

Neus Campillo

¿Han llegado a ser superfluos los hombres?

No sé qué es en realidad el mal radical, pero me parece que de alguna manera tiene que ver con el fenómeno siguiente: hacer superfluos a los hombres como hombres.

Carta de Hannah Arendt a Karl Jaspers, 1951

Al ver las imágenes en televisión de hombres, mujeres y niños hacinados en barcas en medio del Mediterráneo, intentando llegar a las costas de Grecia, Italia, España, adquiere enorme actualidad y se hace patente en todo su sentido la pregunta que se hizo Hannah Arendt sobre si los hombres habían llegado a ser superfluos.

Los refugiados sirios y eritreos que llegan a Samos, Kos y otras islas del Egeo; los miles de africanos que han muerto cerca de Sicilia intentando llegar a sus costas; miles de seres humanos que salen huyendo de sus países en busca de hospitalidad en un continente, Europa, que de nuevo se ve envuelto en el discurso de unas políticas de asilo que nunca acaban de serlo. Por no hablar de los barcos en alta mar repletos de refugiados que desde la antigua Birmania y Bangladesh intentan llegar a Tailandia, Malasia o Indonesia y que se encuentran abandonados a su suerte en el mar de Andamán —esos miles de asiáticos olvidados en barcazas a la deriva. Todos ellos son la estampa más atroz que da sentido a la actualidad de la pregunta de si los hombres han llegado a ser superfluos.

El derecho a tener derechos

No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales.

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*¹

En *Los orígenes del Totalitarismo* (1951), en el capítulo 9, Hannah Arendt reflexiona sobre «La decadencia de la nación Estado y el final de los derechos del hombre». Su análisis arranca de un fenómeno que se dio después de la primera guerra mundial: las expulsiones en el interior de Europa de diferentes grupos étnicos. Ante un entramado aparentemente estable a su alrededor aparecían más y más personas a las que dejaban de aplicárseles las normas del mundo que les rodeaba. Trata entonces del fenómeno de las minorías, de los apátridas y de las dificultades del derecho de asilo, etc.

La situación de las minorías en los países europeos entre la primera y la segunda guerra mundial, la incapacidad de las naciones Estado europeas y de la Sociedad de Naciones para dar respuestas a esa situación, le lleva a un lúcido análisis de lo que ella califica como «Las perplejidades de los derechos del hombre». Perplejidades que se nos presentan desde una paradoja central expresada así:

1. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2. *Imperialismo*, versión española de Guillermo Solana, Alianza Universidad, Madrid, 1981, 1987, p. 436.

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

Los derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos.²

«Ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizar» esos derechos. El origen de tal paradoja lo encontraba en la vinculación entre derechos del hombre y soberanía del pueblo: era claro que la soberanía del pueblo no era proclamada por la gracia de Dios, como lo había sido la del príncipe, sino por el hombre mismo. Pero «al ser este considerado en su más pura abstracción» y como «la Humanidad era concebida a imagen de una familia de naciones, gradualmente se hizo evidente en sí mismo que el pueblo y no el individuo era la imagen del hombre»³.

Una de las dificultades que ella observaba se puso de relieve cuando hubo intentos de elaborar una «Nueva Carta de Derechos Humanos», intentos que mostraban que «nadie parecía ser capaz de definir con alguna seguridad tales derechos, diferenciados de los derechos del ciudadano»⁴. Por lo que parece que sólo desde el derecho de ciudadanía se podrían garantizar.

Los derechos del hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables, incluso en países cuyas constituciones estaban basadas en ellos, allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano.⁵

¿Qué es lo que Arendt observaba en este fenómeno de las minorías de refugiados? ¿Qué era lo que se perdía al ser refugiados? ¿Qué se pierde, en definitiva, cuando se pierden los derechos humanos? La primera pérdida que sufrieron fue la de sus hogares y, sobre todo, la imposibilidad de hallar uno nuevo. La segunda pérdida fue la protección del Gobierno y esto implicó la pérdida del status legal, no en un solo país, sino en todos. Los países civilizados ofrecían derecho

2. *Ibid.*, p.424.

3. *Ibid.*, p.423.

4. *Ibid.*, p.426.

5. *Ibid.*, p.426.

de asilo, pero Arendt observa que «el mal surgió cuando se vio que las nuevas categorías de perseguidos eran demasiado numerosas para que se les atendiera mediante una práctica no oficial destinada a casos excepcionales»⁶. Además, los nuevos refugiados lo eran por ser perseguidos por algo que no podían cambiar, como su origen étnico. El aumento de los «fuera de la ley» llevó a que, en lugar de que se pusiera la atención en los gobiernos perseguidores, cada vez más se fijara en cuáles eran las características de los perseguidos. Eran seres inocentes, cuya inocencia era su mayor desgracia en tanto que era la marca de su estado de ilegales. No habían cometido delito alguno. Su misma inocencia les acarreaba no ser admitidos en la ciudadanía.

Arendt observa que la costumbre de que el derecho se entienda fundamentalmente como derecho penal, lleva a hacer difícil considerar que la privación de todos los derechos no sea una pena por haber cometido algún delito. Parece entenderse que serán delincuentes aunque no tengan un delito concreto que se les pueda atribuir. Lo que quiere señalar es que la situación de apátrida comporta una privación de legalidad, una privación de todos los derechos, que no tiene en absoluto relación alguna con delitos.

Una de las perplejidades de los derechos humanos estriba en que su pérdida no comporta en sí misma una existencia fuera de la ley. Se puede estar en riesgo de perder el derecho a la vida, o a la libertad, en determinadas circunstancias, como un soldado durante la guerra, o el delincuente encerrado en la cárcel, pero no se entiende que no se les apliquen los derechos humanos ni tampoco se entiende que estén en un estado de ilegalidad. Sin embargo, los apátridas, los sin papeles, los refugiados teóricamente los tienen, pero están fuera de la ley. Ya no pertenecen a su comunidad de origen, no tienen comunidad a la que pertenecer. Están como en un limbo.

Por eso, Hannah Arendt entiende que la mayor calamidad que les ocurre a los refugiados, apátridas, inmigrantes irregulares, minorías dentro de un territorio, es que no «pertenezcan a ninguna comunidad». Su estar fuera de la ley consiste en la pérdida de esa pertenencia determinada; el hecho de tener teóricamente derechos no les garantiza lo que la comunidad les podría garantizar.

La calamidad de los fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida de la libertad y de la prosecución de la felicidad o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión

6. *Ibid.*, p.427.

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

—fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas dentro de comunidades dadas—, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna.⁷

Lo que Arendt ponía de relieve en su análisis, y que se nos presenta con toda evidencia en la comprensión de nuestro presente, es que sólo a partir de un status de completa ilegalidad, en el momento en que los hombres sean considerados «como completamente superfluos» y que no haya nadie que les reclame, es cuando su derecho a la vida está amenazado. Es entonces cuando comienzan a cometerse atentados contra los derechos humanos. Por ello afirma de manera rotunda:

*No es que sean oprimidos, sino que nadie desea siquiera oprimirles. Sólo en la última fase de un proceso más bien largo queda amenazado su derecho a la vida; sólo si permanecen siendo perfectamente «superfluos», si no hay nadie que los «reclame» pueden hallarse sus vidas en peligro.*⁸

Hannah Arendt entiende, pues, que la pérdida de los derechos humanos es fundamentalmente la falta de pertenencia a una determinada comunidad o a un determinado Estado en el sentido de «un marco donde uno puede ser juzgado». Cuando a alguien se le priva de un derecho humano esta privación se entiende como la falta de «un lugar en el mundo». Hay un estado que califica de «extremo» en el cual lo que está en cuestión es la pertenencia a una comunidad: cuando deja de ser normal esa pertenencia y la no pertenencia no es voluntaria sino forzada; cuando el trato que se recibe de los otros no depende de las propias acciones y opiniones sino de factores que uno no puede cambiar. Cuando lo que les acontece no está relacionado con lo que hagan sino que de alguna manera les sobreviene al margen completamente de sus acciones. Les sobreviene porque son de una determinada etnia, de un pueblo que es expulsado o porque una nueva circunstancia de política global les lleva a esa situación etc. Por eso, afirmará que la conciencia del «derecho a tener derechos» se produce al percatarse de esas situaciones, que hoy como ayer, nos devuelven la imagen de una humanidad despojada de ella misma:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde

7. *Ibid.*, p.429.

8. *Ibid.*,p.429.

uno es juzgado por sus acciones y opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar «incivilizado» en la Tierra, porque tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en un Mundo. Sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad.⁹

¿Cuál es el sentido de ese «derecho» a tener derechos? Y ¿cómo se nos garantizaría? ¿Quién lo garantizaría? ¿Puede garantizarse un derecho tal? El significado de ese derecho de la primera parte de la frase viene marcado por un sentido moral. En primer lugar, no se trata del derecho a la vida, ni a la libertad, o, como dice Arendt, a la búsqueda de la felicidad, según la fórmula americana; pero tampoco, según la fórmula francesa, la igualdad ante la ley, la libertad, la protección de la propiedad o la soberanía nacional. Ambas fórmulas no son el significado de ese «derecho» a tener derechos, si acaso son los que ese peculiar derecho garantizaría.

En segundo lugar, se trata de un derecho a vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por sus acciones y opiniones, del derecho de pertenecer a una comunidad determinada. Ser juzgado por lo que uno hace y dice, y no por su raza, por el pueblo al que pertenece, o por la lengua que habla.

Cuando a millones de personas se les privó de sus derechos, fuimos conscientes de la importancia de ese «derecho» peculiar. Nadie les reclamaba si eran desposeídos de su status de ciudadanía, no tenían posibilidad de reclamar si se les desposeía de su pertenencia a un Estado o comunidad concreta por su religión, etnia, clase, etc. ¿Cómo se dio esta calamidad? ¿Cómo se está dando? Entre las dos guerras mundiales, las minorías en Europa, los refugiados, fueron desplazados como ahora los inmigrantes, refugiados, que huyen en pateras y quedan en un limbo a merced de que se considere su derecho de asilo.

La conciencia de que se les ha expulsado de la humanidad misma se hace patente cuando vivimos en un mundo por una situación política global en la que ya no parece haber ningún lugar al margen.

9. *Ibid.*, p.430.

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

Ese derecho de pertenencia parece que sólo podría garantizarse por la Humanidad misma. Pero la situación creada por los campos de concentración en la Europa de los años treinta como la de los barcos a la deriva en el Mediterráneo o en el Índico, salvadas las distancias, presenta una situación de «expulsión de la Humanidad».

Por eso Hannah Arendt afirma con rotundidad que es «la decisión de concedernos mutuamente derechos iguales» la que puede garantizarnos «el derecho a tener derechos». Una decisión que se da al constituirse una comunidad política. La pertenencia a la misma parece que es la condición de la garantía de esa pertenencia a la Humanidad y no al contrario. Esa es la paradoja que ella señala para hacernos conscientes de la situación de falta de garantías cuando dejamos de pertenecer a un Estado determinado. Intentar comprender el fenómeno que se ha producido, ese fenómeno que habla de la superfluidad del hombre, que acontece cuando no cuenta ni para ser oprimido. Su lugar es ningún lugar; unas barcazas a la deriva, sin rumbo y sin nadie que quiera acogerlos, ni darles hospitalidad. Por eso afirmará: «La calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido entonces en una pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos»¹⁰.

La tradición está rota para Arendt porque, entre otras cosas, los conceptos clave de la filosofía política de la modernidad mediante los cuales se podía comprender ese mundo han perdido su significado, no sirven para entender ni las nuevas experiencias ni las nuevas realidades. Ya no tiene sentido el concepto de naturaleza como lo tuvo en el s. XVIII para fundamentar los derechos. Ahora habría que hablar de la «Humanidad» misma como la que ha asumido el papel que tuvo la naturaleza o la historia para garantizar los derechos.

Por ello Arendt afirma que: «El derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad». Una afirmación que sólo aparentemente es una solución al problema, ya que abre una nueva problemática moral y política que ella expresa con rotundidad: «No es en absoluto seguro que ello pueda ser posible»¹¹.

¿Qué dificultades ve para que sea posible una garantía desde la humanidad misma? Son dificultades que se dan porque, por una parte, se trata de un sentido moral de la humanidad que no responde

10. *Ibid.*, p. 431.

11. *Ibid.*, p. 433.

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

estrictamente a la ley internacional que opera con tratados entre Estados sino que la transciende. Por otra parte, no sería en absoluto una solución un gobierno mundial. Pero la mayor dificultad se da en el carácter de un ser humano abstracto, en su pura desnudez, desprovisto de todas las cualidades políticas distintivas:

*La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general —sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho que le identifique y le especifique—, y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado.*¹²

La opinión y la acción en un mundo común son los elementos que dan significado y contenido a ese «ser humano» y constituirían las condiciones mismas de su inserción política. Pensar y actuar, el juicio y la acción como base de lo político garantizan un nivel de inserción en el artificio humano, en las comunidades políticas que hacen viable la capacidad de iniciativa —la libertad— y la capacidad de ponerse en lugar del otro como garantía de su humanidad.

Desde el afuera al interior de la ciudad: sociedad de masas y espacio público

El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. [...] el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. [...] el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales.

Hannah Arendt, *La condición humana*¹³

12. *Ibid.*, p. 438.

13. Arendt, Hannah, *La condición humana* (1958), traducción al castellano de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993, p. 223.

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

La pregunta sobre la superfluidad de los hombres en nuestro presente está directamente relacionada con esa imagen a la que aludíamos de seres humanos sobrantes, que aparecen náufragos o muertos en el Mediterráneo, en los campos de refugiados y de internamiento, que huyen de Libia, Eritrea, Siria etc. y que nos devuelven la estampa aciaga de unas sociedades desarrolladas del capitalismo globalizado del siglo XXI. Unas sociedades que, fijando sus límites y fronteras, ven a «los otros» sin los derechos que quieren para sí en el interior de su «ciudad».

Sin embargo, la forma de reflexionar de Arendt, ese «pensar sin barandillas» que la caracterizaba y que Mery Sales ilustra con un cuadro en el que el viento del pensar eleva las hojas por encima de una baranda, nos proporciona otras imágenes de nuestro mundo contemporáneo: las del interior de la ciudad. Círculos donde observamos dos fenómenos: la sociedad de masas y el espacio público-político.

Las acciones plurales de ciudadanos que en distintos países participan en alguna acción conjunta: esa estampa de las plazas de medio mundo (Tahrir, El Cairo; Taksim, Estambul...), como una de las expresiones de las primaveras árabes; la Puerta del Sol en Madrid, Ocupar Wall Street, etc. La ocupación de plazas, como lleva haciendo la Asociación de Víctimas del Metro el 3 de cada mes en la Plaza de la Virgen de Valencia, ha sido muestra de cómo la espontaneidad de la acción y la capacidad de iniciativa originan algo nuevo.

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

Las imágenes de los círculos que contienen multitudes exemplifica de un solo trazo en esas pinturas de los círculos de Mery Sales, un pensamiento muy complejo de Hannah Arendt sobre las sociedades contemporáneas.

Por una parte, como sociedad de masas, cuando desaparece el espacio, el *entre-los-hombres*, y las personas permanecen apiñadas unas contra otras; por otra parte, sociedades democrático-participativas, donde sí se da ese espacio *entre*, y la idea de pluralidad es condición para la acción y la vida política. Es decir, cuando aparece la participación ciudadana y se inicia el actuar en concierto, el poder de la ciudadanía. Porque el poder para Arendt tiene un significado específico: no está vinculado al dominio sino al actuar concertado de los hombres.

Su distinción entre sociedad de masas y lo político primero surgió de su análisis del totalitarismo, que desarrolló luego como «el auge de lo social» en la modernidad y que le sirve para comprender la crisis de la cultura, como cultura de masas en una sociedad de consumidores.

Sabemos que la experiencia del totalitarismo fue para Hannah Arendt una experiencia fundamental para su forma de pensar la política y la cultura. Acercarse a un fenómeno tan brutal, vivido en carne propia, permitió en ella el desarrollo del ejercicio de la filosofía no como doctrina, sino como «ejercicios de pensamiento». Una manera de pensar el acontecimiento centrada en la necesidad de «comprender». Huir de teorías que capten un fenómeno que es percibido como nuevo y para el que no sirven las categorías de la tradición filosófica. Comprender cómo lo imposible había sido posible:

Cuando lo imposible fue hecho posible, se convirtió en el mal absoluto, imperdonable y no castigable, que ya no podía ser entendido ni explicado por motivos malignos tales como egoísmo, sordidez, avidez, resentimiento, sed de poder y la cobardía, y por lo tanto que la ira no podía vengar, ni el amor podía tolerar, ni la amistad perdonar.¹⁴

¿Cómo había sido posible que se desarrollara toda una maquinaria de organización política al servicio de la propaganda, de la ideología y del terror, que hacía que los hombres aparecieran como superfluos? Tanto en *Los orígenes del totalitarismo* (1951) como posteriormente en *Eichmann en Jerusalén* (1961), insistió en poner de relieve los

14. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 458.

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

calculados esfuerzos de los líderes de las ideologías totalitarias para probar su sentido superior, rehaciendo la realidad según su modelo, intentando cambiar la naturaleza humana con el objetivo de «fabricar» una nueva humanidad, esto es, un «hombre nuevo». Eso significaba cambiar «la condición humana».

Interpretar el totalitarismo dentro de los marcos tradicionales del pensamiento, según ella, no captaba la singularidad del fenómeno. Por eso puso el foco más allá del contenido concreto de las ideologías. La clave no era la doctrina racista o la exaltación de la raza aria. La clave estaba en el objetivo de estas políticas que consistían en buscar la «consistencia lógica» según la cual lo que había que hacer era refabricar la realidad para así probar unas premisas que se daban en las ideologías. Dicho de otra manera, acomodar la realidad a lo que la ideología defendía.

El éxito del totalitarismo estaba en liquidar la libertad, en acabar con la pluralidad, que es la condición *sine qua non* de la acción. La acción, como iniciativa para introducir lo nuevo en el mundo como un nuevo nacimiento. Pero también es la destrucción del espacio *entre* los hombres, un espacio que hace posible el actuar, más allá de un comportamiento conductual, mimético, mecánico, repetitivo, estadístico.

Los «campos de concentración» son una trágica metáfora de la ausencia de pluralidad, de la eliminación de la individualidad. Esa ausencia del *entre-los-hombres* es la que Hannah Arendt observa también en la sociedad de masas. Los círculos de las pinturas de Mery Sales lo expresan muy bien: cómo la multitud puede ser una masa, o, al contrario, la pluralidad puede dar lugar a un espacio público que une y separa, relaciona a los hombres en lo político.

La sociedad contemporánea de consumo lleva a sus máximas consecuencias el proceso del «auge de lo social» de la modernidad, y se presenta así como la aquiescencia de la sociedad de masas. Al distinguir lo social de lo político, Arendt da cuenta de la distinción entre diversas actividades de la condición humana: la actividad del laborar y la del trabajo y la actividad de la acción. Esa distinción entre labor, trabajo y acción es una distinción controvertida. Sin embargo, tiene la virtud de poder distinguir a partir de ella lo que es una sociedad de masas, como un ámbito de necesidad, de un espacio público-político en el que aflore la libertad.

Analiza así el fenómeno de la sociedad de masas: los hombres apiñados unos contra otros, la uniformidad de sus conductas, en la que el consumo ha venido a introducir una nueva peculiaridad: hacer imposible la duración de los artefactos que crean «mundo». Las masas

¿HAN LLEGADO A SER SUPERFLUOS LOS HOMBRES?

constituyen una forma de cultura, la cultura de masas, que se da en la sociedad de consumo.

La interpretación arendtiana nos lleva a preguntarnos por las posibilidades de una cultura distinta que fuera un antídoto frente a la barbarie, preguntarnos por las posibilidades de una cultura crítica frente a una cultura de masas. De nuevo la alternativa que Arendt presenta es controvertida. La crisis de la cultura en los términos en los que ella lo plantea no cree que tenga solución por un cambio en la sociedad por medio de la educación hasta adquirir mayores niveles de cultura, ya que el problema no está en que las masas necesitan mayor educación, ni tan siquiera en que sean las masas las que crean el problema. La crisis de la cultura se da por el carácter consumidor de la sociedad que impide la «creación de mundo». La sociedad de consumo, con ayuda de la técnica, no fabrica un mundo necesario para que se dé la acción y la libertad, la trama de las relaciones humanas, sino que, al contrario, produce un creciente proceso al estilo de lo vital-biológico que lo abarca todo, un proceso fagocitador del mundo. Goce y entretenimiento inmediato como nuevas necesidades transforman literalmente todo en una especie de ciclo metabólico. De ahí también el peligro de que las mismas obras de arte y de cultura, al convertirse en obras de entretenimiento y ser consumidas formen parte de ese ciclo que las destruye.

Habría que señalar que tanto la experiencia del totalitarismo como la de la cultura de masas sorprenden a Arendt con la terrible constatación de que desaparece el mundo como hábitat y como un espacio de relaciones entre los hombres. Junto con el mundo la individualidad de los hombres desaparece en un proceso imparable de satisfacción de necesidades. Totalitarismo y sociedad de consumo y cultura de masas des-humanizan al hombre en tanto que lo hacen superfluo.

Frente a ese peligro, Arendt destaca que la cultura, el arte y la política representan otra dimensión: la de las obras inmortales, duraderas, las de la intersubjetividad y el *entre-los-hombres*. Por ello dará relevancia a la creación de mundo para la permanencia, para la durabilidad:

Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser un lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples

*actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija.*¹⁵

Delante de la fragilidad de los asuntos humanos, ella piensa que las obras de arte y de cultura, así como las narraciones y las historias, el recuerdo y la memoria, se presentan como un antídoto al proceso fagocitador del mundo. Pero no sólo se requiere esa creación de mundo sin la cual no podrían darse el discurso y la acción, la libertad, la irrupción de un quien —unos quienes— que se revelan y manifiestan. Se requiere además que el pensar se introduzca en la trama de las relaciones humanas.

Se trataría de introducir el pensar en el mundo y hacerlo visible por medio del juzgar. La capacidad de juzgar es una forma de pensar poniéndose en el lugar del otro, un modo de pensar amplio, que implica un acuerdo potencial con los demás. La cultura crítica y la política están unidas por el juicio del gusto en el sentido de que ambos son fenómenos del mundo público y ello implica espectadores que juzgan.

Hannah Arendt considera un aspecto del juicio que puede posibilitar la creación de una cultura crítica como humanitas: y es que el juicio permite la habilidad política de orientarse en un mundo común en el ámbito público. Es una «actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo».

Valencia, junio de 2015

15. Arendt, *La condición humana*, p. 191.