

**LA ESTADÍSTICA COMO HERRAMIENTA METODOLÓGICA:  
CUESTIONAMIENTOS DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA**

Sandra Liliana Oróstegui Durán  
Docente Universidad Autónoma de Bucaramanga

Mg. en Filosofía Universidad Industrial de Santander  
Mg. en Sociedades contemporáneas Europa – América Latina IHEAL- París III

sorostegui@unab.edu.co

Metodología de la gestión pública

Trabajo preparado para su presentación en el VII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP).  
Bogotá, 25 al 27 de septiembre de 2013.

## **LA ESTADÍSTICA COMO HERRAMIENTA METODOLÓGICA: CUESTIONAMIENTOS DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA**

### **RESUMEN:**

En el ámbito político, las determinaciones lógico matemáticas se han tomado el espacio entero tanto de la comprensión como de la toma de decisiones. Es indudable que las cifras estadísticas tienen un papel preponderante en estos tiempos. La primera pregunta es ¿por qué? La segunda es ¿qué dice este hecho de los individuos contemporáneos?

Pues bien, para responder a cada pregunta seguiremos de cerca los planteamientos políticos de la pensadora alemana Hannah Arendt. En primer lugar, abordaremos la transformación del espacio político en espacio social en un intento por explicar las razones de la transformación del Estado en un órgano administrativo más que político. En segundo lugar, definiremos a la banalidad como el rasgo por excelencia de la sociedad contemporánea y cuya manifestación clara es la permanente necesidad de la cifra. De modo que aquí no se hará un análisis de cerca a la estadística misma como método de interpretación de los asuntos públicos, sino que tomando distancia de los modos de actuar de la gestión pública contemporánea, se revisarán los fenómenos que sustentan y pueden dar explicación a la preeminencia de la estadística.

La intención es invitar a la reflexión en torno a los drásticos cambios que ha sufrido el ser humano en su relación con los otros y con el mundo común que difícilmente aparece en nuestros días.

Palabras clave: estadística, mundo común, necesidad, espacio público, Estado.

## **LA ESTADÍSTICA COMO HERRAMIENTA METODOLÓGICA: CUESTIONAMIENTOS DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA**

TESIS: El problema esencial de los asuntos públicos, en los tiempos más recientes, recae en el método que se usa para comprenderlos.

El Estado moderno tiene este apelativo por el momento en que nace, por el contexto que le rodea y por las realidades que lo determinan. Desde el trabajo que desarrollé en torno a lo público y lo privado pude comprobar que a partir del estudio de lo público, el Estado tiene una connotación difícil de encerrar en el concepto del que proviene su nombre. Todos sabemos que el término se engendra en las entrañas del pensamiento griego antiguo. No obstante, resulta difícil escucharlo con el sonido que alcanza a tener en la antigüedad.

La razón fundamental es el modo como los seres humanos construimos mundo, y permanecemos en él, después de las rupturas intelectuales y existenciales que se presentaron en la modernidad. Desde esta perspectiva el interés que reposa en este trabajo no se circunscribe solamente a una preocupación de tipo nominal de los fenómenos, sino que se dirige a una pregunta soterrada acerca de las metodologías y formalidades en que se desenvuelve la política contemporánea. Se trata de cuestionar la necesidad que existe en la contemporaneidad por los índices y la medición constante de los asuntos públicos que administra el Estado actual.

Para empezar, debemos indicar que el Estado que se erige en la Modernidad adquiere el carácter de una administración pública, es decir, es una organización administrativa que regula, orienta y reparte los bienes individuales; esto hace que lo colectivo sea el interés general del cuidado de lo particular. Basados en lo anterior, y teniendo en cuenta que con el paso del tiempo ese Estado, que nace en la Modernidad, gira en su propio eje y se denomina ahora gestión pública; los funcionarios se transformaron en servidores públicos y los ciudadanos en clientes. Los derechos fundamentales son servicios y los ideales políticos son agenda pública.

Dentro de todo este entramado, se construye también un lenguaje que comunica en los términos correctos esta situación. Se trata del lenguaje burocrático, ese que debe dominar Winston en la famosa novela *1984* o del que no se puede despegar Eichmann, cuando lo interrogan en Jerusalem. La característica fundamental del lenguaje que domina tanto en la ficción como en la facticidad del juicio es la vaciedad ¿Su razón? En realidad se podrían citar muchas. No se puede reducir un fenómeno tan complejo a un hecho particular y concreto. Por consiguiente, lo que se presentará a continuación es sólo uno de esos aspectos, sobre el que he trabajado de manera amplia y desde el que pretendo decir algunas cosas.

La abstracción del ser humano que se presenta en los albores de la Modernidad, configura un humano que deja de tener una relación persistente con el mundo y se convierte en un individuo, para llamarlo con Arendt, atomizado. Esta realidad, da lugar a individuos altamente superficiales que encuentran objetividad en los aspectos más banales de las cosas: las determinaciones lógico matemáticas.

En el ámbito político las determinaciones lógico matemáticas se han tomado el espacio entero tanto de la comprensión como de la toma de decisiones. Es indudable que las cifras estadísticas tienen un papel preponderante en estos tiempos. La primera pregunta es ¿por qué? La segunda es ¿qué dice este hecho de los individuos contemporáneos?

Pues bien, para responder a cada pregunta seguiremos de cerca los planteamientos políticos de la pensadora alemana Hannah Arendt. En primer lugar, abordaremos la transformación del espacio político en espacio social en un intento por explicar las razones de la transformación del Estado en un órgano administrativo más que político. En segundo lugar, definiremos a la banalidad como el rasgo por excelencia de la sociedad contemporánea y cuya manifestación clara es la permanente necesidad de la cifra.

## **1. De lo público y lo privado a lo social**

Con respecto al dominio que tienen las cifras en este momento nos hemos preguntado ¿por qué son así las cosas? Dentro de lo que hemos investigado, los planteamientos que llevó a cabo Hannah Arendt resultan pertinentes a la hora de esbozar las razones de este cambio. La pensadora describe el proceso de transformación de lo público y privado en lo social en el excelente análisis que lleva a cabo en su obra “Sobre la revolución” en donde, a partir de las revoluciones americana y francesa, explica la transformación de la política Moderna.

En primer lugar, Arendt se percata de la transformación del término libertad a liberación, debido a la imposición de la necesidad como elemento fundamental de la esfera pública. Y en segundo lugar, como resultado de lo anterior, afirma que la compasión se convierte en fundamento de la política moderna. Aunque estos dos aspectos están intrínsecamente unidos, los analizaremos por separado para que puedan vislumbrarse mejor.

### **1.1 La transformación de la libertad en liberación**

Resulta importante recordar que uno de los cambios filosóficos y existenciales más importantes, desde el nacimiento de la época Moderna, corresponde a la interpretación biológica de la libertad. Como bien se sabe, los estandartes revolucionarios se agitaron principalmente en torno a la idea de que los seres humanos somos libres e iguales por naturaleza. En la Grecia antigua, en donde la igualdad y la libertad constituían conceptos políticos y no biológicos, eran libres quienes podían ejercer su actividad ciudadana, y eran iguales en el encuentro que se daba entre ellos.

Al respecto, cabe recordar que el concepto que prevalece en la polis antigua era el de *isonomía*. Por tanto, “La igualdad de la polis griega, su *isonomía*, era un atributo de la polis y no de los hombres los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento.” (Arendt, 2009:39) Esto significa que la libertad y la igualdad de los antiguos era fruto del esfuerzo y de la actividad de los hombres. Es decir, se trataba de un aspecto político y no biológico, no era inherente a la vida misma sino que aparecía en el ejercicio mismo de la vida, en su estar con los otros en el espacio común.

Para los hombres de las revoluciones, al considerar así estas cuestiones entendieron que la falta de igualdad y libertad estaba en el sistema político que tenían. Por consiguiente, la revolución tuvo como fin recuperar ese estado de igualdad natural y de libertad que prevalecía en el estado de naturaleza y que había sido arrebatado. De allí que estas nociones se consideren derechos fundamentales por los que hay que pelear. Esta situación propició que en la Modernidad la libertad se asumiera, sobre todo, en el sentido de la liberación, es decir, que fuera interpretada como libertad negativa.

Lo que primará, entonces, en las demandas de los revolucionarios será la liberación de las coerciones. Así lo confirma Arendt al decir que "...la libertad no significó más que la libertad de la coerción injustificada y, en cuanto tal, se identificaba en lo fundamental con la libertad de movimiento..." (Arendt, 2009:41) Esta concepción es radicalmente opuesta al significado que ella misma da de libertad y que consiste en "...la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública." (Arendt, 2009:41)

Con base en lo anterior se puede concluir que el cambio en la Modernidad es la eliminación del componente político, que tenía el concepto de libertad, debido a la intrusión de un elemento biológico. De aquí surge la interpretación según la cual lo privado invade el espacio público, pues con la colonización que hace la vida a los aspectos políticos, la pensadora observa la ruptura del espacio común que existía en las interpretaciones antiguas de la política. La razón es que cuando Arendt señala este cambio está poniendo de manifiesto dos cosas fundamentalmente: la futilidad de la vida y la individualidad del proceso.

Estos dos aspectos resultan fundamentales para afirmar que no se puede hablar de espacio político propiamente dicho cuando el elemento biológico ha hecho su entrada de lleno en el mundo que comparten los hombres. En primer lugar, porque si nos atenemos al ciclo de vida, éste es perecedero e insustancial. Acaba con la muerte del individuo que la soporta. El espacio político, en cambio, es indefectiblemente perenne, pues se despliega en las palabras y en las acciones y se acoge a la memoria que guarden los otros. No es por tanto, la vida individual, en términos biológicos, lo que mantiene el espacio público, sino las acciones y palabras que allí se intercambian. Esto, por supuesto, nos recuerda la idea de héroe que mantenían los espartanos y las ideas de inmortalidad expresadas por Aristóteles, especialmente en la "Ética a Nicómaco".

Por eso es que Arendt afirma de forma contundente en "La condición humana": "Quizá no haya testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo de la simultánea pérdida de preocupación metafísica hacia la eternidad." (Arendt, 2005a:75) Incluso Arendt agrega que pensar en la inmortalidad es considerado por nosotros como un acto de vanidad (2009:75).

Esta pérdida de la preocupación por permanecer más allá de nuestra vida en la Tierra es vista por la pensadora como la clara desaparición del espacio público. Ante la obsesión por la conservación de la vida, como proceso que sólo persiste al estar vivos, perdemos de vista al mundo mismo como espacio en que aparecemos y que dejamos al morir. Al ser de este

modo no nos percatamos de la existencia de los otros y de la permanencia de algo que sobrevive a las existencias individuales. Por eso, ahí no hay ningún espacio público; pues no hay ni el reconocimiento de un espacio de encuentro con otros, ni la importancia de permanecer en ese espacio más allá de la duración biológica de nuestra propia vida.

La preocupación arendtiana de esta situación se extiende a la idea de la pérdida misma del mundo común por parte de nosotros. Ella entiende el mundo común como "...donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita." (Arendt, 2005a:225) Lo que significa que la pérdida del mundo común sugiere la pérdida de relación entre nosotros más allá de entes físicos o seres biológicos. "Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca lo público" (Arendt, 2005a:75) es la sentencia que dirá y que es congruente con lo que señalábamos arriba.

Todo esto conduce a afirmar que, desde el pensamiento arendtiano, el espacio público no se reduce a una organización política que administre adecuadamente los bienes públicos. Se trata de un espacio en el que los hombres se muestran en cuanto seres humanos, en una complejidad que va más allá del carácter meramente económico o biológico de la existencia.

Ahora bien, y como se había anunciado, el otro aspecto problemático, de esta mirada meramente biológica de los conceptos políticos, lo constituye la individualidad propia de esa forma de comprender el estar en la Tierra. Al darse el vuelco hacia la supremacía de la vida, no puede haber más interés que el de procurar la supervivencia de cada uno. Es el carácter del aislamiento según el cual, aunque se compartan los mismos espacios (como la fábrica) no hay relaciones humanas en el modo en el que se muestran en los espacios políticos (como la plaza pública). Esto porque lo que media entre los individuos es el interés por conseguir lo necesario para la subsistencia. Al ser de este modo y como ya lo mostramos, no es posible considerar que siga existiendo el espacio público. Con esto se muestran, además, dos cosas: la denuncia de una vida que se ha hecho totalmente superficial, pues no encuentra asidero alguno más allá de un ciclo eterno que no deja nada a su paso; y la percepción de la necesidad como el motor que mueve ese círculo.

La supremacía de la necesidad es mostrada por Arendt en el análisis que realiza sobre la revolución francesa. A partir de ese evento la alemana entiende que la revolución francesa sacó al espacio público un aspecto, que había estado confinado a lo privado. Este traslado es lo que cataloga como el ascenso de lo social. Pero, ¿qué es eso específico que entra a hacer parte de los asuntos políticos? La pobreza; la cual la define como

...un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación (Arendt, 2009:79)

Esta situación hizo que la opresión de un sistema político dejara de ser visto como el

objetivo fundamental de lucha, para transformarse en la búsqueda por librarse de la opresión que acarrea el propio cuerpo. El objetivo revolucionario de los franceses fue conseguir el alimento, el vestido y el techo. Por consiguiente, los ideales de estos hombres se fundamentaron en la búsqueda de liberarse de las cargas de la necesidad, así como de brindar acceso a los bienes necesarios para la supervivencia de la vida en términos biológicos.

Según Arendt, es Carlos Marx quien posibilitó que se estableciera la idea de que el fin de la revolución era aceptar el imperio de la necesidad y su consecuente combate y no ya la fundación de la libertad. De hecho, afirma Arendt "...no cabe duda de que el joven Marx llegó a estar convencido de que la razón por la cual la Revolución francesa había fracasado en fundar la libertad no había sido otra cosa que su fracaso en resolver la cuestión social" (Arendt, 2009:82).

Es Marx quien convierte la cuestión social, la pobreza, en un objetivo político a través del término "explotación", pues esta consiste, como todos sabemos, en el abuso de una clase dominante sobre una clase dominada. Esta clase dominante posee los elementos de la violencia para conseguir la usurpación de sus bienes y es en este detalle, en donde, según Arendt, Marx convence a los pobres de que su condición no es "...resultado de la escasez sino de la usurpación y la violencia." (Arendt, 2009:83)

De este modo, Marx instaura la necesidad como el problema central de la sociedad. De modo que el alemán, a partir de sus planteamientos, termina por fijar a la vida como el problema político de nuestra época. De ahí en adelante, debido a que la vida misma se convierte en el objeto central de los asuntos públicos, los objetivos políticos ya no van a ser en términos de igualdad o libertad, sino en búsqueda de conseguir la abundancia, que es la que libera a los hombres del despotismo de la necesidad. Al ser de este modo, la política, "el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres." (Arendt, 2009:151), fue invadida por la necesidad.

Bajo estas circunstancias se describe un mundo en el que cada cual está encerrado en la propia subjetividad de sus necesidades y se hace difícil la pluralidad de interpretaciones. En este contexto, el Estado se convierte en administrador de los bienes que pueden suplir esas necesidades. Su papel no es de tipo político, sino social. Y debido a que es la necesidad el elemento que determina la objetividad de la existencia, la ciencia que va a acompañar desde ahí a la política es la economía.

La economía es la ciencia social por excelencia debido a que se construye con los modelos matemáticos que permiten a los individuos de estos tiempos tener algún sentido de realidad. La estadística, que desde un principio se asocia como método de comprensión de la ciencia económica, permite que la economía sea reconocida por su rigurosidad. No obstante, a partir de lo dicho hasta ahora, puede entenderse que la estadística sea fundamental en el despliegue de las actividades que ahora desarrolla el Estado. Porque la estadística y el dinero generan una sociedad calculada y regulada, en la que las necesidades individuales no son más que la multiplicación de unas necesidades determinadas. Dice Arendt, "Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común

ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.” (Arendt, 2005a:77-78)

Sin embargo, no basta con percatarse de que la necesidad se ha convertido en el motor de la vida contemporánea, para afirmar que el espacio político ha sido remplazado por las cuestiones sociales. Por ello, en el siguiente apartado revisaremos la contraparte de la necesidad. Y es que debido a que el compromiso de los hombres revolucionarios va a ser liberar a los demás de su estado miserable, la compasión se transformará en el eje central del actuar de estas sociedades.

## 1.2 La compasión en el espacio político

La compasión no es vista por Arendt como un aspecto de menor importancia, sino que la considera el fundamento de lo que se nacerá bajo la idea de nación. Aunque, la pensadora alemana reconoce que este aspecto no es aplicable a la república que se fundó en el norte de América. No obstante, los Estados Unidos de América, tal como se mostrará más adelante, también trasladaron lo privado al espacio público, por tanto, no se puede negar que lo político, también allí, se dejó invadir de lo social.

Lo que sucedió en Francia es que los miserables invadieron la plaza pública y esta situación llevó a los revolucionarios a convencerse de que la misión de la revolución debía consistir en la lucha contra la pobreza. La revolución francesa adquiere desde ese momento un carácter social. Su problema dejó de ser encontrar una mejor forma de gobierno para convertirse en la búsqueda por establecer un mejor ordenamiento social. A partir de entonces, la política es absorbida por las cuestiones sociales, tal como lo afirma Arendt: “Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en ‘social.’” (Arendt, 2009:120)

Esta atmósfera ocasionó, en Francia, la aparición de la palabra *peuple* con una connotación directa a los pobres<sup>1</sup>. El pueblo francés se integró no sólo de aquellos que no participaban en el gobierno, sino en general de todos los miserables –*malheureux*-. En ese sentido, el objetivo de los revolucionarios fue conseguir el bienestar para todos. Por eso, “Tras la caída de la Gironda, la felicidad, en vez de la libertad, llegó a ser la ‘nueva idea en Europa’ (Saint-Just).” (Arendt, 2009:99)

Esta felicidad –*bonheur*– fue entendida como el estado en el cual los hombres se encuentran liberados de la opresión de la miseria y por eso la compasión se convierte en la virtud

---

<sup>1</sup> Para reforzar esta afirmación Arendt cita a Robespierre “*le peuple, les malheureux m’applaudissent* » (El pueblo, los miserables me aplauden. La cursiva es de Arendt). La palabra *malheureux* es ambigua en su traducción, pues incluye el sentido de la felicidad en su significado ya que *heureux* significaría en español, felices. Por tanto, esa palabra, miserable, significaría literalmente aquellos que no tienen felicidad, infelices, que es otro modo como también se traduce la palabra al español. Ahora bien, con respecto a la palabra felicidad que en la lengua francesa es *bonheur* significa también bienestar. Por tanto, cuando la lucha se encamina a sacar a los miserables (o infelices) de la pobreza y llegar a la felicidad es porque hay la concepción de que la felicidad está ligada al bienestar. Ambas concepciones son inseparables.

rectora de la nación que se empieza a cimentar. Solamente pudiendo transmitir este sentimiento a la totalidad del cuerpo de la nación, sería posible combatir eficazmente los embates del despotismo de la miseria. Sentirse compasivo con los *malheureux* es el camino que encuentran los revolucionarios franceses para poder construir una nación próspera y feliz.

Fueron Rousseau y Robespierre, el uno desde lo teórico y el otro desde la vivencia en las calles, los que determinaron que la lucha era por el *peuple* y no por la república francesa. Rousseau, en el “Contrato social”, como es sabido por todos, fundamentó el concepto de nación en la idea de la voluntad general, la cual reemplazó la idea del consentimiento, que él llamaba *volonté de tous* (voluntad de todos). El cambio es importante, según Arendt, porque en el consentimiento persiste la noción de deliberación entre opiniones, mientras que en la voluntad se sugiere la idea de una voluntad indivisible.

Es por ello, que “Sustituir la república por el pueblo significaba que la unidad perdurable del futuro cuerpo político iba a ser garantizada no por las instituciones seculares que dicho pueblo tuviera en común, sino por la misma voluntad del pueblo.” (Arendt, 2009:101) Para Rousseau, entonces, la voluntad de una nación es una sola como resultado de la conjunción de las voluntades particulares. Y de ahí, la nación es una e indivisible y funciona en tanto todos asuman una misma postura frente a los asuntos que les conciernen. Los *malheureux* son vistos como una masa que grita al unísono la misma necesidad: pan. Por eso, ni Rousseau ni Robespierre pensaron en términos de las necesidades particulares, ni de los sujetos individuales. El pueblo, desde ahí, es concebido como una masa uniforme y ello “...no se ha debido a la influencia de ideas abstractas, sino a su evidente verosimilitud cuando se dan las condiciones de una pobreza abyecta” (Arendt, 2009:125).

De otra parte, al poner a la compasión como la base de la nación, el ámbito político quedó sin espacio, puesto que, según la pensadora alemana, “La compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana.” (Arendt, 2009:114) Esto porque la compasión carece de palabras, se manifiesta a través de los gestos y no incita de ninguna manera a la persuasión, al diálogo o a la concertación. A la compasión no le interesa transformar las condiciones del mundo, dice Arendt, sino que solamente se lanza en búsqueda de librar al miserable de su *malheur*. Su preocupación recae sólo en el individuo que padece y no en las condiciones que originan su situación. Por eso, cuando la compasión es la virtud sobre la que se sustenta la nación francesa, la guillotina hace su aparición, pues la compasión al carecer de palabras, recurre directamente a la violencia para conseguir su propósito.

De esta forma, Arendt se da cuenta de que los asuntos políticos se ubicaron, desde la revolución francesa, en el corazón de los hombres. Al ser la compasión una pasión y la piedad el sentimiento que la acompaña, no podrían estos verse en la luz del espacio público. Todo lo contrario, el corazón, dice ella, es un lugar oscuro, donde la luz pública no tiene cabida, donde los conflictos internos, que se plantean los hombres, y los dilemas que éste les plantea a los hombres sólo pueden ser resueltos y vividos precisamente porque permanecen en las tinieblas de lo profundo.

Esto permite señalar un aspecto que hasta el momento no habíamos tocado. El proceso de transformación del espacio político en social no aparece únicamente mediante la intrusión de las cuestiones privadas en el espacio público, sino que lo inverso también se da. Precisamente Jean Jacques Rousseau es quien descubre lo íntimo. Eso íntimo que reposa en la profundidad de los individuos y que a través de la lucha contra los intereses particulares, es sacado a la esfera de lo social. Eso íntimo que, desde el otro lado, Robespierre combatió ávidamente en un intento por eliminar la hipocresía humana.

Cuando se lee detenidamente a los grandes teóricos del Estado moderno se puede encontrar este aspecto en esos primeros planteamientos. Aunque las concepciones políticas fueron distintas entre Hobbes, Locke y Rousseau, hay similitudes que permiten comprender lo que Arendt estudió. Una de ellas es que ese Leviatán, como lo llamó Hobbes, se encuentra siempre amenazado por la ambición, la avaricia y el despotismo que persiste en el corazón de los seres humanos. Por eso es que Arendt afirma que lo íntimo no estaba en contravía de lo político, sino de lo social.

Pero esta situación lo que dice, en suma, es que lo público, ha perdido su lugar en la sociedad moderna. Al ser la vida y los bienes los fundamentos de las concepciones políticas contemporáneas, lo que se creó fue no un Estado sino una administración de los bienes públicos. Por supuesto, al desaparecer lo público desaparece también lo privado, en cuanto a que ya no hay la contraparte. En definitiva lo que sucedió fue que ambas esferas, como dice Arendt, se sumergieron en lo social. (2009:84)

En conclusión, al Estado centrarse en problemas, que se encuentran anclados en la intimidad del corazón humano, se atasca en una serie de dificultades que resultan insolubles. De ahí que, tal como se puede ver especialmente con Rousseau, el espacio político se convierte más bien en un espacio administrativo, donde lo importante es la administración de los bienes privados que ahora están expuestos en la abstracción de la riqueza. Ahí las preocupaciones políticas ya no son el diálogo y la discusión de los asuntos públicos.

De otro lado, lo que se presenta en el comportamiento humano es una uniformización de la conducta. Los individuos dejan de mostrarse en la luz que irradia el espacio público, para esconder sus particularidades en el encierro de su propia individualidad. Por consiguiente, en el espacio social prima el conformismo, la disciplina y la unicidad de comportamientos. La sociedad se conduce como si fuera una sola familia. Este aspecto se desarrollará en el siguiente apartado, a partir del cual podremos intuir las razones de la preeminencia de la estadística en los asuntos públicos.

## **2. La banalidad como expresión de la sociedad contemporánea**

Con lo dicho hasta aquí se han descrito a individuos que se encuentran separados del mundo y que anularon el espacio de encuentro común como resultado de la transformación del espacio político en espacio social. Con ese cambio los asuntos políticos son remplazados por cuestiones administrativas y desde esa perspectiva las interpretaciones lógico matemáticas resultan esenciales para interpretar la realidad en que nos encontramos.

Para comprender lo que se encuentra en el trasfondo de esta situación resulta pertinente revisar dos aspectos que se retiran del ser humano en ese movimiento en el que lo político es suprimido y convertido en social. Se trata del discurso y la acción. Dos actividades propias de los individuos que garantizan la permanencia de un espacio en el cual nos encontremos mutuamente y seamos *auténticos*, para decirlo con Heidegger, pero sobre todo significa mantener una estrecha relación con el mundo. Esta situación da lugar a tres cosas: de un lado, a la transformación del discurso en cliché; de otro, a la transformación de la acción en conducta; y, por último, a la ruptura entre el ser humano y el mundo.

El primer aspecto es ampliamente revisado en *Eichmann en Jerusalén* y sugiere la desconexión entre el pensamiento y el lenguaje, lo que lleva a la inconciencia del acto. Para Arendt, el pensamiento no es una capacidad cognitiva que permite acceder al conocimiento, sino que es el estado reflexivo en el que es posible derribar los criterios prestablecidos, los límites entre el bien y el mal, las ideas preconcebidas. Sin embargo, esta capacidad de reflexión sólo es posible si media la conciencia, que es para ella ese testigo, ese *otro* que está *ahí* cuando se establece el diálogo entre yo y mí mismo. De manera que cuando los individuos han perdido la capacidad de encontrarse consigo mismos, se hallan también incapaces para pensar. Es ahí cuando aparece el mal en su expresión más banal:

A quien desconoce la relación entre yo y mí mismo (en la que examino lo que digo y lo que hago) no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo; ni le preocupará cometer cualquier delito, puesto que puede estar seguro de que será olvidado en el momento siguiente. (ARENDR, 2005a:37)

De ahí que aunque pensar no depende de unas capacidades cognitivas particulares, sí significa que se puede dejar de pensar. Y en ese dejar de hacerlo se pueden cometer los actos más atroces bajo la protección de la inconciencia. La banalidad resulta, entonces, de la incapacidad de reconocerse a sí mismo en los actos que lleva a cabo. Es la profunda desconexión de cada uno consigo mismo planteada ya en la abstracción de la conciencia que se inaugura con Descartes.

No obstante, lo importante aquí no es sólo que algunos, mediados por esta imposibilidad de pensar, sean capaces de realizar los crímenes más sanguinarios. El problema real de una sociedad banalizada y estúpida es que los permita, los avale y hasta los justifique<sup>2</sup>. Es lo que dice Winston: “Por falta de comprensión, todos eran políticamente sanos y fieles. Sencillamente, se lo tragaban todo y lo que se tragaban no les sentaba mal porque no les dejaba residuos lo mismo que un grano de trigo puede pasar, sin ser digerido y sin hacerle daño, por el cuerpecito de un pájaro.”(ORWELL, 1975:43)

Frente a la imposibilidad de pensar, la lógica es el sustituto perfecto, pues la coherencia que la determina es suficiente para establecer como verdadero aquello que afirma. Se puede corroborar en el juicio a Eichmann: “Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre ‘normal’. ‘Más normal que yo, tras pasar por el trance de examinarle’, se dijo

---

<sup>2</sup> Al respecto, este año Sofía Coppola presentó en Cannes su película titulada *The bling ring*. Lo que el espectador puede ver ahí es una sociedad que ha roto la relación consigo misma y que además de justificar un delito como el robo, lo admira y espera emularlo. Esta película nos pone frente a las consecuencias de la joven generación carente de conciencia e imposibilitada para pensar.

que había exclamado uno de ellos. Y otro consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era ‘no sólo normal, sino ejemplar’. (ARENDRT, 2006:48) Sus declaraciones fueron todas coherentes, ordenadas, razonables, pertinentes, pero vacías. Todas partieron de clichés que irrefutables, desde la lógica, evidenciaron la total distancia entre su hacer y su conciencia. Por eso, la conclusión de Arendt al observar a Eichmann fue que no se trataba de una vacuidad amañada sino de sincera y completa ausencia de capacidad para pensar. Comenta Arendt que en un momento del juicio cuando fue incapaz de hacerse entender Eichmann afirmó: “Mi único lenguaje es el burocrático” (ARENDRT, 2006:48)

Con esta frase queda expresada la completa desconexión del individuo consigo mismo y con lo que lo rodea. Es incapaz de establecer puentes de comunicación con los otros y sólo se expresa desde lo prefabricado en los vericuetos de la lógica racional. Orwell es el gran maestro a la hora de establecer la ausencia de lenguaje como uno de los pilares de la sociedad contemporánea, así como una de las consecuencias de la inconciencia. En la conversación que sostiene Winston con Syme, éste dice “Cada año habrá menos palabras y el radio de acción de la conciencia será cada vez más pequeño. Por supuesto, tampoco ahora hay justificación alguna para cometer un crimen por el pensamiento. Sólo es cuestión de disciplina, de control de la realidad.” (ORWELL, 1975:52)

El control y la disciplina efectivamente son los pilares de este tipo de sociedad. Dice Arendt, “La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.” (Arendt, 2005a:64) En la sociedad, la distinción y diferencia, tan importantes para los antiguos griegos, quedan replegadas al espacio privado. En el espacio social lo importante es parecer normal.

La idea de normalidad, de conducta y de uniformidad son los pilares de la sociedad. La igualdad contemporánea no es en el sentido político sino en el superficial. No se trata de que exista una igualdad de posibilidades para acceder a determinados derechos, sino más bien al estilo de los ciudadanos descritos por George Orwell. Que todos actúen, piensen y hablen igual. La pregunta que puede surgir es ¿cómo lograr que la sociedad se convierta en este gran artificio sincronizado?

Aquí es cuando diferimos de Orwell. La cuestión no es que un grupo particular de personas tiranice a otro. Si así fuera se podría pensar en la esperanza de la rebelión como salida a la dificultad. Pero el verdadero meollo del asunto reside en la manera como los individuos nos interpretamos a nosotros mismos, la relación que establecemos y la mirada que posamos sobre el mundo. No hay necesidad de un partido que nos subyugue, pues los planteamientos lógicos ya han hecho la tarea. La ausencia de cuestionamiento a las estructuras que nos son impuestas es el mecanismo más eficiente para dominar la voluntad. A este modo de actuar Arendt lo denomina conformismo. El conformismo generalizado de la sociedad es el que permite su propio sometimiento.

Ese conformismo es la manifestación de la completa pérdida de sentido de la sociedad. El mundo en que nos encontramos, el mundo normal, el que está guiado por la conducta, por los clichés, en el que prima la lógica como comprensión de verdad es aquel donde se ha

perdido totalmente el sentido. Y esta pérdida de sentido significa el desarraigo de los individuos frente al mundo, la *hiper*-individualización y la incapacidad de reconciliación con los otros. La razón es que ante la pérdida del sentido no hay comprensión, ese “...modo específicamente humano de vivir...”(Arendt, 2005:10) dice Arendt. Ese que permite nuestra reconciliación con el mundo, del que somos extranjeros al momento de nacer.

Hemos llegado al momento en el cual se puede reconocer que la banalidad de la sociedad contemporánea se muestra de manera perturbadora en la nula relación que establecemos con el mundo. Deambulamos por entre los objetos como huéspedes temporales de un lugar que no compartimos. Es un mundo abandonado lentamente a través del desarraigo producido por la inconciencia. Esa misma imposibilidad de pensar que no sólo nos ha desligado del lenguaje sino también de la capacidad de reconocer un mundo común entre los seres humanos. Por eso Arendt afirma que a la base de la ausencia completa de sentido está de la supresión del sentido común.

Hannah Arendt reconoce un sentido adicional a los otros cinco. Este *sexto* sentido apunta al mundo, no meramente de los objetos, como lo hacen los otros, sino al mundo de los hombres. El sentido común es el que permite el reconocimiento del mundo de los hombres, de las relaciones que se tejen, de la percepción de la trama que se construye entre todos y, en definitiva, es el que funda el mundo que nos es común (Arendt, 2006:325).

Aquí es cuando se impone la lógica. Frente a la ausencia de sentido común, la lógica se muestra como la mejor herramienta para percibir el mundo de manera coherente. Sus enunciados rigurosamente encadenados nos dan la estabilidad y la sensación de seguridad suficientes para sentir que estamos en la realidad.

Ahora, cabe preguntarnos, ¿Por qué la lógica no es lo mismo que el sentido común? Fundamentalmente porque el pensamiento lógico no requiere de un mundo. El famoso  $2+2=4$ , tal como lo dijo Descartes, es así aunque durmamos o estemos despiertos. Es decir, desde la mirada de Arendt, es así “independiente del mundo” (2005:10). No se necesita mundo común para el desarrollo de las premisas lógicas. No se requiere comprensión ni búsqueda de sentido. De hecho, tal como ya lo reconocía el virtuoso escritor ruso del siglo XIX, Fiodor Dostoievksy, ni siquiera refutarlo es posible

Quando han terminado de demostrarle a uno que descendemos del mono, de nada sirve fruncir la nariz; hay que aceptarlo. Son muy capaces de demostrar que una sola gota de la propia grasa tiene que ser más preciosa, si vamos al caso, que cien mil vidas humanas, y que esta conclusión es una respuesta a toda facundia sobre la virtud y el deber y otros desvaríos y supersticiones por el estilo. De modo que hay que aceptarlo como lo que es, no queda otro remedio. Es como dos y dos son cuatro. Simple aritmética. ¡Vaya uno a refutarlo!(Dostoievsky, 2007: 33)

En consecuencia, la banalidad de nuestra época se muestra en que hemos despedido lo extraño, lo risible, lo ridículo, lo notable, lo curioso, lo particular para dejar solamente lo normal, lo uniforme, lo estándar, lo explicable, lo coherente, lo entendible en el espacio público. Y esto, no porque la sociedad se haya constituido como un paradigma de desarrollo de la humanidad, sino porque la estupidez la ha atrapado en la red más fuerte de todas: la de la comprensión lógica. La seguridad que proporcionan los enunciados lógicos atentan

contra la posibilidad de pensar-se y de establecer una relación con-otros.

Dentro de este contexto, dice Arendt, nace la moderna ciencia económica, pues esta adquiere su carácter científico sólo cuando los hombres asumen determinados modos de conducta y se puede catalogar, a quienes no lo hacen, de anormales. Su principal instrumento técnico, la estadística, le confiere el rigor que necesita para convertirse en "...la ciencia social por excelencia". (ARENDR, 2005a: 74).

La estadística, que se utiliza en largos periodos de tiempo y con gran número de individuos, será la encargada de medir la normalidad de la sociedad, determinar la realidad y calcular la conducta humana. Como consecuencia, la cotidianidad desplegada en los pequeños instantes particulares es empujada a los espacios privados para dejar solamente las grandes tendencias como hechos dignos de ser reportados y publicados. En palabras de Arendt, "La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia." (Arendt, 2005a:66)

De este modo, la estadística se convirtió en el mecanismo por excelencia para permitirnos entrar en contacto con los acontecimientos circundantes. La pregunta es ¿cómo llegó la estadística a convertirse en el lenguaje que explica la sociedad de hoy? La respuesta se encuentra en la ruptura que ha sufrido el individuo con el mundo. Ante la incapacidad de objetivar lo que le rodea desde los principios profundos del ser humano como las pasiones, el deseo de admiración o los instintos, se hace necesario *algo* que le permita saber qué es lo real.

En el estado de cosas que describí más arriba se ve a un sujeto aislado de todo y cuya única sensación de realidad es transmitida por sus pesares físicos. El individuo contemporáneo sólo encuentra objetivo las necesidades que lo aquejan diariamente. El hambre, la sed, el cansancio se convirtieron en los elementos imperantes de la realidad en la sociedad contemporánea, como lo dijimos en el apartado anterior. De ahí que el dinero se haya establecido como el único bien que objetivamente tiene significado para los seres humanos.

La futilidad del dinero, su clara ficción, su imaginario poder no son importantes para los seres humanos de hoy, pues ante la completa inconciencia y aislamiento en el que nos encontramos sólo ese artefacto que nos resuelve las necesidades más acuciantes posee valor de realidad. Frente al dinero todo lo otro sucumbe, porque ahí es donde la banalidad se expresa de la manera más evidente.

Entonces, en ese mismo sentido, lo que determina la realidad del mundo contemporáneo es la cifra. Resulta difícil para los ciudadanos de hoy pensar en compatriotas muertos, entender el significado de dolor, de angustia, de desesperanza. Todos estos no son más que conceptos fútiles que se utilizan en los clichés contemporáneos, pero que se los lleva la corriente tan rápido como el cambio del control remoto. La cifra es la que tiene alguna especie de significado porque se incrusta dentro del pensamiento lógico que se ha impuesto en la realidad. No dice nada tampoco, pero da la ilusión de expresar algo, de que es mucho o poco. Por ejemplo hay júbilo porque la esperanza de vida aumentó a 74 años, porque el

desempleo disminuyó a un 10%, pero ¿qué significa eso? ¿qué quiere decir esperanza de vida? ¿es que la vida se espera? ¿es que alguna vez la vida no tuvo esperanza? ¿qué es la vida? ¿qué es la esperanza? En fin, esas cifras tan confusas, tan absurdas, tan poca cosa, son la mejor explicación para nuestros días.

Y el hecho de que para entender cada fenómeno haga falta una cifra demuestra que la comprensión es cada vez menor y por tanto la banalidad de los individuos se hace más profunda. Este es el espacio propicio para permitir que sea la razón más abstracta la que tienda a tomar las decisiones. Por consiguiente, ante la queja de la dominación de unos grupos particulares no hay más que baba, pues el problema de la razón ya lo dejó planteado Sócrates en la luz que vino a traer al mundo. Ahora, lo único cierto es que en el futuro nos hará semejantes el hecho de habernos convertido en alguna cifra.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARENDDT, Hannah. (2005) *Comprensión y política. El pensar y las reflexiones morales*. Traducido por: Fina Birulés. Bogotá: Universidad Nacional.

\_\_\_\_\_. *Diario filosófico*. (2006) Traducido por: Raúl Gabás. Barcelona: Editorial Herder.

\_\_\_\_\_. *Eichmann en Jerusalén*. (2006) Traducido por: Carlos Ribalta. España: DeBolsillo.

\_\_\_\_\_. *La condición humana*. (2005a) Traducido por Ramón Gil Novales. España: Paidós.

\_\_\_\_\_. *Sobre la revolución*. (2009) Traducido por: Pedro Bravo. España: Alianza editorial.

DOSTOIEVSKY, Fedor. (2007) *Memorias del subsuelo*. Traducido por: Jessica Schlegel. Argentina: Editorial Quadrata.

ORWELL, George. (1970) *1984* Traducido por: Rafael Vásquez Zamora. España: Ediciones Salvat.