

Hannah Arendt, distinta entre contrarios

Los unicornios y las hadas parecen poseer más realidad que el tesoro perdido de las revoluciones.

H.A.

1

Hannah Arendt (1906-1975) vivió lo bastante como para asistir al derrumbe del nazismo, pero no para contemplar cómo los dirigentes comunistas desmontaban el otro totalitarismo de este siglo, según ella misma lo había descrito. La dialéctica de la política actual, para Arendt, admite una sola contradicción definitoria, la que enfrenta la libertad con el autoritarismo. Ni lucha de clases (nuestra sociedad ya no es una sociedad de clases), ni antinomias del desarrollo y el subdesarrollo (criterios cuantitativos sin precisión conceptual), ni tensiones entre la revolución y la reacción, propias del siglo XIX.

El final de los totalitarismos inclina el rumbo del tiempo hacia el polo de la libertad. Pero, advertiría Arendt, no definitivamente. La historia no resuelve nada de modo definitivo, y todas sus puertas se cierran en falso. Creo que la seducirían escasamente las propuestas del pensamiento único y el fin de la historia, aunque se invocara la libertad para fundamentarlas. Arendt desconfió siempre del *imperialismo del sentido común*, tan caro a ciertos liberales. Nunca creyó que la naturaleza de las cosas y el consecuente sentido común (común a ellas y a no a otros) sirvieran para pensar. Obedecer a la necesidad no ayuda al pensamiento, todo lo contrario. La libertad va siempre contra la naturaleza de las cosas, que no admite opciones.

Imagino a Arendt, con noventa años, insistiendo en ser «distinta entre contrarios», buscando la felicidad en el lugar impropio, según aquellos versos que escribió en 1946: «Dichoso quien no tiene una patria; la contempla todavía en sus sueños».

Sus contemporáneos le hicieron reproches desde todos los extremos: las derechas le enrostraban no entender la política exterior norteamericana, movida, entonces, por el peligro comunista, y consideraban exagerada su severidad para juzgar las instituciones republicanas. La izquierda la definía como elitista, clasista y partidaria de la guerra fría. Algunos profesores del mundo anglosajón la juzgaron poco seria, nebulosa y metafísica, como buena alemana. Ciertos sectores judíos la inhabilitaron

para opinar sobre el Holocausto, pues no lo había padecido en carne propia. Hoy, tal vez, derogadas estas objeciones por los años, Arendt podría reiterar la oposición libertad/autoritarismo, al considerar la aparición de los regímenes autoritarios insertados en el mercado mundial a partir del Sudeste asiático.

Lo más probable es que Arendt ahondara su percepción de vejez, ya muy fuerte en sus últimos años, y la armonizara con el síndrome del tiempo actual. En efecto, en la vejez desaparecen las caras familiares, tanto de los amigos como de los enemigos, y en su lugar hay un desierto poblado de extraños. No es que el viejo se retire del mundo, sino que la vida se desmundaniza y el mundo se disuelve. Desaparece el futuro y, con él, un temor juvenil a perderlo con la muerte. Todo se torna liviano y apenas sensible, como ocurre al final de una civilización. La ausencia de porvenir enfatiza el gusto por el pasado: la angustia se trueca en examen y reflexión. Con la edad, menguan el egoísmo y el sectarismo; proporcionalmente, se expande el espacio de la meditación.

¿Es la vejez, la edad máxima de la vida contemplativa, una de las obsesiones fuertes de Arendt? ¿Hace falta llegar a viejo, manipular los restos del día, para entrar en la penumbra de la comprensión?

Pensar, dice Arendt, es vaciarse y empezar a juzgar. Vaciarse de impulsos, de historia, de deseos. Se piensan objetos ausentes, y se juzgan objetos presentes. Así, en este doble juego, el pensamiento no puede ser sino provisorio, porque es experimental, un experimento en esa dialéctica entre presencia y ausencia. Se trata pues, de compartirlo con los demás, no de adoctrinar. Pensar es, socráticamente, hacer como que se ignora lo sabido, como si nadie lo hubiera pensado antes. Amamos el saber, ahora, porque no somos sabios: amamos la ausencia del saber. Y amamos la belleza, ahora, por la misma razón. Estos amores conforman lo que tradicionalmente se ha llamado filosofía.

En este ejercicio de apartamiento estoico o ensimismamiento romántico, que exige el pensar, se inscribe una contradicción arendtiana, de esas buenas, las que no se resuelven: una aporía. Separado del mundo, el pensamiento puede también disolverlo en su trabajo. Con algo más: en la exterioridad de la historia no se es feliz, la dicha reside en la intimidad, en la vida privada. Hegel lo había previsto y lo reitera Arendt (carta a Blumenfeld, 6.8.1952): «Si la historia del mundo no fuera tan horrible, vivir sería un placer». (Tomo esta cita, como tantos otros datos documentales, de la admirable biografía de Young-Bruehl, referida en la bibliografía).

Bien, pero, entonces ¿cómo pensar a favor de los hechos y, a la vez, sin interés ni utilidad? ¿Cómo pensar la historia por medio de un discurso inútil, o sea que no pueda ser utilizado? Pensar es detenerse a pensar y poner en duda todo lo que se piensa, es decir lo contrario de la acción.

Tal vez por la dificultad de encajar el pensamiento en la vida histórica, Arendt haya manifestado tanto interés por las diversas formas de la vida activa (el pensamiento sería más bien inherente a la vida contemplativa). Arendt distingue la labor (proceso biológico del cuerpo), del trabajo, que hace a la cultura, a lo innatural del hombre (artesano u obrero) y, por fin, de la acción, que es la relación inmediata entre los hombres, la condición para que exista la política. O sea: hay una acción que no pasa por el trabajo ni por la biología, pero que también es natural, pues configura al hombre como animal político. Aunque natural, no está condicionada, porque se encamina a la política, que equivale a decir: la deliberación.

¿No será este vínculo socializante y político entre los hombres, un vínculo religioso? No en cuanto a religiones determinadas y positivas, sino en cuanto a la necesidad de asociarse para conservar la vida, la vida de la especie, ya que la individual es efímera. La vida, que sólo es posible como vida en común, resulta sagrada, ese algo de dioses que los humanos tenemos.

La posición de Dios en el mundo moderno ha sido un tema reconsiderado por Arendt como definitorio, entre tantos, de nuestra época. Ante todo conviene acotar dicha época a partir del Renacimiento, sin entrar en más precisiones, que Arendt no hace. Los intentos de conceptualizar la naturaleza humana, aquello que el hombre es de modo inamovible, constante y dado, acaban en la constitución de una suerte de divinidad llamada Hombre, el *Homo Dei* del humanismo, idea platónica de lo humano convertida en sujeto. La modernidad prescinde del Dios Padre Celestial –no de Dios a secas– y pone en su lugar al Dios Hijo del cristianismo, que huye de su casa para encontrar un lugar propio en el universo. La nave espacial, el despegue de la Madre Tierra, completan el retrato del Hombre-Dios cuya tarea es la exploración, quizá la fuga. Ulises, según Adorno-Horkheimer, es su paradigma. Pero hay un aspecto crítico en este protagonista de la historia moderna: el progreso técnico hará cada vez menos necesario el trabajo y, en consecuencia, quitará al *Homo Dei* su principal rasgo de identidad. ¿Qué otro Dios alternativo habrá a mano? Pues Dios, que es eterno, no muere, como afirma Pero Grullo, aunque mueran sus sucesivas encarnaciones históricas.

Este paulatino desasimiento del trabajo, afecta al complemento de la actividad humana: el mundo. Vivimos cada vez con menos mundo, en un medio donde se ha perdido el sentido, hay repetición sin invención y el discurso es sustituido por el tópico. Vamos perdiendo la noción cardinal de lo histórico moderno: que la historia no tiene origen ni fin, sino un incesante comienzo. Al humanizar el mundo, el hombre se lo ha ocultado, se lo ha escamoteado a sí mismo. Allí donde va, se encuentra, convertido en una masa de solitarios, aislado o comprimido, pero no unido y a la vez separado de los otros, en la sociedad. Un error de la modernidad

ha sido no advertir que lo que une a los hombres no puede estar en ellos, sino más allá. De ahí que el más allá retorne como lo reprimido, en las formas odiosas del fundamentalismo religioso y las escatologías revolucionarias. Al suprimir la realidad de lo suprasensible, la modernidad también ha quitado realidad a las evidencias de lo sensible, por lo cual hoy tienen más peso real en nuestras vidas las imágenes que las cosas, lo hiperreal que lo real, como diría Baudrillard.

Esta divinización del hombre que acaba en fetichismo, como todas las religiones, plantea al moderno Estado democrático un conflicto más: es soberano, o sea absolutamente poderoso, pero ha de respetar los derechos del hombre, que están por encima de toda soberanía. Es decir: por encima de su poder coercitivo concreto, hay una abstracción llamada Hombre, dotada de un código de derechos subjetivos inderogables. Como no existe un orden internacional igualmente coercitivo que garantice estos derechos, suelen traducirse las categorías en clave nacionalista. El Estado es un instrumento de la nación; el origen divino del hombre, el origen divino del pueblo. Desaparecen los partidos y aparece el movimiento, encarnación de lo absoluto. El movimiento quiere apoderarse del Estado y confundirse con él, lo cual provoca, en caso de lograrse, la destrucción del Estado mismo. Extraños a la historia desde el siglo XVIII, y extraños a la naturaleza desde el siglo XIX, los hombres sólo nos encontramos en casa dentro de un Estado que, por paradoja, tiene poderes absolutos y a la vez sometidos a una regulación estricta.

La solución simple y violenta de este desgarró ha sido, en el siglo XX, una recaída en el totalitarismo, es decir en un régimen que suprime la frontera entre lo público y lo privado, y totaliza la vida de cada quien en la vida de todos, entendida como la vida del partido único, mimetizado en Estado y ejército.

El totalitarismo contemporáneo es un retrato gigantesco de nuestras sociedades, hecho en clave de parodia, pero no se trata de un elemento ajeno e incrustado por la casualidad histórica en el amable paisaje de la civilización sino, al contrario, un resultado entrañablemente producido por ella. Su punto de partida es la situación anómica que se da al final de un período histórico: las clases tradicionales (no sólo las dominantes) pierden su identidad, descreen de los valores que pregonan, no visualizan sus intereses y se reducen a reclamar privilegios. Son reemplazadas por una alianza de la *élite* y la chusma, que reemplaza a su vez la antigua oposición burguesía/proletariado. La ideología única sustituye a la pluralidad de ideas, se une al terror y aniquila la diferencia entre lo público y lo privado.

En realidad, la civilización moderna, justamente por proteger lo íntimo, ensanchando el ámbito de la casa, acaba anulando la relación del hombre con lo público. El mundo se borrona en favor del hechizo doméstico.