

GLORIA COMESAÑA S. Y KATIUSKA REYES G.

A PROPÓSITO DE LA GUERRA: UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE LAS IDEAS DE HANNAH ARENDT

Resumen: El libro de Arendt *¿Qué es la Política?* conduce nuestra reflexión acerca del sentido de la política en un mundo en que la guerra de aniquilación total es ya una realidad aterradora. La violencia de la guerra es presentada como “el pecado mortal de la política”, porque destruye el artificio humano, pero sobre todo el mundo de los asuntos humanos, totalmente irrepitable. Con la autora planteamos su respuesta a esta situación mediante el concepto de milagro, entendido como nuestra única esperanza de salvar el mundo, basándonos en la facultad humana de la acción y en la *natalidad* entendida como posibilidad persistente de un nuevo comienzo.

Palabras clave: Política, guerra, acción.

ABOUT WAR: A REFLECTION BASED ON HANNAH ARENDT'S IDEAS.

Abstract: Arendt's book *What is Politics?* Leads our reflection to the sense of politics in a world where a war of total annihilation is a terrifying reality. The violence of war is presented as “a political mortal sin”, because it destroys the human artifice, and above all, because the world of human affairs is totally impossible to repeat or recreate. Based on Arendt, we propose a solution to this situation through the concept of miracle, understood as our only hope for the salvation of the world, that is, human faculties of action and birth, understood as the persistent possibility for a new beginning.

Keywords: Politics, war, action.

Guerra y política

¿Tiene la política aún algún sentido? Ésta es una de las preguntas que marcan la reflexión de Hannah Arendt en su obra *¿Qué es la Política?*,¹ publicada póstumamente, en 1993, por la editora alemana Ursula Ludz. Al abocarnos a trabajar con esta obra, no olvidamos que se trata de un texto incompleto y fragmentario, lo cual, en opinión de la editora, se debe a que Arendt tenía en ese período muchos compromisos, básicamente varios textos que estaba elaborando al mismo tiempo.

Desde 1955 la autora venía trabajando en este manuscrito, simultáneamente con la redacción de *La condición humana*, los ensayos que finalmente se denominarán *Entre el pasado y el futuro*, y un texto sobre la revolución húngara.² En Diciembre de 1959, escribió a la Fundación Rockefeller para obtener una subvención que le permitiese concluir este proyecto, para el cual, *La condición humana*, según ella misma indicaba, era una especie de prolegómeno. Al no conseguir la ayuda que solicitaba para poder dedicarse por entero a este proyecto, Arendt decide abandonarlo, pero sin destruir los manuscritos, que son los que nos ofrece la publicación de Ursula Ludz. A partir de ellos, dictó dos conferencias: una en Chicago, en 1963, titulada: “Introducción a la política”, y la otra en la New School, en 1969, con el título: “Filosofía y Política: ¿qué es la filosofía política?”.³

¿Cuál es el sentido de la política?, es una de las preguntas que Arendt repite a lo largo de su texto, haciéndola más pre-

¹ Cf. Arendt, H., *¿Qué es la Política?*, Barcelona, Editorial Paidós I. C. E. / U. A. B., 1997. Esta obra, póstuma, está compuesta por los manuscritos de lo que sería una “Introducción a la Política”, que no fue culminada, al no recibir finalmente Arendt el apoyo que esperaba de la Fundación Rockefeller.

² Cf. Arendt, H., “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, en *Journal of Politics*, vol. XX, (1958), nº 1. Actualmente se encuentra publicado en el Epílogo de la 2da. edición ampliada de *The origins of the Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1958.

³ Estos datos los hemos tomado del Prefacio de la edición francesa de *¿Qué es la Política?: Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995.

cisa al expresarla así: ¿tiene aún la política algún sentido?⁴ Respondiendo en el primer caso, nos dice que “el sentido de la política es la libertad”,⁵ dejando bien claro que no se trata de que la libertad sea el fin de la política, es decir, algo exterior a ésta, que sería entonces el medio para conseguir la libertad. No, si el sentido de la política es la libertad, indica más bien algo que pertenece ya a la política, por eso señala:

...la frase: “El sentido de la política es la libertad”, alude a algo completamente distinto, a saber, a que la libertad o el ser-libre (Frei-sein) está incluido en lo político y sus actividades.⁶

Según la autora, dos son las experiencias que la incitan a plantearse esta pregunta por la política: en primer lugar, la experiencia totalitaria (nazismo, stalinismo), en la medida en que, al invadir y politizar toda la vida de los individuos, acaba totalmente con la libertad, privando a su vez a la política de todo su sentido. Así lo indica en *Los orígenes del totalitarismo*, al afirmar, en las páginas finales, la diferencia entre aislamiento, soledad y vida solitaria. Y así escribe:

Los gobiernos totalitarios no podrían ciertamente existir sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre. La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del

⁴ No debe olvidarse que Arendt quiere aquí demarcar muy bien lo que es la política, defendiéndola de todos los prejuicios que desde la antigüedad la han atacado, empezando por el poco rango que tienen en Platón sus filosofías políticas, hasta llegar a quienes pretenden que la política es solamente una necesidad para proveer el mantenimiento de la vida de la sociedad y la seguridad del individuo.

⁵ Arendt, *¿Qué es la...?*, cit., p. 61.

⁶ *Ibidem*.

siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo.⁷

Está claro que el totalitarismo acaba con el sentido de la política y, por supuesto, con la política misma, porque acaba con la libertad, al eliminar el espacio entre-los hombres, ese espacio en el que la diversidad de la pluralidad puede manifestarse y originar, con actos y palabras, algo nuevo, inédito. Todo esto es reemplazado por la soledad causada por lo que Arendt llama “el anillo de hierro del terror”,⁸ que no deja lugar ni para la vida privada ni para la vida pública; pues si la pluralidad se requiere para la acción, el aislamiento que produce el terror totalitario reduce a las personas a la impotencia y las priva de poder, ya que el poder lo tienen los seres humanos solamente cuando actúan juntos. Precisamente, lo que el totalitarismo intenta es abolir esa pluralidad tan importante para la esfera política. Por eso repetimos, en *Los orígenes del totalitarismo* dice que éste:

Reemplaza las fronteras y los canales de comunicación entre los individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas.⁹

Pero no es éste el asunto que nos interesa ahora, en esta oportunidad, sino la segunda razón que lleva a Arendt a interrogarse acerca del sentido de la política, y que no es otra que la posibilidad de aniquilación total que comportan las guerras, en la era de la bomba atómica. Así, señala:

En segundo lugar, la pregunta se plantea inevitablemente a la vista del inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los estados nunca se hubieran desplegado sin ellos por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político. Aquí ya no se trata únicamente de la libertad sino de la vida, de la existencia de la humanidad y tal vez de toda la vida orgánica sobre la Tierra. La pregunta que aquí

⁷ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Editorial Taurus, 1974, p. 576.

⁸ *Ibid.*, p. 575.

⁹ *Ibid.*, p. 565.

surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos.¹⁰

Y éste será el punto de partida para nuestras reflexiones en el presente artículo.

Arendt desarrolla en el Fragmento 3C, de la obra mencionada, acerca de “La cuestión de la guerra” y “La guerra total”,¹¹ ideas que ya ha expuesto en *La condición humana*, al referirse al gran peligro que representa para la humanidad la introducción en los procesos naturales del planeta, de energías universales que no se encontraban en él:

...hemos hallado una manera de actuar sobre la Tierra y en la naturaleza terrestre como si dispusiéramos de ella desde el exterior, desde el punto de Arquímedes. E incluso al riesgo de poner en peligro el proceso de la vida natural exponemos la Tierra a fuerzas universales y cósmicas extrañas al entorno de la naturaleza.¹²

La amenaza ya muy real de una guerra de aniquilación total, después del horror de Hiroshima y Nagasaki, (además de horror, la autora habla de indignación justificada), adquiere todo su carácter radical en este caso por el hecho de que el poderío de la nueva arma se puso de manifiesto contra ciudades habitadas, aunque hubiese sido, según ella, igualmente disuasivo mostrarlo en un desierto o en una isla deshabitada. “Lo indignante del caso”, –señala Arendt más adelante–, es que finalmente se lanzó contra el Japón, “que era ciertamente una potencia imperialista pero no totalitaria”.¹³

Haciendo aquí un paréntesis en el desarrollo de nuestro trabajo, debemos explicar lo que aparece implícito en la cita anterior, es decir, que aparentemente no hubiera considerado tan grave el lanzamiento de la bomba atómica si ésta se hu-

¹⁰ Arendt, *¿Qué es la...?*, cit., p. 62.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹² Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993, p. 290.

¹³ Arendt, *¿Qué es la...?*, cit., p. 105.

biese dado en contra de la Alemania hitleriana, ya que se había construido para responder a una amenaza equivalente venida de ese Estado totalitario. Porque, en efecto, Arendt afirma en el texto que analizamos que la denominada guerra total o guerra de aniquilación ha sido introducida en el mundo moderno por los totalitarismos, obligando con ello a los países no totalitarios a reaccionar de la misma manera.

Lo preocupante del caso, nos indica, es:

...cuando un principio de tal alcance hace su aparición en el mundo es casi imposible limitarlo a un conflicto entre países totalitarios y países no totalitarios. El lanzamiento de la bomba atómica contra Japón y no contra la Alemania de Hitler para la que originalmente había sido construida es una muestra clara de ello.¹⁴

El Japón, en opinión de nuestra autora, no merecía ser castigado con la bomba nuclear, porque era una potencia imperialista, pero no totalitaria, y no amenazaba al mundo, como sí lo hacía la Alemania hitleriana, con una bomba atómica.

Lo ideal, claro está, desde nuestro punto de vista, y es hoy en día un reto para el mundo civilizado, para quienes somos conscientes del peligro terrible que se encierra en lo nuclear, sería eliminar del panorama mundial las posibilidades de guerra nuclear, por medios que aún están por definirse, pues los utilizados hasta ahora: el equilibrio entre las potencias, la limitación de la proliferación de armas nucleares mediante tratados írritos, porque no dan el mismo trato a todos los países, la creación de la Agencia Mundial de la Energía Atómica, con fines evidentes de control, y controlada por algunas superpotencias, no han dado prácticamente resultados muy alentadores. Quizás la aún incipiente lucha contra el cambio climático pueda aportar a futuro algunas respuestas en este campo también.

Volviendo al texto que estamos analizando, nuestra autora destaca el gran avance tecnológico y científico que ha con-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 104-105.

ducido a desarrollar, cada vez más, nuevas posibilidades de aniquilación, que el monopolio de las armas de destrucción masiva por parte de los Estados ha hecho realidad, de modo que esto ya no sólo tiene que ver con la cuestión política, sino que afecta a la vida misma, a la existencia de la humanidad, e incluso a toda forma de vida orgánica sobre la Tierra.

Lo preocupante en esta situación es que, dado que la aniquilación física absoluta no tiene vuelta atrás, impidiéndonos incluso imaginar un regreso a formas anteriores de vida política, sus implicaciones para la política son terribles, pues en este caso ella misma aparece como la causa que destruye aquello que según la Edad Moderna debe garantizar, es decir, “la pura posibilidad de la humanidad de vivir en su conjunto”.¹⁵ Desde esta perspectiva, si resultara que la política se revela necesaria para que la vida en la Tierra continúe, más bien pareciera que ahora ha comenzado a “autoliquidarse”, ya que su “sentido” se ha vuelto carente de sentido.

Esta aparente falta de sentido que afecta a la política la podemos observar en todos los asuntos políticos, que desde hace algún tiempo y hasta hoy, señala Arendt, han llegado a lo que, con pesimismo, podríamos considerar como un callejón sin salida. En efecto, aunque en la Edad Antigua se dio ya el fenómeno de la guerra de aniquilación total, esto parecía haberse superado, de modo que, en el marco de los asuntos humanos, la bomba atómica representa el comienzo de una nueva era, que ella llama mundo moderno, en el cual:

Se sobrepasó (...) por primera vez en la Edad Moderna¹⁶ (...) una limitación inherente a la acción violenta, limitación según la cual la destrucción generada por los medios de violencia, siempre debía ser parcial, afectar sólo a algunas zonas del mundo, y a un número determinado de vidas humanas pero nunca a todo un país o a un pueblo entero.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ Advertimos aquí que Arendt distingue entre Mundo Moderno y Edad Moderna: “Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVIII, terminó al comienzo del XX; políticamente el mundo moderno en el que hoy día vivimos nació con las primeras explosiones atómicas”. *Ibid.*, p. 105.

¹⁷ *Ibidem.*

Así pues, si la energía atómica representó un asunto novedoso en el campo de la ciencia, no podemos decir lo mismo en el campo que para la autora es el más importante, y en el cual se decide la suerte de los asuntos humanos, tanto la supervivencia de la especie y del planeta mismo, cuanto la permanencia de lo que ella llama propiamente la “esfera de los asuntos humanos,” la vida política, fundada en el hecho de la pluralidad y diversidad de los seres humanos. De modo que si bien el hombre, entendido en tanto que substancia o esencia, es apolítico, lo que para ella nos permite hablar de política, es el hecho de que no es el hombre el que habita la Tierra, sino los hombres (y las mujeres, por cierto, si hemos de expresarnos más adecuadamente). De modo que, nos dice:

La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación.¹⁸

Aquí hemos de insistir en el hecho de que Arendt descarta, en su reflexión sobre la política, toda interpretación de la realidad humana desde la filosofía o la teología, que trabajan con base a conceptos universales que desconocen la realidad de la pluralidad humana, y con ello cierran el paso a la aceptación no problemática de la diversidad. “La filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre”,¹⁹ de tal manera que, haya uno, dos o meramente seres humanos idénticos, todos sus enunciados serían correctos siempre, y así no tienen ninguna respuesta válida para la pregunta: ¿Qué es la política? Y en el fondo, esta incapacidad para responder a esta pregunta se deriva de su incapacidad para percibir la realidad, el hecho innegable de que los seres humanos son una pluralidad, y no un individuo cuya esencia o naturaleza pueda encerrarse dogmáticamente en una definición. La política, pues, surge gracias a la pluralidad, siendo ésta “la condición –no sólo la

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹ *Ibid.*, p. 45.

conditio sine qua non, sino la *conditio per quam*— de toda vida política”.²⁰

Al ser esto así, en efecto, el aspecto más grave de una guerra de aniquilación total, de cuya realidad la bomba atómica había mostrado la evidencia amenazante, es no sólo la destrucción del artificio humano, sino, a la vez, la destrucción del “poco tangible, pero no por ello menos real, ámbito de las relaciones humanas, surgidas de la acción (la política) en sentido amplio”.²¹ Esta constatación terrible lleva a la autora a reflexionar sobre la violencia y el equilibrio entre la capacidad creadora o constructora del hombre y su capacidad destructora, el cual se ha visto desplazado por la nueva arma atómica, con posibilidades aniquiladoras totales.

Arendt constata, en efecto, que todo proceso productor de cosas ha implicado siempre una cierta dosis de violencia. El *homo faber*, para elaborar sus productos, se enfrenta a la naturaleza, sobre la cual ejerce una violencia que, al decir de Arendt, sería inevitable:

Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza.²²

Por eso es éste, el *homo faber*, el que actúa como si fuese el amo y señor de la Tierra y en ésta todo estuviese a su servicio, mientras que el *animal laborans*, el laborante, sometido a los ciclos de la vida biológica, “sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra”.²³

Cabría preguntarse si no es posible construir el artificio humano sino de esta manera, mediante la violencia y la destrucción que se ejercen al interrumpir los procesos naturales para producir las cosas artificiales que constituyen nuestro entorno humano-cultural. En la medida en que todo ser interactúa de alguna manera con los demás de su entorno y los

²⁰ Arendt, *La condición humana...*, cit., p. 22.

²¹ Arendt, *¿Qué es la...*, cit., p. 101. (El paréntesis es nuestro).

²² Arendt, *La condición humana...*, cit., p. 160.

²³ *Ibidem*.

modifica por el mero hecho de coexistir, la capacidad manufacturera del hombre no puede dejar de modificar también esa naturaleza, de la cual él mismo procede. Sin embargo, dadas la universalidad y sistematicidad del esfuerzo humano y los niveles a los que sobre todo actualmente se ha llegado en la explotación de la naturaleza, no puede menos que hablarse de violencia y destrucción, que a la postre se vuelven contra el propio ser humano, que acaba por poner en peligro la realidad misma del ecosistema único que alberga la vida sobre el universo: nuestro planeta. Sobre este tema han trabajado muchos autores, y concretamente las teólogas ecofeministas.²⁴ La misma Hannah Arendt estaba consciente de este aspecto del problema, al escribir en su prólogo a *La condición humana*:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos.²⁵

Nuestra autora asume, pues, que la violencia, cierta cantidad de violencia, y respetando los equilibrios entre destrucción y construcción, es inevitable. Pero, si bien en este caso, “el poder destruir y el poder producir equilibran la balanza”,²⁶ este equilibrio entre destruir y producir no es ya absoluto, pues la aparición de la energía atómica ha trastocado radicalmente las cosas. En todo caso, como ya hemos señalado, este equilibrio del que habla la autora sólo se aplica al procedimiento de producción del mundo del artificio humano, y en la medida en que las técnicas de producción son todavía técnicas naturales, basadas en el desarrollo por parte

²⁴ A este respecto recordamos el libro de Radford, R, *Gaia y Dios: Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, México, Ed. De marc, 1993.

²⁵ Arendt, *La condición humana*... cit., p. 14.

²⁶ Arendt, *¿Qué es la...?* cit., p.101.

del ser humano, de sus propias fuerzas, o de las que éste logra desarrollar a partir de la naturaleza misma que puede aún controlar. Pero todo ha cambiado desde que, con los procesos nucleares, se ha introducido en el planeta procesos exteriores a él, procesos que Arendt llama universales, imposibles ya de controlar y que tienen la capacidad de “destruir la Tierra del mismo modo que los procesos naturales que el hombre maneja pueden destruir el mundo construido por él mismo”.²⁷

A partir del descubrimiento de la energía atómica y la utilización que de ella se deriva mediante técnicas de avanzada, la autora nos alerta con respecto al gran poder que tiene el hombre para violentar incluso fuerzas que se dan en el universo y que al atraerlas a la Tierra pueden, como hemos señalado, desencadenar efectos fatales y destruir el mundo creado por el mismo hombre al manipular dichas fuerzas universales. El temor que invadió a la humanidad cuando tuvo conocimiento de la primera bomba atómica, fue precisamente el temor a esa fuerza universal, capaz de acabar con un gran número de vidas, arrasar con poblaciones enteras y que ya en su primera utilización causó una destrucción total a gran escala.

Hoy sabemos, ya nuevamente, continúa nuestra autora, que en una guerra los adversarios utilizan todas las armas que disponen para lograr su objetivo, pues ya no se persigue la paz entre los gobiernos involucrados sino más bien la destrucción del Estado enemigo e incluso la aniquilación física total del adversario. La guerra ha dejado de ser, como lo era en otros tiempos, la última *ratio* para la solución de un conflicto, la “continuación de la política por otros medios”, pues de lo que se trata ahora es de algo que jamás debería someterse a negociaciones: la existencia de un país o de un pueblo entero. En este estadio “ya no se presupone como algo dado la coexistencia de las partes enemigas y sólo se quiere zanjar de modo violento los conflictos surgidos entre ellas”.²⁸ Dado este

²⁷ *Ibid.*, p. 103.

²⁸ *Ibidem.*

caso, sigue la autora, “la guerra deja de ser un medio de la política y empieza, en tanto que guerra de aniquilación a traspasar los límites impuestos a lo político y con ello a destruirlo”.²⁹

Este tipo de guerra, si así puede decirse, la guerra total o guerra de aniquilación, que, según ella, los romanos habían hecho imposible en el mundo civilizado, vuelve a resurgir con los totalitarismos, como ya señalamos más arriba, ya que “la de aniquilación es la única guerra adecuada al sistema totalitario”.³⁰ Antes de continuar, podríamos preguntarnos ¿por qué? La respuesta nos parece evidente: el sistema totalitario no tolera adversarios, y tiende así a expandirse a todas partes, de modo que, aquellos que no se le plieguen, o aquellos que sean por él considerados como innecesarios, perjudiciales o superficiales, tiene que aniquilarlos. Esto, por supuesto, obliga a los adversarios del totalitarismo a defenderse procediendo de la misma manera,³¹ de modo que, los países totalitarios, al imponer la guerra total, “impusieron necesariamente su ley al mundo no totalitario”.³²

Arendt considera este proceso como uno de los pocos pecados mortales de la política, ya que aquí estaríamos hablando de una acción violenta que estaría superando todos los límites, al causar no sólo la muerte de seres humanos, sino de pueblos enteros y de su constitución política. Lo grave aquí es que se acaba no sólo con lo destructible, con productos humanos que pueden ser reconstruidos, sino con una realidad histórico-política que se da en este mundo de cosas, pero que al no ser producida (es decir no es el resultado de la fabricación), no es posible restaurarla. De modo que, dice la autora, “cuando un pueblo pierde su libertad como estado, pierde su realidad política, aun cuando consiga sobrevivir físicamente”.³³

²⁹ *Ibid.*, p. 104.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Pero no por las mismas razones, sino actuando en legítima defensa.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibid.* p. 106.

De lo que Arendt está hablando aquí es del mundo de las relaciones humanas que nace del actuar y del hablar, que son, según ella, las actividades más propiamente humanas, aquellas que dan origen a lo político, que no resulta de la violencia y cuyo designio no es “desaparecer a causa de ella”.³⁴ Este mundo de relaciones humanas no surge, pues, ni de la fuerza ni de la potencia de un solo individuo, sino de la unión de muchos para el logro de un objetivo común, generando así un poder frente al cual la más grande fuerza individual es impotente.

Este poder, nos dice, puede ser debilitado por todos los factores posibles, del mismo modo que puede renovarse otra vez a causa de todos los factores posibles; sólo puede liquidarlo definitivamente la violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre.³⁵

Lo que se acaba entonces en una guerra de aniquilación es mucho más que el mundo del adversario. Además de la vida, lo cual es ya suficientemente grave, también se acaba con el espacio entre los pueblos y con él la diversidad de los mismos, la cual, en su riqueza, señala Arendt, forma el mundo en que vivimos y que como humanos nos hemos dado.

Este mundo “entre” que surge de la acción, la verdadera actividad política del hombre, cuando se aniquila, implica una gran pérdida, insiste la autora, cosa que ya los romanos habían comprendido, y es por ello que, aparte de toda consideración de tipo moral, podemos entender que la guerra de aniquilación “no puede tener ningún lugar en la política”.³⁶ Para Arendt, puesto que la realidad de las cosas, tanto en el mundo de lo sensible como en el de lo histórico-político depende de su aparecer y ser percibido en todas sus facetas y desde todos los puntos de vista posibles, se hace evidente que la diversidad y pluralidad de personas y puntos de vista son

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 117.

fundamentales para hacer posible lo que llamamos nuestro mundo real y garantizar su permanencia.

Aquí podemos señalar que la autora asume una postura similar a la que hoy defiende la filosofía del diálogo intercultural, pues insiste en advertir que cuando un estado, un pueblo, o un determinado grupo humano es eliminado, es una fracción del mundo común lo que desaparece, perdiéndose con ello un aspecto del mundo que no se recuperará jamás. En este sentido, para ella, la aniquilación afecta también siempre al aniquilador, pues “la política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos”,³⁷ como ya hemos señalado antes. E insiste en esta idea, y nosotros en nuestra referencia a la Filosofía intercultural, cuando leemos:

...cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo. Cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a todos por igual, más importante y abierta será la nación. (...) sólo puede haber hombre en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.³⁸

Haremos ahora un breve paréntesis para introducir muy someramente las ideas de la filosofía del diálogo intercultural a las que nos hemos estado refiriendo. Y, aunque el lector podrá encontrar otras obras a las que remitirse, nosotros tomaremos básicamente en cuenta un artículo de Raúl Fonet Betancourt,³⁹ en cuya obra nos basamos en lo concerniente al diálogo intercultural. En su artículo “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, señala, analizando críticamente ideas de Domingo F. Sarmiento y de José Martí, que tenemos nuestra propia “Barbarie” post-civilizatoria, que se hace patente:

³⁷ *Ibid.*, p. 118.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Cf. Fonet, R., “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 3, (1998), Nº 5.

...en la destrucción de las culturas, en la exclusión social, en la destrucción ecológica, en el racismo,⁴⁰ en el reduccionismo de nuestra visión de la creación, en el desequilibrio cósmico que genera el modelo de vida propagado por nuestros medios de publicidad, en el hambre y en la desnutrición, etc.⁴¹

Para nuestro autor hay una respuesta alternativa a esta organización del planeta basada en la “Barbarie”, la cual depende, fundamentalmente, del recurso a la diversidad cultural, entendida (por cierto muy arendtianamente) como pluralidad de visiones del mundo. Este recurso:

...está animado por la idea regulativa de lograr la articulación intercultural de esas posibles respuestas alternativas en una estrategia universalizable de vida digna para toda la humanidad.⁴²

Las culturas, pues, precisamente en su diversidad, aunque por sí mismas, tal como son, no constituyen la alternativa a la “Barbarie”, son ineludibles, y deben ser tomadas en serio precisamente en sus diferentes visiones del mundo para lograr una solución, pero teniendo de las culturas una visión que no sea romántica, que no las idealice, pues de lo que se trata es de:

...un recurso intercultural crítico a la diversidad cultural que ve en las culturas, es decir, en el reconocimiento real de cada cultura como visión del mundo que tiene algo que decir a todos, el camino más apropiado para buscar una estrategia común de vida para todos.⁴³

Cerramos aquí este paréntesis y continuamos con el análisis que venimos haciendo de las ideas de Arendt en torno a la política y a la guerra.

Así pues, la guerra de aniquilación total nos enfrenta a la destrucción de lo político al enfrentarnos a la destrucción del espacio común y de la diversidad. Esta diversidad sólo puede

⁴⁰ Nosotros agregaríamos el sexismo y el machismo.

⁴¹ Fernet, R., “Supuestos filosóficos del...”, cit., p. 53.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, p.54.

manifestarse plena y libremente para nuestra autora en el espacio político, que es el único en el cual las cualidades más característicamente humanas, vale decir sobre todo la libertad, pueden florecer. Pero está claro también que alude a la variedad de pueblos y culturas que pueblan el mundo tal como en su trama de relaciones lo han producido precisamente los humanos. Por eso afirma:

Si por el contrario aconteciera que a causa de una enorme catástrofe restara un solo pueblo sobre la Tierra en que todos lo vieran y comprendieran todo desde la misma perspectiva y vieran en completa unanimidad, entonces el mundo en el sentido histórico político llegaría a su fin y los supervivientes, (...) permanecerían sin mundo sobre la Tierra.⁴⁴

Queremos concluir esta parte con una vuelta a la cuestión sobre el sentido de la política y el problema de la violencia (particularmente en el caso de la guerra de aniquilación total) como pecado mortal de la política. Para Hannah Arendt es obvio que el sentido originario de la política (y no su fin u objetivo) es la libertad. De modo que no debe entenderse la política, como de hecho se ha entendido en la Edad Moderna, o como ya en la Antigüedad la interpretaron algunos filósofos como un medio para alcanzar la libertad. De esta manera nos mantendríamos en el frecuentísimo error de ver la libertad como algo exterior, que está fuera de lo político, como su finalidad. Entendido esto así, efectivamente, la política se autoaniquila, deja de tener sentido, y es preciso quizás abolirla, puesto que al conducir a las guerras de aniquilación total, acaba con todo a su alrededor, incluso con ella misma.

Pero aparte del concepto de finalidad, en el Fragmento 3D, del libro que venimos analizando, y en el cual vuelve a plantear la pregunta por el sentido de la política, después de un capítulo en que ha hablado de la cuestión de la guerra, añade el concepto de meta referido a la política, después de que ya ha explicado, como hemos visto, que la política tiene un sentido, mas no un fin, y que este sentido de la política es

⁴⁴ *Ibidem.*

la libertad, porque ya viene implícito en ella. Los fines, y los medios por los que se alcanzan, los refiere ella más bien a la violencia, que es el lote de las revoluciones, de las guerras, de todo aquello que en la actualidad ya no es la continuación de la política por otros medios, porque ahora hablamos de unos medios violentos cuyo objetivo es la destrucción total del adversario.

En cuanto a las metas, nos dice que es lo que se persigue con la acción política, y señala además:

...las metas de una política nunca son sino líneas de orientación y directrices,⁴⁵ que, como tales, no se dan por fijas, sino que más bien varían constantemente su configuración al entrar en contacto con las de los otros, que también tienen las suyas.⁴⁶

Esto nos hace recordar el concepto de “mentalidad ampliada”, que aplicará tomándolo de Kant en los breves textos de la parte sobre la facultad de juzgar en *La vida del espíritu*,⁴⁷ así como en algunas páginas del mismo libro sobre la facultad de Pensar.

Pero todo esto cambia cuando aparece la violencia –guerras y revoluciones– que son “las experiencias políticas fundamentales de nuestro siglo”,⁴⁸ dice, mas no el funcionamiento de los partidos democráticos y de los regimenes parlamentarios, pues la violencia les ha cerrado el paso constantemente. Y añade, volviendo a referirse a las metas de la política:

Sólo cuando la violencia se interpone con su arsenal de instrumentos, en el espacio entre los hombres, recorrido hasta entonces por la mera habla desprovista de todo medio tangible, las metas de una política se convierten en fines tan inmutables como el modelo según el cual un objeto cualquiera es producido, y que igual que él determinan la elección de los medios, los jus-

⁴⁵ *Direcciones* en el original, se advierte a pie de página la editora alemana.

⁴⁶ Arendt, *¿Qué es la...?*, cit., p. 118.

⁴⁷ Cf. Arendt, H, *La Vida del Espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Véase “Pensamiento y acción: el espectador”, p. 112 y ss. y “Extractos de lecciones sobre la filosofía política de Kant”, p. 517 y ss.

⁴⁸ Arendt, *¿Qué es la...?*, cit., pp. 131-132.

tifican e incluso los santifican. Aunque una acción política que no está bajo el signo de la violencia no alcance sus metas –y propiamente no las alcanza nunca– no puede decirse que no tenga ningún fin o ningún sentido. En cuanto a los fines no era lo que perseguía, sino que se atenía con más o menos éxito a metas; y sí tiene un sentido ya que sólo mediante el hablar y el replicar –entre hombres, pueblos, estados y naciones– surge y se mantiene en la realidad el espacio en el que todo lo demás ocurre. Lo que en el lenguaje político se denomina ruptura de relaciones sacrifica este espacio, y toda acción con medios de violencia destruye primero este espacio entre antes de aniquilar a aquellos que viven más allá de él.⁴⁹

La violencia puede pues poner de manifiesto su gran capacidad de coacción, y seguirá siendo una coacción y un acto de violencia aunque afirme que su fin es la libertad. De allí surgen paradojas como la que se dan en todas las revoluciones, que pretenden imponer la libertad por la fuerza. Sólo trabajando a partir de las metas, puede superarse ese tipo de paradojas, eliminando o reduciendo el conflicto mortal entre fin y sentido del que sufren tanto las revoluciones como las guerras. Si podemos decir que la violencia tiene una meta, ésta es la paz. Y hablamos de meta, no de fin:

...esto es, aquello según lo cual todas las acciones violentas particulares en el sentido de las célebres palabras de Kant (no puede permitirse que en una guerra suceda lo que haría posible la subsiguiente paz) deben juzgarse. La meta no está encerrada en la acción misma pero tampoco yace en el futuro como el fin. Si debe ser realizable debe permanecer siempre presente-precisamente porque no se ha realizado.⁵⁰

De modo pues que, y ya para cerrar esta parte, no debemos olvidar que este trabajo de Hannah Arendt no es concluyente, al tratarse de notas fragmentarias, esbozando ideas y cuestiones que vieron luego la luz en otras obras, como en algunos de los ejercicios políticos de *Entre el pasado y el futu-*

⁴⁹ *Ibid.*, p.133.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 137.

ro. Pero no sabremos nunca lo que hubiese sido esta “Introducción a la Política” que no fue escrita en su momento.

Sin embargo, en el texto mismo que estamos analizando, o en sus otras obras, encontramos respuestas adecuadas, desde su perspectiva, a la pregunta que interroga por el sentido de la política. Porque a pesar de todos los desastres causados a lo que la política es en verdad por los totalitarismos y su violencia, ella insistía en señalar que el sentido de la política es la libertad, y con este concepto poco desarrollado que aparece en el último fragmento, el concepto de la meta de la política, muy prometedor en nuestra opinión, ella está apuntando a una solución, a través, como lo deja vislumbrar en este fragmento también, de los partidos políticos democráticos y los regímenes parlamentarios.

Sólo teniendo esto bien claro, es como podemos seguir confiando en el hecho político para dar solución a unos problemas y a unas crisis que parecen habernos llevado a lo que ella misma llama “un callejón sin salida”.⁵¹ Desde esta perspectiva, también nuestra autora nos propone, ya desde el fragmento 3^a, otra solución: la esperanza en los milagros como la única respuesta que no nos saca “del ámbito político originario”.⁵²

La otra solución arendtiana: el milagro

Aunque parezca paradójico para quienes no conocen aún el pensamiento arendtiano, la autora afirma: “un cambio decisivo para nuestra salvación solo sucederá por una especie de milagro”.⁵³ Arendt se refiere con esto a su concepto de acción como comienzo, enraizado a su vez en el concepto de natalidad, tan significativo en su obra, pero al utilizar este término, milagro, tomado de la esfera religiosa, se ve obligada a explicar primero en qué sentido debemos interpretarlo.

⁵¹ *Ibid.*, p.64.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

La autora nos advierte que, para comprender el sentido en que ella utiliza este concepto, es preciso despojarlo de su sentido religioso o relacionado con fenómenos sobrenaturales, que es como habitualmente se le utiliza, pues, en su opinión, todo lo que tiene que ver con la vida misma, la existencia de la Tierra, la vida orgánica y la vida humana, es, desde el punto de vista de la probabilidad que rige los procesos universales, una especie de milagro, si nos detenemos a pensar en su infinita improbabilidad. Así pues, “cada nuevo comienzo, (...) es por naturaleza un milagro, contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe”.⁵⁴

Ahora bien, esta idea de milagro, si es aplicable a los acontecimientos históricos, a los asuntos humanos, aclara Arendt, es porque el ser humano, desde el punto de vista de su capacidad para la acción, que es la propiedad más característicamente humana, es un “hacedor de milagros”.⁵⁵ Así, señala: “...en el ámbito de los asuntos humanos mismos hay un taumaturgo (...) que es el propio hombre, quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros.” Esto tiene que ver, por otra parte, con el concepto que ella tiene de la libertad, que, a diferencia del libre albedrío o libertad de elección entre alternativas ya dadas, es la “capacidad de comenzar”, de iniciar algo que será así precisamente y no de otra manera. En este sentido, la libertad para Arendt equivale a la espontaneidad kantiana, y como podemos deducir, es la capacidad misma de la acción en cuanto capacidad de comenzar, de tomar la iniciativa, introduciendo lo inesperado en la cadena misma de los acontecimientos humanos. Estas características tan humanas de la libertad y de la acción se asientan, según la autora, en el hecho de la natalidad, categoría clave, como ya hemos señalado, del pensamiento arendtiano. Así, nos dice:

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 65. Arendt volverá más específicamente sobre este tema en el artículo sobre la libertad en su libro *Entre el pasado y...*, cit.

...el milagro de la libertad yace en este poder-comenzar (...) que a su vez estriba en el factum de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo (...) es él mismo un nuevo comienzo.⁵⁶

Así pues, mediante la acción y porque somos libres, podemos comenzar situaciones que se generaran en una trama de relaciones humanas y que afectarán de forma impredecible nuestra existencia y la de otros. Ésta es, según la autora, la única esperanza que nos queda en un mundo siempre amenazado por los totalitarismos y por la posibilidad de destrucción masiva de las guerras de aniquilación. El milagro es pues, particularmente en el campo de la política, la salida que podemos esperar, porque es precisamente en este espacio, en el de la libertad y de la acción, “donde tenemos el derecho de esperar milagros”.⁵⁷

Dada la importancia y trascendencia de esta respuesta, hemos de insistir en el hecho de que este milagro tan vital para la salvación del mundo en el ámbito de los asuntos humanos no es otro que la natalidad, fenómeno:

...en el que se enraíza antológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza.⁵⁸

La necesidad de concluir nos conduce ahora a esbozar un intento de explicitación de esta solución propuesta por la autora, que a primera vista parece ilusoria, idealista o, en el mejor de los casos, utópica. Cuando Arendt dice que es en este campo de la política y de los asuntos humanos en donde estamos en nuestro derecho al esperar milagros, está claro que no se refiere a soluciones venidas de afuera, o de lo alto, debidas a algún poder terreno superior o a algún poder so-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Arendt, *La condición humana...*, cit., p. 266.

brenatural. Dejando aquí de lado el pronunciarnos sobre la factibilidad de éste último, pues no es aquí nuestro tema, es evidente que tampoco debemos cruzarnos de brazos y esperar soluciones mesiánicas o paternalistas (imperialistas en todo caso), sino actuar nosotros mismos, luchar con todas nuestras energías y posibilidades a partir de nuestra libertad, y dentro de nuestro espacio político, por reducido que éste sea o pueda parecer sin importancia o poco influyente. Si, como dice Arendt, en cada uno de nosotros hay un taumaturgo, un “hacedor de milagros”, no podemos dejar de lado nuestra responsabilidad personal y única, pues, como concluye la autora, los seres humanos, “en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no”.⁵⁹ Pero nosotros sí lo sabemos, y nuestra responsabilidad está pues, comprometida, y debe estarlo, en la transformación del mundo que nos rodea.

Universidad del Zulia (LUZ)
Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA)
gsantelices@cantv.net - kreyes@unica.edu.ve

⁵⁹ Arendt, *¿Qué es la...?*, cit., p. 66.