implica que fundamente la transvolarización elaborada recientemente por el nihilismo, y su fuerte carga de convencionalismo, sino que al obligarnos deshacernos de todo convencionalismo y todo prejuicio, al indagar en principio sobre ellos, construyamos para sí, y sin la finalidad *a priori* de compartirlo con otros, un juicio propio que haga que, como Jaspers, no nos falte-

mos, al menos, a nosotros mismos.

Vemos entonces que lo dicho al principio de este apartado es verdad, en el sentido de que el que piensa para sí queda libre de prejuicios, y, por tanto, también queda fuera de la sociedad, pues el pensamiento, como tal, la beneficia poco y a su vez, aún cuando “una vida sin pensamiento es posible, [...] no logra desarrollar su esencia; no sólo porque carece de sentido, sino [porque] además no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como sonámbulos.” (214) Así, Eichmann, el autor intelectual de la maquinaria nazi de producción de la muerte, no es culpable tanto de actuar en este sentido como en no estar conciente de sí, de no pensar, y de volverse una herramienta útil para

los fines ideológicos que a él mismo tuvieron que reducir a un autómatas. No es, por tanto, raro que en la práctica diaria de nuestra conciencia política nosotros seamos objeto de tal transformación, por lo que el pensamiento y la conciencia de sí, si no la invertimos como los nihilistas, son las únicas vías en las que la actividad político-social aún tiene esperanzas frente a la creciente especialización y virtualidad del Estado contemporáneo.

ABSOLUCIÓN DE LA EXPERIENCIA POSMODERNA

Si la muerte puede ser aniquilada, ello significa que no hay nada para hacer morir. Ni siquiera el nombre de judío (Lyotard, 1996: 121). Quizá el rasgo fundamental de la mal llamada edad posmoderna, reside en el impacto que para la conciencia del hombre tuvo la mecanización de la muerte, y, sobre todo, la actitud indiferentemente irracional que sus ejecutantes asumieron. Edad mal llamada posmoderna porque evoca a una superación de la modernidad que aún no se ha llevado a cabo, pues el mismo holocausto judío evidencia que, al igual que en la Edad Media, el Estado, como paralelo al Estado Eclesial, sigue gobernando a través de la violencia y la intimidación, y no a través del conocimiento y el ejemplo, evidenciando el verdadero estado de decaimiento de los sistemas político-sociales que no han superado la misma deyección del individuo automatizado producto de la vana maldad que hace de la ignorancia el motivo mismo de la educación cívica.

Y aún cuando la respuesta de la humanidad frente a este acto ha demostrado tener intenciones de no volver a cometer ese error, vemos que la creciente virtualización del espacio y el tiempo ahondan en esa falta de autoconciencia tanto como las necesidades inmediatas del consumo aumentan, frente a la gama cada vez más grande de productos por consumir, haciendo evidente que, si en el pasado aún teníamos el derecho de juzgar a alguien por sus actos cometidos contra la humanidad, en el presente ya ni siquiera tenemos a nadie a quien atribuirle dichos actos. Porque en el presente “la conducta ha devenido el sustituto de la acción” (Birulés en Arendt, 1997: 22) y el valor mercantil del juicio, y así, no puede haber voluntad donde se establece el conductivismo ni conocimiento de sí sin los medios económicos para legitimarlo, pues al parecer lo que importa en nuestra época no es tanto el qué se piensa sino para qué sirve eso que se piensa y,

finalmente, cuánto vale en su utilidad lo que se cree que se piensa.

Lo cual hace más complicado que como hombres presentes tengamos un ejercicio activo de la memoria, pues el olvido es el motor principal del sistema de consumo que va contra la voluntad, y ello en aras de “la Era del Progreso que está tocando a su fin ahora en nuestros días (pues el Progreso se aproxima a los límites que constriñen a la condición humana en la tierra)” (Arendt, 2002: 262), haciendo obvio que nuestra condición es aún más desesperada que antes, pues lo que no se garantiza es precisamente la trascendencia de dicha condición a través de la tecnología, pues es ella la principal promotora de la destrucción que se está realizando del habitat. Así, como sabemos, son los “hábitos” los que regulan la administración de este hogar que es la tierra, y que de no modificarlos podrían ser los medios de un trágico destino para la humanidad entera cuando en esencia deberían protegerla precisamente de ese destino.

Sin embargo, ¿cómo restablecer una ética general cuando en la Rusia estalinista y la Alemania nazi “se invirtieron las normas básicas de la moralidad occidental”? (Arendt, 2002: 200) “La respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre.” (1997: 57) De manera que se hace evidente que fueron precisamente las pretensiones de humanismo de los predecesores sistemas filosóficos al existencialismo, y su consabido nihilismo, los que fundamentaron la construcción de todo el sistema sociopolítico conductivista que en apariencia contribuía a la emancipación de la voluntad humana, cuando en realidad lo que hacía era constreñir esa libertad a las decisiones tomadas desde el totalitarismo, la violencia y la coacción, llegando a la instauración de Nadie en el poder, y, con ello, la incapacidad de “nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él.” (49)

La respuesta que buscó con tanta dedicación Hannah frente a tal estado de cosas, es precisamente la vuelta a los valores que han fundamentado la filosofía desde sus inicios, y que tiene su fundamento en la reafirmación de una voluntad humana no individualizada, parcializada, relativizada o cuantifi-

cada, sino social, vivencial y activa a través de retomar nuevamente la tan abandonada conciencia de sí en pro del mundo. Ello llevaría no al cambio de los hombres sino al cambio de su gobernabilidad por la vía de la concientización de dicho estado de cosas, lo cual, debido al estado despótico de los gobiernos, hace de esta solución algo más que imposible en nuestros días, pues el “hábito de establecer distinciones no es popular en el mundo moderno, en el que la mayoría de los discursos están rodeados de una suerte de contorno verbal borroso.”

Se hace evidente que no hay por lo visto otra vía que el rescate de una memoria en desuso, cuando “la nostalgia del relato perdido ha desaparecido por sí misma para la mayoría de la gente” (Lyotard, 1993: 88), pues tan sólo en este rescate es que podremos devolverle el valor real al futuro frente a la apariencia de un presente eterno que no nos permite madurar ni política ni socialmente, y sobre todo en países, que como el nuestro, están tan expuestos a la admiración por un hedonismo consumista carente de sentido, y del cual somos las principales víctimas, al proveer tanto de las materias primas para su realización como de la actividad consumista para su perpetuación. De manera que la comprensión es la otra cara de la acción, pues es en ella donde ésta realmente se fundamenta, reconocimiento de nuestra participación en esta terrible culpa que ha sido la conformación de la sociedad tardo-moderna, puede ser el primer paso para realizar la necesaria experiencia del perdón, y que “tan imprevisible como la misma acción” ha de “liberar a los individuos del peso del pasado concediéndoles, así, la posibilidad de un nuevo inicio en las relaciones entre sí.” (Bíbulés en Arendt, 1993: 26)

Y de relaciones que vayan más allá de los parentescos establecidos por la política moderna, en los que se fundamenta ante todo la política de los países en desarrollo, ya que si “las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos”, es precisamente “este deseo [el que] conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad.” (46) Este aspecto nepotista de la política lo vemos reflejado claramente en las instituciones públicas, donde quienes luchan por el conocimiento verdadero de sí a través de los propios medios, pierden cualquier posibilidad frente a la ventaja de aquellos otros que son beneficiados por dicho estado de parentesco con los que ostentan el poder, haciendo de dichas institu-

ciones herramientas fundamentales donde se ejerce el bien político, negocios familiares que poco reeditúan a la tan desgastada intención por cambiar el mundo.

Actitud que complementa la visión tecnocrática haciendo más patente “la ausencia de profundidad de sentido (...) en la que la política está anclada.” (45) Permitamos, entonces, que vuelva a nosotros el Ser, más allá de las apariencias de las cuales depende, del mundo que está en medio de nosotros, para salvar de la deyección inicua al Estado, y, por tanto, a nuestra existencia de la cual depende todo, y volvamos así a preguntarnos nuevamente lo siguiente:

¿Has elevado alguna vez tu espíritu hasta considerar la existencia, en y por sí misma, como el mero hecho de existir? ¿Te has dicho alguna vez a ti mismo, meditando, “¡esto es!”, indiferente en tal momento a lo que se encuentra ante ti, ya sea un hombre, una flor o un grano de arena, en dos palabras, sin referencia a éste o aquel modo de existencia? Si en verdad has llegado a alcanzar este estado de ánimo, habrás sentido la presencia de un misterio que paralizaría tu espíritu con temor y sorpresa. Las mismas palabras “¡No hay nada!”, o “¡Hubo un tiempo en que no había nada!” son una contradicción en sí. Hay algo en nuestro interior que rechaza tal proposición con el brillo y la fuerza de una luz que niega la evidencia en nombre de su propia eternidad.

No ser es, entonces, imposible; ser, incomprendible. Si has dominado esta intuición de existencia absoluta, habrás aprendido igualmente que fue precisamente ésta, y no otra, la que desde el inicio de los tiempos se apoderó de los espíritus más nobles, los elegidos entre los hombres, con una suerte de horror sacro. Ésta fue la que, por vez primera, les hizo presentir dentro de sí mismos algo inefablemente superior a su propia naturaleza divina. (Coleridge en Arendt, 2002: 167)

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1973). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
Arendt, Hannah (1997). *De la historia a la acción*.
Arendt, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
Hegel, G.W.F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
Heidegger, Martin (1988). *Serenidad*. Barcelona: Odós.
Hobbes, Thomas (1841). *The Question Concerning Liberty, Necessity and Chance*. Vol. V. Londres.
Jaspers, Karl (1958-9). *Filosofía*. Vol. II. Madrid: Revista de Occidente.
Lyotard, Francois (1993). *La condición postmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.
Lyotard, Francois (1996). *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
Pascal, Blas (1966). *Pensamientos*, 294. Buenos Aires: Aguilar.