

Génesis y constitución de la tradición en el pensamiento político occidental*

*Mario Adolfo Forero Rodríguez***

Resumen

Con base en la teoría política expuesta por la autora Hannah Arendt, el presente documento procura trazar los contenidos de la tradición en el pensamiento político occidental, postulando como línea central la fundamentación de la política en la concepción de seres humanos libres. Esta tradición se rompe precisamente con la llegada del totalitarismo, que amenaza en forma radical la libertad y por consiguiente a la humanidad, como en efecto ha ocurrido en momentos aciagos de nuestra historia.

Palabras clave: humanidad, política, pensamiento, libertad, necesidad, público, privado, naturaleza humana, totalitarismo.

Abstract

Based on the political theory exposed by the author Hannah Arendt, this paper seeks to track the contents of the tradition of Western political thought, postulating as the

* Este artículo desarrolla la ponencia presentada por el autor en el Séptimo Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP), que se celebró en la Universidad de los Andes en el mes septiembre de 2013.

** Abogado, filósofo y magíster en Desarrollo regional, profesor asociado de la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Correo electrónico: mario.forero@utadeo.edu.co

core of the fundamentals of politics that based in the conception of free human beings as political elements in society. This tradition is broken precisely with the arrival of totalitarianism, which threatens dramatically the expression of freedom as a supreme principle that governs mankind.

Keywords: Humanity, Politics, thought, freedom, necessity, public, private, human nature, totalitarianism.

Un tema recurrente en el pensamiento político occidental, es la búsqueda de los cimientos de la política en sus diversos componentes, como por ejemplo: la relación individuo-sociedad, el origen y razón de ser del Estado, el sentido y el fin de la política, etc. Esta fundamentación, como es obvio, afecta los enfoques teóricos sobre la política, su conceptualización y las inferencias que se logren realizar en temas particulares como: la libertad, la autoridad, la igualdad, la justicia, el poder, etc.

Esta idea de buscar y descubrir la base de la política entra en la órbita tradicional y clásica de la filosofía, en cuanto que ella plantea como tarea importante del pensar la de encontrar el principio o el *arjé* (ἀρχή) que define o da la esencia a los fenómenos, para nuestro caso, la política. Este pilar es algo así como el “principio de razón suficiente”, que explica racionalmente el ser de la política y configura en el fondo su elemento y perspectiva “metafísica”.

De acuerdo con nuestro estudio, la política como actividad inherente a la vida humana, tiene bien aseguradas sus bases, las cuales reposan en una tradición firmemente creada y consolidada a lo largo del tiempo y que se constituye en la guía o el faro que orienta no solo al pensamiento político, sino también al sentido de la acción y su organización institucional. Hannah Arendt (1996) constata este hecho y parte de su obra trata de seguir y reconstruir la tradición del pensamiento político, que es en cierta manera el núcleo y el alma de la política occidental, cuya ruptura en la modernidad ubica a la humanidad frente a una de las mayores catástrofes sociales y políticas: el fenómeno del totalitarismo.

En este orden de ideas, este artículo tiene como objetivo realizar un seguimiento a los diversos tópicos que plantea Arendt con relación a la tradición, a fin de buscar una delimitación clara de esta y de sus contenidos, para observar su dinámica en las diferentes concepciones teóricas, y con ello vislumbrar su ruptura y sus alcances para la vida humana en comunidad.

1. Arendt y la tradición política

La problemática de la tradición guarda un lugar esencial en la obra de Hannah Arendt, por cuanto tiene que ver no solo con un dato histórico de una disciplina, sino con una

concepción antropológica en la cual la tradición tiene una trascendencia y un efecto en la constitución de su ser. En efecto, la tradición se va a localizar “topológicamente” como un encuentro o un vínculo entre pasado y futuro, que surge precisamente de la existencia misma del ser humano en la tierra, como se expone más adelante. La autora postula al respecto, que

(...) el hombre dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha del tiempo situada entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, que quizá ni siquiera un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra (Arendt, 1996: 19).

Tal aprensión sobre la brecha, como indica Arendt (1996), apunta de lleno a la existencia del hombre, que se condiciona sobre todo por la temporalidad. Esta idea que conecta el pasado humano con la existencia, a nuestro modo de ver no es más que la expresión conceptual de la propuesta heideggeriana de la facticidad humana, en cuanto que es

(...) el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” *existir* “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (...) en tanto que en su carácter de ser existe o está *aquí* por lo que toca a su ser (Heidegger, 2000: 11)¹.

Cuando Arendt enuncia, haciendo referencia específica a Kafka, el ámbito humano como un “campo de combate sobre el que las fuerzas del pasado y del futuro chocan una con otra” (Arendt, 1996: 16), no hace sino retomar el planteamiento heideggeriano de la existencia ocasional, en cuanto que la existencia humana está signada por la temporalidad y por ello está en medio o en la brecha entre pasado y futuro.

El ser humano que está en la brecha o más cabalmente es la brecha, hace del “mundo” una presencia, es decir, establece su ámbito como un presente. No habría brecha si el hombre no se instalara como un presente, el cual se vive a través de la experiencia. Por ello, Arendt cuando cita a Kafka subraya esta experiencia como un choque entre el pasado y el futuro: “Kafka menciona la experiencia, la experiencia de la lucha ganada por él, que se mantiene fuerte en medio del choque de las olas del pasado y del futuro” (Arendt, 1996: 20).

Este existir humano, que se inserta en la brecha (pasado-futuro), hace que la experiencia y su inmediatez se asuman como un presente, una actualidad. Pero a su vez, el existir humano con relación al futuro tiene el sentido de “la creación”, de “lo nuevo”. La expresión que mejor describe esta situación, se da a través de lo que Arendt denomina como natalidad. Ella, afirma Arendt, es una creación de “cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirla de nuevo y pavimentarla con laboriosidad” (Arendt, 1996: 19).

¹ Así se titula el capítulo 2 del texto que citamos de Heidegger (2000): “Deontología. Hermenéutica de la facticidad”.

En cuanto al pasado, el presente al materializarse se hace pasado y afianza el mundo que se ha de habitar, o como dice Heidegger, en su configuración como pasado histórico,

(...) lo caracterizan en su apariencia, una apariencia de concepción bien determinada, y lo presentan como si en determinados aspectos estuviera grabado en la “conciencia de la formación” (un cómo de lo ya-interpretado público) y constituyera un patrimonio disponible. El pasado [y] el vivir pasado pasan a ser dominio objetivo de la ciencia (Heidegger, 2000, 37).

La inquietud que surge al respecto, es determinar hasta qué punto incide el pasado en cómo se vive y se interpreta el presente y, en este sentido, si el ser humano es una continuidad entre pasado y futuro o es una ruptura entre estos dos ámbitos. En términos arendtianos se podría decir que la respuesta es paradójica y anfibológica, pues el ser humano expresa en su temporalidad una continuidad con el pasado que es en sí el resultado de su propia experiencia; pero a la vez, es una ruptura, ya que es el inicio de lo nuevo, que es algo que no estaba en el pasado y se dirige al futuro. De ahí que el ser humano sea a la vez continuidad del pasado y ruptura. Esta “dialéctica” entre el pasado y el futuro se va a indicar con el nexo entre tradición y natalidad (libertad).

Si bien es cierto que el ser humano muestra este carácter paradójico frente al pasado y el futuro, también se puede decir, que en la concepción de Arendt (1996), lo que salva esta paradoja y supera “la dialéctica” es la tradición, pues ella genera una continuidad y tiende “un puente” entre pasado y futuro. Como dice Arendt, (1996), es la tradición – que es a la larga una denominación romana–, la que conforma “el hilo de plata” que enlaza presente y futuro, en el que vincula la experiencia colectiva que cimenta el pasado. La tradición es importante en la vida humana, pues fortifica el mundo en el que se vive y que se referencia como pasado, pero al mismo tiempo, da las expectativas de cómo vivir el futuro.

Esta idea que quiere contener la metáfora de “puente” que señala Arendt para significar la tradición, tiene, de cierta manera, raíces en el planteamiento que la autora realiza en su tesis doctoral sobre Agustín de Hipona, pues allí manifiesta que

Lo que da unidad y totalidad a la existencia humana es la memoria y no la expectativa, pues a nuestras expectativas y deseos los impulsa lo que recordamos; hay un conocimiento previo que está guiando las expectativas y los deseos (Heidegger, 2000: 83).

Esta nota se hace comprensible, si se interpreta que la unidad y continuidad que se enuncia como pasado es el vínculo entre el origen y el presente, lo cual es continuidad en la memoria. Por el contrario, hay un cierto cuestionamiento a la expectativa en cuanto que se relaciona con el fin o con la mortalidad humana. Así las cosas, la tradición tiene

que ver más con la continuidad y la natalidad –como veremos más adelante– que con el fin o la mortalidad.

En síntesis, la vida humana se consolida en la unidad y continuidad del pasado, y en ella emerge el mundo como una constitución de la humanidad en cuanto habita y vive el pasado: “los acontecimientos en el mundo, los constituye el hombre que habita el mundo (...). El mundo humano se constituye por el habitar y amar el mundo (*diligere*)” (Arendt, 2009, 93). Se puede decir a favor de la tradición, que ella no solo expresa esta unidad y continuidad entre el pasado y el futuro, sino que también cimenta el mundo fundado por el hábito (costumbres) y que genera el “habitar” como forma de vida.

Esta manera de entender el pasado y su fuerte tensión con la marejada proveniente del futuro en cuanto cambio y novedad, conduce a unas ideas muy paradójicas sobre la tradición. Desde el futuro se puede interpretar como una ruptura en cuanto que es un recomienzo y una generación o un nuevo origen. También se puede interpretar desde el pasado, como una continuidad y, por ende, como la consolidación de la tradición.

De esta forma, desde el extremo de “la brecha” o la idea del futuro, la concepción arendtiana, puede tener una doble lectura o connotación que es expuesta desde los mismos orígenes de su pensamiento, en la tesis sobre Agustín de Hipona. En primer lugar, como ya se dijo, se interpreta el futuro como una expectativa que es marcada por la mortalidad humana. Esto se manifiesta en el ya conocido concepto “ser para la muerte” heideggeriano. En esta perspectiva, Arendt aduce que en “la condición temporal el auge aparece como estigma de todas las cosas creadas. Únicamente los seres humanos, que saben que nacieron y saben que morirán, actualizan esta temporalidad en su misma existencia” (Arendt, 2001: 81).

Desde esta temporalidad, la existencia humana se asume con cierto pesimismo, pues el futuro es visto con temor, idea que es claramente criticada por Arendt (2001), ya que una cosa es la expectativa y el futuro desde el inicio o el origen y otra desde la muerte. La primera, en términos agustinianos, es el deseo y la segunda, el temor.

Así, en el “ser para la muerte” el futuro es marcado por la escueta y simple angustiante mortalidad, es una expectativa fundada en el miedo y la precariedad de la vida humana. El otro sentido del futuro, es señalado desde el origen, esto es, desde la natalidad. Este último pensamiento se basa en la referencia de Agustín de Hipona: “(*Initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie)” (citado en Arendt, 2001: 8)².

A fin de puntualizar este aspecto clave de su filosofía, Arendt distingue en la tesis citada sobre san Agustín,

2 Esta cita es una constante referencia de Arendt, pues reaparece una y otra vez en distintos lugares de su obra capital de los años cincuenta e inicios de los sesenta, al punto que no parece exagerado considerarla como el tema oculto y base de todo el pensamiento arendtiano.

(...) entre comienzo del mundo y comienzo del tiempo, ambos existentes antes del hombre y antes del comienzo del hombre. Al comienzo del mundo lo llama [san Agustín] *principium*, al del hombre *initium*. *In principio* hace referencia a la creación del Universo (Arendt, 2001: 81).

De lo afirmado, se puede colegir conceptualmente que el *principium* es un término teológico, por lo que no es en propiedad una referencia a la humanidad, sino a Dios como creador de todo lo existente. Por el contrario, el término *initium* indica la existencia humana, en cuanto que el origen se relaciona concretamente con la propia natalidad. En efecto, Arendt (2001) ratifica una y otra vez desde su tesis doctoral³, que “el hecho decisivo definitorio del hombre como ser consciente, como ser que recuerda, es el nacimiento o la natalidad, o sea, el hecho de que hemos entrado en el mundo por el nacimiento” (Arendt, 2001: 78).

El *initium* como hecho radical de la existencia humana, lleva a pensar que esta consideración no es solo una referencia a la natalidad humana, sino que es inherente a la misma acción, la cual también se valora como un *initium*, y a su vez es el origen de toda historia humana. Esta amplitud de sentido, que se le quiere otorgar a la condición del *initium*, se interpreta como la capacidad del hombre “de actuar como iniciador y capaz de incoar la historia de la humanidad porque puede conocer su comienzo u origen, porque puede hacerse consciente de él y recordarlo” (Arendt, 2000: 82).

Esta idea del *initium* humano en cuanto que configura de facto su existencia singular, posee su mayor originalidad cuando se ensancha a toda la esfera significativa del ser humano, particularmente a la acción y con ella a la historia. De aquí que Arendt subraye al respecto que “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)” (Arendt, 2009: 201).

Pensada la acción desde esta perspectiva de la novedad y de iniciar una serie nueva de consecuencias, conduce a suponer que a cada acción le es inherente un sentido nuevo y originario, por el simple hecho de que su gestor es alguien nuevo en la esfera del mundo. Decir nuevo y original es, en términos de Arendt, realizar algo (hacerlo real) que “no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes” (Arendt, 2009: 201).

Esta perspectiva de lo originario y lo nuevo que conlleva el *initium* humano, acarrea de modo ineludible un conflicto con el pasado, en el cual quedan las acciones realizadas e irremediabilmente inmodificadas, que sin embargo condicionan el presente y el futuro en sus consecuencias. Tal conflicto entre lo nuevo y el pasado (del cual ya hemos hablado

3 Es notable observar que desde la tesis doctoral, así como en sus obras principales (como *La condición humana*), es pilar de su propuesta la idea de la natalidad como condición humana.

en la referencia kafkiana), nos ayuda a entender mucho mejor el ámbito humano como inserto entre estas dos esferas. Se puede pensar que la acción por ser nueva y cuya realización es originaria, comporta, el germen de la ruptura, conduciendo al mundo humano a un caos de acciones.

Se puede ahora sí comprender con mayor profundidad el papel de la tradición, que desde la metáfora de puente nos da la idea de conexión entre el pasado y el futuro. De esta manera, la tradición orienta la acción nueva y original en términos de las consecuencias que son la realidad del pasado. Esta tradición da seguridad al hombre en cuanto permite enfrentar con cierta sabiduría al futuro encarnado en la sorprendente e incierta acción. Ella se sitúa en medio de esta dialéctica con una evidencia de seguridad fundada en la experiencia, la cual guía y reduce la incertidumbre de la acción como novedad.

2. La tradición y la experiencia política

La tradición a parte de lo ya anotado en cuanto al carácter de puente entre pasado y futuro, tiene también la virtud de expresar y enlazar las diferentes experiencias de pensamiento y acciones que las generaciones han acumulado en ella. Los conceptos de las teorías no son solo elementos metodológicos de estas, son también un reflejo de las experiencias colectivas que en cierto contexto se producen. Así, para Arendt (1996), la tradición no solo representa un objeto de investigación, es además la fuente más importante para su estudio, pues ella, en cuanto a metodología, consiste en

(...) examinar experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición [de] los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado perniciosas⁴ (Young, 2006: 411).

Este interés de Arendt por la experiencia, además de servir de “camino” para conocer la cogitación de la antigüedad y establecer los modelos de pensamiento que lleva la tradición, forma parte de su método para abordar los problemas filosóficos; método que no es otro que el fenomenológico. En efecto, Palomar Torralbo, asegura que el método de exposición e investigación de Arendt es “la fenomenología y la clave, para acertar en el estudio, partir de la experiencia y descubrir la trama interna y las implicaciones de esa experiencia” (Torralbo, 2007: 11).

En este sentido, la connotación que Arendt le da a la tradición y su relación con la acción, muestra este doble carácter: por un lado, es portadora de la experiencia construida

4 Esta cita proviene de la carta que escribe Arendt a Thompson el 7 de abril de 1956, según Elizabeth Young.

en el pasado; y, por otro, es quien orienta la acción nueva; luego, la tradición, resulta un componente valioso que marca las épocas tanto en pensamiento como en acción. La tradición, y junto con ella la experiencia, no es cualquier tipo de experiencia social sino que es más específica; para el caso, lo que importa es la denominada tradición política. Ahora bien, al hablar de tradición política la referencia de Arendt está dada por el ámbito de la acción, que tiene como núcleo central los asuntos “que conciernen a los hombres en la medida que viven juntos” (Arendt, 2007: 60).

Pensada de este modo la tradición, Arendt colige que la tradición política es más antigua que la tradición filosófica, pues “en el comienzo de la tradición, la política existe porque los hombres están vivos y son mortales, mientras que la filosofía se preocupa de aquellas cosas que, como el universo, son eternas” (2007: 60). Luego la búsqueda de la experiencia política de Occidente, tiene como dato crucial la historia del pensamiento político en Occidente, la cual como tradición tiene un origen claro y reconocido en los griegos y concretamente surge con Platón y Aristóteles. Arendt expresa esta idea al enunciar que

(...) lo que sigue siendo cierto es que tanto Platón como Aristóteles se convirtieron en el comienzo de la tradición filosófica, y que este comienzo, distinguido del comienzo del pensamiento filosófico griego, ocurrió cuando la vida política griega se aproximaba, desde luego, a su final (Arendt, 2007: 21).

3. El paradójico origen de la tradición

Antes de avanzar en el desarrollo de los contenidos y experiencia de la tradición política en Occidente, es necesario precisar los orígenes mismos de la tradición sobre los cuales Arendt (2008) realiza una exploración, así como la paradoja que encierra esta problemática.

Hay que reconocer, primero, que la tradición política tiene una génesis netamente romana, como ya se indicó, pues, como enuncia Arendt, “nuestra propia comprensión de la tradición, (...) es romana en su origen y (...) descansa sobre una experiencia política romana” (Arendt, 2008: 84). Segundo, se entiende que los contenidos de la tradición política occidental se sustentan en los ideales homéricos del héroe, la libertad frente a la labor y en los desarrollos de la experiencia política griega, particularmente expresados en Platón y Aristóteles. “Nuestra tradición de pensamiento político, comenzó después del (...) ideal de héroe y hacedor de grandes hechos y orador de grandes palabras” (Arendt, 2008: 83).

Esta declaración en cuanto al origen resulta un tanto contradictoria, pues tenemos, por un aparte, un enfoque y una idea de la tradición que son en estricto romanos; pero

por otra, la tradición con unos contenidos que son griegos y por ende históricamente más antiguos que la misma idea de tradición. Como es obvio, este hecho es de por sí sorprendente y en cierta manera incongruente, pues: ¿cómo es posible que una experiencia griega se convierta en el inicio de la tradición, si el origen de la tradición es específicamente romano?

A nuestro modo de ver, Arendt resuelve esta aparente aporía acudiendo a la connotación y el sentido que posee para Occidente la expresión tradición, que es en el fondo el quid de la cuestión. A partir de la comprensión del sentido romano de la tradición, Arendt (2008) enlaza los ideales y el pensamiento político griego, lo cual da como resultado el reconocimiento de tal pensamiento o ideal como el fundamento de dicha tradición. Para tratar de explicitar mejor estas ideas, en principio se expondrá el sentido romano de la tradición, luego se relacionará con el pensamiento griego y por último, se intentará comprender porqué se realiza esta vinculación de acuerdo con la interpretación que sobre esto hace Arendt (2008).

Para acercarnos a la cuestión, es necesario denotar que “para los romanos recordar el pasado llegó a ser una cuestión de tradición” (Arendt, 2008: 79), pues la amenaza más grave, para los romanos, que posee el pasado es el olvido, por ello es necesario establecer los mojones de la memoria o la recordación. Para Arendt, el pasado es el “recuerdo de lo que tenemos en común en calidad de origen común para nosotros” (Arendt, 2008: 79). En este pasado están las grandes acciones humanas que son realizadas precisamente para recordarse y como tales conforman este pasado, con una doble finalidad: por un lado, para concientizarnos de que el mundo no nace con nosotros, sino que viene de más atrás y lo que hacemos es ser un *continuum*; y en segundo lugar, para que sirvan de ejemplo y *paideia* a los recién llegados (o nacidos) al mundo.

Para ubicar el pasado, es necesario materializarlo y para ello es procedente identificar los lugares comunes que son las “bardas” que luchan contra el olvido y por ende expresan el pasado. Arendt encuentra esta idea de “alinderar el pasado”, en la experiencia política romana, que es diferente a la experiencia política griega, pues en ella “la acción política consiste en la fundación y preservación de una *civitas*” (Arendt, 2008: 84).

La acción y el consecuente acto político de fundación, se consolidan como el “mojón” que señala el pasado y genera con ello el inicio de la tradición, mostrando que hay un comienzo, el cual hay que preservar y darle continuidad a lo largo del tiempo, en otras palabras, salvarlo del olvido. El logro romano no se encuentra tan solo en haber inventado el carácter de la fundación, sino en darle a ella un estatus sagrado cuya función, como lo reconoce Arendt, es crear una “fuerza aglutinante para todas las generaciones futuras” (Arendt, 2008: 84). Esto quiere decir, que la cohesión de la vida social romana o el “cemento” que une y vincula la vida civil, se encuentra en el hecho sagrado de la tradición, lo cual tiene que ver con la remembranza de la fundación.

Arendt descubre que esta idea de la fundación, por un lado, es parte de la experiencia griega de la colonización, pero también, por otro, es la creación del gran escritor romano Virgilio, quien en la *Eneida* muestra la constitución de Roma como la gran acción humana, que se vincula con la experiencia griega: “a través de la leyenda fundacional de la *Eneida*, el pueblo romano se adhirió a la historia griega, del mismo modo que aprendió su propio alfabeto en la colonia griega de Cumae” (Arendt, 2008: 5).

Arendt descubre en la obra de Virgilio la leyenda épica de un grupo de sobrevivientes del conflicto troyano, que parte definitivamente de su hogar para colonizar nuevas tierras y fundar una nueva polis: “este es el sentido permanente de los sufrimientos narrados en la *Eneida*” (Arendt, 2008: 85). La diferencia se encuentra en que Roma no es una nueva colonia sino una “fundación única e irrepetible” (Arendt, 2008: 85), como tal su historia es de leyenda, pues muestra lo grande de las acciones humanas, por ejemplo, lo magnífico que es crear mundos para la eternidad: “Toda la historia de Roma, se basa en esta fundación como en un comienzo para la eternidad. Fundada para la eternidad, incluso para nosotros Roma ha seguido siendo la ciudad eterna” (Arendt, 2008: 85).

La religión que en este sentido es cívica, contribuye a investir el acto de fundación con valor sagrado, pues como dice Cicerón, citado por Arendt, “no existe nada a través de la cual la virtud romana se aproxime más a las formas sagradas (numen) de los dioses que por medio de la fundación de una nueva *civitas* o la preservación de una ya establecida” (Arendt, 2008: 86). De acuerdo con lo expresado por Cicerón y la perspectiva arendtiana de la tradición, la religiosidad que despierta el hecho cívico de la fundación de Roma radica en proporcionar un carácter sagrado a unos hechos del pasado: “La religión, era el poder que otorgaba seguridad a la fundación al proporcionar un lugar donde los dioses pudieran habitar entre los hombres (...) los dioses de los romanos habitaban los templos de Roma” (Arendt, 2008: 86).

La tradición —generada por la fundación, dado su carácter sagrado—, adquiere la cualidad de la *auctoritas*, respetabilidad y obediencia para las generaciones futuras, por lo que se

(...) convirtió en un deber sagrado conservar todo lo transmitido por los ancestros, los mayores o más grandes. Así pues la tradición se volvió sagrada y no solo impregnó a la República romana, sino que también sobrevivió a su transformación en imperio romano (Arendt, 2008: 86).

En este orden de ideas, la tradición se afianzó con un halo de religiosidad, no solo por el hecho de que los dioses tuvieran templos en los muros de la ciudad (habitan con los hombres), sino por la trascendencia misma de la fundación, lo cual suscita un vínculo de obligación entre generaciones que tienen un pasado común con los fundadores (patricios), por lo que “la religión, la autoridad y la tradición se hicieron inseparables, expresando la sagrada fuerza vinculante de un comienzo revestido de autoridad y el cual permanece unido por medio de la fuerza de la tradición” (Arendt, 2008: 86). En síntesis, la experiencia política romana creó un enlace indisoluble y sagrado entre pasado y futuro,

lo que condujo a que las comunidades mantuvieran un nivel de cohesión y unidad que pudo proyectarse entre el recuerdo y la eternidad.

Este invento romano produjo la más profunda influencia en Occidente “no solo sobre nuestro sistema legal, sino primordialmente sobre el curso de nuestra historia religiosa y espiritual” (Arendt, 2008: 90). Esto se explica, por una parte, porque el modelo romano se mantuvo intacto a lo largo de la Edad Media,

(...) simplemente intercambiando la fundación de Roma por la fundación de la iglesia católica. La ruptura de esta tradición por la reforma no fue conclusiva, puesto que solo ponía a prueba la autoridad de la iglesia católica, pero no la trinidad de religión, autoridad y tradición (Arendt, 2008: 87).

Pero por otra parte, para Arendt, el hecho mismo de las revoluciones tanto francesa como americana, se presentaron desde la tradición política romana, ya que son réplicas del modelo de la fundación; de esta forma, para la autora, “las revoluciones de Francia y América revivieron la contribución fundamental de Roma (...) ante la grandeza de la fundación” (2008: 90).

Lo dicho justifica el sentido que adquiere para Occidente la noción de tradición, su carácter sagrado y autoridad. La cual es replicada en la fundación de los hechos nuevos como la revolución o las instituciones constitucionales. Pero esta tradición que se sustenta en la fundación, no involucra claramente al pensamiento político, pues, como manifiesta Arendt, “a pesar de la inmensa influencia de Roma sobre nuestros conceptos de tradición y autoridad, apenas tuvo ninguna influencia sobre nuestra tradición de pensamiento político” (2008: 90). En efecto, el pensamiento político y las nociones que dan el sentido a lo que se puede comprender como política, se originan evidentemente del pensamiento político griego, el cual se expresa, como se ha indicado a lo largo del artículo, en las concepciones platónicas y aristotélicas.

Esta contrariedad entre una tradición signada por la fundación y una tradición de pensamiento político más antigua que la romana, Arendt (2008) la resuelve con la explicación de que los romanos no tuvieron un pensamiento político propiamente dicho y por consiguiente una filosofía. Para la pensadora alemana, “nuestra tradición comienza con la aceptación romana de la filosofía griega como la fundación vinculante. Incuestionable e incontestable del pensamiento, lo que hizo imposible que Roma desarrollara una filosofía, ni siquiera una filosofía política” (2008: 90). Esto significa que los romanos se preocuparon de la actividad política en la *civitas*, mas no llevaron a cabo un desarrollo categorial ni filosófico para pensar la política. Sencillamente para ello se valieron de las concepciones políticas desarrolladas por los griegos, por lo que al ser asumidas sin discusión por los romanos, se convirtieron en la tradición fidedigna para Occidente. Esta idea la propone Arendt, al constatar que:

(...) la filosofía griega, aunque nunca fue aceptada totalmente e incluso encontró en ocasiones, especialmente por parte de Cicerón, una oposición vehemente, [se] impuso pese a todas sus categorías sobre el pensamiento político, debido a que los romanos la reconocían como la única fundación verdadera y eterna en el mundo (Arendt, 2008: 90).

Recapitulando y sintetizando lo dicho, se puede comprender que la idea del respeto por el pasado y el vínculo que se genera con la denominada tradición, surge como una invención romana a través del fenómeno de la fundación. Esta idea de tradición no se equipara con la noción sociológica conservadora que postulan las sociedades tradicionales, sino que crea, lo que para Arendt es la “tradición en la civilización occidental” (Arendt, 2008: 90). Esta concepción conduce a santificar la tradición y con ella elevar su estatus a niveles de respeto, obligatoriedad y autoridad. Esto es tan definitivo, que sin ella, dice Arendt, “la civilización griega, incluyendo la filosofía griega nunca se habría convertido en el momento fundacional de una tradición” (Arendt, 2008: 90). De esta manera, al asumirse el pensamiento filosófico griego sin más discusión por los romanos, se integró como parte esencial de la tradición occidental para convertirse en la expresión que en la actualidad usamos como grecorromana, la cual es inherente en cuanto acción y como reflexión al mundo político occidental, toda vez que, como dice Arendt, la “función principal de la tradición consiste en proporcionar respuestas a todas las preguntas encauzándolas según categorías predeterminadas” (Arendt, 2008: 91).

Vale la pena anotar que esta idea de la tradición originada en la fundación, ocupa un papel central también en la obra misma de Hannah Arendt, pues se encuentra subrepticamente tras el concepto de natalidad como un gran supuesto. No olvidemos que la idea existencial de natalidad, ya comentada en este documento, es creación del romano Agustín de Hipona que forma parte de esa tradición de la fundación. En este sentido, la idea agustiniana de natalidad se sustenta en el hecho del comienzo (*initium*) y de cómo se origina de la nada el ser. En el mismo nivel se sitúa el concepto de libertad que desarrolla Arendt, en cuanto conlleva la idea del acto incausado y que emerge inesperada e inciertamente de la acción humana, pues, como dice san Agustín citado en Arendt: “para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie” (Arendt, 2008: 96).

Relacionando el *initium* con la fundación se colige, que este (igual que la fundación) se fortalece como un acto inaugural, y por ello se constituye en el mojón que da origen al pasado. Así, se configura como un fenómeno incausado y que surge como acto libre, por lo que muestra el carácter mismo de la acción humana. De ahí que Arendt equipare la fundación y también la acción al carácter mismo de la revolución, que se instituye en el fondo como la nueva fundación de la época moderna. Por ello la tradición política grecorromana está en la base de las acciones políticas y cuya ruptura se empieza a dar con la llegada del totalitarismo, como se verá más adelante.

4. Tradición y naturaleza humana

Tratando de interpretar los contenidos de la tradición de acuerdo con lo que propone Arendt (2007), así como su despliegue a lo largo de los 25 siglos de pensamiento político, se puede inferir como una nota común la constante referencia a la denominada “naturaleza humana”.

Al parecer la acción política y su pensamiento que se anudan en la tradición, tienen una particular manera de concebir la naturaleza humana. De ahí que sea reiterativo el punto de análisis de Arendt, cuando manifiesta:

(...) en el comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, se alza el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que los asuntos y acciones de los hombres (*ta ton anthropon pragmata*) no son merecedores de una gran sociedad (Arendt, 2007: 60).

Este desprecio hacia la política no tiene como referencia la política en sí misma, como acción que concierne a la vida en común de los hombres, sino al hecho de su ligazón con la naturaleza humana, esto es, a la condición marcada por la necesidad, que Arendt significa desde el concepto de labor. De esta manera, indica Arendt, para mayor claridad, que:

El desprecio hacia la política, la convicción de que la política es un mal necesario, un mal debido a las necesidades de la vida que fuerzan a los hombres a vivir como laborantes (...) los males que provienen del mismo vivir juntos, esto es, al hecho de que la multitud, a la que los griegos llamaban *oi polloi* (los muchos) amenaza la existencia de cada persona individual, el desprecio y esta convicción corren como hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la edad moderna (Arendt, 2007: 63).

De conformidad con lo citado, Platón evidencia la teoría, según la cual, la polis como ámbito de la política surge o se origina con fundamento en que nos necesitamos unos a otros, dado que hay cierta incapacidad de que cada uno pueda resolver individual y autónomamente las necesidades propias de la naturaleza, lo cual lleva lógicamente a la mutua dependencia. Este vivir juntos desde la mutua necesidad y que configura a la política, se soporta en el hecho de la existencia de las necesidades inherentes a la naturaleza humana. Este hecho que es ineludible e insalvable se conforma como parte esencial de la vida en común de los hombres, por lo que siempre que se piensa la política, se recurre a su nacimiento natural.

Para Platón esta dependencia de la política a las necesidades humanas, es reprochable y despreciable, a tal punto que denomina a la polis originaria y primitiva la “polis de los cerdos”. En realidad, el fondo de la cuestión reposa en el hecho de reconocer que el ser humano analizado desde su naturaleza no es libre sino que depende de sus necesidades. El vivir juntos como ámbito de la política, no hace sino mostrar un “mundo” fundado

en las necesidades naturales, de ahí que se desarrolle y construya un fuerte desprecio por la política.

La filosofía como expresión netamente espiritual y alejada de toda significación corporal que pertenezca al mundo de las necesidades naturales, se consolida como el ámbito ideal y propio de la vida humana para el logro de su autonomía y libertad. Por eso ella trasciende las esferas de lo político y su precariedad natural, por cuanto que su nicho pertenece al ámbito ideal de lo eterno. En este sentido, Arendt indica que

La política no tiene origen propio (...), en otras palabras, es derivada en dos sentidos: tiene su origen en los datos prepolíticos de la vida biológica y tiene su fin en el destino pospolítico, que es la más alta posibilidad de destino humano (...), la política está limitada por abajo por la labor y por arriba por la filosofía (...), ambas están excluidas de la política en sentido estricto (Arendt, 2007: 62).

Se evidencia en la *República* de Platón, el esfuerzo del filósofo por redireccionar la polis a un horizonte propiamente filosófico y con ello resignificar el sentido de la polis y la política, no como un ámbito propio de las necesidades y su satisfacción, sino como una esfera humana que busca educar y preparar a los sujetos en la superación de sus necesidades y proyectarlos a los ámbitos más libres, espirituales e inmutables. La polis deberá estar al servicio de la filosofía y de los filósofos, en cuanto que permita fortalecer un ámbito propio para llevar a cabo sus fines espirituales. Por ello, como dice Arendt, el filósofo debe introducir entre sus preocupaciones a la política y reconocer con ello “el infortunado hecho de que la filosofía es materialmente imposible sin un arreglo medianamente razonable de todos los asuntos que conciernen a los hombres en la medida que viven juntos” (Arendt, 2007: 60). La propuesta de Platón, en definitiva, lleva a recomponer la polis por lo menos en el plano del pensamiento, a fin de superar la cortapisa que significa su naturaleza humana y convertir la filosofía en el núcleo central de los asuntos humanos.

Este tipo de planteamiento lleva a la consideración de que en el comienzo de la tradición griega, hay una experiencia que empieza por desprecio hacia las necesidades de la vida, las cuales se interpretan así por la existencia corporal. Este cuestionamiento se convierte para el filósofo antiguo y quizá para el aristócrata tradicional, en un resentimiento contra la condición humana por el hecho de tener un cuerpo; de esta forma, “estar sujeto a la necesidad, era solo un aspecto de la existencia corporal, y el cuerpo, una vez liberado de esta necesidad, era capaz de esa pura apariencia que los griegos llamaban belleza” (Arendt, 2009: 35). Platón amplió más este desprecio antiguo y aristócrata hacia el mundo de la necesidad,

(...) al añadir, un resentimiento por estar obligados a las exigencias del cuerpo, un nuevo resentimiento hacia el movimiento de cualquier clase. Debido a que el filósofo vive en completa quietud, solo su cuerpo, según Platón, habita en la ciudad. De aquí deriva también el anterior reproche de interferencia dirigido contra los que dedicaban su vida a la política (Arendt, 2009: 35).

En resumen, la tradición que se empieza a originar constata el hecho ineludible y condicionante de la vida humana y que consiste en la dependencia de su corporeidad, la cual “esclaviza” corporalmente, por decirlo así, al espíritu llevándolo a una vida simple y puramente reproductiva. Frente a ello se levanta con fuerza el filósofo, que quiere darle un nuevo sentido a la vida espiritual que trasciende el mundo material y corporal. La política es reinterpretada con estos fines y es puesta en un ámbito que trasciende precisamente el mundo de la necesidad.

Esta manera de ver la política expresa ni más ni menos una visión conservadora y aristocratizante, por cuanto instituye los espacios políticos o los lugares comunes de los asuntos humanos, como ámbitos excluidos y que trascienden la necesidad natural. Esto lo delinea con toda claridad Arendt, al configurar y diferenciar los contextos públicos de los privados. Estos los entiende la autora, como el mundo familiar (*oikos*) y peyorativamente asimilados al mundo oscuro del averno que describe la mitología; y, aquellos (los públicos), como el espacio de la luz, la transparencia y la claridad.

La política consolida su *topos* en lo público y con ello se busca aislarla de la necesidad natural (labor) de lo privado. Esta manera de ver las cosas, expresa una perspectiva que ha ido condicionando a la posteridad, lo cual se configura con toda claridad como una tradición. Ella también tiene el alcance de degradar todo sujeto que se involucre con la necesidad y lo privado, tales como, por ejemplo, las mujeres, niños, esclavos, trabajadores, campesinos y extranjeros, que al fin de cuentas se catalogan como seres apolíticos y por ello mismo marginados e inmerecedores de los privilegios que da la polis a los sujetos políticos (*polites*).

La política tradicional que se define como el espacio de los asuntos humanos que concierne a la vida en común (pública), adquiere su importancia espiritual, en cuanto que estos asuntos en común se pueden considerar si se ha resuelto la dependencia que genera la necesidad. Quiere decir esto, que los asuntos comunes se pueden pensar solo si se han librado de la dependencia particular y privada, esto es, de aquellos aspectos que suscitan egoísmo y espíritus cicateros y mezquinos. El *paterfamilias* o “cabeza de familia”, que posee su *oikos* y que gracias a él trasciende esta dependencia, puede entrar con toda libertad al mundo de la política (polis) y relacionarse con sus semejantes (*homoien*).

Por su parte, Aristóteles (1291a) le cuestiona a Platón, la concepción según la cual la polis se da para satisfacer necesidades, por ello propone que la polis como ámbito común tiene un fin mucho más alto y espiritual, como es forjar la autonomía de la misma polis, pero también tiene como “causa final” el bien, que en términos aristotélicos es el bien de comunidad.

Se puede expresar al respecto, que si bien Aristóteles realiza un cuestionamiento a la teoría platónica de las necesidades, también es cierto que en el fondo comparte el modelo. Así, por un lado, tanto Platón como Aristóteles enuncian la polis originaria como dependiente de las necesidades; pero, por otro, formulan el hecho de buscar una comunidad

que se baste a sí misma y que conduzca a niveles que trasciendan la vulgar materialidad. En Platón una polis y una política al servicio de la filosofía, en Aristóteles con relación a fines virtuosos de la misma comunidad.

En cuanto al modelo tradicional hay cierta continuidad y tradición de interpretar la política como un ámbito alejado de las necesidades o, como denomina Arendt, de la labor. Desde otro punto de vista, sí hay alguna diferencia entre los dos filósofos, la cual está, para Arendt, vinculada más bien a la relación entre política y discurso. Así, para Platón, el discurso que está ligado con la acción política carece de validez, pues “el discurso es mera opinión y, como tal, opuesto a la percepción de la verdad” (Arendt, 2007: 41). En este sentido, para Platón, según la interpretación de Arendt,

(...) la percepción de la verdad ocurría esencialmente sin palabras, era no discursiva (...) la verdad se percibe en la soledad de la contemplación. Para Platón el ser humano no es ya un animal hablante, sino un animal racional (...) su preocupación recae sobre sí mismo (...) y cuya ilustración procede de su propia razón (...) y no de la facultad de hablar (Arendt, 2007: 41).

Por el contrario, para Aristóteles, la conexión entre discurso y política es más consistente, ya que él define al ser humano como animal que tiene como diferencia específica el uso del discurso. Este hecho es notable, pues Aristóteles definió al hombre como *zoon logon echon* o ser viviente que dispone de logos, lenguaje, para comunicarse. Así, el ser humano se enlaza al lenguaje, que es el fundamento de su ser comunitario (Arendt, 2007: 44). Esto resulta en cierta manera coherente, pues una de las mayores fortalezas que tiene el individuo para formar comunidad es el discurso, que es uno de los sentidos del término logos.. El discurso es importante para expresar la acción política en el ámbito de lo público, por ello el carácter y la trascendencia de la *isegoria* que enfatiza Arendt, como componente importante para el ejercicio de la “ciudadanía”. Como declara la autora:

Aristóteles, fue el último para quien la libertad no es problemática, sino inherente a la facultad de hablar; Aristóteles aun supo, en otras palabras, que mientras puedan hablar unos con otros y actuar juntos en el *modus* del discurso, los hombres son libres (Arendt, 2007: 43).

Discurso y acción política, fueron puestos en duda por Platón, ya que postuló desde un principio la falta de veracidad del discurso político y siempre lo entendió como *doxa*. Este calificativo, condujo a ubicar la política en un nivel inferior en las actividades humanas. En este sentido, este cuestionamiento lleva a estimar la vida activa en la concepción platónica como efímera y poco esencial y en términos de la simbología de la caverna, delegada al mundo oscuro y bajo de esta. Todo lo contrario a la valoración que conlleva la *theoria*, que con su componente de contemplación constituye la vida más asequible para el filósofo y de mayor trascendencia para “la salida de la caverna”. De esta forma, constata Arendt, que en el pensamiento platónico se observa:

(...) la superioridad de la contemplación sobre la actividad y reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *kosmos* físico, que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior, del hombre o dios. Esta eternidad solo se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso. Comparada con esta actitud de reposo, todas las distinciones y articulaciones de la *vita activa* desaparecen (...). Tradicionalmente, por lo tanto, la expresión *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa* (Arendt, 2009: 28).

En síntesis, la vida contemplativa no es propiamente de procedencia cristiana, sino que tiene su postulación original en el interior de la filosofía platónica (Arendt, 2009), y con ello se convierte en una propuesta más plausible para el ser humano que la acción política, pues al contrario de esta proporciona la plena espiritualidad, la verdad y la eternidad necesaria para una vida humana. La contemplación se constituye de esta manera en la verdadera aspiración humana, la cual solo se puede llevar a cabo en el aislamiento, en el cese de las actividades prácticas, en la *scholia* (*σχόλιον*). La acción, afirma Arendt, como propia de la política, es permutada por una nueva orientación que “se guía claramente por el ideal de contemplación (*theoria*). A la antigua libertad con respecto a las necesidades de la vida y a la coacción de los demás, los filósofos añadieron el cese de la actividad política (*skhole*)” (Arendt, 2009: 27).

Se puede inferir de lo dicho, que la tradición política tanto en su acción como en el pensamiento reniega el carácter natural de la humanidad, en cuanto a su índole dependiente de las necesidades que impone en forma existencial la naturaleza. Esto nos conduce a un doble condicionamiento, por un lado, en cuanto a las ataduras vitales: reproducción física e instintiva; por otro, en cuanto a su precariedad y temporalidad. Así la experiencia original griega que no comparte en teoría Platón, enuncia la política desde el punto de vista de la acción y de la institucionalidad, como el ámbito que puede trascender el “mundo” de la necesidad o labor. La política crea una esfera propiamente pública como el *topos* propicio para el ejercicio de la libertad y la liberación del “mundo de la vida”, en sus dos componentes: la necesidad y la mortalidad. De esta manera, frente a la necesidad le opone “civilidad” (*polites*) y con relación a la mortalidad le contrapone la inmortalidad. En términos griegos la inmortalidad solo se consolida con la “gloria” de la figura antigua del héroe homérico y en el “culto” que le rinden a este secularmente los semejantes a través de la leyenda.

Platón por el contrario, que no cree en la política ni en la polis como ámbito de liberación de la labor, por cuanto considera que sigue vinculada a la corporeidad y la vida material, argumenta que el discurso que explicita la política siempre será *doxa* y por ello no puede llegar a los niveles de la *theoria*, por lo que en el simbolismo platónico sigue en el fondo de la “caverna”. De ahí que la vida contemplativa, en esencia teórica, sea jerárquicamente superior a la vida activa y política. En otras palabras, solo en los ámbitos teóricos y filosóficos se encuentra el único camino para superar la necesidad y la precariedad del

“mundo” material. En resumen, Platón, al mundo material (caverna), le opone el mundo de las ideas o la teoría; frente a la inmortalidad que promete la política con la gloria y la leyenda, Platón le encara la eternidad de la vida espiritual.

Por último, Aristóteles, crítico de Platón, se acerca más a la experiencia original, pues con su manera inductiva de ver el mundo y por ello “historiador” de esta experiencia, enfatiza la relación en la esfera pública entre el discurso y la acción, no solo como el componente que une este ámbito, sino también como la señal de superación de la labor (necesidad) que es regida por la violencia y la carencia de discurso (*alogou*). Por esto, contrario a lo que consideraba Platón, concibe el ámbito de la política como vida activa, y por ello es importante para lograr la trascendencia de la vida material y de la necesidad. Arendt reconoce en la concepción aristotélica, la fortaleza de la tradición, toda vez que subraya el hecho de que “Aristóteles vinculó discurso y libertad, pisaba el suelo firme de la tradición que entonces todavía existía y tenía raíces en la experiencia” (Arendt, 2007: 41).

Estos matices diferencian un tanto la idea política de Platón y Aristóteles, pero reflejan muy en el fondo “el hilo de plata” de la tradición en cuanto tienen cierta valoración negativa de la naturaleza humana, con relación a sus necesidades, pasiones e instintos que hacen de la vida humana una situación precaria, por lo que oponen la libertad como una esfera más espiritual y racional. Ya la consideración entre cuál es la mejor vida para los individuos, para trascender esta condición es objeto de discusión, sea esta la vida contemplativa o la vida activa.

La concepción platónica tuvo una mayor acogida entre estoicos, cínicos y obviamente neoplatónicos, en cuanto que la desintegración de la polis y la conformación primero del imperio alejandrino y después del romano, condujo a la consolidación de una visión negativa y en cierta manera, pesimista de la vida material. Estos hechos llevaron a los filósofos a cierto retraimiento subjetivo que buscaba generar una trascendencia que superara la vida práctica, que se reconoce como dolorosa. Esta visión que se instaura en la época helenística, conduce a pensar a Arendt que

(...) solo cuando los filósofos habían roto definitivamente con la polis (y no solo teóricamente como Platón) y cuando el estatus de una gran cantidad de gentes en el mundo había pasado a ser el de políticamente apátridas, solo entonces sí que se concibió al hombre como una forma enteramente no política, esto es, independientemente del modo en que vivía con sus iguales (2007: 45).

En este orden de ideas, el filósofo y el pensamiento político rompen amarras con la vida política de la polis como lugar propicio para asegurar la inmortalidad (experiencia original), para reafirmar la vida contemplativa y subjetiva como “actividad” verdaderamente relevante para el sentido de lo humano. Por ello, al filósofo le dejó de interesar la inmortalidad que otorga la gloria política, para hacer viable un logro mayor y que solo puede aportar la contemplación: la eternidad. Inmortalidad-eternidad, son ya los extremos entre la vida política y la vida contemplativa. La polis dejó de ser el lugar y el *agón*

(*ἀγών*) político. La esfera se trasladó al mundo teórico y del conocimiento, en este sentido, el *sophos* remplazó al *polites* (*πόλιτες*).

Esta visión negativa de la naturaleza humana a que se ha hecho referencia en el mundo antiguo, para Arendt, de alguna manera, es compartida sutilmente por la posición racionalista contractualista moderna, en especial de Thomas Hobbes. Aunque si bien es cierto, concepciones teóricas como las de Rousseau (1762), Spinoza (1675) o Kant (1784) no se fundamentan en una visión negativa, sí tienen en común el hecho de postular un dualismo existente entre un hipotético “estado natural” y un “estado de civilidad”, mediado por la celebración de un pacto, en unos casos, o contrato, en otros.

Arendt encuentra en el planteamiento de Hobbes cierta innovación, en razón a que, “antes de Marx, Hobbes había sentido la necesidad de encontrar una nueva definición del hombre bajo la asunción de igualdad universal” (Arendt, 2007: 46). En efecto, Hobbes descubre la igualdad natural (en el “estado de naturaleza”), con base, por un lado, en el carácter homogéneo y pasional de su naturaleza, pero como enuncia Arendt, la igualdad radica más bien en la posibilidad de matar que tiene el ser humano, por más débil que sea el adversario. Por ello para Hobbes citado en Arendt, “la igualdad, era inherente al estado original de naturaleza y la igualdad en la capacidad para matar definía el denominador común y más general del hombre” (Arendt, 2007: 47).

De esta forma, la igualdad surgiría en principio de la naturaleza humana en la circunstancia de una homogeneidad que es biotípica, pero en realidad más allá de esta cualidad y que configura con toda claridad el “estado de naturaleza”, es la capacidad de matar la que posibilita una igualdad más genuina y real, de la cual ninguno está exento. Ella, enigmáticamente, genera un ambiente de hostilidad, miseria y precariedad que tienen los seres humanos. Este entorno condiciona a los sujetos a principios naturales de sobrevivencia fundados en la capacidad de matar; en otras palabras, se sobrevive a cambio de someter o destruir otras vidas. Se puede pensar que independiente del carácter pasional corpóreo, la situación de mutua confrontación por la siempre latente amenaza de muerte, lleva a que no hay otra vía que el egoísmo, la competencia y la lucha como única manera de hacerse valer en el “estado natural”.

La visión que trata de consolidar Hobbes (1651) y que es compartida por el pensamiento político moderno, no es otra cosa que dar continuidad a la tradición, ya que pone un énfasis en la separación entre el estado de naturaleza (vida mísera y solitaria) y la vida en común, que sigue en cierto modo la separación antigua y originaria entre el *oikos* y la polis. Esta división muestra, según Arendt, la

(...) radical separación de aquellas cosas que los hombres pueden alcanzar y obtener solo viviendo juntos, respecto de aquellas otras cosas que el hombre en su singularidad y soledad percibe y cuida (...) es el abismo insalvable que se abrió y que nunca se ha cerrado, no entre el llamado individuo y la llamada comunidad, sino entre el existir en soledad y el vivir juntos (2007: 64).

No lejos de este pensamiento se encuentra Montesquieu (2003), que en su reflexión sobre la ley y las formas de gobierno, como anota Arendt, “fue el primero en descubrir la inmovilidad en la ley, que indica una permanencia y cierta inmutabilidad en las circunstancias siempre cambiantes de los hombres” (2008: 100). De esta forma, cuando Montesquieu (2003) busca el espíritu de la ley, lo que hace es una investigación que trata de establecer la esencia de ella y en este sentido, lo que la define y diferencia, por lo cual responde a la inquietud filosófica sobre su constancia, permanencia e inmutabilidad. Por ello “Montesquieu tomó la legalidad de los gobiernos como punto de partida (...) y la legalidad para Montesquieu solo puede poner limitaciones a las acciones, nunca inspirarlas” (Arendt, 2008: 100).

Cuando Montesquieu enfoca la investigación en las formas de gobierno, encuentra que hay una diferencia entre la naturaleza del gobierno y el principio que lo impulsa o lo causa, por lo que

(...) su naturaleza, es lo que lo hace ser y su principio lo que le hace obrar. La primera es su estructura particular; el segundo las pasiones humanas que lo mueven. Ahora bien, las leyes no han de ser menos relativas al principio de cada gobierno que a su naturaleza. Importa pues buscar cuál es ese principio (Montesquieu, 2003: III, I).

De acuerdo con esto, para Montesquieu hay una relación profunda entre el gobierno y la pasión, de esta manera encuentra en su clasificación los “tres principios para la acción: la virtud que inspira las acciones en una República, el honor que las inspira en una monarquía y el miedo que guía toda acción en una tiranía” (citado en Arendt, 2008: 100).

En la visión de Montesquieu, la forma de gobierno absolutamente pasional y natural es la tiranía, pues la inspira el miedo, y por ello está del todo condicionada por la necesidad natural. De ahí que Arendt trate de interpretar, al respecto, que

(...) la razón por la cual Montesquieu no se cuidó de proporcionarnos la experiencia fundamental de la cual surge el miedo en los gobiernos tiránicos es que él, como toda la tradición, no pensaba que la tiranía fuese en absoluto un cuerpo político. Pues el miedo como principio de la acción público-política posee una íntima conexión con la experiencia fundamental de la impotencia (...) somos incapaces de actuar (Arendt, 2008: 104).

El miedo se conforma como un elemento natural. “El miedo no es, hablando propiamente, un principio de acción, sino un principio antipolítico dentro del mundo común” (Arendt, 2008: 104). En definitiva, en esta visión del miedo y la tiranía que viene desde antiguo, se interpreta que “El miedo surge de esta impotencia general, y de este miedo provienen tanto la voluntad del tirano por someter a todos los demás como la predisposición de sus súbditos a soportar la dominación” (Arendt, 2008: 105).

Este enfoque en absoluto negativo de la tiranía, no se aparta de la perspectiva de Plátón y Aristóteles, pues a pesar de ser una forma de gobierno que es común denominador para antiguos y modernos, tiene la característica de

(...) estar condenada al desastre, porque destruye el estar juntos de los hombres, [los aísla] entre sí [y porque] busca destruir la pluralidad humana. Las tiranías se basan en la experiencia fundamental en la cual estoy completamente solo, que es la de estar indefenso (tal y como definió Epicteto en una ocasión a la soledad), incapaz de recabar la ayuda de mis congéneres (Arendt, 2008: 105).

Es de anotar, finalmente, que esta idea de caracterizar la tiranía como una forma de gobierno que destruye la vida en común y que Arendt le atribuye al estudio de Montesquieu, constituye también una idea central en el análisis del totalitarismo, como destructor de la vida comunitaria y particularmente de la condición de la pluralidad humana.

Con la propuesta marxista pareciera que la tradición originada con los griegos y sacralizada por los romanos, entrara en un franco declive y condujera a una inevitable ruptura, lo que sería una obvia consecuencia viendo la nueva categorización que introduce Marx con respecto a la política y a la naturaleza humana. La primera impresión arendtiana acerca del pensamiento político de Marx, es el hecho de constatar que Marx interpreta la nueva realidad política moderna, en la cual emerge un fenómeno que no estaba previsto en la experiencia política tradicional, como es la ascensión de lo que Arendt denomina categorialmente como “sociedad”. Ella no está presente en las esferas que asignaba la política tradicional y que distinguía desde los conceptos de “lo privado” y “lo público”. De esta manera, la labor o el entorno de las necesidades humanas y su reproducción, que tradicionalmente tuvo su lugar natural en “lo privado” del *oikos* o la familia, traspasa estas fronteras invisibles en el mundo moderno con la ascensión del capitalismo y la industrialización.

Con este desborde del ámbito de la producción y de las necesidades humanas, se configuran y constituyen los nuevos sujetos sociales políticos de la época moderna, como son las clases obreras y los nuevos propietarios productores (industriales y burgueses), que conforman la nueva población y multitudinariamente consolidan la denominada “sociedad”. En esta esfera que se identifica por el carácter masivo e indeterminado de la población, se genera un ámbito en el que la labor constituye su núcleo central, determinada por la homogeneización, aplanamiento e “indiferencia” y que se expresa en las categorías de “la igualdad social”.

Desde este punto de vista, no hay duda que Marx lleva al nivel de las ideas lo que está pasando en la vida económica y social de la época, por lo que tiene razón Arendt, al manifestar, que: “Marx fue el único pensador del siglo XIX que tomó en serio en términos filosóficos el acontecimiento central del siglo: la emancipación de la clase trabajadora” (Arendt, 2007: 25). Para llevar a cabo el reconocimiento del nuevo sujeto político denominado “proletariado” y que fortalece el ser de las masas modernas, Marx (1974) crea

unas nuevas ideas que son un tanto diferentes, desde cierta perspectiva, a las propuestas por la tradición, ya que pasan por sustentar una concepción de la naturaleza humana fundada en la labor y no en la razón. Con este planteamiento, Marx (1974) busca romper radicalmente con el tradicional modo de pensar al hombre como un “animal racional”, para definirlo de una forma más actual y acorde con la nueva época capitalista: como *homo laborans*, o el hombre que produce.

Arendt enuncia con toda claridad este cambio, al mostrar la novedad de Marx (1974) que busca interpretar la naturaleza humana a partir de la labor, por ello afirma, que “cuando Marx declaró que la labor es la actividad más importante del hombre, estaba diciendo en términos de la tradición que no es la libertad sino la necesidad lo que hace humano al hombre” (Arendt, 2007: 33). Al vincular la idea de Marx (1974) que define el ser de la humanidad, no a partir de su carácter pensante o espiritual sino del carácter material como es la producción para vivir (*laborans*) con la creciente socialización de la vida moderna, en la que el *homo laborans* se sitúa poco a poco como su núcleo más fundamental, Arendt, postula, que:

(...) lo que Marx entendió fue que la labor en sí misma había sufrido un cambio decisivo en el mundo contemporáneo, ella se había convertido no únicamente en fuente de toda riqueza sino que todos los hombres independiente de su origen de clase, estaban destinados tarde o temprano a ajustarse a este proceso de la labor (Arendt, 2007: 19).

En otras palabras, la vida social moderna se homogeneiza a partir de la labor y la producción, lo cual se configura como esfera común para todas las clases sean estas proletarias o burguesas. Ella se instala en el centro mismo de toda la vida humana en forma dominante, y con ello trasciende los ámbitos tradicionales de la vida comunitaria. Este hecho es el que reconoce Marx al proponer la labor como la nota definitiva, de aquí que Arendt asegure que: “Marx hizo de la labor la actividad más importante del hombre, en términos de la tradición, que no es la libertad sino la compulsión lo que hace humano al hombre” (Arendt, 2007: 28).

La propuesta de Marx sobre la labor como núcleo vital de la sociedad, conlleva también el hecho de que el mundo de la necesidad, que estaba relegado en la antigüedad a la familia, rompe los estrechos muros privados y se traslada al centro mismo de la vida comunitaria. Por lo que la “sociedad” empieza a equivaler a la consolidación de “una gran familia”, cuyas relaciones están mediadas por vínculos cada vez más dependientes, hasta el punto extremo de formar las masas indiferenciadas modernas. Por ello, se puede decir sin ambages, que

(...) lo que Marx vio anticipadamente, fue que la revolución industrial estaba llamada a ampliar el reino de la necesidad natural, es decir, el reino de la labor, a pesar de todos los avances técnicos que tienden a hacer de la labor algo sin esfuerzo (Arendt, 2007: 59).

Para el marxismo el ingreso moderno a través del capitalismo y la industrialización de la labor y del mundo social, conduce a un cambio radical en la concepción del gobierno, tal y como se pensó hasta Montesquieu (2003), pues ya no se enlaza con la libertad, sino con la clase que domina la sociedad. Así, la concepción de Marx (2003), va aparentemente a contracorriente de lo significado por la tradición, pues el gobierno, según esta, pertenece al ámbito público cuyos vínculos están dados con el ejercicio de la libertad como liberación del mundo de la necesidad. Por ello, declara Arendt que “en la época moderna la política está vinculada con la libertad, la libertad seguía vinculada con el ejercicio de gobierno, y solo los gobernantes eran considerados libres (...). Para Marx la libertad se quedó en la clase dominante” (Arendt, 2007: 51).

Analizando la propuesta de Marx, es pertinente indagar si se puede considerar que genera en verdad una ruptura con la tradición del pensamiento político, como al parecer sugiere la misma Arendt (2007)⁵, quien reconoce que en este aspecto hay un cambio en los aspectos fundamentales de la tradición con la formulación marxista. En efecto, la tradición del pensamiento político que viene desde el mismo Platón y Aristóteles y que se estudia en este documento, interpreta la política como una esfera cualificada constituida por la acción libre del hombre, contraria y opuesta al *oikos* como espacio de la labor. Por el contrario, la idea marxista postula la labor como un componente extensivo del “mundo social”, ya no centrado en la familia y con ello se da una “dignificación por Marx de la labor como la más fundamental de todas las actividades humanas” (Arendt, 2007: 51). Así, la acción política se convierte en el puro y llano ejercicio de dominación, violencia y, por ende, en la lucha por el poder.

Se puede entender que en la medida en que la labor ganó dignificación y relevancia –y con ello la consolidación de la esfera social–, en esa misma medida ganó importancia la dominación y la violencia como ítems valiosos de la “vida política”, pues en ella ya no media el logos, la persuasión, sino la lucha y la toma violenta del poder. Esto lleva a que haya una especie de exaltación de la violencia como medio para el logro del fin político. De ahí que

(...) la glorificación que hace Marx de la violencia, contiene, por tanto, la negación más específica del logos, del habla (...). La teoría marxista de las superestructuras ideológicas descansa, en última instancia, en esta hostilidad antitradicional hacia el lenguaje y en la glorificación concomitante de la violencia (Arendt, 1996: 29).

En resumen, Arendt infiere que los pilares sobre los que descansa la propuesta marxista y con los cuales se amenaza la tradición del pensamiento político son:

5 En las citas que se han realizado en el documento, hay una gran ambigüedad con relación al tema, pues Arendt parece sugerir que en el siglo XIX son Marx, Nietzsche y Kierkegaard, quienes producen una ruptura con la tradición. En el caso específico de Marx, con su postulación de la labor como componente definitorio del hombre. Lo anterior se observa en la obra *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política* de Arendt.

(...) el trabajo creó al hombre (...) la violencia es la comadrona de todas las sociedades que llevan en su seno una nueva era (...) por último, los filósofos solo interpretaron el mundo de un modo diferente, sin embargo lo importante es cambiarlo (Arendt, 1996: 27)⁶.

Este último enunciado, es la postulación de la acción como praxis y con la cual se genera una crítica profunda a la tradición platónica y medieval que privilegia la contemplación sobre la acción. Sin embargo, es dicente, que para Arendt, Marx cambia el tercer pilar de la dominación por el de libertad, el cual indica literalmente que: “nadie que esclavice a otros puede ser libre” (2007: 30).

Esta propuesta constituye en el fondo la matriz real del marxismo y en cierta manera el postulado del comunismo, puesto que plantea la idea marxista de que no es posible hablar de libertad cuando se está inmerso en la dominación y el poder. Esto quiere decir que las sociedades contemporáneas que se sustentan en la labor y la dominación de clase, no pueden de ninguna manera llegar a generar libertad, por cuanto son términos que se excluyen mutuamente.

Dichos enunciados marxistas critican profundamente la tradición del pensamiento político, incluyendo la de los griegos, que señala la polis como ámbito de libertad, por cuanto ella se cimenta en el hecho histórico de la dominación esclava, pues, ¿cómo se puede hablar de libertad en medio de la esclavitud? Lo claro, para el marxismo, consiste en entender el hecho irrefutable de que solo en el comunismo se puede resolver la tensión entre libertad y dominación, pues es solo en un ámbito sin dominación en donde la libertad es posible. Para constituir la esfera de libertad sin dominación se debe ineludiblemente superar la necesidad de la labor. Es ella y solo ella la que genera toda dominación, sea esclava como en la antigüedad o proletaria como en el capitalismo.

Se concluye que el marxismo preserva la tradición política antigua, que trata de entender la política como ámbito de realización de la libertad humana, por lo que hay que excluirla de las esferas de la necesidad y la labor. Por tanto, es necesario postular definitivamente que solo con el totalitarismo emerge la ruptura de la tradición política y muestra con toda claridad, cómo los campos de concentración se han convertido en el modelo paradigmático de control de la acción. En efecto, ella afirma que “el hilo de nuestra tradición, en el sentido de una historia continuada, solo se rompió al emerger instituciones y políticas totalitarias, que ya no podían comprenderse mediante las categorías del pensamiento tradicional” (Arendt, 2008: 21).

6 Es notable que en el escrito sobre Marx y la tradición, Arendt señale los dos primeros aspectos y cambie el tercero, que es sobre la praxis, para indicar el postulado sobre la dominación y la libertad: “primera proposición, la labor es la creadora del hombre; la segunda, la violencia es la partera de la historia (y dado que historia para Marx es acción política pasada, esto significa que la violencia es lo que hace efectiva la acción); y tercera, en aparente contradicción con las otras dos, nadie que esclavice a otros puede ser libre” (Arendt, 2007: 30).

Referencias bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península, 1996.
- . *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- . *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2007.
- . *La promesa de la política*. Barcelona, Paidós, 2008.
- . *La condición humana* (5ª reimp.). Buenos Aires, Paidós, 2009.
- ARISTÓTELES, “*Política*”, Madrid, Alianza editorial, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- MARX, Carlos. “Ideología Alemana”, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1974.
- MONTESQUIEU, Charles. “El espíritu de las leyes”, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- PALOMAR, Agustín. La condición humana de Hannah Arendt: contexto y fundamentación. *Revista El Búho*, núm. 4, octubre 2006-enero 2007, 2007.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth . “Hannah Arendt. Una biografía”, Barcelona, Paidós, 2006.