

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2018.i04.03

[pp. 43-60]

Recibido: 09/01/2018

Aceptado: 05/06/2018

Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política

Hannah Arendt and the rescue of appearances: ontological conditions of political life

Borja Lucena Góngora

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

La filosofía de Hannah Arendt se movilizó poderosamente ante la decepción por lo que la tradición metafísica había categorizado como “apariencia”. De acuerdo con ella, el descrédito filosófico del aparecer facilitó poderosamente la desvalorización del mundo común y el ocaso consecuente de lo político. Pensar acerca de “lo que hacemos”, y pensarlo desde su articulación interna, exige, entonces, toda una reformulación de la ontología. Por esta razón, Arendt trazó en su obra no un pensamiento encerrado en los límites de la ciencia política, sino toda una fenomenología de la política asentada sobre una ontología del aparecer.

Palabras Clave: Hannah Arendt; fenomenología política; apariencia; metafísica; acción.

Abstract:

Hannah Arendt's philosophy mobilized in the face of disappointment at what the metaphysical tradition had categorized as "appearance". According to her, the philosophical discredit of appearing facilitated powerfully the devaluation of the common world and the consequent decline of the political. Thinking about "what we do", and thinking about it from its internal articulation, requires, then, a whole reformulation of ontology. For this reason, Arendt traced in his work not a thought locked in the limits of political science, but a whole phenomenology of politics based on an ontology of appearing.

Keywords: Hannah Arendt; phenomenological ontology; appearing; metaphysics; action

*Porque el único sentido oculto de las cosas
es que no tienen ningún sentido oculto.
Es más extraño que todas las extrañezas
y que los sueños de todos los poetas
y los pensamientos de todos los filósofos
que las cosas sean verdaderamente lo que parecen ser.*

Pessoa, F. *El guardador de rebaños*.

1. Metafísica y apariencia

Hannah Arendt, al desarrollar un original pensamiento en torno a la naturaleza de los asuntos políticos, partió de la comprobación de que la tradición metafísica que determinó el signo de la filosofía política desde el siglo V a.C se había derrumbado. No obstante, eso no quiere decir, de acuerdo con ella, que los elementos que la conformaron hayan todos desaparecido; desapareció su unidad sistemática, mas no su contenido mismo, que se aloja ahora, en la forma de distintas constelaciones, en la mentalidad científica moderna -el moderno modo de apresar el mundo- o la configuración *efectiva* de la esfera política. La metafísica, en su estrepitoso naufragio, no ha desaparecido, sino que ha esparcido sus fantasmas hasta alcanzar los contornos completos de la experiencia moderna. Paradójicamente, no obstante, Arendt defiende que para sustraerse de este poderoso hechizo no se requiere el olvido, sino la repetición: volver a pensar aquello que la metafísica pensaba, y tratar de dar marco de comprensión adecuado a aquello que la tradición procuró entender. Por ello, por la necesidad de sostener su visión de la acción humana y la política en una ontología ajustada a sus caracteres intrínsecos, Arendt abordó las tareas de, en primer lugar, señalar las claves que, con respecto al mundo de la acción

política, sostuvieron la representación metafísica, y, en segundo lugar, proponer una ontología *realmente* anti-metafísica que abrazara con sentido el ámbito de la apariencia, el elemento mismo de la acción política.

El reencuentro político con las apariencias, pues, no exige tachar la metafísica, sino acoger seriamente, en un doble movimiento, su intento de dar cuenta de lo real, así como la crisis de su modelo. No tachar quiere decir, pues, obligarse a pensar aquello que la metafísica trató de pensar, y extraer del sistema metafísico aquello que permite hallar en él mismo -ya que sólo podemos pensar desde una historia que nos constituye y afecta- los signos de su desviación y las marcas que conducen a un pensamiento nuevo sobre las apariencias. En esta dirección, Arendt indicó cómo, incluso en la práctica metafísica del pensar, en su búsqueda de las esencias invisibles y su consecuente devaluación del sentido del manifestarse, brilló desde un principio la primacía del aparecer: para el filósofo, el que haya de existir un mundo que no es apariencia le viene sugerido por el aparecer mismo, y el giro (*periagogé*) hacia otra realidad que no se muestra como fenómeno también pretende, por su parte, llegar a revelar, es decir, a hacer aparecer lo que primeramente no aparecía¹. De forma análoga, el retiro de las apariencias operado en el pensamiento metafísico y la constitución de la contemplación como lugar de observación "total" proviene de la estructura misma del aparecer, que exige un cierto "apartarse" que haga posible la aprehensión del sentido de lo que aparece². El error crucial, el exceso de la posición metafísica, es conducir el retiro de las apariencias a su límite, ya que los "filósofos"³, entonces, llegaron a convenir en que la certeza en la aprehensión de lo real sólo podía ser garantizada por la retirada completa del mundo, por la conquista de un lugar situado fuera de él en el que la mirada pudiera tener ante sí la totalidad de lo ente. Esta posición, señala la pensadora judía, no puede ser la de un humano, ya que incluso el filósofo pertenece, como hombre, al mundo de las apariencias.

Las falacias metafísicas, que han gravado el acercamiento filosófico a la realidad con un rechazo e incompreensión de las apariencias, no son, si seguimos a Arendt, errores crasos que permitan rechazar la tradición como un todo, sino también fruto de las paradojas residentes en el mismo ámbito del aparecer y en el lugar del hombre en su seno. La impronta paradójica del ser humano, que vive en las apariencias pero puede, a su vez, retirarse de ellas para pensar, fundó, de acuerdo con ella, los presupuestos metafísicos de

1 Cf. ARENDT, H.: "Part One/Thinking", *The Life of the Mind*. San Diego-New York-London: Harcourt, Inc., 1978, pp. 23-24.

2 Véase la parábola pitagórica en la que Arendt reconoce esta verdad fundamental del pensamiento: *ibidem*, pp. 92-98.

3 Aquí, como a menudo ocurre en la obra de Arendt, el tipo ideal de "filósofo" no es otro que Platón.

huida del mundo y afirmación de un saber teóricico no perteneciente a su marco. En este sentido, el “desmantelamiento” arendtiano de la tradición metafísica no consiste en el simple borrado de ésta, sino en la localización en su seno de aquellos contenidos de verdad que su propia estructura sistemática consiguió relegar a la sombra; redimir al fragmento de la tiranía del sistema para permitir su brillo y significado peculiares, o, expresado de otra manera, redimir al pensamiento de la coacción de la posición contemplativa para liberar en él la capacidad de comprensión de las apariencias que se ofrece en la vida activa y, particularmente, en la acción política.

2. Fenomenología y apariencia

Una ontología que sostenga la revalorización del ámbito público de la política ha de disponerse en torno a la experiencia del aparecer. En este sentido, y frente a la decepción ante el pensamiento metafísico, Arendt abrazó con entusiasmo la nueva orientación filosófica inaugurada por la fenomenología de Husserl y, sobre todo, el giro imprimido a ésta por el primer Heidegger, aunque efectuando reformas cruciales dirigidas a eliminar las tendencias anti-políticas advertibles en ambos.

En la experiencia perceptiva, y frente a los denuosos de la tradición platónica, Arendt encuentra una fenomenológica indicación primera de realidad⁴. La realidad de lo percibido no depende de la certeza de la autoconciencia, sino de una conjunción de multitudes presentes en la percepción, multiplicidad que alude a algo no-puesto por el solo *cogito*, a algo salpicado de diversidad que, en el acto de percibir, se reúne y hace presente como desbordamiento de los límites de la conciencia; por un lado, la presencia de otros que también perciben -piedra angular de un sentido común entendido como facultad para percibir una realidad compartida- sin los cuales el acto perceptivo podría ser reducido, cartesianamente, a la condición de sueño⁵; por otro, la conjunción de los cinco sentidos operada asimismo por el sentido común, tal y como lo entendió la tradición⁶. El supuesto

4 “Appearance as such carries with it a prior indication of realness (la apariencia, como tal, comporta consigo una previa indicación de realidad)”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit. p. 49.

5 Cf. “El auge de la duda cartesiana” y “La introspección y la pérdida del sentido común”, capítulos 38 y 39 de: ARENDT, H.: *La condición humana*. Traducido por Gil Novales, R.. Barcelona: Paidós, 2005, pp. 298-307. La pensadora cita también la noción de *fe perceptiva* de Merleau-Ponty, según la cual “our certainty that what we perceive has an existence independent of the act of perceiving, depends entirely on the object’s also appearing as such to others and being acknowledged by them (nuestra certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente con respecto al acto de percibir, depende enteramente de la aparición del objeto como tal ante otros y del ser reconocido por ellos)”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 46.

6 Arendt cita, en este punto, a Santo Tomás de Aquino y su *sensus communis*, que se encargaría de

fundamental para acoger como tal lo que aparece consiste en no deshechar lo que en ello se nos dona, aceptar la carga y significación ontológica que comporta. Asumir el peso completo de la estructura intencional de la conciencia que percibe conduce forzosamente a comprometerse con la intencionalidad del aparecer mismo de las cosas, es decir, a aceptar que el aparecer mismo es la realidad de algo *dirigido* a un sujeto que ve o percibe. Arendt cree así restaurar la relación de intencionalidad en su completud, corrigiendo la excesiva preminencia de la conciencia y de sus actos presente en el estudio husserliano de la percepción: tanto como el objeto es correlato de la conciencia intencional, la conciencia, en el acto de apertura hacia algo que ante ella aparece, es correlato de un aparecer.

La objetividad es construida en el seno de la subjetividad en virtud de la intencionalidad. Inversamente, y con la misma rectitud, uno puede hablar de la intencionalidad de las apariencias y su inclusión de la subjetividad⁷.

Frente al recelo filosófico ante el grosor ontológico de lo manifiesto, Arendt se conduce más bien según la manera radical en que Heidegger proyectó recoger los fenómenos en su integridad: como “la manera en la que se muestra una cosa tal y como es en sí misma”⁸. Sólo la extremada atención a los fenómenos, al manifestarse que patentiza un ser, hará posible para Arendt el llegar a distinguir la política de las distorsiones y ocultamientos que marcaron gran parte de su devenir histórico. No obstante, y esto es conveniente advertirlo, la separación con respecto al proyecto de Heidegger será notable, y, sucintamente, reside en el repudio presente en éste de la pluralidad como nota específica de lo que se da como mundo, y su creciente búsqueda de la unidad del ser frente a la proliferación de lo ente⁹. La filosofía de Heidegger está afectada, de principio, de una grave deficiencia que la invalida políticamente: no hay en ella lugar para el *amor mundi* que traspasa de parte a parte la consideración arendtiana de la actividad política. Según la comprensión de Arendt, esto no

conciliar la heterogeneidad de los datos de cada uno de los sentidos y garantizaría que lo captado no pertenece al producto de una alucinación localizada en cualquiera de ellos por separado. Cf. *Ibidem*, p. 50. Véase también: “El sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos”. AQUINO, T.: *Suma de teología*. Traducido por Martorell Capó, J. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, Cuestión 78, Artículo 4, p. 720.

7 “Objectivity is built into the very subjectivity of consciousness by virtue of intentionality. Conversely and with the same justness, one may speak of the intentionality of appearances and their built-in subjectivity”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 46.

8 López Sáenz, M. C.: *Corrientes actuales de la filosofía, I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012, p. 401.

9 La transformación de la filosofía existencial en Arendt se produce al tener que reinterpretar el concepto de mundo a partir de la afirmación de la pluralidad como característica de la condición humana. “La acción, en el sentido de Arendt, no puede entenderse sin la pluralidad, pero tampoco el mundo”. CAMPILLO, N.: *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat de València, 2013, p. 73.

significa otra cosa que la reiteración del viejo prejuicio filosófico contra la política, patente en su consideración de la dimensión humana de la pluralidad -constitutiva del *espacio público* y condición de posibilidad de la política- como forma inauténtica o impropia de la existencia¹⁰. El rescate de lo político se une en Arendt a la restitución del espacio como escenario dado a la condición humana para su desenvolvimiento, un escenario en el que lo que se da originariamente es la pluralidad¹¹. Por esta razón, dirigió su atención -*contra* Heidegger- a la comprensión de la situación espacial de las actividades y experiencia humanas, antes que a su temporalidad, procurando comprender las distintas regiones en las que se realizan -como es el caso de la “esfera privada” y la “esfera pública”¹²- y advirtiendo de que la pérdida de la apertura al espacio y sus delimitaciones -en tanto el espacio es lo que une y separa a los hombres en su actuar, es el *entre* sustantivo que otorga entidad a los actos políticos- supone la amenaza de supresión de las capacidades humanas realizadas en el convivir político¹³.

3. La apariencia como ser real

El interés de Arendt por revalorizar y devolver a las actividades políticas su situación en el seno de las experiencias específicamente humanas exigió de ella un importante esfuerzo por construir una ontología que, lejos de desacreditar la esfera de lo común, del mundo, incidiera en la significación plena de realidad compartida presente en el aparecer. La apariencia, según esto, constituye la realidad misma de las cosas. El carácter decisivo del ser consiste entonces en su publicidad, en su aparecer a todos, y, por ello, la experiencia más completa de realidad que los hombres pueden alcanzar sólo puede realizarse en el espacio público, escenario donde se manifiesta el vivir humano, en su plenitud existencial, como vivir político. “Realidad” y “mundo” equivalen a una esfera pública de aparición cuya existencia es el *asunto*, la *cosa misma* de la política¹⁴.

10 “Hay una tendencia en su análisis [de Heidegger] a oponer la autenticidad y plenitud del individuo a la manera en que caemos en lo público y lo común”. MORAN, D.: *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Castro Merrifield, F. y Lazo Briones, P.. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011, p. 230.

11 “Plurality is the law of the earth (La pluralidad es la ley de la tierra)”. ARENDT, H., “Part One/ Thinking”, *The Life* cit., p. 19.

12 Cf. “La esfera pública y la privada”, en: ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 51-92.

13 Véase *infra* “5. La política y el espacio de aparición”.

14 “Las nociones de realidad y de mundo en Arendt provienen de la importancia y del especial significado que da a la esfera pública. Lo público significa lo que se puede ver y oír tanto por nosotros como por los otros, esa apariencia constituye la realidad”. CAMPILLO, N., *op. cit.*, p. 103.

El carácter público de lo real, el hecho de que, humanamente hablando, toda realidad, para darse plenamente como tal, haya de ser mediada por la exhibición y por la presencia de semejantes, es tematizado en la concepción de lo privado que Arendt desarrolla en *La condición humana*¹⁵. Lo privado, de acuerdo con su lectura, posee, como ya fue entendido por los griegos, naturaleza privativa, es decir, carece de la plenitud del ser que sólo puede encontrarse en la exposición a la luz y a la mirada de los otros¹⁶; se refiere al “lugar poseído privadamente”¹⁷, es decir, principalmente a la casa entendida como lugar que, frente a la apertura espacial de lo público, supone un lugar cerrado sobre sí en el que el ser humano puede desarrollar todas aquellas funciones que, para llegar a satisfacción, han de protegerse de la mirada, la intervención y la consideración ajenas. Es el lugar que no admite espectadores, el hogar opaco y resguardado de la luz de lo público, el refugio en el que los hombres pueden liberarse de una continua exposición a los demás que amenazaría con transformar su aparecer en un simple simulacro. Por esta razón, toda vida pública se ha soportado, históricamente, sobre la existencia de un lugar privado considerado “sagrado”¹⁸ que, siendo la negación del espacio público, posibilita sin embargo la aparición renovada de los hombres en éste. La casa, el hogar, es el lugar cerrado a la polis en el que se asegura el cumplimiento de todo aquello que da condición de posibilidad a la existencia de una vida en común, es el requisito previo para la existencia de una vida pública, pues ésta “sólo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida”¹⁹. Arendt enfatiza la consideración de lo privado como *lugar*, antes que como lo dado a posesión; la propiedad como tal no se refiere en general a lo poseído en exclusividad, sino a la *localización* en la que se suspende la interpelación y la exposición con respecto a los otros. En este sentido, el hogar es un lugar, pero no, como tal, un espacio, ya que éste se define como el lugar de apertura a la mirada y el juicio de los otros²⁰. Ambas esferas, lo público y lo privado, se muestran complementarias en tanto

15 Véase, sobre todo: “La esfera privada: la propiedad”, “Lo social y lo privado” y “Lo privado de la propiedad y la riqueza”, ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 78-83, 83-88 y 128-134 respectivamente.

16 Cf. *Ibidem*, p. 61. Véase, también: “(...) una multiplicidad infinita de objetos aludidos, los cuales, al ser tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados. Únicamente en tal completud puede un asunto aparecer en su plena realidad (...)”. ARENDT, H.: *¿Qué es la política?*. Traducido por Sala Carbó, R. Barcelona: Paidós, 1997, p. 111.

17 “En segundo lugar, el término ‘público’ significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”. ARENDT, H., *La condición* cit., p. 73.

18 Cf. *Ibidem*, p. 80.

19 *Ibidem*, p. 82.

20 Por ello, en la antigüedad, “el rasgo privativo de lo privado (...) era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo (...)”. *Ibidem*, p. 61.

la plena existencia de cada una sólo puede levantarse sobre la de la otra. Su relación no es de exclusión, sino de repartición topográfica, obedece antes a una cartografía de la *polis* que al planteamiento de una elección que eliminaría una u otra; por ello, para Arendt, se copertenece como dimensiones posibilitadoras de la vida humana dotada de significado, se sostienen mutuamente de tal manera que la desaparición de una de ellas resulta casi necesariamente en la de la otra²¹.

En la experiencia de lo privado, como tal, no existe certeza de realidad. La prueba de la realidad es la pública presencia de otros²². Todo existir presupone, entonces, espectadores, una pluralidad en cuyo seno adquiere el rango de “ser”: nadie “existe” en singular²³. Ser y aparecer coinciden²⁴. Por esta razón, Arendt extrema la posición heideggeriana, rebasándola para insertar completamente al hombre en el mundo: el ser humano, no es sólo un ser-en-el-mundo, sino que es-del-mundo²⁵. Se halla aquí un enfrentamiento a toda abstracción intelectual que desgarré a la existencia humana de su co-pertenencia al ser: sólo hay ser, en el sentido sustantivo, cuando existen espectadores de su aparecer. Lo que en la vida animal se evidencia como impulso inconsciente de llegar a ser, que se identifica con el impulso a la manifestación y floración de todas las posibilidades de un organismo dado, en el hombre adquiere articulación y visibilidad explícitas, y, por ello, encontramos en él una posición ontológica particularísima que obliga a aceptar que es en su existencia donde “viene a lugar” el ser.

Mientras la búsqueda de lo interior y oculto que caracterizó a la tradición filosófica se vuelca en la reducción de lo diverso a la unidad de esencia o función, la aceptación de primacía para las apariencias se traduce en una ontología pluralista, para la que “la pluralidad es la ley de la tierra”²⁶. El que el mundo sea espacio de aparición significa que en él el ser se da ya siempre como fraccionamiento imposible de reconducir a unidad originaria. El impulso a aparecer hace de la realidad un prisma multiplicador, una proliferación que

21 “Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”. Cf. *Ibidem*, p. 81.

22 Cf. *Ibidem*, p. 77.

23 Cf. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 19.

24 “Being and Appearing coincide. Dead matter, natural and artificial, changing and unchanging, depends in its being, that is, in its appearingness, on the presence of living creatures (Ser y Aparecer coinciden. La materia inanimada, tanto natural como artificial, cambiante o inmutable, depende en su ser, esto es, en su aparecer, de la presencia de criaturas vivas)”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 19.

25 Cf. *Ibidem*, p. 22.

26 Cf. *Ibidem*, p. 19.

se distingue en sus inabarcables formas de manifestación, dado que “todo aquello dotado de la capacidad de ver quiere ser visto, todo lo capaz de oír quiere ser oído, todo lo capaz de tocar se presenta a sí mismo para ser tocado”²⁷. La apariencia muestra lo individual y diverso, la pluralidad originaria del mundo y la vida, y no el monótono y siempre igual interior, al igual que los organismos exhiben lo variado y diferenciado, lo amable a la vista, y no lo indiferenciado, abigarrado e idéntico de los órganos internos²⁸. El impulso vital de auto-manifestación señala la preminencia del aparecer sobre lo oculto, y alcanza su expresión enfática en el caso de la especie humana, cuyo sentido reside en el aparecer ante los otros en la acción y el discurso y en el diferenciarse a través de la novedad que comportan²⁹.

4. La política como plenitud en la aparición

El cruce entre la ontología arendtiana de la apariencia y su noción de ser humano señala la política como forma más plena del vivir humano. La política, según esto, constituye el ámbito en el que los hombres completan su existencia, la actividad en la que trascienden las esferas del mero mantenimiento de la existencia biológica y de la utilidad -la labor y el trabajo- para alcanzar la reverberación del significado. Sin la acción, sin el aparecer, la vida humana carecería del sentido que le proporciona el actuar junto a otros y el lenguaje que con ellos comparte. Es en el campo de lo político donde el hombre es capaz de ponerse en contacto con lo real, porque “vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo”³⁰, porque “lo real” nombra siempre al mundo compartido con otros, pero también es el marco en el que el individuo adquiere una consistencia e identidad propiamente humanas, diferenciándose del organismo animal, la vegetación o la materia inorgánica. Por esta razón, de acuerdo con Arendt, podemos advertir en el terreno de la acción y la política la clave de bóveda que consume el perímetro de lo humanamente significativo, dotando a los hombres del poder de revelar la realidad más allá de la percepción privada o subjetiva y de revelarse a sí mismos más allá del simple comportamiento animal. La política, según defiende Arendt, no es una actividad de corte

27 “Whatever can see wants to be seen, whatever can hear wants to be heard, whatever can touch presents itself to be touched”. *Ibidem*, p. 29.

28 “If this inside were to appear, we would all look alike (Si este interior apareciera, todos pareceríamos iguales)”. *Ibidem*, p. 29.

29 “It is precisely this self-display, quite prominent already in the higher forms of animal life, that reaches its climax in the human species” (“Es precisamente este auto-manifestarse, bastante prominente ya en las formas superiores de vida animal, el que alcanza su clímax en la especie humana”). *Ibidem*, p. 30.

30 ARENDT, H., *¿Qué es la política?* cit., p. 79.

utilitario o biológico, sino que rinde sus más preciosos frutos en los respectos ontológico -de revelación del mundo- y expresivo -de manifestación del ser humano ya no como qué, sino como *quién*-.

La política constituye la plenitud del ser: la plenitud en la que se muestra el ser del mundo y también la plenitud del *ser* humano. Si es cierto que ser es aparecer, como defiende Arendt, es en el espacio abierto por la acción donde se revela con mayor intensidad el ser de las cosas del mundo, pero también es cierto que es en la dimensión del vivir humano que consiste propiamente en aparecer a los otros donde alcanzan los hombres su máxima fuerza de ser. La revelación -ya de la realidad del mundo, ya de un sí mismo- requiere para ser llevada a efecto de la existencia de un espacio abierto que por sí misma la naturaleza, caracterizada por la extrema fecundidad que llena todo vacío, no puede producir. Ese espacio sólo viene a la existencia en el obrar humano, que despeja a través del trabajo un cerco en el que es posible reunirse, hablar, actuar junto a otros. A través del trabajo, los seres humanos crean un espacio apartado de la naturaleza, producen, literalmente, un *mundo*, pero sólo en la acción y el convivir político son capaces de habitarlo sin conducirlo irremisiblemente a la ruina³¹.

En este anudamiento de lo ontológico y lo expresivo es preciso aclarar en qué sentido sólo en la esfera política del existir humano se produce una “diferencia ontológica” fundamental según la cual el hombre es arrancado a la mera existencia natural para habitar un mundo específicamente humano. Este mundo, cualitativamente distinto del “movimiento eterno”³² que rige a la naturaleza, sólo es dotado de sentido en tanto los hombres se sitúan en su espacio como agentes. El mundo, en tanto hecho y habitado por hombres, es el espacio abierto para el actuar y el hablar políticos, y únicamente conserva su apertura en tanto éstos efectivamente actúan y hablan políticamente en su seno. La amenaza hacia la vida política, desde su incompreensión por parte de la filosofía política al reinado del terror totalitario en el siglo XX, pasando por la aguda crisis sobrevenida al imponerse las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de la modernidad, posee para Arendt el significado de una maldición no sólo sobre esta o aquella actividad humana, sino sobre el *mundo* humano en su integridad. Sin hablar y actuar políticos, el ser humano podrá seguir viviendo en el universo, pero pierde la capacidad de habitar el mundo, el “artificio humano”³³.

31 “El hombre, en la medida en que es homo faber, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de su valor intrínseco e independiente (...)”. ARENDT, H., *La condición* cit., p. 181.

32 *Ibidem*, p. 166.

33 Expresión utilizada por la autora como sinónimo de “mundo”. *Ibidem*, p. 165.

5. Política y espacio de aparición

La esencia de la política sólo puede comprenderse como actividad articulada en un espacio y dirigida a la aparición de los hombres entre sí a través de acciones y palabras. Por ello, su centro es la preservación de un espacio público a través de la constitución de un recinto político, una *polis*. Aunque el hombre es intrínsecamente un ser temporal -más específicamente: con él nace el tiempo, como la autora afirma al comentar la concepción agustiniana del mismo³⁴-, la actividad política se realiza en una dimensión eminentemente espacial y se resuelve ante todo en una composición virtualmente topológica del existir. No obstante, esta introducción del espacio-mundo no debe entenderse según categorías de la filosofía de la conciencia al estilo cartesiano, es decir, como muda extensión; más bien, Arendt se encuentra próxima a la concepción de Merleau-Ponty, en quien

La constitución de un nivel espacial significa, entonces, algo más que la mera espacialización del mundo por la instalación de un punto cero de referencia para establecer las demás coordenadas (como, según Sartre, es posible entender al cuerpo) en las que se ubicarían los objetos como en una cuadrícula. La constitución de un 'mundo pleno', que se da con la instauración de un nivel espacial, convierte al mundo en polo intencional, ya sea de mi percepción o de mis intenciones motrices³⁵.

Arendt lleva a cabo un desbordamiento de la filosofía de la existencia que se resuelve en una reocupación del espacio, abandonado por la obsesiva atención filosófica dirigida al tiempo. Apunta a sobrepasar la cuestión de la existencia individual para, ampliándola, volcarse en la existencia compartida, para la cual la problemática matricial no es el tiempo, sino el espacio. Desbordando los límites de la filosofía de la existencia, Arendt propone, entonces, una filosofía de la co-existencia, y, por ello, frente a la comprensión temporal del puro existir, se ocupa en establecer un marco de referencias, de aberturas espaciales, como condición de posibilidad de ese existir juntos, simultáneos, *con*.

La idea arendtiana de la *polis* griega introduce un tipo ideal de este espacio político en el que se ofrecería, en sus trazos puros, la posibilidad de la apertura de un mundo del co-estar para la acción y el discurso humanos. Lo decisivo de este espacio histórico, tal y como aquí lo interpretamos, es, precisamente, el aseguramiento en la existencia de un espacio de aparición: "Si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo

34 Cf. COLLIN, F.: "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". Incluido en: BIRULÉS, F. (comp): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 77-97, p. 95.

35 BATTÁN HORENSTEIN, G.: "Corporeidad y experiencia del espacio en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty". *Integraçao*, nº 33, mayo 2003, pp. 119-123, p. 122.

o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo”³⁶. Para los griegos, según esta perspectiva, la *polis* consiste en la erección de un *escenario* permanente de representación³⁷, un espacio en el que los ciudadanos puedan aparecer unos ante otros y adquirir así una identidad mutuamente determinada. La *polis*, en consonancia con esto, dispone un lugar donde ser mirado, y, de esta manera, encuentra su sentido en la donación de estabilidad hacia aquello -la acción, la palabra- que por sí desaparece al realizarse³⁸. El sentido de la *polis* es la disposición de un *marco* en el que la libertad pueda revelarse y en el que, a pesar de su constitutiva condición efímera, pueda obtener la realidad plena que presta la duración a las cosas humanas, ya sea en la forma de recuerdos y relatos compartidos, de lugares, instituciones o de objetos como las obras de arte.

Todo el mundo real de los asuntos humanos depende para su realidad y continuada existencia en primer lugar de la presencia de otros (...) y, luego, de la transformación de lo intangible en la tangibilidad de las cosas. Sin el recuerdo y la transformación que aquél necesita para su propia realización y que lo convierte, como sostenían los griegos, en la madre de todas las artes, el discurso, la acción y el pensamiento perderían su realidad al final de cada proceso y desaparecerían como si nunca hubieran existido³⁹.

La ciudad griega, en efecto, cumple en el pensamiento político de Arendt la función de señalar la posibilidad de un lugar, de una realidad mundana en la que se ha abierto un claro resguardado del sofocante apremio de las urgencias biológicas, un perímetro protegido de la eficiencia funcional que la naturaleza exige a los seres vivos. El sentido de la política indica su desgajamiento de la necesidad natural, por un lado, y su estrecha vinculación a un espacio, por otro; desgajamiento de la necesidad porque se vincula a la artificialidad, a una liberación momentánea con respecto a las funciones y procesos biológicos que señalan la vida de la especie; vinculación al espacio porque, frente a la inmersión en la

36 “¿Qué es la libertad?”, en: ARENDT, H.: *Entre el pasado y el futuro*. Traducido por Poljak, A.. Barcelona: Península, 1996, p. 244.

37 Cf. ARENDT, H., “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 941-954, p. 950.

38 Cf. ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 75-76.

39 ARENDT, H., *La condición* cit., p. 117. Recordemos que la obra de arte como configuradora de un mundo, como apertura de un espacio, es también esencial a la visión del Heidegger posterior a *Sein und Zeit*: “La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo”. “El origen de la obra de arte”, incluido en: HEIDEGGER, M: *Caminos de bosque*. Traducido por Cortés, H. y Leyte, A., Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 3.

necesidad de los cursos temporales, sólo en su marco es posible el reconocimiento del aparecer como contenido sustantivo de la vida política.

6. Política y revelación

La política es aquello que emerge en el nudo en que se enlazan la manifestación del ser -el aparecer: su completud ontológica-, la del ser humano como agente -y, por lo tanto, sujeto- y la apertura del espacio arrancado a la naturaleza y, en términos relativos, al tiempo. Situado en un horizonte de posibilidad así caracterizado, lo político no se confunde con una descripción de los diferentes modos de convivencia ensayados a lo largo de la historia por los hombres, sino que adquiere un carácter normativo que, entre la difusión característica del estilo de Arendt, es posible mostrar en algunas de sus líneas sustanciales. La política, tal y como es aquí aprehendida, no es simplemente la organización fáctica de los asuntos humanos, sino un tipo especial de coexistencia o vida en común capaz de abrir la posibilidad de la acción y la palabra. Por esta razón, el término “política”, en la obra de la filósofa, puede parecer afectado de una problemática dificultad, ya que se aparta del uso común del vocablo para poner en él un significado más preciso, pleno de notas distintivas y “casos ejemplares” que la separan y distinguen de la sola organización humana. Comprender el significado de lo político significa mantener la fidelidad a la correspondencia necesaria de revelación y apariencia: en el ser y el sentido de las cosas que conforman un mundo iluminado por la acción y la presencia mutua de los hombres, primero, y en la manifestación del sí mismo que actúa y se expone ante los demás, segundo. Para terminar, anudaremos algunas tesis que ofrecen significado conclusivo a esta doble revelación:

a) El acceso a la realidad de lo real sólo se presenta en la compañía de otros, y no como un camino de ascensión solitaria que conduciría al pensador a la visión de una esencia fundante. El mundo, tal y como es aprehendido en soledad por los órganos y la mente humanos, aparece primariamente como fenómeno de la conciencia y, como advirtió ya Descartes, es fácilmente asimilable a un sueño o una alucinación subjetiva. En la soledad del *cogito* sólo hay *cogito*⁴⁰. El universo presente a la mente aislada es un fenómeno privado, despojado de cualquier armazón ontológica que no sea el pensamiento del que piensa. Romper la privacidad de la experiencia individual, que diluye la realidad de lo concebido, significa encontrar la abertura que comunica con la realidad del aparecer, y esto, *contra* Descartes, no puede hacerse a través del método, es decir, a través de la

40 El análisis de la epistemología cartesiana se encuentra, sobre todo, en los capítulos 38 y 39 de: ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 298-306.

inmersión en el proceder subjetivo del entendimiento, lo que acentúa más que palia la distancia. La abertura, según Arendt, es el otro. Pero el otro es siempre, de hecho, los otros: los otros situados en el espacio del mundo, dotados de mirada, de perspectiva y palabras propias, envueltos por una pluralidad de otros. Los otros, la pluralidad en acto de los seres humanos con quien se comparte un mundo, permiten romper la jaula de la subjetividad e indica el retorno a la realidad de lo que aparece. El aparecer exige de los otros, so pena de ver difuminada su consistencia en la actividad de la mente, y por esta razón sólo puede ser recibido como real en el hablar y el actuar, actividades cuyo correlato indispensable es la pluralidad de seres también activos y locuaces.

Sólo (se) puede ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y que los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla⁴¹.

Para que el mundo llegue a su plétora ontológica se precisa, entonces, no la existencia de “el hombre”, sino la actualización efectiva de la pluralidad, condición nuclear de la existencia humana⁴². La política es específicamente la coyuntura, no del hombre o de la convivencia, sino de la pluralidad humana que permite la manifestación de un mundo común. La comunidad política es, siguiendo a la filósofa alemana, una asociación internamente diferenciada, no un todo unitario al estilo del comunitarismo organicista⁴³, y el lenguaje que la cimenta -el lenguaje en que se propicia la aparición y reconocimiento de la realidad común- es el lenguaje que parte de la pluralidad de perspectivas y posiciones: la *doxa*⁴⁴. La aprehensión del mundo no proviene primariamente de los esfuerzos del pensar solitario y el lenguaje articulado para esa tarea, el de la verdad filosófica o científica, sino del lenguaje que pone en relación las miradas desperdigadas y repartidas por su superficie

41 ARENDT, H., *¿Qué es la política?* cit., p. 79.

42 “Cuando el ser humano se organiza con el objetivo de eliminar la pluralidad, hay una pérdida de mundo, el ser se cierra en vez de abrirse”. FERNÁNDEZ-FLOREZ HIDALGO DE CAVIEDES, L.: *Hannah Arendt y el discurso antimoderno*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, p. 91.

43 De ahí la necesidad de enfatizar que una república, tal y como la piensa la autora, no es una “comunidad” o una “nación”. Cf. CANOVAN, M.: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 244.

44 “(...) Opinions -the stuff of the talkative politics Arendt celebrates- are held by individuals, not groups or collective subjects (las opiniones -la materia de la política locuaz que Arendt ensalza- son sostenidas por individuos, no por grupos o sujetos colectivos)”. VILLA, D.: “Arendt, Heidegger, and the Tradition” en *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 983-1002, p. 995.

y, de esa manera, lo iluminan y ponen realmente ante la vista⁴⁵. El lenguaje de la *polis* es la opinión, mientras que lo no-político, lo perteneciente al campo de lo privado, no ofrece oportunidad de *doxa*⁴⁶. De igual manera, así como el léxico de la verdad filosófica se encadena, según Arendt, a una constelación precisa de significantes que no encuentran acomodo en la sola inmanencia de lo mundano -necesidad, coerción, verticalidad, universalidad, unidad-, el del lenguaje político se vierte en una concatenación bien distinta: opinión, persuasión, contingencia, particularidad, perspectiva. Por esta razón, por la iluminación de un lenguaje emancipado de las categorías ultramundanas de la verdad pero, no obstante, cargado de sentido, la autora encontró en el juicio reflexionante, tal y como fue acuñado por Kant, la forma de aprehensión precisa para la realidad mundana y política⁴⁷.

b) Pero la política también consiste en la revelación del sí mismo, del sujeto que actúa y habla. En la acción política, el individuo se muestra a sí mismo como un quién, extrayéndose de la opacidad de lo privado y exponiéndose a la luz de lo común. Sólo de esta forma adquiere el ser humano una identidad, que es siempre conformada en la exposición a la mirada y el juicio de los otros. Así como el interés primordial de la acción política es el mundo -y no la vida, el bienestar o la fabricación de un *hombre nuevo*-, su sentido es la libertad, es decir, la realización de la capacidad humana individual de iniciar cosas nuevas en él y, recabando el concurso de los demás, llevarlas a cabo. Sin la revelación de un quién, sin la exhibición de un ser dotado de la capacidad de comenzar lo nuevo e incalculable, la esfera política pierde de hecho su sentido convirtiéndose en el ámbito de la organización, la instrumentalidad y la administración. La acción, y la política a la que ella presta grosor, es brillo, revelación de la unicidad de un individuo en el espacio de una *polis*. Mientras que el espacio configura lo común, los individuos acceden en él a una posición irreductible, evasiva a cualquier identidad con respecto al resto de posiciones. La diferencia, en este sentido, es para Arendt el dato original de la política, al que no puede dar la espalda sin defraudar su promesa. Por esta razón, encontramos en la autora lo que se ha denominado un “modelo agonal” de la identidad política humana, ya que ésta es confiada a una pugna común por aparecer y revelarse, por resplandecer como

45 Por esta razón, es la opinión, y no la verdad, el requisito de todo poder político. Cf. BIRULÉS, F.: *Hannah Arendt: una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder, 2002, p. 72.

46 Cf. ARENDT, H., “The Great Tradition. II. Ruling and Being Ruled” cit., pp. 946-947.

47 “Kant stresses that at least one of our mental faculties, the faculty of judgement, presuppose the presence of others (Kant subraya que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad del juicio, presupone la presencia de otros)”. ARENDT, H.: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 74.

un quién específico ante los otros⁴⁸. En esta concepción de la individualidad, la influencia de Nietzsche y el pasado griego es notoria. Así como el resto de actividades humanas -labor y trabajo- no conceden manifestación a la unicidad de un “quién”, en la acción el ser humano se convierte en alguien único, por lo que en la política, tal y como es aquí formulada, se puede localizar el anudamiento de una esencial concepción de lo común con una igualmente poderosa reivindicación de la diferencia individual⁴⁹. Este anudamiento, en el que ninguno de los extremos puede ser abandonado sin abandonar asimismo la consistencia concreta de la acción política, se muestra en Arendt de múltiples formas, pero pocas mejores que el elenco de metáforas y comparaciones a las que recurre. La más brillante de ellas bien puede ser la elección del teatro y las artes interpretativas como imagen recurrente que permite descifrar lo encerrado en el campo político, ya que en ellas se ofrece, en primer lugar, la caracterización de lo particular como tal, y, en segundo, la aprehensión de su sentido como algo sólo accesible para aquel que vive en comunidad y requiere del juicio y la conversación a la hora de hacerse cargo de lo interpretado. En la metáfora teatral detectamos, entonces, la posibilidad de una comunidad que no sofoque el ansia individual de aparición, y esto explica la esteticización de la acción efectuada en la versión arendtiana de la política, dirigida contra la instrumentalización operada en la tradición filosófica, que concibe al individuo y su acción particular sólo como medio para la realización de fines. Liberando a la acción de finalidad, Arendt pretende liberar su sentido más íntimo: la revelación de un sí mismo que actúa y adquiere identidad en su actuar; por ello, la acción es, para ella, pura performatividad, no apunta a algo posterior o a un producto resultante -como sí hace el trabajo-. sino únicamente a sí misma, al sujeto que en ella se expone y a un público de iguales receptores de su sentido⁵⁰.

48 Véase, especialmente: VILLA, D.: “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action” en *Political Theory*, 20:2, 1992, pp. 274-308. Benhabib ha señalado con acierto la tensión que recorre la teoría arendtiana de la acción, ya que, unido a este énfasis sobre el carácter individualizador, expresivo y agonial de la acción, también encontramos en la pensadora judía un modelo comunicativo, igualitario y solidario. Citando a Maurizio Passrin d’Entrevés, la filósofa canadiense se refiere a una “tensión fundamental” que recorre su teoría de la acción y amenaza con desgarrarla en dos extremos: el modelo “expresivo” y el “comunicativo” de la acción humana. Cf. BENHABIB, S.: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 2003, p. 124.

49 “El espacio político humano separa, mas no aísla, y une, pero no funde en una masa indiferenciada”. MARTÍNEZ RUBIO, E., “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final”, incluido en: BIRULÉS, F. y CRUZ, M. (comp): *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 125.

50 De esta forma, Arendt, basándose en la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, corrige la concepción “productivista” de la acción política que hace de ésta una prolongación del trabajo, eliminando de ella aquello que niega su condición de *energeia*. V. VILLA, D., “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action” cit., pp. 276 y ss. En este artículo,

En suma, del carácter revelador de la política Arendt extrae dos elementos cruciales en su pugna por apartarla de la instrumentalidad y distinguirla de la manipulación técnica de lo real: el interés de la política es el mundo -mundo en el que el ser, lo real, se revela a los hombres-, mientras que su sentido es la libertad -la revelación de un sí mismo ontológicamente marcado por la espontaneidad. La política no puede comprenderse como actividad guiada por finalidades u objetivos técnicos, sino que ha de acogerse como aquella especie de prácticas humanas cuyo sentido se halla en la sola ejecución. La política no cuenta con fines, sino que pertenece a la clase de actividades cuyo fin es el propio darse, lo que Aristóteles acogió bajo el concepto de *praxis* y cubrió con la categoría ontológica de *energeia*. La política, en suma, no comprende fines, sino metas, es decir, propósitos que son tamizados y variados en tanto se depositan en el centro, en el espacio público, y son afectados por los propósitos de los otros a través de la discusión, la persuasión, el conflicto y la colaboración necesaria para ser llevados adelante⁵¹.

Bibliografía

Obras de Hannah Arendt:

The Life of the Mind. San Diego-New York-London: Harcourt, Inc., 1978.

Lectures on Kant's Political Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Entre el pasado y el futuro. Traducido por Poljak, A.. Barcelona: Península, 1996.

¿Qué es la política?. Traducido por Sala Carbó, R.. Barcelona: Paidós, 1997.

La condición humana. Traducido por Gil Novales, R.. Barcelona: Paidós, 2005.

"The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled" en *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 941-954.

el autor expone a su vez cómo Arendt, cercana a la visión agonística de Nietzsche, matiza sus consecuencias subjetivistas ayudándose de la filosofía de Kant y, más concretamente, de su teoría del juicio y sus elementos deliberativos y persuasivos. Según esto, Arendt, utilizando la formulación kantiana de un juicio basado en el "pensamiento ampliado" ("enlarged thinking"), en la toma en consideración del punto de vista de los otros, conjuraría las profundas tendencias antipolíticas del agón entendido en sentido nietzscheano. Cf. *ibidem*, pp. 292-298.

51 Cf. ARENDT, H., *¿Qué es la política?* cit., pp. 131 y ss.

Otras obras:

AQUINO, T.: *Suma de teología*. Traducido por Martorell Capó, J.. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

BATTÁN HORENSTEIN, G.: “Corporeidad y experiencia del espacio en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty” en *Integraçao*, nº 33, mayo 2003, pp. 119-123.

BENHABIB, S.: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 2003.

BIRULÉS, F. (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.

BIRULÉS, F. y CRUZ, M. (comp): *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

BIRULÉS, F.: *Hannah Arendt: una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder, 2002.

CAMPILLO, N.: *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat de València, 2013.

CANOVAN, M.: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FERNÁNDEZ-FLOREZ HIDALGO DE CAVIEDES, L.: *Hannah Arendt y el discurso antimoderno*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

HEIDEGGER, M.: *Caminos de bosque*. Traducido por Cortés, H. y Leyte, A.. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

LÓPEZ SÁENZ, M. C.: *Corrientes actuales de la filosofía, I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012.

MORAN, D.: *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Castro Merrifield, F. y Lazo Briones, P.. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

VILLA, D.: “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action” en *Political Theory*, 20:2, 1992, pp. 274-308.

VILLA, D.: “Arendt, Heidegger, and the Tradition” en *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 983-1002.