

Paula Ripamonti
Universidad Nacional de Cuyo

Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en la reflexión filosófica de Hannah Arendt

Ethics, Politics and History: Dimensions of Humanism
in Hannah Arendt's Philosophical Reflection

Resumen

En el marco del debate humanista del siglo XX, el pensamiento político de Hannah Arendt (1906-1975) se constituye como una de las voces críticas y testimoniales que buscaron reflexionar sobre lo acontecido en la Segunda Guerra Mundial. A partir de su propia experiencia como judía en la Alemania de las primeras décadas de su siglo y como intelectual exiliada, concentró sus esfuerzos en comprender el significado filosófico y político de lo ocurrido. Sin pretender afirmar o definir la naturaleza humana sin más, de forma deshistorizada y significada desde una filosofía omnisciente de la historia, orientó su responsabilidad a soportar la carga del siglo, enfrentar los hechos y habilitar otros vínculos con el pasado, con la herencia, con las tradiciones, con lo aún no del futuro y los múltiples modos de proyectarlo en espacios políticos (nacionales e internacionales) cruzados por conflictos y contradicciones. En la lucha entre la omnipotencia y la impotencia humanas como experiencias vitales, la acción aparece como constitutiva de la condición humana y se inscribe en el tiempo como iniciativa, como posibilidad de un futuro diferente. El trabajo explora dimensiones éticas, políticas e históricas de un humanismo que pretende dialogar con su presente.

Palabras clave: Arendt; Humanismo; Condición humana; Historia; Ética; Política.

Abstract

In the debate of the twentieth century humanist, the political thought of Hannah Arendt (1906-1975) was established as one of the critics and testimony that sought to reflect on what happened in the Second World War. From his own experience as a Jew in Germany in the early decades of the century and as an intellectual in exile, she concentrated his efforts on understanding the philosophical and political significance of what happened. Without attempting to confirm and to define the human nature without so dehistoricized and meaning from an omniscient philosophy of history, turned her responsibility to bear the burden of the century, face the facts and enable other links with the past, the inheritance, traditions, yet with the future and project it into multiple modes of political space (national and international) crossed by conflicts and contradictions. In the struggle between the omnipotence and the human powerlessness and life experiences, the action appears to constitute the human condition and fits the time and initiative, as the possibility of a different future. The paper explores ethical, political and historical humanism that seeks dialogue with its present.

Keys words: Arendt; Humanism; Human condition; History; Ethics; Politics.

En el contexto de nuestra participación en el proyecto de investigación “Reconocimiento y diversidad: dimensiones del Humanismo en nuestra América. Pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX”¹,

analizamos categorías filosóficas arendtianas que puedan aportar para una toma de posición en torno del debate contemporáneo sobre las principales tesis humanistas. Desde su propia experiencia como judía en la Alemania de las

1 El Proyecto de investigación mencionado se propone entre otros objetivos indagar las condiciones contextuales y los desarrollos teóricos que operan en la emergencia de los debates sobre el humanismo en el siglo XX europeo y la manera en que inciden en estos debates las problemáticas del reconocimiento y la diversidad (SeCTyP, 2009-2011).

primeras décadas del siglo XX y como intelectual exiliada a partir de 1933, Hannah Arendt (1906-1975) concentró sus esfuerzos en comprender el significado filosófico y político de lo ocurrido y ofreció reflexiones en torno de la condición humana con las que pretendemos dialogar.

1) Algunas claves para comenzar

El término “humanismo” nos remite por un lado a la utilización que se hizo de él en 1808, por parte del educador bávaro Friedrich Niethammer, quien lo vinculaba a la importancia del estudio de las lenguas, latín y griego, y el de los autores “clásicos”. Por otro, el término también se aplica (retrospectivamente) al movimiento surgido en la Italia renacentista hacia fines del siglo XIV que se extendió a otros países durante los siglos XV y XVI. Desde un punto de vista filosófico, estos siglos fueron testigos del comienzo de un giro en la atmósfera intelectual en la que tuvo lugar una amplia y profunda discusión acerca del lugar que ocupaba el hombre en el universo, de las características específicas de la naturaleza humana y la condición histórica concreta de la vida humana. Esto conmovió las bases epistemológicas y axiológicas de la concepción medieval del hombre y del mundo. Se destacaron Cicerón, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, Leonardo Bruni, Erasmo de Róterdam, por citar sólo algunos. Las preguntas cruciales tenían lo humano como centro de interpelación y la educación era la clave de la concreción del ideal humanista. Esto debido a que fue el sujeto el que se colocó en el centro de las preocupaciones como consecuencia de una serie de transformaciones sufridas en todos los órdenes –económico, social, político, doméstico, intelectual–, que venían produciéndose desde la Baja Edad Media y que repercutieron significativamente en la vida cotidiana de las personas. El sujeto humano se dejó inquietar desde su experiencia personal en su pensamiento, permitiendo la intimidad entre *ratio* y *pathos* desde la tensión entre posibilidad y limitación, entre libertad y determinación, entre igualdad y diferencia. A esta época pertenecen textos humanistas como

las crónicas de Bartolomé de las Casas y su defensa de la igualdad del género humano y de la pertenencia de los indios al linaje humano y otros, de resonancia neoplatónica que, como el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, sentaron las bases del pensamiento antropológico posterior y bien merecen el nombre de “*manifiesto del Renacimiento*” (Arpini, A. 2010).²

Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que concientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves (Della Mirandola, P. 1972, 42).

En esta línea, la caracterización de Tzvetan Todorov (1999) sobre el humanismo como una concepción del hombre que implica tres rasgos: la autonomía del yo (dimensión subjetiva), la finalidad del tú (reconocimiento de la alteridad), la universalidad de los ellos (aspiración a la integración de lo heterogéneo) conjuga la pertenencia de todos los hombres a una misma especie; su sociabilidad, es decir, su dependencia mutua no sólo para alimentarse y reproducirse, sino también para convertirse en seres conscientes y parlantes; y, finalmente, su relativa indeterminación y, por tanto, su posibilidad de internarse en elecciones distintas, constitutivas de su historia colectiva o de su biografía, y responsables de su identidad cultural o individual.

Por su parte, en un original estudio sobre el tema, Ernesto Grassi sostiene, impugnando a su maestro Heidegger, la existencia de un Humanismo antiplatónico en los albores de la Modernidad que postula un filosofar sobre y a partir del problema de la palabra. Heidegger en su famosa *Carta sobre el humanismo* identificó todo humanismo con platonismo y lo incluyó dentro de una interpretación técnica del pensar, es decir, lo ubicó en aquél pensar metafísico que olvidó la pregunta por el ser y que, instalado en la tarea de retener algún sentido para ese “ismo”, no conoce ni comprende el preguntar originario y permanece en la búsqueda de una

2 Un interesante trabajo sobre el significado de las tesis humanistas en Pico Della Mirandola y Bartolomé de las Casas, plantea Adriana Arpini en “Diversidad y reconocimiento: para una revisión del Humanismo. Pico della Mirándola y Bartolomé de las Casas”.

interpretación del ente (Heidegger, M. 1992). Sin embargo, para Grassi, hay un humanismo no observado por Heidegger, como el de Coluccio Salutati o Juan Luis Vives, entre otros. En él, la palabra, en sentido originario, no sería un mero instrumento de la razón para definir al ente. Éste se revela en y por la palabra gracias a la actividad del ingenio. Y toda palabra puede recibir un significado distinto en cada nuevo contexto, en cada situación histórica. Por esto la palabra poética y sus metáforas fijan las reglas del lenguaje y la retórica es condición de la convivencia social. En este humanismo, el problema del *verbum* tiene primacía sobre el de la *res*. Sólo en y por la palabra puede descubrirse el ente en su respectiva situación histórica. En el lenguaje emerge, entonces el sentido de cuanto acontece, como algo no ajeno a lo humano, concluye Grassi (Grassi, E. 1993).

La Modernidad marcada en sus inicios por las inquietudes de los humanismos renacentistas platónicos o no platónicos, se encontró hacia el siglo XIX con la constitución de sistemas filosóficos o “grandes relatos”, como bien sostiene Lyotard (1987), que ofrecían una explicación de lo real que incluye a los sujetos y su historia en totalidades ominiabarcantes ostentando, en términos de proceso, modos propios de un desarrollo progresivo. De aquí que resulte relevante el diagnóstico de Hannah Arendt al respecto:

El concepto moderno de proceso, que penetra por igual la historia y la naturaleza, separa la época moderna con mayor profundidad que cualquier otra idea por sí sola. Para nuestro modo de pensar moderno, nada es significativo en y por sí mismo, ni siquiera la historia o la naturaleza tomadas cada una como un todo,...

Hay una monstruosidad fatal en este estado de cosas. Los procesos invisibles han invadido todas las cosas concretas, toda entidad individual que sea visible para nosotros, reduciéndolas a funciones de un proceso general. (...) El proceso, que por sí solo da sentido a lo que lleve adelante, ha adquirido así un monopolio de la universalidad y el significado. (Arendt, H. 1996, 72-73)

Los grandes relatos modernos parecieron resolver las inquietudes de los humanistas y hasta las de filósofos del barroco siglo XVII que, como Pascal, no pretendieron ofrecer respuestas acabadas, antes bien, nos legaron pensamientos abiertos a la discusión, reconociendo que en nuestras ideas se ponen en juego opciones existenciales que de un modo u otro hay que tomar. Podemos recordar aquí una de sus preguntas más acuciantes “¿qué es el hombre en el infinito?” (Pascal, B. 1971, 89) o su famosa apuesta,

Examinemos este punto: “Dios existe o no existe”. Pero ¿hacia qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede determinar acerca de esto: un caos infinito nos separa. Se juega un juego, en la extremidad de esa distancia infinita en el que saldrá cara o cruz. ¿A qué apostareis? [...] hay que apostar; esto no es voluntario: estáis embarcados (Pascal, B. 1971, 169).

Las sospechas de Marx o de Nietzsche, si bien impugnaron la utopía progresista ilustrada, no socavaron la confianza en los sujetos humanos como actores de cambio. La dignidad humana seguía siendo una cuenta pendiente y apareció reformulada, en términos de la lucha colectiva por el trabajo libre y conciente o de la transmutación de todos los valores como posibilidad histórica. Aún no estaba todo perdido y los ideales humanistas se dejaban interpelar por un devenir histórico que los reclamaba para su realización.

Específicamente, fue el siglo XX, a partir de los años '40 (período de la posguerra) el que se tuvo que enfrentar con la herencia de la tradición filosófica de los grandes relatos y su modo de significar el tiempo histórico como totalidad y como promesa. La singularidad y el horror de los acontecimientos políticos y las dificultades para comprender los límites alcanzados por las decisiones humanas jaquearon radicalmente las teleologías modernas y su anunciado progreso de moralización del género humano. En este sentido, como señala Roberto Espósito, los estrechos nexos entre la absoluta heterogeneidad de los regímenes totalitarios y el uso mortífero de la categoría de humanidad, mostraron que a diferencia de todos los regímenes precedentes, el objeto no era un determinado modelo

de sociedad sino la naturaleza humana como tal (Espósito, R. 2009, 97). De aquí también la importancia de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 y el hecho de acuñar en el campo jurídico la noción de “crímenes contra la humanidad”, diferenciándola del concepto más conocido “crímenes de guerra”, dado que podían cometerse en épocas vistas como de paz como en Alemania entre 1933 y 1939.

El pensamiento político de Arendt es una de las voces críticas y testimoniales que buscarán un punto de contacto reflexivo con lo acontecido. Ya no se trataba de afirmar o definir la naturaleza humana sin más, de forma deshistorizada o significada desde una filosofía omnisciente de la historia. El hilo de la tradición se había roto según su mirada y la principal consecuencia era la dignidad humana usurpada, expropiada y no sólo por grupos o clases sociales o elites culturales económicas hegemónicas sino por los estados-nación con la complicidad de sujetos devenidos ciudadanos, muchos de ellos intelectuales “menos capaces de juzgar por sí mismos de lo que es casi cualquier otro grupo social” (Arendt, H. 2009, 600). Se volvió necesario habilitar otros vínculos con el pasado, con la herencia, con las tradiciones, con lo aún no del futuro y los múltiples modos de proyectarlo, en espacios políticos (nacionales e internacionales) cruzados por conflictos y contradicciones.

2) Dimensiones del humanismo: el reconocimiento de la vida entre la ética, la política y la historia

En septiembre de 1964, una revista judía³ publicó las respuestas a dos preguntas, previamente formuladas, a un grupo de intelectuales

entre los que se encontraba Hannah Arendt. Nos interesa aquí partir de la contestación de Arendt a la primera de estas preguntas:

Hitler cometía sus crímenes y el mundo permaneció en silencio. ¿Implica el continuo silencio y la reaparición del neonazismo que la barbarie nazi podría tener sus raíces en el humanismo europeo? (Arendt, H. 2009, 596).

La pregunta contenía dos afirmaciones respecto de las cuales Arendt se permitió plantear reservas antes de responder: que hubo un silencio continuo del mundo y que ha “reaparecido” un nuevo nazismo. Para la pensadora política lo acontecido no fue tanto una cuestión de dichos o de silencios sino de una estructura política y jurídica, la del Estado-Nación, que en la práctica mostró su posibilidad de volverse totalitario pero en cuanto a aquellos estados que no lo fueron, lejos de hacer frente a los problemas concretos que ponían en riesgo la vida de millones de personas, entendieron los homicidios masivos como transgresiones en el marco de acciones de guerra⁴. Muchos países a la vez que expresaban explícitamente su horror frente a pogromos o a la existencia de campos, proponían medidas administrativas limitantes a las inmigraciones, confirmando en los hechos el antisemitismo nazi y la ilegalidad de los mismos a quienes éstos proscibían⁵. Los tribunales internacionales, por su parte, no avanzaron mucho en esta línea y la indiferencia de la población respecto de los juicios no lo adjudicó Arendt a una “reaparición” del nazismo sino más bien a las consecuencias de los gobiernos totalitarios no resueltas ni en las ideas ni en las estructuras. Enfrentar los hechos

3 Se trata de *Mundo Judío*. Aquí citamos las respuestas de Arendt a la Revista. Estas fueron publicadas recientemente en *Escritos judíos* (2009). Cfr. Bibliografía.

4 Arendt ejemplificó esto no sólo con el Holocausto sino también con la matanza de los 600.000 armenios por parte de los turcos en la Primera Guerra Mundial (Arendt, H. 2009, 596).

5 Por esto una de las situaciones más trágicas fue la de los apátridas o refugiados, los estados cerraron herméticamente sus fronteras y fueron (aún hoy, son) incapaces de integrarlos. La categoría de refugiado, reservada otrora para personas obligadas a buscar protección por algún acto cometido o por sostener ideas u opiniones políticas diferentes al poder de turno en su país, había perdido su sentido en el contexto mundial de la Segunda Guerra, incluso unos años antes cuando Hitler llegó al poder en Alemania en 1933. El refugiado pasó a ser “una nueva clase de seres humanos”, aquél que lo ha perdido todo: su nacionalidad (y con ella todos sus derechos), su hogar, su tierra, su lengua, su pasado por ser portador de una condición o característica: por pertenecer a una “raza” y por ser “inocentes incluso desde el punto de vista de sus perseguidores” (Arendt, H., 2009, 601)

no es explorar causalidades en el contexto de un vacío político y de marcos jurídicos impotentes para resolver los problemas. De aquí que su opinión fue que el contenido del humanismo europeo

... lejos de ser la <raíz del nazismo> estaba tan poco preparado frente a él o frente a cualquier otra forma de totalitarismo que, para comprenderlo y para tratar de asumirlo, no podemos apoyarnos ni en su lenguaje conceptual ni en sus metáforas tradicionales. Y mientras que la subsiguiente y necesaria reevaluación de nuestros hábitos mentales es verdaderamente agónica, esta situación contiene también una amenaza al <humanismo> en todas sus formas: está en peligro de convertirse en algo *irrelevante*. (Arendt, H. 2009, 600)

La tesis arendtiana respecto del humanismo europeo se orientó antes que a condenarlo, a reclamar por su sentido y relevancia, apostando a la responsabilidad de repensar la condición humana en la brecha abierta por el desgarro entre los acontecimientos y nuestras categorías para comprenderlos.

Para Arendt, la vida humana es ante todo compromiso con un hacer algo y con un actuar. Todo lo que el hombre realiza constituye su *vita activa* y configura su condición de vida en la tierra. Esta condición humana de vida en la tierra no es un *a priori* vital, una substancia o alguna fuerza de origen natural o histórico. Porque la condición humana no se refiere a algo que puede denominarse naturaleza humana, sino a aquello que surge de la relación agonial de los hombres con el mundo y con las cosas que ellos mismos producen, relación en la que ambos se condicionan. Las condiciones de la existencia humana no explican ni pretenden decir lo que es el hombre o quién es el hombre, precisamente porque no lo condicionan absolutamente y pueden ser modificadas por él mismo sin una consecuente pérdida de humanidad. Planteado en esos términos, implicaría un discurso ocupado siempre *del hombre* y en ese caso de un reduccionismo de la pluralidad de hombres a uno solo, una especie de “idea platónica de hombre”. Por el contrario, la condición humana habla siempre de los hombres, “su objeto no

es la ‘naturaleza’ del ser humano, sino lo que hacen”. Entre las diferentes actividades humanas que constituyen la condición humana, se destaca la acción cuya condición básica es la pluralidad, que posee el doble carácter de igualdad y distinción. Gracias a la acción y el discurso los hombres pueden entenderse, expresarse, mostrarse y, fundamentalmente pueden iniciar algo nuevo.

Arendt se propuso soportar la carga de su siglo en el esfuerzo por pensar la especificidad de la condición humana, sus actividades y su constitutiva inscripción en el espacio-tiempo de la vida en el mundo. Aquí es donde emergen rasgos de un humanismo particular en el que visualizamos dos dimensiones, una de carácter ético-político y otra histórica.

Una ética-política, porque es necesario recuperar la acción humana de cada cual, abrirla a los re-comienzos, concebirla en una trama relacional sostenida desde las diferencias (como pluralidad) y expulsarla del mundo de las necesidades (por su atisbo de totalitarismo), situándola en el espacio-tiempo de la libertad (es decir, en la esfera de lo público). La acción es el lugar de la libertad humana por su posibilidad de trascender lo dado y comenzar algo nuevo. El nacimiento es el hecho decisivo a partir del cual los hombres ingresan al mundo y aparecen ante otros, marcando la llegada de lo nuevo y fundamentalmente, la posibilidad de sucesivos recomienzos. Cada hombre es entonces un inicio radical por su capacidad de innovar y ello se lleva a cabo en el mundo compartido. Por eso el principal punto de referencia de la natalidad es el mundo, podría decirse que su relación con él es biunívoca. Y cobra una fuerza particular en la condición humana, no sólo porque es condición existencial de la vida sino porque adquiere significación de promesa frente a un futuro abierto. A través de la acción los hombres pueden sobreponerse a lo dado y transformar su presente, a pesar de las “devastadoras tormentas de arena” que amenazan el horizonte de la escena política y aún cuando se crea, erradamente, que el horror no puede volver a ser posible.

La acción libre es la respuesta existencial al hecho de haber nacido (natalidad) y está ligada a la pluralidad como su condición, es decir, a la posibilidad de que todos los seres humanos únicos y distintos se encuentren en un espacio común y se reconozcan como tales entre sí, a

través del discurso (lexis) o la palabra y sus acciones (praxis). Ese espacio es el espacio público que también es siempre obra del artificio humano y se presenta como condición de posibilidad del vivir juntos en el mundo. El ámbito de la política, resultante de la articulación de acción y espacio público, es el garante de la libertad y la igualdad para actuar y expresar lo diverso⁶. A tal punto que una vida sin acción ni discurso deja de ser humana.

La acción, por su libertad y contingencia, se muestra irreversible frente al pasado (es imposible deshacer lo hecho) e impredecible frente al futuro (el sentido de lo actuado sólo se revela al final del proceso). Ambas características, gracias al perdón y la promesa, fecundan al presente de la fuerza transformadora necesaria para instituirse como tiempo de las posibilidades y decisiones. Por otra parte la acción que se desarrolla durante la vida transcurrida entre el nacimiento y la muerte en términos biológicos, puede trascenderlos en la medida en que haya una memoria capaz de narrarla recreando sus sentidos.

Vinculado a esto, la otra dimensión que caracterizaría su humanismo es la histórica. Arendt necesita impedir cualquier elemento totalizador que pretenda eliminar la pluralidad y la libertad humanas en manos de un sentido único: Dios, naturaleza, raza, clase. El presente clama en su singularidad y exige ser comprendido. Sin comprensión, la vida, el tiempo, se clausuran; la mente se cierra en sus propios conflictos porque ya no se vincula con el mundo y no se reconcilia con él.

La comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo (Arendt, H. 1995, 29).

La comprensión nos revela cómo determinados hechos pueden existir en el mundo

de modo tal que podamos vivir con lo que ha ocurrido, por eso la reconciliación es una característica de la comprensión. Lo opuesto a la comprensión es el adoctrinamiento, éste trasciende el sólido ámbito de los hechos pero para refugiarse en enunciados apodícticos que pretenden la fiabilidad de los hechos. Originado en la perversión de la comprensión, introduce la violencia en la esfera política, a través de la educación y la propaganda totalitarias. Por ello, para Arendt la comprensión se presenta en algunos casos como urgencia, como necesidad vital y es allí donde la ciencia política debe mostrar su solvencia para comprender lo ocurrido, para narrarlo, excluyendo generalizaciones, causalidades o analogías que pretendan amortizar su impacto experiencial o asfaltar de cualquier modo algún espiralado decurso de la historia.

Con *Los orígenes del totalitarismo* (1951) Arendt mostró la urgente necesidad de construir nuevas categorías ante fenómenos que, como el de los gobiernos totalitarios, se caracterizan por su radical novedad. Son inesperados porque rompen con todas nuestras tradiciones y categorías preconcebidas. Y en esto reside la originalidad del totalitarismo, sus acciones no refieren "nuevas ideas" ingresadas a un mundo plural, sino a un singular modo de pulverización de toda categoría política y criterio de juicio moral. Su novedad no está en el racismo ni en el antisemitismo "sino más bien en la conversión del racismo en único principio en movimiento" como "super-sentido omniabarcante" bajo el cual todo debe subsumirse (Serrano de Haro, A. 2000). Este único principio reconocía dos axiomas: "todo es posible" y "todo es necesario" objetivados en la violencia ineludible como medio para concreción del fin ya justificado y a construir: el nuevo mundo de la raza superior. La realidad (como verdad fabricada y engendrada por la violencia) recibe su consistencia desde estos principios y se cierra sobre sí con plena coherencia. Sólo desde aquí puede entenderse por qué la necesidad de campos, es decir, de procesos de des-humanización previos al exterminio físico (lo que Arendt llamó "destrucción de la persona

6 Arendt diferencia entre libertad como comienzo (y como isegoría) y libertad como libre albedrío. Para ella, no es concebible la libertad desvinculada de un espacio político de acción y expresión. Cfr. "Qué es la libertad?". En: Arendt, H. [1961, 1967] 1996, 155-184.

jurídica”⁷, pilar fundamental de la realización de objetivo del totalitarismo, la “dominación total”, que no tiene nada que ver con el “ansia de poder”⁸, característico de políticas imperialistas) La paradoja que emerge es que el fenómeno que se intenta comprender ha destruido las herramientas mismas⁹. La deshumanización extrema, calculada, planificada y administrada jaqueó las posibilidades de comprender por su desproporción, por su sin-sentido y hasta por su imposibilidad desde la perspectiva de la tradición. La empresa que no debemos abandonar es la de afrontar los hechos, precisamente desde la contundencia de que lo imposible e impensable ocurrió,

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros (Arendt, H. [1951] 1999, 10).

Comprender como tarea ineludible e indelegable. Comprender sin redimir el devenir histórico de su carácter indeterminado e indeterminable ni eliminar el poder de la acción y su responsabilidad en el curso de la historia. Esto es

lo que nos puede aportar la conciencia histórica no determinista. En otros términos, se trata de no anular la contingencia¹⁰, esa tan cercana a la apuesta de Pascal que nos recuerda que los hechos podrían haber sido de otro modo. Un ser cuya esencia es iniciar, puede tener suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin reglas en las cuales ampararse; y, despojado de las máscaras que la sociedad le ofrece (a través de sus pre-juicios), puede interrogar lo irrevocablemente ocurrido, reconciliarse con un mundo en el que las cosas más terribles son posibles, hacerse cargo del relato (de sus representaciones de la contingencia) y elegirse a sí mismo no sólo como herencia, antes bien como agente histórico.

La acción humana se inscribe en el presente, en la brecha entre el pasado y el futuro, en el centro de la idea de una historia desteleologizada y emancipada de toda legalidad y/o necesidad, pero no por esto carente de sentido. Por el contrario, se trata de una historia que dota de responsabilidad a la acción y amplía el pensamiento sin escapar hacia una especie de todo cognoscible. Es la lucha entre la omnipotencia y la impotencia humanas como experiencias vitales y es en ese enclave, en el que la acción aparece como constitutiva de una condición humana.

En el contexto político de la posguerra, Arendt concentró su esfuerzo en evitar la dilución de la idea de agente y la responsabilidad de cada cual en el marco de una concepción

- 7 Cuya primera etapa es poner a una masa de individuos fuera de toda ley (cancela la libertad), luego fuera de toda relación y de todo mundo humano (cancela los espacios de relación, el ser-en-el-mundo heideggeriano y con él toda temporalidad histórica) y finalmente fuera de la especie humana (destrucción completa de la individualidad que queda reducido a meras reacciones, vida vegetativa) (Arendt, H. 1999, 498-543).
- 8 El poder en los regímenes totalitarios sólo es concebido como la “fuerza lograda a través de la organización”, es decir, “sólo existe en la forma de un poder organizador” para el desarrollo de una empresa mundial y milenaria (por esto se calculaba en siglos la victoria y se sub-valoraban como parciales las derrotas militares y sus catastróficas consecuencias: hambre, pobreza, destrucción de ciudades, etc.) (Arendt, H. 1999, 510-511).
- 9 “El totalitarismo envenena la sociedad hasta la médula”, sostuvo Arendt en un artículo en el que registró su percepción de Alemania tras su primera visita en el invierno europeo de 1949-1950. El problema político y social sólo podía resolverse en una “Europa federal” como nuevo cuerpo político. Esto lo defendió frente a las iniciativas impuestas por los aliados para la reconstrucción alemana: desnazificación, economía de libre mercado y un federalismo que nunca modificó las prácticas políticas centralizadas desde Bonn (Arendt, H. [1950] 2002, 66).
- 10 Agnes Heller propone la noción de contingente como un término existencial que no es sinónimo de accidente. Antes bien, accidente y teleología serían los opuestos de la contingencia. Distingue entre contingencia cósmica (que es a-histórica) y contingencia histórico-social. Esta última posee un carácter histórico-ontológico en cuanto caracteriza a las personas de modo intrínseco. Es experiencia, es conciencia de las limitaciones pero básicamente de la posibilidad de los hombres de destinarse a sí mismos, de elegirse (Heller, A. 1999, 15 y ss).

no determinista de la historia. En este sentido, desarrolló su noción de contingencia, su crítica a la idea de la existencia de una naturaleza humana pre-fijada y a las formas históricas en que la condición humana ha sido aniquilada.

Si es posible hablar de un nuevo humanismo con y desde Arendt, no será sino desde el rescate y la afirmación de las posibilidades y límites de la acción humana que siempre es plural, atendiendo a la dignidad que radica en el hecho mismo del nacimiento y a la responsabilidad de comprender y juzgar los significados de los acontecimientos históricos.

Como expresa Martin Buber,

Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia (Buber, M. 1981, 24).

Es desde esta intemperie en que las reflexiones humanistas del siglo XX y el Renacimiento pueden conectarse y vincularse.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. [1951, 1958, 1966] 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah. [1950] 2002. Visita a Alemania. En *Tiempos presentes*. 2002. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah. [1958] 1998. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. [1961,1967] 1996. ¿Qué es la libertad? En *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Arendt, Hannah. [1964] 2009. La destrucción de seis millones. En *Escritos judíos*. Barcelona: Mágnum - Ediciones Paidós.
- Arendt, Hannah. [1993] 1997. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. [1995] 1995. *De la historia a la acción* (artículos de 1953-1971). Barcelona: Paidós.
- Arpini, Adriana María. 2010. Diversidad y reconocimiento: Para una revisión del Humanismo. Pico della Mirándola y Bartolomé de las Casas. *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* 17: 1-21. (Universidad de Playa Ancha. Valparaíso: Publicación anual del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA). Versión on line: <http://www.cuadernoscepla.cl/web/wp-content/uploads/Adriana-Arpini.pdf>).
- Buber, Martin. 1981. *¿Qué es el hombre?* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Grassi, Ernesto. 1993. *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, Martín. 1992. Carta sobre el humanismo. En: Sartre; Heidegger, *El existencialismo es un humanismo - Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Heller, Agnes. 1999. *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona: Gedisa.
- Espósito, Roberto. 2009. *Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lyotard, Jean Francois. 1987. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa
- Mirandola, Pico della. 1972. Discurso sobre la dignidad del hombre, Traducción y notas Adolfo Ruiz Díaz. *Revista de Literaturas Modernas* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Anexo II, FFyL).
- Pascal, Blaise. 1971. *Pensamientos*. Tomo I. Traducción de Oscar Andrieu de la edición de León Brunschvicg (París, 1912, 1946), Buenos Aires: Sudamericana.
- Serrano de Haro, Agustín. 2000. Totalitarismo y filosofía. En *Revista Isegoría* 23: 91-116.
- Todorov, Tzvetan. 1999. *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Barcelona: Paidós.