



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**EL CONCEPTO DE LIBERTAD POLÍTICA
EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

ESTRELLA AZUCENA FERNÁNDEZ DE LA REGUERA MARTÍNEZ

ASESORA

DRA. NORA RABOTNIKOF MASKIVKER



MÉXICO, DF. AGOSTO 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Erik, por su
inmenso
apoyo y
entusiasmo.*

Agradecimientos

Agradezco a la Dra. Nora Rabotnikof por su generoso acompañamiento en la realización de la tesis, por sus lecturas, comentarios y sugerencias valiosas a lo largo de este trabajo.

Agradezco a mis sinodales, Dra. Mayte Muñoz, Dra. Faviola Rivera, Dra. Corina Yturbe y Dr. Daniel Scheck, quienes tuvieron la amabilidad de leer mi tesis y de discutirla conmigo.

Índice

Introducción	5
1. La historia de un olvido: filosofía y política	9
1.1 De la tradición de la filosofía política y su narrativa historiográfica	10
1.2 El conflicto entre filosofía y política y el olvido de una dimensión de la política	14
1.2.1 Verdad - Opinión	14
1.2.2 Saber - hacer	19
1.2.3 Vida contemplativa-vida activa (eternidad-inmortalidad)	23
1.3 De la tradición romana a la tradición de la filosofía política	25
2. La condición humana: acción y libertad	33
2.1 Labor y necesidad	33
2.2 Trabajo y la creación de mundo	35
2.3 Acción: libertad y política	39
2.3.1 La triple frustración de la acción	45
2.3.2 La contingencia y la incertidumbre. Promesa y perdón	51
3. El espacio público- espacio privado. Libertad vs. Necesidad	55
3.1. Espacio público: espacio de la libertad	56
3.2 Espacio privado: espacio de la necesidad y de la violencia	59
3.3. Lo social: necesidad y conformismo	62
3.4. Critica Feminista	74
4. Poder. Fuerza y Violencia	79
5. Las revoluciones modernas: entre la libertad y la necesidad	91
5.1 La revolución francesa y la cuestión social	92
5.2 La revolución americana y la experiencia de la libertad	97
5.3 La cuestión social: la exclusión de la pobreza, de la necesidad y de la violencia	109
6. Los consejos y el brote de la libertad	121
6.1 A modo de conclusión: ¿Qué queda?	130
Bibliografía	144

Introducción

Hannah Arendt es una de las pensadoras más independientes y originales del pensamiento político del siglo XX. Con la irrupción del totalitarismo, Arendt, judía-alemana, comenzó a reflexionar sobre lo que había ocurrido y por qué. De ahí que dicho fenómeno y el temor a una nueva irrupción circunden sus reflexiones. Pero lejos de caer en un pesimismo, la empresa de Arendt se vuelve en sumo estimulante y atractiva para nosotras pues es un intento admirable por recuperar la dignidad de la política, centrándola en una noción de libertad que devuelva a los hombres al mundo, es decir, que les permita actuar y participar en los asuntos políticos. Por eso nuestra atracción y simpatías por su obra.

La autora realiza una interpretación crítica de la tradición de la filosofía política afirmando que ésta desde sus inicios olvidó la experiencia original de la política (*la polis*) y más bien, se ha refugiado en una noción de política como dominación y violencia. De hecho, Arendt cree que con la irrupción del totalitarismo esta tradición se ha roto pues no ha podido dar respuestas ante hechos tan atroces. Reconociendo con el poeta francés René Char que “nuestra herencia no viene precedida por ningún testamento”¹, Arendt aprovechará para pensar el pasado desde una mirada que no esté empañada por la perspectiva tradicional de la filosofía hacia la política. Es decir, en la obra de Arendt hay un intento por replantear las relaciones entre la filosofía y la política y de este modo, repensar las categorías políticas no desde la perspectiva y prejuicio de los filósofos sino desde la experiencia de los actores.

El objetivo de nuestro trabajo será reconstruir la noción de libertad política en la obra política de Hannah Arendt. Partimos de la idea de que esta noción recorre como un hilo rojo toda su obra y al estar estrechamente conectada con la concepción de política su importancia es central. Nuestra hipótesis sostiene que es posible recuperar una idea de libertad basada en la experiencia misma de la acción. Por lo tanto, la relevancia de dicha noción reside en que nos otorga una categoría teórica con la cual podemos comprender las formas de acción política que vemos en los movimientos sociales contemporáneos.

¹ Arendt, H., “Introducción”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 5.

Para nuestra investigación nos hemos centrado principalmente en las obras más políticas de la autora: *La condición humana*, *Sobre la Revolución*, *Entre el pasado y el futuro*, *La crisis de la república*, *La promesa de la política* y otras obras menores. De igual modo, nos hemos apoyado en lecturas de intérpretes y comentaristas como han sido Seyla Benhabib, Hanna Pitkin, Bikhu Parekh y Richard Bernstein, por citar algunos de nuestros Virgilio.

Si bien la obra de Arendt no se destaca por su sistematicidad, sí puede encontrarse y articularse un juego de oposiciones y esquematismos conceptuales del cual resultan si no contradicciones, al menos tensiones en su teoría que la llevan, según pensamos, a juicios altamente debatibles, e incluso, incorrectos. En este sentido podemos decir que las actividades de labor, trabajo y acción, así como los espacios de libertad y necesidad y sus sucedáneos público y privado, y política y social, trazadas desde fronteras muy rígidas, nos llevan a situaciones problemáticas. Así, advertiremos que la categoría de lo social, basada en las rígidas dicotomías de necesidad y libertad y de público y privado no nos permiten pensar los cambios históricos y las conquistas de la modernidad en cuanto a derechos y libertades de las mujeres y de los trabajadores se refiere. Bajo ese esquema, es difícil la comprensión de las luchas emancipatorias, de la clase obrera, los sindicatos y por supuesto, tampoco del movimiento feminista. También desde el criterio arendtiano de la distinción público-privado y en su afán de mantener la autonomía de la política, encontraremos que la autora a veces parece oponerse radicalmente a la figura del gobierno pues la considera como dominación y violencia. De igual modo, veremos que mantendrá esta tensión al admitir y rechazar la idea de representación política, puesto que sostendrá que sólo los intereses privados pueden representarse.

Será por el lado de su teoría de la acción sustentada en una fenomenología de la política, pero sin pensarla en este marco de oposiciones, en donde encontremos ideas, intuiciones o metáforas que nos parecen sumamente atractivas y relevantes para pensar las experiencias de los actores: acción, discurso, igualdad, poder, contingencia, incertidumbre, pluralidad, natalidad, espacio público, nos abren posibilidades para pensar la acción colectiva y la experiencia de los actores.

Esta vertiente nos puede dar ciertas pistas para entender el creciente interés, incluso moda, por la obra de nuestra autora. No obstante, más que moda, a nosotras nos parece que estas ideas nos ofrecen intuiciones novedosas para entender la libertad desde el prisma de las acciones colectivas como es el caso de los movimientos sociales en sus intentos por mantener relaciones horizontales y autonomistas, participativas y generadores de cambio, el inicio de algo nuevo. En este sentido, trataremos de mostrar que la obra de Arendt puede leerse como una insistencia constante por recordarnos que no sólo el Estado ni los partidos tienen la prerrogativa de actuar y participar en la política, sino también los hombres y mujeres interesados en los asuntos públicos y en la construcción de un mundo en común.

Ahora bien, antes de comenzar, conviene advertir que hemos dejado fuera de nuestro trabajo el tema del juicio pues consideramos que abre una discusión extensa en torno a las relaciones política y estética que amerita una investigación aparte.

Nuestra tesis está estructurada de la siguiente manera: en el capítulo 1 expondremos la interpretación crítica que hace Arendt de la tradición filosofía política que comenzó con el juicio de Sócrates. Presentaremos las consecuencias teóricas del conflicto entre filosofía y política desde Atenas, así como el olvido por parte de la tradición de la filosofía política de la experiencia original de la *polis*, fundamentada en la acción y la pluralidad, y en la experiencia de fundación de la *civitas* romana. A través de un recorrido desde Platón hasta Marx, Arendt nos presentará cómo la cuestión de la tradición de la filosofía política versó en la fundamentación del poder legítimo, esto es, quién tiene el derecho a gobernar. Explicaremos brevemente la noción de tradición y el método narrativo usado por Arendt.

En el capítulo 2 presentaremos la distinción arendtiana de las tres actividades fundamentales de la *vida activa*: labor, trabajo y acción, y nos enfocaremos en esta última; sólo de manera sucinta señalaremos las características de la labor y del trabajo vinculándolas con la acción. Expondremos las nociones aunadas a la acción como son el discurso, la igualdad, la natalidad y la pluralidad, así como el de contingencia, promesa y perdón. Veremos la relación de la libertad enraizada en la condición humana de la natalidad como capacidad del hombre para comenzar algo nuevo, así como la condición humana de la pluralidad.

En el capítulo 3 presentaremos el espacio público como lugar que corresponde estrictamente a la acción, mientras que el espacio privado es el lugar asignado al trabajo y a la labor. Veremos que estos dos espacios señalados por Arendt, están basados en la dicotomía fundamental de libertad y necesidad. Asimismo, analizaremos la noción arendtiana de lo social que irrumpe en la modernidad como un híbrido bastardo (Villa) entre el espacio público y el privado, perjudicado a la política y relegando a la libertad al ámbito privado y haciendo públicas las necesidades. Problematizaremos las distinciones público-privado por su cariz cuasi-esencialista.

En el capítulo 4 contrastaremos las nociones de poder, fuerza y violencia entendiendo la primera, según Arendt, como una categoría propiamente política e íntimamente relacionada con la acción-libertad y el espacio público, mientras que la fuerza y la violencia son concebidas por la autora como categorías propias del ámbito de la necesidad de lo privado y de la lógica instrumental.

En el capítulo 5 expondremos el relato del que Arendt da cuenta sobre la revolución francesa y americana y que, en un juego de oposiciones, representan la cuestión social (la necesidad) y la fundación de la libertad, respectivamente. Señalaremos que las interpretaciones históricas de Arendt resultan discutibles ya que nuevamente nos encontraremos con la rigidez de las distinciones que vimos en el capítulo 3. Así que finalmente argumentaremos que tales distinciones, en general, y la categoría de lo social, en particular, nos limitan para una recuperación de la obra de Arendt pensada en nuestros días y, más bien, la llevan a sostener afirmaciones problemáticas.

Una vez descartado este esquema de oposiciones, en el capítulo 6 argumentaremos, a modo de conclusión, que será por el lado de la teoría de la acción como poder concertado para crear algo nuevo, donde encontremos las ideas más relevantes de Arendt para una recuperación de la noción de libertad política. Examinaremos y recuperaremos con Arendt la experiencia de los consejos como experiencia de la acción concertada y el poder horizontal que bien nos podría permitir entender los movimientos sociales de nuestra época.

1. La historia de un olvido: filosofía y política

“En el pasado la filosofía [...] mostró una desafortunada inclinación a tratar a la ciencia política, una de sus muchas hijas, como a una hijastra”². Arendt

Las experiencias políticas inéditas en el siglo XX como el totalitarismo y los campos de exterminio urgen a la filosofía a replantearse su relación con la política. La necesidad de comprender tales acontecimientos llevó a Arendt a desarrollar una reflexión crítica sobre la relación entre filosofía y política y su impacto en la tradición de la filosofía política.

Según Arendt, el conflicto entre filosofía y política, presente a lo largo de la tradición occidental, tiene dos orígenes: 1) un acontecimiento histórico: el juicio y la condena de Sócrates; 2) la misma práctica de la filosofía³. Este conflicto se ha reflejado en la actitud de constante hostilidad y desdén que la tradición filosófica ha manifestado frente a la política y también, en el olvido por parte de la tradición de las experiencias políticas de los actores basadas en la libertad como acción y en la pluralidad

En este capítulo expondremos las consecuencias teóricas del conflicto entre filosofía y política: las dicotomías conceptuales que surgen de dicho conflicto: verdad-opinión; saber-hacer y; vida activa y contemplativa. A su vez, presentaremos la dimensión política de la acción en sus experiencias históricas que tuvieron lugar en la *polis* y en la fundación romana y que serán olvidadas por la tradición de la filosofía a raíz de su conflicto con la *polis*. Aunado a ello, veremos cómo esta tradición, al buscar refugio de las incertidumbres y fragilidades de la acción, desde sus comienzos con Platón hasta su fin con Marx, interpretó a la política como una cuestión técnica: medio-fin, así como en términos de gobierno y de poder como dominación. Pero antes, conviene especificar a qué se refiere Arendt con tradición y qué tipo de narración historiográfica utiliza.

² Arendt, H. “La preocupación por la política”, *Ensayo de Comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, 2005, p.517.

³ Piero Portinaro señala que esta tesis arendtiana del origen del conflicto entre filosofía y política contrasta con la de Leo Strauss, la cual supone que “la filosofía política clásica se ha desarrollado en conexión directa con la vida política y sólo en la época moderna ha ido perdiendo el contacto con el mundo cotidiano de los asuntos humanos” véase Portinaro, P. “La política como comienzo y fin de la política” en *El resplandor de lo Público. En torno a Hannah Arendt*, comp. Claudia Hilb, Nueva Sociedad, Venezuela, 1994, p. 183.

1.1 *De la tradición de la filosofía política y de su narrativa historiográfica*

A partir de su libro *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt se enfrentó con perplejidades conceptuales y profundos dilemas historiográficos. No existían las categorías ni morales, ni políticas ni legales para comprender el totalitarismo y juzgar los crímenes que se habían perpetrado⁴. ¿Fue el totalitarismo la consecuencia de hechos pasados?, ¿qué tipo de gobierno era?, ¿qué categorías jurídicas podían responder a los crímenes perpetrados por los nazis?, ¿el totalitarismo fue la consecuencia lógica de la tradición de la filosofía política? Arendt se oponía a la historiografía de tipo causal que explica el totalitarismo como consecuencia de una cadena de causas, resignándose a la inevitabilidad de la necesidad histórica, y a su vez, negando la libertad humana como posibilidad de lo nuevo. Pero también criticaba “el paradigma positivista” porque reducía todo acontecimiento a analogías y generalizaciones, normalizando lo inaceptable y haciendo parecer que “todo es posible”⁵. Para la filósofa, el totalitarismo irrumpe en la historia como algo completamente nuevo que no permite pensar ya según las categorías de la tradición de la filosofía política. Y a diferencia de filósofos como Karl Popper, Leo Strauss, Eric Voegelin o Theodor Adorno, Arendt no creía que el totalitarismo era el epílogo político de la filosofía. Sin embargo, pensaba que no era del todo inocente “en el sentido de que esta filosofía occidental nunca ha tenido un *concepto puro de lo político* y no podía tenerlo, porque ésta *ha hablado necesariamente del hombre y ha tratado del hecho de la pluralidad sólo incidentalmente [...]*”⁶. De ahí la empresa de Arendt por comprender y esclarecer cómo la tradición de la filosofía ha entendido la política

Para Arendt la tradición de la filosofía política “como perspectiva específicamente filosófica, comienza ya en Platón”⁷. Esta tradición revela la actitud de desdén que la filosofía tiene hacia la política. Las razones de este desdén estriban por un lado, en el juicio y la muerte de Sócrates por parte de la *polis* y; por el otro, en un conflicto inherente entre el quehacer filosófico y el ejercicio de la política. Sin embargo, Arendt precisa que la noción

⁴ Algunas cuestiones al respecto se presentan en *Eichmann en Jerusalem* (DEBOLSILLO, Barcelona, 2006). Véase también “Culpa organizada y responsabilidad universal”, en *Ensayos de Comprensión*, pp. 153-166.

⁵ *Ibid.* 90

⁶ Véase Forti, *La vida del espíritu y el tiempo de la polis...* pp. 113 y 126. Los subrayados son nuestros.

⁷ Arendt, “El final de la tradición”, en *La promesa de la política*, op cit., p. 120.

de tradición es de origen romano y se refiere a una forma específica de recordar y transmitir el pasado y sus experiencias. Así, “la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición”⁸ dio estabilidad y permanencia a las estructuras políticas por siglos. Es en este sentido que Arendt advierte que si la filosofía política griega logró tener una influencia profunda y duradera a través de los siglos fue gracias a que los romanos la adoptaron como su autoridad en cuestiones de pensamientos y filosofía, permitiendo que se afianzara como *tradición*: como el “hilo conductor a través del pasado”⁹. Fue hasta Karl Marx, afirma Arendt, que la tradición de la filosofía política llegó a su fin cuando, al tratar de responder a “cuestiones específicamente modernas” como son el auge de lo social, la industrialización y la emancipación de la clase obrera y de las mujeres, el filósofo alemán desafió y contradujo verdades tradicionalmente aceptadas¹⁰. Sin embargo, el fin de la tradición no significa su ruptura, pues con todo y la inversión de sus categorías, Marx aun se mantenía dentro de los marcos conceptuales de ésta. No es sino con el totalitarismo, que irrumpió en la historia como una forma de dominación humana sin precedentes, como negación absoluta de la política y de la libertad, que se “han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral”¹¹. Por consiguiente, así como Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger anunciaron que la tradición moral y metafísica occidental llegaba a su fin, Arendt subraya, no sólo que la tradición de la filosofía política llegaba a su fin sino que *el hilo de la tradición se había roto*¹².

Con esto Arendt nos dice que se perdió –sin posibilidad de reparación ni restauración- la continuidad en la transmisión del pasado “de ropajes romanos” (Marx) que brindaba permanencia y estabilidad al mundo. El orden ya no está asegurado; tampoco lo está el pasado. Sin embargo, sostiene Arendt, el final de esta tradición es sólo el fin de una forma

⁸ Arendt, *La vida del espíritu*, ... op. cit., p. 231.

⁹ “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro*,... op. cit., p. 21.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 39. Arendt, H. “El desafío moderno a la tradición” *Karl Marx y la tradición...* op. cit., p. 30. Tres proposiciones serán los pilares de toda la teoría de Marx, sostiene Arendt: El trabajo creó al hombre; la violencia es la comadrona de todas las sociedades (es decir, de la historia) y; los filósofos han interpretado el mundo, lo importante es cambiarlo.

¹¹ Arendt, H., “Comprensión Y política”, en *Ensayos de comprensión*, p. 32

¹² Arendt, H. “La tradición del pensamiento político”, en *La promesa de la política*, op cit, p.80. Véase también en *La vida del espíritu*: “Me he alistado en las filas de aquellos que desde hace algún tiempo se esfuerzan por dismantelar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal dismantelamiento sólo es posible si partimos del supuesto de que el hilo de la tradición se ha roto y que no seremos capaces de renovarlo”. p. 231.

singular de transmisión de saberes y experiencia que a lo largo del tiempo nos indicaba qué valía la pena contar y qué no y qué experiencias políticas y pensamientos había que excluir porque no se adecuaban a sus cánones: la tradición nos había sujetado a un pasado. Así pues, sólo se trata del final de una historia que significa, a su vez, el principio de otra: es la oportunidad de los nuevos comienzos, porque en sí, “la historia tiene muchos finales y comienzos”¹³. Por eso, al encontrarnos en una brecha entre el pasado y el futuro, como Arendt insinúa, resulta ser una ventaja: “Puede permitirnos contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga y la guía de tradición alguna y, por ello, disponer de una enorme riqueza de experiencias en bruto sin estar limitados por ninguna prescripción sobre cómo operar con estos tesoros”¹⁴. La ruptura nos permite –y nos exige en aras de preservar la memoria de los acontecimientos- pensar nuevas formas de relacionarse con el pasado sin la autoridad misma de la tradición.

En ese espacio de ruptura, que gustaba denominar como “*el ya no, todavía no*”, Arendt ve la oportunidad de reformular las relaciones entre filosofía y política, y así, repensar la política a partir de las experiencias concretas de los actores y con categorías de acción, contingencia, incertidumbre, pluralidad, en lugar de basarse en la experiencia de los filósofos y en nociones de contemplación, necesidad, verdad y singularidad. Para tal empresa Arendt empleará dos recursos narrativos¹⁵. Por un lado, la narrativa de las experiencias originarias o *Ursprungsphilosophie*, con influencias de la fenomenología de Husserl y Heidegger, nos remite a un esencialismo fenomenológico¹⁶. En una continuidad lineal, su objetivo es remontarse a la experiencia original de las categorías políticas y desde ahí, pensar el presente. Así, Arendt parte de la experiencia de la *polis* como lugar privilegiado de la dimensión política como acción¹⁷, señala el momento de su pérdida a

¹³Ibíd., . 80.

¹⁴ Arendt, H. “Introducción”, en *La vida del Espíritu*, Paidós, Argentina, 2002, p. 39.

¹⁵ Benhabib, Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, California, 1996 Benhabib explica los problemas historiográficos particulares con los que se enfrentó Arendt: 1) historización y salvación; 2) el ejercicio de empatía, imaginación y juicio histórico; 3) las trampas del pensamiento analógico y 4) la resonancia moral del lenguaje narrativo. Para el objetivo de nuestro trabajo, nos hemos enfocado particularmente en el primer y tercer punto en tanto crítica de la historia causal y positivista, así como la noción de historiografía fragmentaria. Para una explicación más detallada de dichos problemas, véase obra citada. Excluimos de nuestro trabajo el juicio que será abordado en una investigación posterior.

¹⁶ Benhabib, op. cit., p.111

¹⁷ Rabotnikof, *En busca de un lugar común*, p. 121.

partir del conflicto entre la *polis* y Sócrates y acentúa, en un continuum histórico lineal, la posición privilegiada de la vida contemplativa, del saber y la verdad, así como de la concepción de política como dominación. Sin embargo, como iremos viendo a lo largo de este trabajo, esta narrativa resulta problemática a la hora de explicar los cambios históricos sin incurrir en esencialismos o nostalgias por querer encontrar las experiencias o palabras originales y “destilar de ellos otra vez su espíritu original”¹⁸.

Por otro lado, está la narrativa de los fragmentos, influida por la obra de Walter Benjamin, se opone a la historia cronológica como “estructura natural narrativa” y por eso se enfoca en “los momentos de ruptura, de dislocación, de desplazamiento en la historia”¹⁹. La tarea del narrador (*storytelling*) es entonces, “descubrir lo nuevo, lo imprevisto con todas sus implicaciones de cada período y sacar a relucir toda la fuerza de su significado”²⁰. La figura del narrador es la del *recolector de perlas* que “recobra aquellas perlas de la experiencia pasada, con sus capas de significado sedimentadas y escondidas, para sacrificarlas a una historia que pueda orientar la mente en el futuro [...]”²¹. En este tenor, se conciben los diferentes fragmentos como una serie de inicios y finales que dependerán de la *selección* del narrador. Con esto no se pretende contar una historia universal y lineal, ni restaurar un tipo de tradición, sino sólo recuperar fragmentos del pasado, *tesoros* que han quedado bajo los escombros y hacer con ellos un relato. Y aunque esta narrativa resulta más bien discutible por el riesgo de ficcionalizar los hechos²², Arendt la usará para recuperar los *tesoros* abandonados por la tradición de la filosofía: las experiencias políticas de la acción, la pluralidad, la opinión -cuyas experiencias históricas se dieron en la *polis* griega, en la *fundación* romana y con las revoluciones modernas²³.

¹⁸ Arendt, “La brecha entre el pasado y el futuro” en op. cit., p. 30.

¹⁹ Benhabib, op. cit.

²⁰ Arendt, “Comprensión y política”, en *Ensayos de Comprensión,....* op. cit., p. 42. Al respecto, Arendt afirmaba: “un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad”.

²¹ Benhabib, op. cit., p.87.

²² Hanna Pitkin sostiene que pensar la historia como relato corre el riesgo de caer en la ficción cuando se trata de hechos históricos. Pitkin, *The attack of the Blob*,

²³ Bikhu Parek, Simona Forti, Hanna Pitkin realizan, desde distintos intereses, un análisis crítico de esta interpretación arendtiana de la historia de la tradición de la filosofía política. Véase, Parekh, *Hannah Arendt*, Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Pitkin, *The attack of the Blob*.

1.2 El conflicto entre filosofía y política y el olvido de una dimensión de la política

“Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte”²⁴. Platón

1.2.1 Verdad y opinión

El Sócrates que Arendt nos presenta es un filósofo plenamente comprometido con la *polis*. Con su método de la mayéutica-“de la comadrona”- trataba de ayudar a los atenienses de “dar a luz” sus opiniones. Por eso encontramos constantemente a Sócrates en la *polis*, en el ágora y en el mercado haciendo una serie de preguntas para ir sacando el “me parece a mí”, es decir, las opiniones de las personas con las que estuviera dialogando. Sin embargo, ocupado en esta actividad inquisitiva, el filósofo entraría en conflicto con la *polis* debido a que ésta –afirma Arendt- lo malinterpretó al considerar que no había llevado a cabo ningún asunto de la ciudad digno de citarse. Así, a pesar de todos los esfuerzos de Sócrates por conciliar la filosofía y la política, la *polis* lo enjuició y lo condenó a muerte. Este acontecimiento histórico será decisivo, según Arendt, porque inauguraré la tradición de la filosofía con hostilidad y desdén hacia la política.

Para Arendt, la política tiene como origen privilegiado la *polis* griega donde se experimentó, por un corto período, la dimensión de la acción y discurso²⁵. Para los griegos la *polis* - el espacio público- era muy importante porque, junto con la ley, garantizaba un espacio definido y una estructura para que la *libertad* se manifestara a través de la *acción* que sus ciudadanos llevaran a cabo²⁶. Asimismo, vivir en una *polis* “significaba que todo se hacía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”²⁷. La retórica, el arte de la persuasión, era considerada el arte más elevado y netamente político: “la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de lo que me parece a mí”²⁸. Así, mediante la posición o el lugar en el que cada uno de los ciudadanos se encontrara podía decir cómo veía las cosas, cómo las consideraba, esto es, dar su opinión.

²⁴ Platón, Apología *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2008, p.182.

²⁵ Haremos análisis más profundo sobre el espacio público, la acción y el discurso en los capítulos 2 y 3.

²⁶ Rabotnikof, *En busca de un lugar común*, pp.120-121.

²⁷ Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 40.

²⁸ Arendt, H. “Sócrates”, en *La promesa de la política...* op. cit., p.52.

En la *polis* tenía lugar el intercambio de opiniones a partir de la pluralidad de las distintas maneras de aparecerse del mundo, de los distintos puntos de vista. Gracias al sentido común compartido se mantenía un mundo en común: una variedad de opiniones en función de la pluralidad humana sustenta la realidad de ese mundo en común²⁹.

En este espacio es donde nos encontramos con Sócrates, quien a la manera de un tábano que revolotea y pica a las personas, cuestionaba por extenso sobre algo, tratando de alumbrar las distintas opiniones que tenían los ciudadanos y de este modo, descubrir la relación que cada uno tenía específicamente con el mundo³⁰. Sócrates no imponía su opinión sino reconocía que en cada opinión se da la “propia apertura al mundo”, precisamente porque cada persona tiene un punto de vista diferente con respecto a éste.

Pero la *doxa* también aludía a la *fama* y al *esplendor*. Cuando los ciudadanos se reunían para discutir asuntos políticos cada uno de ellos tenía que expresar su opinión, y así, “ser capaz de mostrarse sí mismo”³¹, esto es, aparecer y brillar ante los otros. Así pues, la *polis* es “el espacio público político [...] en el que los hombres aparecen”³², son vistos y oídos. Es el espacio en el que los ciudadanos se revelaban a sí mismos, respondían quiénes eran, mediante el discurso y la acción, es decir, hacían su aparición frente a los otros y entre los otros y era el privilegio del espacio público³³. Esta característica de mostrarse a sí mismo evidentemente hacía de la *polis* una constante competición entre sus ciudadanos porque cada uno quería ser el mejor ante y entre todos. Esto es lo que Arendt denominaría como el *espíritu agonálico*³⁴ cuyas exigencias ponían en juego constantemente a la *polis*, a la comunidad creada por los iguales por medio de “las tendencias más hobbesianas del individualismo agonístico griego”³⁵ -como la envidia, el vicio nacional griego, o el odio. Sabido esto, el Sócrates de Arendt, en su compromiso político, quería “crear lazos de

²⁹ *La vida del espíritu*, p. 74. Ahí Arendt afirma: “La realidad de lo percibido está garantizada por su contexto mundano, que incluye a otros que perciben como yo, y por la común actividad de mis cinco sentidos. Aquello que desde Tomas de Aquino se denomina *sentido común*... es una suerte de sexto sentido que se necesita para aunar los otros cinco y garantizar que se trata del mismo objeto que veo, toco, degusto, huelo y oigo”.

³⁰ Arendt, “Sócrates”, *La promesa de la política...op. cit.*, p. 53

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.* p. 59

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*, p. 54

³⁵ Villa, D. “Arendt y Sócrates”, en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Ediciones Sequitur, Madrid 2008, p.122

amistad entre la ciudadanía ateniense”³⁶. Suponía que por medio de la amistad³⁷ era posible entender el punto de vista de los otros. Es decir, poder entender las distintas opiniones y realidades y establecer una comunicación con los demás. Y era la tarea del filósofo de contribuir a crear este tipo de mundo común y de entendimiento por medio de la amistad como virtud pública. En este punto podemos ver que Arendt trata de rescatar una concepción de política ajena al conflicto. En lugar de concebir la política en términos de antagonismos y enemigos que llevan al enfrentamiento y luchas (C.Schmitt), Arendt propone la amistad como aliciente de una pluralidad diversa y como forma de entender la perspectiva de los otros y a partir de ahí, crear algo en común. En la amistad se produce constantemente un hablar sobre algo que los amigos tienen en común y en el que muchas veces no se llega a ninguna conclusión, es sólo un constante rodeo, idas y vueltas en torno a temas. Lo decisivo es que entre amigos se habla entre iguales porque se comparte un mundo común: creamos algo en común en la medida en que hablamos sobre él³⁸.

Con todo, Atenas acusó a Sócrates de impiedad y de corromper a los jóvenes. Según Arendt, los jueces malentendieron la empresa de Sócrates porque estaban imbuidos de prejuicios contra los *sophós* (sabios). De este modo consideraban que el filósofo no sabía lo que es bueno para sí mismo y mucho menos para la *polis* y por eso lo condenaron a morir. En esto estriba la tragedia de su muerte: el no haber sido entendido por una *pluralidad* de hombres y el no haber podido *persuadir* a sus jueces. Sócrates decide sufrir injustamente y de este modo, sostiene Arendt, comenzó y finalizó el compromiso que el filósofo mostraba por la ciudad. Al respecto, vale la pena cuestionarnos si entonces la participación del filósofo en la *polis* no lleva consigo un riesgo y un conflicto irreconciliable puesto que el veredicto contra Sócrates parece más bien reforzar la idea de que la *polis* no necesitaba de

³⁶ Arendt, H. “Sócrates”, en *La promesa de la política*, op. cit. p. 54.

³⁷ Para una lectura de la noción arendtiana de amistad en términos cívicos y en relación con Aristóteles, véase Muñoz, María Teresa, “La amistad cívica, condición de posibilidad del juicio político”, en *Intersticios*, Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, En-Dic del 2005, pp.119-133.

³⁸ Es probable que la posibilidad de acuerdos en una comunidad en plano de igualdad (de linaje, género, ciudadanía, y excluyente de gran parte de sus pobladores) sea muy alta, pero ¿cómo se lleva a cabo tal entendimiento en una “sociedad de masas? En efecto, las nociones de pluralidad y de igualdad en Arendt no estarán libre de tensiones a la hora de delimitar su apertura y clausura. Recordemos que Arendt intenta rescatar dichas nociones teniendo como trasfondo el totalitarismo y su supuesta relación con una sociedad de masas, la cual es confusamente reducida a homogeneidad y unicidad. Como veremos, se trata de una pluralidad e igualdad excluyente que le ocasionará problemas a Arendt a la hora de defender tales nociones en la modernidad y con el auge de la sociedad de masas. De ahí que haya un cierto elitismo en sus argumentos.

un filósofo. Por consiguiente, tal como lo vemos, los argumentos que Arendt esboza por conciliar al filósofo con la *polis* no resultan muy convincentes.

Siguiendo con esta interpretación de Arendt, notamos que lejos quedarían las enseñanzas socráticas. El Platón, el joven discípulo, mantendrá la convicción de que los asuntos políticos no son dignos de seriedad y por lo tanto, se opondrá a la *polis* y a su manera de entender la acción como experiencia de la libertad. Así “realizará diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” y de este modo, reclamar “la prioridad de la experiencia filosófica y juzgar toda política bajo su luz”³⁹. El resultado de la empresa platónica dio lugar a las dicotomías jerárquicas -en donde se privilegia el primer elemento de la dupla- de verdad y opinión, saber y hacer y, de vida contemplativa y activa, que afectarán profundamente la comprensión que la tradición de la filosofía tenga de la política. Además, con ello se produciría un cambio en la forma de concebir los aspectos privilegiados de la *polis*: libertad, acción, poder.

Arendt sostiene que por medio del mito platónico de la caverna se llevará a cabo la puesta en escena del punto de vista del filósofo hacia los asuntos políticos. Relatemos de manera breve este mito como forma de entender la justificación de la superioridad de la filosofía frente a la política, y particularmente, respecto a la dicotomía verdad-opinión. Se nos presenta una caverna en donde encontramos a un grupo de hombres que permanecen encadenados de pies y cuello, por lo que no pueden moverse. Permanentemente están mirando hacia el frente sin poder siquiera mirarse los unos a los otros. Atrás de ellos hay un fuego que les permite mirar sólo la sombra de los objetos y de las personas que pasan por la entrada de la caverna. Dichas sombras son la sola apariencia de las cosas, *la doxa*, el mundo de los asuntos humanos. Por alguna razón, el futuro filósofo se libera de sus cadenas, voltea a ver qué hay detrás de él y descubre un fuego artificial iluminando los objetos verdaderos. Ésta actitud de girar bien puede entenderse como la del científico que quiere saber cómo son las cosas en sí mismas y no quedarse con la mera opinión de los habitantes de la caverna. Al filósofo, en cambio, no le bastará solamente con esto sino que

³⁹ *Ibíd.*, p.64.

tratará de saber de dónde proviene el fuego y cuáles son las causas de las cosas. Cuando logra salir de la caverna, puede ver que hay un cielo claro y entonces también contemplará, extasiado y en completa inmovilidad, las ideas “las esencias eternas de las cosas percederas y de los hombres mortales iluminadas por el sol, la idea de las ideas, que capacita al observador para ver y a las ideas para brillar”⁴⁰. La tragedia del filósofo comienza cuando éste tiene que regresar a la caverna, al mundo de las apariencias, de la opinión, mundo percedero y cambiante, con los demás hombres encadenados. El filósofo ya no se sentirá más en casa una vez que ha conocido y contemplado el mundo verdadero, eterno, inmutable y habida cuenta de que, en el transcurso de su viaje de ida y vuelta a través de la caverna, habrá perdido “el sentido de orientación en la caverna, esto es, el sentido común”⁴¹. Ha perdido el mundo común que tenía con los otros, lo que él pueda decir será un sinsentido para los demás habitantes de la caverna y, entonces, su vida correrá peligro. En efecto, la alegoría de la caverna es la biografía del filósofo que nos narra su posición en el mundo de la opinión, esto es, el mundo político. La autora nos hace notar la gran ausencia de dos palabras relevantes para los asuntos humanos: el discurso y la acción en los habitantes de la caverna. Los habitantes son vistos por el filósofo únicamente como filósofos en potencia que, en su singularidad y soledad caminarán por separado hacia la contemplación de las ideas.

De esta manera quedan escindidos el mundo de la verdad y el de la opinión. El mundo de la verdad será el superior frente al de las meras apariencias e ilusiones de la opinión. Platón impondrá en un nivel teórico, a la variabilidad de la *doxa*, la seguridad de la verdad, cuyos criterios y normas sólo el filósofo puede acceder mediante la contemplación de las ideas. Motivo por el que debería ser él quien gobernase para evitar los fallos de las opiniones: la utopía platónica del rey filósofo. Por eso Platón tratará de imponer su “tiranía de la verdad” y de la dialéctica (*dialegesthai*) -discurso filosófico- como contrarios a la opinión, a la persuasión y a la retórica. Con esto, Arendt sostiene que la oposición platónica entre verdad y opinión ha sido “la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 67.

⁴¹ *Ibíd.*

Sócrates”⁴². A la pluralidad de opiniones que surge en los asuntos políticos, se opondrá la verdad coactiva del filósofo. Y esto resultará en “una pérdida de la comprensión de la pluralidad humana y de la capacidad del hombre para iniciar acciones”⁴³.

1.2.2 *Saber-hacer*

En una continuación de la lectura del mito de la caverna, Arendt explica que el filósofo, una vez que ha contemplado las ideas de verdades eternas, regresa al mundo de las sombras, el ámbito político. Pero esta vez no para ser tomado por loco sino para *gobernar* por medio de la razón, cuya autoridad reside en las ideas contempladas. Estas ideas operan como modelos y patrones absolutos de comportamiento y de juicio político y moral a su vez, se refuerzan con base en la creencia en un mundo del más allá en el que hay premios y castigos según la conducta mostrada en vida. Así, el rey filósofo justifica su legitimidad para gobernar puesto que al haber contemplado las ideas verdaderas, sabe cómo dirigir la ciudad⁴⁴. Al respecto, el filósofo ofrecerá otros ejemplos tomados de la experiencia del ámbito privado como son la del amo y el esclavo, el pastor y el rebaño, el médico y el enfermo, que son relaciones de saber y hacer y, por consiguiente, de mando y obediencia. Es decir, el amo o el médico saben qué hacer sobre algo, mientras que los esclavos o los enfermos no saben, pero hacen aquello que se les ordena. De ahí la legitimidad sin coerción aparente del rey filósofo que gobierna sobre el resto de los hombres⁴⁵.

De igual modo, el rey filósofo, como un artesano que piensa en términos de medios y fines, aplicará la doctrina de las ideas, entendidas como modelos y medidas, para construir su ciudad y sus leyes⁴⁶. Mientras tanto, el resto de los ciudadanos sólo deben obedecerlo y llevar a cabo aquello que se les ordena. Con todo, Arendt advierte que aquí hablamos de

⁴² Arendt, “Sócrates”, *La promesa de la política* op. cit. ...p. 46

⁴³ Canovan, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 256.

⁴⁴ Arendt da cuenta también de otra relación inherente al filósofo en términos de saber y obedecer: el conflicto del cuerpo y el alma. Así como el ciudadano se libera de las penurias corporales mediante el gobierno de los esclavos, el filósofo tiene que gobernar el cuerpo. Metafóricamente hace lo mismo con la ciudad. *Ibíd.*, p. 65

⁴⁵ Arendt, *Marx y la tradición*,... op. cit., p. 49. Añadimos con Habermas: “Desde Platón, esta contradicción se ha expresado con frecuencia en una filosofía política que reivindicaba el poder para una capa privilegiada de sabios, prestando así una justificación filosófica al poder establecido y al mismo tiempo una universalidad dogmática al conocimiento filosófico. Tradición legitimadora del dominio”, *Teoría y Praxis*. 28

⁴⁶ Sobre el modo de operar del trabajo y fabricación trataremos en el capítulo 2.

una mera utopía escrita por un filósofo temeroso de la fragilidad humana. No obstante, esta respuesta de Platón ha ocasionado que la tradición de la filosofía política interpretara el concepto de acción como formación y fabricación⁴⁷. Desde esta perspectiva, la política es concebida como una relación de medios y fines que llevan la marca de la violencia de toda fabricación⁴⁸; la propia práctica política se convierte en un medio para un fin ajeno a ella: seguridad y dedicación para el filosofar en la edad antigua, la salvación de las almas durante la edad media, productividad y progreso social en la edad moderna y contemporánea.

Pero además, Arendt agrega que las dos acepciones de la *acción*, comienzo y actuación (*archein* y *prattein*, respectivamente), estaban íntimamente relacionadas en la concepción del pensamiento griego. En este sentido, la acción para llevar a cabo una empresa necesita de la ayuda de los demás, con sus acuerdos, motivos y objetivos propios⁴⁹. Sin embargo, cuando Platón introduce el concepto de gobierno en la tradición de la filosofía política “se abre una brecha entre los dos modos”, y se produce “una separación entre el lenguaje de la política y el de la filosofía: se introduce la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben”⁵⁰. Así, la política se concibe desde entonces sólo desde el aspecto de mando y gobierno, mientras que la dimensión de la acción queda reducida a la obediencia y la ejecución de órdenes. Notemos que con esto Arendt subraya la separación entre los expertos que gobiernan y los ciudadanos que son gobernados y que han perdido la dimensión política de la acción participativa. La pluralidad de hombres que actúan y participan en la política queda reducida a obedecer la voluntad de quien sabe y manda⁵¹. Se trata entonces de relaciones desiguales. Por consiguiente, Arendt afirma que en la tradición de la filosofía sólo quedará el rostro de la política como dominación⁵². Sin embargo, tal

⁴⁷ Arendt, *La condición humana*,... op. cit. p. 247.

⁴⁸ Trataremos el tema de la violencia en la fabricación en el capítulo siguiente.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 243

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ Rabotnikof señala que “esta interpretación hará que posteriormente Arendt tenga dificultades para pensar un espacio político delimitado por la relación gobernantes-gobernados”. Rabotnikof, *op.cit.*, p. 121. Así, en la modernidad encontraremos una tensión en su teoría frente a la representación política. Por eso, creemos que será por el lado de los consejos o espacios micros donde el despliegue del poder como acción concertada libre de dominación sea más factible, aunque no infalible a relaciones jerárquicas que nuestra autora rechaza.

⁵² Arendt, *La condición humana*..., p. 245. Conviene advertir la ambigüedad en Arendt con respecto a la noción de gobierno. A veces niega la relación gobernante-gobernado en el ámbito político pues la concibe

como veremos, Arendt tampoco logrará zanjar la cuestión y más bien, criticará cuando los políticos modernos se dedican a los asuntos de gestión y ejecución de órdenes. Así veremos que en su interpretación de la política moderna seguirá manteniendo la distinción entre expertos del Estado administradores abocados a los asuntos de la necesidad, mientras que el político sólo sabe “tratar a los hombres en el campo de las relaciones humanas”⁵³. Por eso nos resulta problemática esta interpretación que hace nuestra autora.

Siguiendo con la lectura de Arendt, afirma que Platón “era consciente de que proponía una transformación revolucionaria de la *polis* cuando aplicaba a su administración las máximas reconocidas para una familia bien ordenada”⁵⁴. En la antigua Grecia el *espacio privado* era el espacio dedicado a resolver las cuestiones de las necesidades y así, una vez resueltas, poder participar en el espacio público-político. Para ello, los hombres se veían en la necesidad de usar la violencia y dominar a otros (las mujeres, hijos, sirvientes, esclavos...) para que se ocuparan de las tareas domésticas (*oikía*). Este espacio era donde tenía plena realidad la experiencia del gobierno y de dominación⁵⁵. En cambio, el *espacio público* –la *polis*– donde se manifiesta la libertad, era un modo de vida distinta y opuesta al espacio privado. En él se daba un intercambio de opiniones desde una pluralidad de perspectivas y el modelo de debate era la persuasión. En este *espacio* se generaba *poder* que, lejos de ser entendido en términos de dominación y violencia, de gobernantes y gobernados, conservaba este espacio por medio del ejercicio de la libertad, es decir, a través de la acción y el discurso en un plano de igualdad entre sus participantes. Esto es, se trata de un *poder* generado entre iguales, entre ciudadanos, hombres libres que tenían el derecho de participar, de aparecer en ese espacio y dirimir en los asuntos de la ciudad. En modo alguno, esta igualdad (*isonomía*) tenía que ver con la justicia sino con la libertad⁵⁶. Al respecto, vale la pena señalar la ambivalencia de tal afirmación: por un lado, Arendt reconoce que el disfrute de la libertad y de la igualdad en el espacio público se basaba en la

como dominación, pero en otras ocasiones matiza y acepta en su noción de política el término con base en criterios de legitimidad y asentimiento, pero sin aceptar que sea dominación legítima. Para Arendt, tal como sostiene Rabotnikof: “la relación mando/obediencia será alternativamente dominación, fuerza, violencia”, Rabotnikof, op.cit., p. 265. El tema de la violencia, fuerza y poder será tratado en el capítulo 4.

⁵³ Arendt, *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 380.

⁵⁴ Arendt, *La condición humana...*, p. 245

⁵⁵ Arendt, “¿Qué es autoridad?”, *Entre el pasado y el futuro*, p.188

⁵⁶ Arendt, H., “Introducción a la política”, *La promesa de la política*, p. 153

exclusión de un ingente grupo de personas (mujeres, esclavos, trabajadores y extranjeros). Pero con ello su noción de pluralidad –esencial para el despliegue de la libertad- se reduce y queda restringida, *pace* Arendt, a una homogeneidad moral y política⁵⁷ (incluso, étnica). Por eso, el espacio público y el privado estaban nítidamente diferenciados aunque estrechamente vinculados. Sin embargo, a lo largo de nuestro trabajo, observaremos que Arendt mantiene estas distinciones marcadamente y sostendrá que la mezcla entre los dos espacios –tal como ocurriría en la edad moderna- resulta una pérdida para la política. Razón por la que tendrá problemas para explicar la apertura y clausura de la pluralidad con la entrada de estos grupos al espacio público.

Siguiendo con la exposición de Arendt, no significa que la experiencia de gobierno en la política fuera nueva o no hubiera tenido lugar antes. Al contrario, “históricamente...ha desempeñado su papel más decisivo en la organización de los asuntos públicos... y está relacionado con la política”⁵⁸. La cuestión decisiva es que la noción de *gobierno* se introdujo en el *corpus* de la tradición de la filosofía política y la consecuencia fue el fatídico olvido de la otra cara de la política como experiencia de la libertad en tanto acción concertada y poder sin dominación. En lugar de concebir el ámbito político como un modo específico de vivir, cuyo rasgo fuera la acción concertada generadora de poder sin dominación, se entendió como “ámbito de las luchas de poder, en el cual nada está en juego en mayor medida que la cuestión de quién gobierna sobre quién”⁵⁹. Es decir, la tradición de la filosofía se planteó cuestiones políticas desde el punto de vista del gobierno, perdiendo la comprensión de las experiencias y categorías políticas de los ciudadanos⁶⁰.

Así, según Arendt, Aristóteles todavía está influido por la experiencia de la *ciudad* cuando sostiene que “un hombre es libre como miembro de una *polis* y los miembros de *polis* se diferencian de los bárbaros por la facultad del discurso”⁶¹. Es decir, aún conserva el vínculo entre discurso y libertad como categorías distintivas de la política, y no obstante ya introduce en su teoría la noción de gobierno. Así distingue distintas formas de gobierno

⁵⁷ Benhabib, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁸ Arendt, *La condición humana*, ... *op. cit.*, p.244.

⁵⁹ Arendt, *Marx y la tradición*,.... *op. cit.*,p. 49.

⁶⁰ Parekh, *Hannah Arendt and the Search*....p. 16

⁶¹ Arendt, “El desafío moderno a la tradición”, en *Karl Marx y la tradición*,.... *op. cit.*, p.40.

(monarquía, democracia y oligarquía) en relación a quién o quiénes gobiernan o detentan el poder. Y puesto que uno de los elementos que acompaña la experiencia de gobernar es la violencia, Aristóteles “tuvo que introducir la ley... ya no entendida como demarcación... sino como un patrón con que medir el gobierno”, y con esto descalificar el uso de la violencia arbitraria. De este modo, “la ley y el poder se convirtieron en los dos pilares conceptuales de todas las definiciones de gobierno”⁶². Por lo tanto, la cuestión residía en si los gobiernos eran respetuosos de la ley o no.

1.2.3 *Vida contemplativa -vida activa (eternidad e inmortalidad)*

Arendt parece matizar un poco el impacto que tuvo la muerte de Sócrates en la tradición de la filosofía cuando nos sugiere que es en la misma experiencia del filosofar donde reside el conflicto mismo entre filosofía y política⁶³. Arendt explica que una de las preocupaciones centrales en la vida de la *polis* era la de inmortalizarse, mientras que la del filósofo era la búsqueda de eternidad. Así, por un lado, los griegos, frente a la experiencia de una naturaleza y unos dioses inmortales, habían desarrollado un deseo profundo por la inmortalidad. Por eso trataron de realizar “trabajos, actos y palabras” que les dieran fama inmortal y, así dejar en el mundo una “huella imborrable” a través del tiempo. Así, la *polis* era la solución al anhelo y búsqueda de la inmortalidad que, concebida como una “especie de recuerdo organizado”, testimoniaría sobre los actos grandiosos de los hombres⁶⁴.

Mientras tanto, la actividad filosófica se origina en el asombro ante la armonía invisible de la naturaleza que no es hecha por los hombres, que no surge de algo concreto sino del todo, de la realidad en su totalidad. En ese asombro, el filósofo queda paralizado y se retira de la presencia de los hombres y del mundo para buscar la eternidad en el pensamiento. De este modo, la vida del filósofo se opone a la vida de la *polis* toda vez que su experiencia es inefable, pues no puede comunicarse, y que niega la pluralidad y la presencia de otros

⁶² *Ibíd.*, p. 50

⁶³ Arendt, “Sócrates”, *la Promesa de la política*,... op. cit., p. 65.

⁶⁴ “La polis debía fundarse para asegurar a la grandeza de los hechos y palabras humanas una permanencia más fiable que la memoria que le poeta conservaba y perpetuaba en el poema (Tucídides, II, 41)” Arendt, “Introducción a la Política”, op. cit., p.159

hombres. Por eso, la política en modo alguno le podía ofrecer la experiencia de lo eterno (“teoría o contemplación”)⁶⁵.

Sin embargo, el conflicto entre la práctica de la filosofía y la política se radicalizaría con la muerte de Sócrates, abriendo un abismo más entre el pensamiento y la acción y por ende, ya podemos encontrar en el mito de la caverna platónico que el mundo de lo suprasensible, donde se contemplan las verdades eternas, contrasta con el mundo de lo sensible y aparente (opinión), lugar de la vida activa y de la política, carente de significado, accidental, azarosa y frágil⁶⁶. Por eso, la tradición de la filosofía desdeñó la vida activa, tomándola con poca seriedad y considerándola sólo como un medio para un fin ajeno a sí misma. A la libertad de la necesidad y de la dominación para dedicarse a los asuntos políticos, los filósofos añadieron el cese de actividad política (*scholé*), esto es, “el ocio con respecto de la obligación política, [...] la no participación en la política, y por tanto, la libertad del espíritu de cara a su preocupación por lo eterno”⁶⁷.

Al respecto, Aristóteles ya mantiene una concepción de la política de rango inferior frente a las cuestiones excelsas de la filosofía. Así la política se vuelve un medio para un fin ajeno a sí misma. Aristóteles distingue entre modo de vida teórico –*bios teoretikós*– y el modo de vida de los asuntos humanos –*bios politikos*-⁶⁸ La preocupación por la inmortalidad y por la política se relacionará con el *bios politikos*. En cambio, la experiencia de lo eterno se lleva a cabo en el *bios teoretikós*, en un estado de completa inmovilidad y quietud, un estado casi de muerte.

No obstante, con la caída de la ciudad-estado y el surgimiento del imperio romano, estas categorías serían traducidas al latín como *vita actiosa* y *vita contemplativa*: vida activa y vida contemplativa⁶⁹. La vida activa se refería a cualquier tipo de actividad sin distinguir su aspecto político, olvidando la lucha por la inmortalidad; mientras que la vida contemplativa, en concordancia con la jerarquización de Aristóteles, se consideraba como

⁶⁵ Arendt, *La condición humana*,.... op. cit., p.33.

⁶⁶ Arendt, *Marx y la tradición*..., op. cit., p. 42

⁶⁷ Arendt, “El desafío moderno de la tradición”, en *Marx y la tradición*,.... op. cit., p. 60

⁶⁸ “El concepto de historia antigua y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro*,....op. cit., p. 185

⁶⁹ Sobre la vida activa trataremos en el capítulo 2.

“el único modo de vida verdaderamente libre”⁷⁰. Pero Arendt subraya que la victoria final de la preocupación por la eternidad no se debió al pensamiento filosófico sino a un acontecimiento histórico: la caída del imperio romano, hecho que vino a demostrar que nada humano puede ser inmortal sino que está destinado a perecer. Esta experiencia junto con el desarrollo del cristianismo que predicaba una vida individual imperecedera, “hicieron fútil e innecesaria toda lucha por la inmortalidad terrena”, haciendo de la vida activa y de la política asistentes de la contemplación⁷¹. Conviene advertir que Arendt no cuestiona en si la separación entre vida activa y vida contemplativa, pues como vemos, ella reconoce que pertenecen a dos experiencias distintas. Más bien reprocha que la tradición de la filosofía política no haya distinguido entre las distintas actividades de la vida activa. Por lo tanto, su objetivo será recuperar la dignidad de la política en tanto acción y enfatizar su autonomía frente a otro tipo de actividades o *bios*.

1.3 De la tradición romana a la tradición de la filosofía política

A diferencia de la *polis*, Arendt sostiene que la experiencia romana de la libertad se manifestó a partir de la fundación y preservación de Roma. Por lo tanto, se convirtió en un compromiso político y deber sagrado mantener vivo el recuerdo de la experiencia política de la fundación. En este sentido, la triada autoridad-tradición-religión expresaba para los romanos “la sagrada fuerza vinculante de un comienzo revestido de autoridad al cual se permanece unido por medio de la fuerza de la tradición”⁷². La tradición conservaba el pasado –enlazado por medio de la religión (*religare*) que santificaba así el comienzo- y conservaba su autoridad en tanto que transmitiera de generación en generación el testimonio de *los maiores*. Así, la autoridad proveía de estabilidad y permanencia al acto de fundación y de igual modo, era la que proporcionaba los marcos normativos y modélicos para actuar – enraizados en la *sabiduría de los padres fundadores* y no en entidades suprasensibles o externas. Como institución política la autoridad (*auctoritas*) se encontraba en el Senado, mientras que el poder (*potestas*) surgía del pueblo romano como asentimiento y reconocimiento a las leyes creadas y pactadas entre ellos mismos. Para Arendt es en sumo

⁷⁰ *Ibíd.* p. 27

⁷¹ Arendt, *La condición humana*,... op. cit. p. 33.

⁷² Arendt, “La tradición de pensamiento político”, *La promesa de la política*, op. cit., p. 86

importante la experiencia histórica de la fundación de Roma pues en ella ve la manifestación de la libertad política en términos de acción como comienzo y como poder que surge del asentimiento a las leyes. Sin embargo, el hecho de que los romanos no fueran capaces de conceptualizar estas experiencias políticas ocasionó que se consolidará la interpretación de la política según las categorías de la filosofía política griega.

Pese a la caída de Roma, esta triada mantuvo una continuidad histórica entre el mundo romano y cristiano, aunque con cambios substanciales, pero no estructurales, permitiendo así la estabilidad y permanencia de casi mil años de la Iglesia como institución política⁷³. Arendt subraya que el signo de continuidad entre la fundación romana y la Iglesia cristiana fue cuando ésta adoptó para sí la autoridad, dejando el poder al imperio real. Además, la Iglesia católica hizo una “amalgama” de las nociones políticas de autoridad junto con las medidas y reglas trascendentes de la filosofía griega. Así se aseguró el orden político con una serie de patrones y reglas morales como reguladoras de la conducta humana y del juicio individual⁷⁴. Además, la Iglesia cristiana como institución pública heredó la concepción política romana de la religión, pudo superar el antipolitismo del credo cristiano. Esta politización de la Iglesia cambió la religión cristiana. Así, quedó dividida entre la Iglesia como institución política y la comunidad cristiana antipolítica de fieles.

En este sentido, Arendt da cuenta que los primeros cristianos tuvieron una actitud antipolítica y no pública, pues consideraban que todo lo terrenal era perecedero y que sólo la vida individual era inmortal. El desprecio que sentía la comunidad cristiana por el mundo y los asuntos humanos coincidían con la propia filosofía política griega. La caída de Roma era una confirmación a sus creencias: nada hecho por los hombres podía durar. Sin embargo, como advierte la autora, “la no mundanidad como fenómeno político requiere la creencia de que el mundo no perdurará, pero paradójicamente esta misma no mundanidad comienza a dominar la escena política”⁷⁵. Arendt señala que esta contradicción entre el desprecio hacia mundo terrenal de la comunidad cristiana y la intromisión de la política de la Iglesia fue salvada en parte, por Agustín quien “añadió a la idea cristiana de una vida

⁷³ Arendt, “¿Qué es autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro...* op, cit...p. 202

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Arendt, *La condición humana...* op, cit., p. 63.

eterna la idea de una ciudad futura, una *Civitas Dei*, donde los hombres seguirían viviendo en una comunidad en el otro mundo”. Gracias a que la palabra “vivir” en latín se refería a “estar en compañía de los hombres”, se podía aludir que ningún hombre tendría que apartarse de la compañía humana incluso en una vida después de la muerte, esto es, “la pluralidad humana, requisito previo fundamental para la vida política, era rescatada en la cristiandad”⁷⁶. Así fue como quedó justificada la participación de la Iglesia en el mundo político con la misión tanto de proteger a los creyentes del ámbito político como el de aportar estabilidad y permanencia a las instituciones políticas de la Iglesia.

Es en este período en que se perderá el concepto original griego de *zoon politikon* luego de que fuera traducido al latín como *animal socialis*; con ello se olvidaría completamente la política como acción y discurso. Si bien Arendt reconoce que la noción original de *societas* era de origen romano y significaba “una alianza de un pueblo para un propósito concreto”⁷⁷, ésta perdió su significado político. La política traducida como social por Séneca y más tarde por Tomás de Aquino sería entendida entonces como una organización natural que mantiene unidos a los hombres por mor de las necesidades biológicas. Por lo tanto, la política dejó de ser considerada como algo distintivamente humano⁷⁸. La comprensión de la política devino en “una cualidad abarcadora que los hombres comparten con muchas especies animales [...] un gigantesco rebaño”.⁷⁹

Otra noción que también sufrió una transfiguración fue la de *logós*. De acuerdo a los griegos, *logós* denominaba a la palabra y a la razón, es decir a la capacidad de hablar y de pensar. Pero en la traducción al latín, el *logós* cambió a *ratio*, cuya acepción refiere más a un “razonamiento en singular”. Esto es, *logós* todavía con Aristóteles denotaba vivir con otros en el modo del hablar, pero cuando se transformó en *ratio* designó dos características diferentes: razón y social⁸⁰. Estas dos palabras, nos dice Arendt, fueron pensadas en

⁷⁶ Arendt, “El concepto de historia antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro*,... op. cit., p.119.

⁷⁷ Arendt, H., *La condición humana* op. cit., p. 38Profundizaremos sobre el tema se lo social en el capítulo 2.

⁷⁸ Cabe señalar con Rabotnikof que esta explicación adolece de cierta incongruencia en la interpretación histórica: “...Arendt tiene que forzar un poco las categorías históricas. En la medida en que el énfasis debe ser puesto en el surgimiento del Estado y de la economía modernas y en su contraposición con la armoniosa diferenciación y complementariedad de lo público y lo privado en el modelo clásico, el resultado es que el tratamiento de lo público en la Edad Media queda un poco borroso [...]” Rabotnikof, N., *Op. cit.*, pp. 123-124.

⁷⁹ Arendt, H. “El desafío moderno a la tradición”, en *Karl Marx op cit* p 39

⁸⁰ *Ibíd.* p. 40

contraposición: “el conflicto entre la racionalidad del hombre y su sociabilidad puede observarse a lo largo de toda nuestra tradición de pensamiento político”⁸¹.

Pero, no fue sino en el Renacimiento con Maquiavelo cuando comienza a ponerse en cuestión a nivel teórico el maridaje entre Iglesia y la vida política. Tal como señala Arendt, Maquiavelo despreciaba a una Iglesia corrupta que a su vez corrompía la propia vida política. Por supuesto, no se trataba de que Maquiavelo estuviera en contra de las creencias cristianas, sino más bien pensaba que el nexo mismo entre religión y política corrompía a las dos instituciones. En opinión de Arendt, Maquiavelo reparó en la importancia de la fundación romana como experiencia de la acción política e invocaba la repetición de ese evento en la unificación de Italia para que se convirtiera en la piedra angular de “una nueva entidad política [*lo stato*, El Estado]”⁸². Pero a diferencia de los romanos, consideró que para lograr ese fin supremo, incluso los medios violentos estaban justificados. Arendt advierte entonces que en la medida en que sostenía “*hacer* una Italia unificada”, pensaba en términos de política como *téchné*, fabricación, y este tipo de proceso encierra en sí un elemento de violencia. Con todo, Arendt sugiere que se puede ver a Maquiavelo como el precursor teórico de la noción de revolución pues “se situó en el umbral de esa época y, aunque jamás usó esta palabra, fue el primero en concebir una revolución”⁸³

Según Arendt, tres grandes acontecimientos localizados en el umbral de la época moderna moldearían a esta época: 1) El descubrimiento de América y la exploración de la tierra; 2) La Reforma y la expropiación de propiedades eclesiásticas y; 3) La invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia⁸⁴. Con estos tres acontecimientos se producirá una tendencia de subjetivación y alienación de mundo, ocasionando su vez, la pérdida del mundo político. Esto demostrará que en la edad moderna no necesariamente se dio un regreso por las preocupaciones del mundo terrenal.

1) La autora señala que con el descubrimiento de América se tuvo un resultado ambiguo: si por un lado la Tierra se ampliaba, por el otro, distanciaba al hombre de su medio terreno

⁸¹ *Ibíd.* p. 40

⁸² Arendt, “¿Qué es autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*,... op. cit., p.217.

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ Arendt, *La condición humana*,... op. cit., p.280

ocasionando de este modo la alienación de la Tierra. 2) De modo similar Arendt sostiene que como consecuencia de la Reforma y su concomitante expropiación de tierras eclesiásticas se produce una doble alienación del mundo. Por un lado, los creyentes protestantes, en su reivindicación de los valores cristianos primitivos y su creencia en la ultramundanía, se vieron exhortados a involucrarse en el mundo y “apropiarse de él”, pero lo hicieron no tanto por interés y preocupación del mundo sino por un interés individual de salvación del alma (*ascetismo interior mundano* en términos de Weber). Por consiguiente, esta perspectiva religiosa devuelve al hombre a sí mismo y lo aliena del mundo. Por otro lado, la expropiación de las tierras de la Iglesia a partir del proceso de secularización⁸⁵ tuvo como consecuencia inesperada la expropiación de las tierras del campesinado (los futuros proletarios). Como veremos más adelante, para Arendt la propiedad, en su rasgo político, designa un lugar en el mundo. De ahí que un grupo de la sociedad quedaba alienada del mundo cuando sus tierras les fueron confiscadas. De ello resultaría el desarrollo de la economía capitalista y a su vez, un proceso continuo y creciente de acumulación de riqueza que causaría un constante proceso de cambio, socavando la estabilidad y permanencia del mundo⁸⁶. 3) Con la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia se puso en peligro la estabilidad del mundo porque se empezó a dudar de la experiencia directa de los sentidos, que se convirtieron en una fuente de engaño y error. Descartes fundamentó filosóficamente la duda radical al sostener que si todo se volvía incierto, al menos “la duda era cierta y real” y no se puede negar que se duda. Con esto también se produjo una retirada del mundo y una vuelta a los hombres a su interior, a la introspección de los procesos mentales⁸⁷.

Pero será con la emancipación del poder secular frente a la autoridad de la Iglesia que los hombres modernos se vieron enfrentados con el problema político central de la modernidad que consistirá en legitimar el poder y fundar una nueva autoridad basada en el propio

⁸⁵ *Ibíd.*, p.282. Para una discusión sobre la noción de secularización y mundanización en Arendt véase Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización...* Op. cit. Blumenberg, H., *La legitimidad de la modernidad*, Pre-textos, Forti, La vida del espíritu... op. cit., pp. 253-257.

⁸⁶ Arendt, *La condición humana...* op. cit., pp.281-282

⁸⁷ *ibíd.*, p.306.

ámbito secular -ya sin la apelación a la Iglesia y a sus referentes absolutos como criterio⁸⁸. Una primera respuesta para llenar este vacío de autoridad se dio con la institución del absolutismo. A partir de diversas teorías de la soberanía y del derecho divino⁸⁹ se buscó legitimar la autoridad del soberano absoluto como fuente de todo poder real y origen de todas las leyes positivas, y que por ende, quedaba por encima de ellas.⁹⁰

Más tarde, los filósofos políticos del siglo XVII buscaron formas de fundamentar y legitimar una nueva autoridad basada en criterios seculares. Para ello habrán de recurrir a la ficción de los contratos originales de los pactantes. Así tenemos a Hobbes que, en su búsqueda de orden, seguridad y protección frente a la amenaza de los otros, concibe un contrato social en el que sus individuos pacten con el soberano, sometiéndose de este modo a la obediencia del Estado Leviatán. Con ello se reduce la pluralidad al orden del Uno, “el poder de los muchos” en la “violencia de Uno”. De igual modo, Rousseau apelará a la ficción de la voluntad general que, surgido del contrato social⁹¹ unifica a las personas en el Uno: una voluntad de unidad que niega también la pluralidad de opiniones.

Si bien son diversas las formas teóricas de legitimar la autoridad y el poder del Estado, a grandes rasgos, estos teóricos coinciden en concebir una autoridad como legítima sólo cuando los individuos -con base en un consenso- han aceptado someterse a un poder superior (vgr. El Estado-Leviatán, la voluntad general, las leyes de la naturaleza). Sin embargo, Arendt considera que con estos intentos se vuelven tanto a buscar fundamentos en alguna abstracción ajena a los hombres así como se mantiene la noción de gobierno en términos de sometimiento y poder jerárquico. De ahí que el poder no se encuentre en los hombres sino en una entidad abstracta como el Estado. Por lo tanto, la tradición de la filosofía política sigue manteniendo el problema de la autoridad y el poder como un

⁸⁸ Arendt, H., “El concepto de historia antiguo y moderno”, op. cit., p.111. De hecho, Arendt advierte que cualquier intento por socavar alguno de los elementos de esta trinidad afectaba a los otros dos. El desafío a la autoridad de la Iglesia por parte de Lutero, dañó a la tradición y a la religión. Los teóricos del siglo XVII como Hobbes creyeron que podía haber autoridad y religión sin tradición. El error de los humanistas fue creer que podían mantener la tradición sin religión y autoridad.

⁸⁹ Jean Bodin, teórico de la soberanía, concebía al poder soberano, el Estado, como “el poder absoluto y perpetuo, donde absoluto significa que no está sometido a otras leyes más que a las naturales y divinas y perpetuo significa que logra tener obediencia a sus mandatos con continuidad también exclusivamente gracias al poder coactivo”, en Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, FCE, p. 109

⁹⁰ Arendt, *Sobre la revolución...* op. cit., pp. 216-219

⁹¹ Rousseau, *El contrato social*, Tecnós, Libro II, Cap. I, IV, p.p. 27, 33.

problema de ley y de legitimidad, es decir, según Arendt, se trata de quién tiene derecho a mandar y quien tiene la obligación de obedecer, pero además, quién tiene la prerrogativa de la violencia. En Max Weber encontraremos la definición clásica de esta concepción de la política como poder: “El Estado es el detentador del monopolio legítimo de la coacción física legítima”⁹².

Arendt considera que este recorrido entusiasta en el campo político durante la edad moderna terminó “en desesperación con Tocqueville o en confusión de la política con la historia en Karl Marx”⁹³. Para el primero, *el pasado había dejado de alumbrar el porvenir* debido a que se trataba ya de un mundo completamente nuevo, donde las categorías tradicionales de la filosofía política ya no eran suficientes para interpretar y comprender los cambios de la edad moderna. En cambio, Arendt supone que Marx, en lugar de abocarse a un análisis de la acción de los hombres, transformó la política en un asunto de historia, esto es, centró su filosofía en la construcción de la historia, en términos de fabricación⁹⁴.

En efecto, Arendt afirma que es con Marx que se produce el cierre de la tradición con su idea de fin de la política: “Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo habitual de los seres humanos es algo inherente a la experiencia filosófica; terminaba cuando de esa experiencia ya no había más que la oposición entre pensar y obrar, la cual, al privar al pensamiento de realidad y la acción de sentido, hace que ambos se vuelvan carentes de significación”⁹⁵. Marx consideraba que la acción más que oponerse al pensamiento, era su “vehículo real” y que la política era más bien filosófica. Así pues, ese “aventurero solitario” (el filósofo) abandona su lugar de contemplación y regresa para transformar al mundo. Este intento surge por mor de dignificar la política, empero Arendt señala que se trata de un hacer (no de acción) y con fuerte desdén contra la teoría. Marx hace el viaje de regreso al comienzo de la tradición de la filosofía política a la utopía cuasi platónica (el filósofo rey no gobierna, sino que ni siquiera hay gobierno ni dominación): sin Estado y con la emancipación del trabajo, y sólo bajo una administración de las cosas (por su parte, Arendt sostendrá que más bien se trata

⁹² Citado en Bobbio, *Estado, Gobierno, Sociedad*,... op. cit., p. 110.

⁹³ Arendt, H, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro*,... op. cit. p. 123.

⁹⁴ Arendt, “Historia e Inmortalidad”, en *De la historia a la acción*, Paidós, p. 60.

⁹⁵ “La tradición y la época moderna”, *Entre el pasado y el futuro*... op. cit.

del “gobierno de nadie”), los hombres no se dedicarían más ni a trabajar ni a la política, sino que pasarían su tiempo haciendo cosas más provechosas en el ámbito privado. La gran diferencia entre Platón y Marx, afirma Arendt, estriba en que ya no se trata de que sólo unos cuantos filósofos gobiernen, sino que todos (o una mayoría) se han vuelto filósofos. Es así como esta utopía de Marx, a decir de Arendt, encierra el fin de la política y su espacio público y pugna por el ideal filosófico de estar libre de la política y libre del trabajo⁹⁶. De hecho, Arendt señalará que indicios de que esta utopía se está realizando en la edad moderna pueden avizorarse con el desarrollo vertiginoso de la tecnología y del estado benefactor, así como la irrupción de una sociedad de masas apáticas frente a la política.

Sabemos ya que la tradición se rompió con el totalitarismo. Así, en el marco de la tradición rota y en una brecha entre el pasado y el futuro, Arendt realiza una recuperación de las experiencias políticas y pensamientos que quedaron olvidados por la tradición de la filosofía. Las *perlas* que hasta ahora Arendt nos ha ofrecido son la experiencia de la *polis* y su espacio de libertad y acción concertada, y la experiencia romana de la fundación como libertad para comenzar y como poder concertado y libre de dominación. Las revoluciones modernas y los consejos serán otros los tesoros a recuperar, de los cuales trataremos más adelante. En el capítulo que sigue examinaremos en un nivel conceptual las categorías de acción y pluralidad en su relación con la noción de libertad política.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 37

2. La condición humana: acción y libertad

“La acción y la política entre todas las capacidades y potencialidades de la vida humana, son las únicas cosas que no podríamos concebir sin al menos asumir que la libertad existe”⁹⁷. Arendt

En *La condición humana*⁹⁸ Arendt realiza un análisis de la *vida activa* con la empresa de recuperar la categoría de acción entendida como “la actividad política por excelencia”⁹⁹. Al vincular estrechamente la acción con la noción de libertad, intenta devolver a la política su dignidad. Arendt distingue tres actividades fundamentales: la labor, el trabajo y la acción, que surgen y se encuentran en estrecha relación con las condiciones básicas de la existencia humana: la vida, la mundanidad y, la pluralidad y la natalidad, respectivamente. Asimismo, piensa que estas actividades y condiciones son constantes en la experiencia humana, aún cuando su importancia y sus relaciones han cambiado a través de la historia¹⁰⁰.

A fin de comprender la noción de acción y su relación con la libertad que Arendt quiere recuperar para pensar las experiencias políticas según los propios actores, en este capítulo nos centraremos en la categoría política de la acción y otras nociones que le van de suyo, tales como discurso, natalidad, comienzo, pluralidad, incertidumbre, contingencia, promesa y perdón. Pero primero veremos brevemente la noción de labor y trabajo en su relación con la acción.

2.1 *Labor*¹⁰¹ y *necesidad*

En una jerarquía de actividades dentro de la vida activa, la labor se encuentra en la base y es la actividad que pertenece a la condición humana de la vida. Por eso, siempre que la actividad tenga como fin la satisfacción de las necesidades vitales y la conservación de la vida se refiere a la labor. Incluye esfuerzo físico, desgaste y dolor. Es el *homo laborans*,

⁹⁷ Arendt, H., “¿Qué es libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro...* op. cit., p.146.

⁹⁸ Algunas autoras como Margaret Canovan y Hanna Pitkin subrayan que *La Condición Humana* surge como continuación a la primera obra de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Bajo la sombra de la pérdida de la política y la irrupción de lo social, *La condición humana* será el primer intento por establecer una teoría política –pero nunca se llevó a cabo del todo tal teoría.

⁹⁹ Arendt, *La condición humana*, op. cit..., p. 231.

¹⁰⁰ Young-Bruel, E., *Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 405

¹⁰¹ En el apartado de Labor, Arendt sostiene que su intención es hacer una crítica de Marx al no diferenciar entre la labor y el trabajo y, por ello llegó a grandes contradicciones -las cuales sólo un autor de su talla pudo cometer-. Para mayor profundidad véase Parekh, Pitkin, Forti, Benhabib.

quien labora con su cuerpo para mantener y sostener la vida, su crecimiento hasta que el ocaso de la vida llegue. Así pues, la importancia de la labor consiste en mantener la vida y preservar a la especie, satisfaciendo, de este modo, las necesidades de la vida biológica de los individuos, así como permitiendo la llegada al mundo de nuevas generaciones.

Asimismo, la labor proporciona los bienes de consumo que aseguren y satisfagan las necesidades. De ahí que la labor y el consumo sean etapas del mismo proceso y estén constreñidas por la eterna repetición del ciclo de la vida, esto es, el ciclo constante entre producción y consumo van de la mano en el proceso de la vida: laborar para comer y comer para laborar¹⁰². Con esto, podemos advertir que Arendt identifica la labor con la necesidad y por ende, como opuesta a la acción y a la libertad.

Además, Arendt da cuenta de que los productos del consumo son los menos mundanos porque no permanecen ni dan durabilidad al mundo sino que se asemejan más a las cosas naturales. Es decir, la labor “no deja nada tras de sí, el resultado de su esfuerzo se consume tan rápidamente como se gasta el esfuerzo” y, por eso, no crea mundo. Y no obstante el carácter fugaz de tal actividad, su “poder laboral”—el *superávit* de la labor- continua, no se agota, sino que se repite para mantener el ciclo de la vida funcionando: “es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados”¹⁰³. Este poder de *productividad* humano se asemeja bien a la fertilidad de la vida misma cuyo “excedente radica en su potencial multiplicación”¹⁰⁴ y en su abundancia.

El principio del proceso de la labor es el de la división de la labor cuya característica es la unidad de la especie, donde todos laboran como si fueran uno. La uniformidad es la característica del *homo laborans*, quien pierde toda distinción e individualidad: “No cabe duda de que también vive en presencia de y junto con otros, pero esta contigüidad carece de rasgos distintivos de la verdadera pluralidad... existe en la multiplicación de especímenes que son fundamentalmente semejantes porque son lo único que son como meros

¹⁰² *Ibíd.*, p. 163

¹⁰³ *Ibíd.*, p.117.

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 119.

organismos vivos”¹⁰⁵. Así, en una afirmación discutible, Arendt sostiene que el *animal laborans* se reduce a la uniformización en tanto cuerpos y necesidades iguales¹⁰⁶.

Por lo demás, la labor se vincula con el mundo de cosas -creadas por el *homo faber*, el trabajador-cuando limpia los objetos mundanos (los monumentos, museos, las obras de arte), contribuyendo a la protección y preservación del mundo frente a los procesos de crecimiento y decadencia con los que la naturaleza amenaza con destruirlo. En cuanto al significado político de la labor Arendt sostiene que éste reside en ser un requisito indispensable para la liberación de la necesidad que le permita a una dedicarse a la política y ser libre. Sin embargo, esta separación tajante entre la necesidad y la libertad le ocasionará problemas a Arendt.

2.2 Trabajo y creación de mundo

El *homo faber* es el constructor de mundo y el productor de cosas más durables. Arendt supone que por su capacidad de crear un mundo a partir de la naturaleza y contra la naturaleza, el *homo faber* es el amo y señor de la tierra.”¹⁰⁷. Razón por la cual la violencia – como signo de la fabricación en tanto destrucción de la naturaleza y su materia- está justificada para erigir un mundo artificial. Así, este mundo está constituido por un conjunto de objetos capaces de resistir los procesos de descomposición de la naturaleza, otorgando estabilidad y preservación a este nuevo hábitat de los hombres. Los objetos que el trabajo produce son para usarse, se agotan de manera “contingente” y según su propio proceso de desgaste. El uso mantiene cierta durabilidad que otorga al “mundo estabilidad y solidez [a] la inestable y mortal criatura que es el hombre”¹⁰⁸. Gracias a esta durabilidad, el mundo de cosas logra cierta independencia frente a las demandas y necesidades de sus productores y usuarios, creando un hogar que pueda sobrevivir al individuo. Esta cualidad que Arendt denomina “objetividad”-el carácter de objeto o de cosa- es de suma importancia porque establece la identidad de los hombres en la medida en que se relacionan con las cosas del mundo. Dicho en palabras de Parekh: “al crear un espacio físico entre el hombre y la

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.235.

¹⁰⁶ Al respecto, y como veremos más adelante, Arendt recibirá críticas del lado de la teoría feminista.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.160.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 156

naturaleza, le permite encerrarse dentro de un mundo de hechura humana y adquirir un sentido de identidad distintivamente humano”¹⁰⁹.

De igual modo, en la fabricación (*techné*) hay una clara marca de “principio definido y un fin predecible”. El fin se determina cuando se inserta algo nuevo en el mundo de cosas y se constituye como objeto independiente y durable *en beneficio del* mundo erigido. Esta permanencia permite una potencial multiplicación, aumentando la estabilidad del mundo. Pero, Arendt advierte que el proceso de fabricación se realiza en aislamiento. Sólo cuando el producto ha sido terminado, el maestro puede abandonar su aislamiento y, así encontrarse en el mercado en donde expone sus objetos a la venta. Pero, afirma Arendt, el trabajo no se efectúa en equipo, pues es destructivo. A lo sumo, la compañía que tiene el *maestro* es por necesidad de ayudantes o el deseo de “adiestrar” a un aprendiz¹¹⁰. Con esto, nos parece que de una manera ambigua, Arendt quiere subrayar la diferencia entre la labor y el trabajo, pero a riesgo de negar la cooperación en el trabajo¹¹¹. Así, mientras la especialización del trabajo está guiada por el producto acabado, cuya naturaleza requiere de diferentes habilidades que han de realizarse en conjunto, la división de labor “indica la unidad de la especie con respecto a la cual todo miembro es el mismo e intercambiable”¹¹². Sin embargo, no es muy convincente que en todos los casos en que se “trabaja en equipo” estemos hablando de unidad y homogeneidad.

Por otra parte, Arendt indica que con la noción de instrumentalidad el *homo faber* “diseña e inventa” sus propios instrumentos y útiles con los que construirá un mundo de cosas, cuya “adecuación y precisión están dictadas por finalidades tan objetivas como desee”¹¹³. Esto

¹⁰⁹ Parekh, B., “Hannah Arendt”, en *Pensadores contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p.28.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 179.

¹¹¹ *Ibíd.*, p.180. Así, en otro apartado de la misma obra, Arendt piensa que la división de la labor y la especialización del trabajo sólo tienen en común la organización, que tampoco tiene que ver con ninguna de estas dos actividades sino con la acción política: “donde los hombres no viven meramente, sino que actúan en común, cabe la especialización del trabajo y la labor”, p. 132. Creemos que con esto hace alusión a las diferencias entre el movimiento de los trabajadores de corte revolucionario que, según Arendt, buscaban un cambio en la forma de gobierno en contraposición a los sindicatos que sólo luchaban por mejorar sus condiciones laborales, mantener un *statu quo* y ser admitidos en la sociedad.

¹¹² *Ibíd.*, p. 132. Esta tentativa revela que para Arendt esta idea de trabajo en equipo bien pudo ser el presagio de la moderna división de la trabajo, como es la fábrica y el fordismo, en su infinita repetición en el ensamblaje de una maquinaria, la cadena de montaje y especialización. En este sentido, los hombres trabajan en equipo formando parte de un todo, siendo ellos sólo un engranaje en la cadena de montaje.

¹¹³ *Ibíd.*, p.164.

es, se decide y organiza los medios, los útiles, los especialistas, las medidas de cooperación, el número de ayudantes con miras al producto final. En este sentido, Arendt avala la pertinencia en este proceso de la frase “el fin justifica los medios”. Los criterios para la justificación de dichos procesos de fabricación se basan en la utilidad y la conveniencia del fin deseado. Sin embargo, advierte la autora, la perplejidad de la mentalidad utilitaria del *homo faber* es que “todos los fines están sujetos a tener breve duración y a transformarse en medios para posteriores fines”¹¹⁴. El *homo faber* instrumentaliza y todo lo ve en términos de medios para realizar determinados fines que a su vez, se convertirán en medios y así infinitamente¹¹⁵. De hecho, para Arendt el problema no se trata del mismo proceso de fabricación y de su instrumentalización de medios fines, sino la generalización de esta experiencia como modelo de vida.

Asimismo, y en una concepción discutible, Arendt sostiene que los artefactos creados por el trabajo fueron creados para preservar el mundo y en modo alguno para mitigar el sufrimientos y esfuerzos de los procesos laborales. Sólo cuando los objetos pierden su calidad de uso y se convierten en objetos de consumo, afirma Arendt, se da el cambio del instrumentalismo *del homo faber* al instrumentalismo del *homo laborans*, cuyo interés ya no es producir objetos duraderos para levantar un mundo permanente y estable, sino que estriba en el propio ciclo de abundancia y consumo¹¹⁶. Así, el desarrollo de las máquinas ha permitido que los procesos de producción se aceleren, pero como los objetos de uso no pueden desgastarse a la misma velocidad con la que han sido producidos, se convierten entonces en objetos de consumo. En efecto, para Arendt la sociedad moderna en su abundancia, es una sociedad de *laborans*, cuyo objetivo es simplemente vivir para la vida y el consumo. Y aunque los útiles e instrumentos disminuyen el dolor y el esfuerzo, ocultando la necesidad, no la cambian ni la eliminan¹¹⁷. Pero igualmente, en su proceso de producción y consumo constante socavan la estabilidad del mundo.

Ahora bien, esto no significa que los objetos del mundo artificial, que otorga cierta estabilidad y permanencia, no tiendan a desgastarse y desaparecer en la medida de su uso:

¹¹⁴ *Ibíd.*, p.172.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 177

¹¹⁶ *Ibíd.*, p.134.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p.142

la estabilidad del mundo no está asegurada. Nada construido por seres mortales puede perdurar por siempre. Sin embargo, con el trabajo no sólo se producen objetos con base en la utilidad, sino que también se llegan a crear obras de arte, alejados de las “exigencias cotidianas” de uso y consumo¹¹⁸. Al respecto, Arendt sostiene que la obra de arte es la cosa más mundana que existe por su durabilidad y permanencia, porque evita en la mayor medida posible “los efectos corrosivos de la naturaleza”, trascendiendo la vida individual de los hombres y sobreviviendo por generaciones. En este sentido, la mortalidad de los hombres y lo efímero de sus acciones se ve desafiada gracias a la producción del *homo faber* que, como artista, poeta, historiador, al crear objetos de arte, crea las condiciones para la inmortalidad de acontecimientos que los hombres de acción y palabra realizan¹¹⁹. Notemos que Arendt designa a las artes un papel importante para la política, pero sin considerarlas como actividades políticas. Entonces, ¿qué pasa con aquellas artes interpretativas que Arendt llamara políticas como el teatro y que se realizan en compañía de otros? ¿O con las artes públicas como es la arquitectura? ¿Escribir un libro, un poema, una historia, no puede ser un acto político también? Como podemos advertir, Arendt indica un nexo particular entre las actividades de la vida activa en la que cada una mantiene su especificidad sin confundirse o mezclarse. Ciertamente tales distinciones resultan problemáticas a la hora de identificar una actividad¹²⁰.

¹¹⁸Ibíd., p.190. Al respecto, Arendt sostiene que todos los objetos trascienden su mera funcionalidad. Así, una obra de arte se despliega en el espacio público, “sólo alcanza su propio ser, que es la propia apariencia, sólo en un mundo común a todos; en el espacio limitado de la vida y la posesión privadas, los objetos artísticos no pueden alcanzar su validez inherente”, en “La crisis de la cultura”, en *Entre el Pasado y el futuro...* op. cit., p. 333 Según Arendt, la medida de todas las cosas no es ni el *homo laborans* con su preocupación por las necesidades, ni el *homo faber*, cuya mentalidad juzga todas las cosas por su utilidad. Son los hombres de acción, en espacio público, la medida de todas las cosas.

¹¹⁹ Ibíd., p.191

¹²⁰ Al respecto, Parekh subraya: “La actividad de un artista que pinta un cuadro para ganarse la vida podría no sólo definirse como labor, sino además como trabajo, y si su cuadro tiene un mensaje político, también como acción. No está claro en qué categoría debería clasificarse su actividad” en Parekh, B., *Pensadores políticos contemporáneos...* op. cit., p. 40. En la teoría feminista (con Pitkin, Dietz, Benhabib) también ha sido criticada estas distinciones por su rigidez. Trataremos sobre esto en otro apartado.

2.3 Acción: libertad y política

“la *'raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”¹²¹ Arendt

Arendt distingue la acción de la labor y del trabajo con el intento de recordarnos y recuperar la experiencia “original” griega de dicha noción, entendida como la actividad política más excelsa que otorga un carácter único a los seres humanos. Retomando la definición aristotélica del hombre político es, decir, “ser vivo capaz de palabra” (*zoon politikon*), Arendt explica que en *el bios politikós* se llevaban a cabo dos actividades alejadas de la utilidad y la necesidad: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*)¹²². A su vez, están condicionadas a la pluralidad, a la “prerrogativa de los seres humanos: ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”¹²³. De ahí que Arendt entonces considere tanto la acción como el discurso las actividades políticas fundamentales, que se despliegan en presencia de los demás hombres, al grado extremo de afirmar que “una vida sin acción y discurso... está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”¹²⁴. Una vida humana preocupada por la seguridad de la vida como la del laborante o bajo una mentalidad instrumental como la del productor, no parece ser plenamente humana para nuestra autora – se es una bestia o un dios. La labor y el trabajo sólo fungen como sostén para la acción, sea satisfaciendo las necesidades vitales de los ciudadanos o creando un mundo artificial para el despliegue o recuerdo de las acciones políticas.

De acuerdo a la etimología de acción que Arendt recupera para su teoría política, el término proviene de la raíz griega *archein* que indica iniciar, gobernar, guiar, pero también de la palabra *prattein* que alude a realizar, atravesar, acabar. En la etimología latina *agere*, que indica poner en movimiento. Recordemos que para Arendt, el significado de *archein* como gobernar hace referencia al jefe de familia como gobernante de su casa, esto es, en el ámbito privado y no en el político¹²⁵. Sin embargo, ha sido este sentido de la acción el que

¹²¹ Arendt, H. “Qué es la libertad”, en *Entre el pasado y el futuro*,... op. cit., p.231.

¹²² *Ibíd.*, p. 39

¹²³ Arendt, H., *La condición humana*,... op. cit., p. 38

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 201.

¹²⁵ Arendt, H. “Qué es la libertad”, en *Entre el pasado y el futuro*,... Op. cit., p. 261. Ahí la autora afirma: “el doble sentido de *archein* indica que sólo pueden empezar algo nuevo los que ya mandaban (es decir, jefes de familia que tenían mando sobre sus esclavos y familiares) y que así se liberaban de las necesidades de la vida

ha permanecido a lo largo de la tradición de la filosofía, ocasionando que la política sea concebida en términos de gobierno, esto es, como mando y dominación. Por consiguiente, el objetivo de Arendt es tratar de recordarnos el otro aspecto de la acción política entendida como inicio, comienzo, tomar una iniciativa o poner en movimiento entre iguales y sin dominación.

En este sentido, la acción es la actividad de iniciar algo nuevo y la capacidad para cambiar las cosas tal cómo son en su momento. Arendt trata de dar sustento ontológico a dicha actividad. La filósofa demarca la negatividad de la noción existencial del *ser-para-la-muerte* como característica del pensamiento metafísico, y asume, para su teoría política, la noción original y relevante de la natalidad como cualidad ontológica de los seres humanos: “los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”¹²⁶.

Apoyándose en San Agustín,¹²⁷ Arendt sostiene: “El hombre puede empezar porque él es un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de empezar: la libertad”¹²⁸. Frente al ciclo repetido de la naturaleza la llegada de nuevos seres humanos rompe con él y surgen nuevos comienzos, cada uno distinto porque cada hombre es diferente a los otros. Para Arendt “cada nacimiento nuevo es como una garantía de la salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un comienzo”¹²⁹. En este sentido, lo nuevo nos remite a la potencialidad de comenzar y de cambiar, de llegar e insertar algo propio de cada ser humano, dejar su huella en el mundo y renovarlo. Con la natalidad, en cada hombre, o en cada mujer está la potencialidad para comenzar algo nuevo, fundar ciudades, establecer relaciones nuevas, leyes e instituciones, pero también cambiar el ritmo de lo ordinario.

Bikhu Parekh cuestiona la categoría de natalidad de Arendt ya que no explica por qué el hecho mismo de nacer induce a la acción: “Es difícil ver por qué el hecho de que los

para entregarse a empresas en tierras distantes o para desempeñarse como ciudadanos en la polis”. Como veremos después, resulta cuestionable pensar la acción a partir de tales dicotomías pues no permite pensar las luchas emancipatorias de la modernidad.

¹²⁶ Arendt, *La condición humana...* op. cit., p.246

¹²⁷ La frase original de Agustín Arendt la cita en latín: “[*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” CH 201

¹²⁸ Arendt, H., “¿Qué es libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro...* op.cit., p. 263.

¹²⁹ Arendt, H., *Diarios Filosóficos*, Herder, Barcelona, 2006, p. 316

hombres han nacido libres debería impulsarlos a cualquier clase de acción”, tampoco, prosigue el filósofo inglés, “explica qué clase de relación ontológica existe entre nacer y acción”¹³⁰. Frente a tal crítica podemos afirmar que la natalidad no estriba en haber nacido libres sino en nacer para la libertad¹³¹. La natalidad como facultad de comenzar de los recién llegados al mundo surge con ellos por el mismo hecho de haber nacido. Pero no es hasta que los nuevos decidan insertarse al mundo y al espacio de la política, apareciendo ante los demás y revelándose en acción y palabra, que se despliega la libertad, es decir, la facultad de iniciar nuevos procesos y nuevos acontecimientos. Por eso Arendt afirma: “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia”¹³². Podemos decir de otro modo que el nacer como capacidad de inicio está latente hasta que actuamos en compañía de otros en y para crear un mundo en común y un espacio público-político. La marca del segundo nacimiento, dicho en términos antropológicos, es como un rito de iniciación, es la palabra y el acto en nuestro ingreso al mundo de la pluralidad.

Nacer significa entonces la potencialidad de romper con las cadenas de acontecimientos dados e inesperadamente iniciar “lo infinitamente improbable”: milagros (*Ereignis-Wunder*,) -término que carece de carga religiosa. Porque está en los hombres la facultad de acción y con ello el de realizar milagros, podemos decir que los hombres son libres. La creación de la Tierra con sus condiciones especiales, la vida orgánica que en ella se ha originado junto con la aparición del hombre, son una prueba de milagros que en una millonésima posibilidad ocurrieron y cuya causa o causas de tales acontecimientos son inexplicables. De igual modo ocurre en los asuntos humanos: el hombre tiene la capacidad

¹³⁰ Parehk, B. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, Macmillan, London, 1981.,p. 104

¹³¹ Kohn, J, “Freedom: the priority of politics”, en Villa, Dana, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p.115. Kohn niega que la noción de natalidad signifique como Rousseau creía, que el hombre ha nacido libre. En cambio, para Arendt, el hombre ha nacido para la libertad, que se manifiesta en las actividades que el hombre realiza. De este modo, para Arendt la cuestión problemática de esta aserción era de índole existencial: “Soy plenamente consciente de que este razonamiento, incluso en la versión agustiniana, es hasta cierto punto opaca y que parece no decirnos más que *estamos condenados* a ser libres por el hecho de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad.[...] Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o deshecho apelando a la otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de juzgar [...], en *La vida del Espíritu...* op., cit., p. 451

¹³² Arendt, H., *La condición humana...* op. cit...p.201

de realizar milagros, está enraizado en su condición de natalidad, su facultad de actuar. Contra toda repetición, con cada nacimiento surge la facultad de acción como una fuerza disruptiva que “mueve montañas” para crear un nuevo comienzo, es decir, iniciar sucesos, y crear hechos, historias, instituciones y leyes. Al respecto, conviene advertir de la tensión inherente a toda acción: comenzar y cambiar, crear y transformar. Y de igual modo, en la medida en que la acción irrumpe en la cotidianidad se origina una cadena de acciones y reacciones de final imprevisto, se produce una serie de procesos de resultados imprevisibles, impredecibles, inciertos e irreversibles. La incertidumbre y contingencia de la acción y la libertad conlleva esperanza, pero también temor.

Por otro lado, en modo alguno se puede ser libre y actuar, si no en el marco de la pluralidad, condición humana *-conditio sine qua non y conditio per quam-* de toda vida política. Junto con la noción de natalidad, Arendt nos proporciona esta otra noción original¹³³. Nuestra autora critica a la tradición filosófica, teológica y científica el que hayan considerado al hombre en singular olvidando que no hay EL Hombre sino hombres. Los hombres han sido considerados como seres idénticos a otros, meras repeticiones o multiplicaciones de un mismo modelo, o serie, como diríamos en términos de producción, reduciendo la variedad humana a la unicidad del Hombre. El hecho que se ha tratado de negar o que se ha olvidado a lo largo del tiempo es que no vivimos solos, sino que estamos en relación con otros, de manera que la cuestión principal para responder es cómo vivir juntos organizadamente. Arendt recupera de la tradición judeo-cristiana, sin ningún fin religioso, la siguiente frase: “Dios los creo macho y hembra”¹³⁴, con la finalidad de afirmar que es condición humana la pluralidad. De este modo, Arendt reitera que “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”, es decir, “la política surge en el *entre* y se establece como relación”¹³⁵.

¹³³ Benhabib resalta la influencia de Heidegger en las categorías de Arendt “Sin el análisis de Heidegger de las condiciones del *Dasein* como *ser-en-el-mundo-con-otros*, algunas de las categorías de la propia filosofía política de Arendt, como natalidad, pluralidad, mundanidad y espacio público, no podrían haber sido formulados, porque en la mayoría de las veces, fueron pensadas en oposición a Heidegger”, en Benhabib, *The reluctant... op. cit.*, p.108. Para un análisis pormenorizado de la influencia y relación del pensamiento heideggeriano en Arendt véase Villa, D. *Heidegger y Arendt*, Princeton, New Jersey, 1996.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 33 Nota 1.

¹³⁵ Arendt, H., “Introducción a la política”, en *La promesa de la política... op. cit.*, , 113.

Característica de esta pluralidad es la igualdad y la distinción. Igualdad que permite comunicarse los unos con los otros en un mundo en común, diversidad que establece que cada hombre, a través de sus acciones y palabras, de sus opiniones y puntos de vista, se distingue de los demás como ser único. Por consiguiente, la acción y el discurso, están condicionadas a la pluralidad. Aunque se mantienen en estrecha relación, “cada actividad tiende a revelar un lado distinto de la pluralidad humana”¹³⁶. Arendt identifica particularmente a la acción con la condición de natalidad que, como acabamos de mostrar, se refiere a la capacidad de iniciar procesos nuevos. En cambio, considera principalmente al discurso como la realización de la condición de la pluralidad en tanto distinción. En este sentido, la pluralidad se refiere a la de diversidad de perspectivas y opiniones de cada uno de los participantes según su posición en el mundo.

Asimismo, el discurso tiene una importancia fundamental en la relación con la acción pues sin él, “la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino su sujeto [...su acto...] sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer”¹³⁷. Con el discurso se revela el sujeto que actúa. El agente, por medio de su voz y sus palabras, descubre su yo, dando distinción al acto que realiza y manifestando también su singularidad¹³⁸. En otras palabras: “acción y discurso están tan estrechamente relacionadas debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta planteada a todo recién llegado: ¿Quién eres tú?”¹³⁹. No se trata de responder a la pregunta qué es alguien -sea por sus cualidades, dotes, talentos, defectos o rasgos biológicos o sociales que exhiba u oculte-, porque tales características son compartidas por otras

¹³⁶ Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p.131.

¹³⁷ Arendt, H., *La condición humana...* op. cit., p.202

¹³⁸ Jacques Taminaux identifica esta característica como *performatividad*: “Si entendemos por performatividad la aparición de un agente en cuanto individuo distinto a través de su acto”, en Birulés, F(comp.), *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008, p.85

¹³⁹ Arendt, H., *La condición humana...* op.cit., p.202 Arendt piensa que “el problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* de San Agustín (he llegado a ser un problema para mí mismo) no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como el filosófico en general...” Estamos imposibilitados, según Arendt, de hablar de una esencia humana al referirnos a este qué, porque esto solo podría hacerlo un dios. La perspectiva del ojo divino, se referiría a nosotros como un qué humano, así como nosotros hablamos de objetos a partir de qué son. No podemos saltar sobre nuestra propia sombra y por ello no podemos ni hablar de esencia humana ni asegurar que la haya. Op. cit., p. 34

personas, o incluso dice Arendt, otras especies. Ser amable, inteligente, egoísta, flojo, alegre, mujer, italiano, no logra mostrar de quien hablamos, únicamente nos lleva a una descripción de un carácter o tipo¹⁴⁰. Más bien la respuesta se dará a partir de la revelación del “yo” según sus palabras y hechos mostrados a la pluralidad de perspectivas de los hombres que ven y escuchan. No es sino con la acción y el discurso que una explica su propia imagen, manifiesta su yo, su perspectiva del mundo. Pero, a decir de Arendt, la identidad de una persona se revela hacia los otros, nunca hacia una misma y siempre en un espacio público: “Es más probable que el quién, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimón* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba”¹⁴¹.

Los hombres se insertan y “hacen su aparición” en el mundo a través de estas dos actividades que revelan la identidad única conforme a los actos realizados y palabras dichas¹⁴². Para revelar el quién de alguien –por sus actos o palabras- tiene que hacerse visible. Esta revelación es un hacer aparecer la identidad de cada quién a través de un espacio de apariencias que se construye en el “entre” de los hombres y sólo se mantiene en tanto éstos estén juntos y actúen concertadamente: “Debido a su tendencia inherente a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita para su realización la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública”¹⁴³. De ahí la importancia central de la

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p.205

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 203.

¹⁴² Passerin d'Entrèves distingue dos modelos de acción en la teoría política de Arendt, que están en constante tensión: 1) la acción comunicativa que está orientada a alcanzar entendimiento. Se caracteriza por las normas de simetría y reciprocidad entre sujetos quienes son reconocidos como iguales. 2) La acción expresiva permite la autorrealización de la persona, y sus normas son el reconocimiento y la confirmación por parte de los demás hombres que observan de la singularidad del yo y de sus capacidades. Saber a qué tipo de modelo nos referimos, piensa el filósofo, dependerá del énfasis que Arendt de a la acción. Citado en Benhabib, *The reluctant...op. cit.*, p.124. Pitkin coincidirá con dicho modelo de acción, aunque ella los referirá a experiencias históricas: al expresivo lo identificará con el modelo agonístico y narcisista griego, mientras que la acción comunicativa lo encuentra en la experiencia de la Revolución y la Resistencia. Véase Pitkin, *The attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p.199. Por su parte, Benhabib si bien coincide con ambos autores en el modelo expresivo-agonal, al segundo modelo de acción lo identifica como narrativo. Éste último está caracterizado por contar historias y tejer una red de narrativas. En el proceso de hacer y contar una historia, el yo se revela. En este tipo de modelo, el yo se construye, a diferencia del agonístico que se revela. El primero es un modelo esencialista, en tanto que el segundo es constructivista. Benhabib, *op. cit.* p. 127.

¹⁴³ Arendt, H., *La condición humana... op., cit.*, p. 204

pluralidad. Los otros son quienes nos reconocen y ante quienes aparecemos y nos revelamos y sólo puede darse en un espacio público de apariencias y como bien dice Arendt, se requiere valor “para correr el riesgo de la revelación”¹⁴⁴. Conviene subrayar la importancia de la pluralidad y la relevancia de la noción de acción para cuestionar las políticas identitarias que parten de sujetos con identidades preconstruidas. Pensar la política en términos de acción y pluralidad tal como Arendt la plantea, nos permite replantear las adscripciones biológicas, sociales o psicológicas de los participantes en la política, y más bien acentúa el carácter artificial de las identidades políticas que se construye en la medida en que los participantes aparecen frente a los demás, actúan y hablan.

Ahora bien, la revelación del yo mediante actos y palabras puede entenderse mejor según el ejemplo de las artes interpretativas como el teatro: por medio de la imitación de la acción del agente se transmite “el pleno significado, no tanto de la historia como de sus héroes que se revelan en ella”¹⁴⁵, (sus acciones, fortuna) pues como seres únicos escapan a toda generalización. Con el arte interpretativo se revelan ejemplos de grandeza, de excelencia. Lo más grande que el hombre puede hacer es su propia aparición y realización, en el *modus politikos*. Arendt subraya que el teatro es el arte político por excelencia: “sólo en él se transpone el arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo tema es el hombre en su relación con los demás”¹⁴⁶. En este punto podemos ver que Arendt parecería admitir que el arte pueda llegar a ser político, toda vez que interprete las grandes acciones de los héroes; sin embargo, tal como lo entendemos, ella más bien acentúa la forma en que el arte interpretativo opera para explicar cómo ocurre con la acción política, la cual manifiesta a sus actores en tanto aparecen, hablan y actúan.

2.3.1 *La triple frustración de la acción*

Para Arendt “la política surge en *el entre* y se establece como relación”¹⁴⁷. Al respecto, identifica dos tipos de contenidos intermedios (*in-between*) que se dan en la acción y el

¹⁴⁴ Para una discusión sobre los modelos de acción en la teoría política de Arendt véase Passerin d'Entrèves Citado en Benhabib, *The reluctant...* op. cit., p.124. Pitkin, *The attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p.199.

¹⁴⁵ Arendt, H., *La condición humana...* op. cit., p.211

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ Arendt, H., *La promesa de la política...* op. cit., p. 133

discurso de los hombres en su revelación como agentes: uno referido a la relación hombres-mundo objetivo y el otro que relaciona a los hombres entre sí o que ella llama subjetivo. El primer intermedio supone que “las palabras y actos se refieren a alguna realidad mundana objetiva”, se interesa por las cosas del mundo, esto es “*inter-est* (estar entre), que se encuentran entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las”¹⁴⁸. El otro intermedio (*in-between*) es el que llama subjetivo, donde los hombres hablan y actúan para otros. No es tangible y no produce ni resultados ni productos finales. No por ello, advierte la autora, no es real: “a esta realidad la llamamos la trama (web) de las relaciones humanas [...] que existe donde quiera que los hombres viven juntos”¹⁴⁹. Es en esta red de relaciones donde los agentes al insertarse en ella, afectan la trama: con cada acción que lleven a cabo, la trama de relaciones se ve afectada. Es una constante interacción entre las personas, en la que cada uno trata de actuar e intervenir en el mundo. Cada persona es agente y paciente en la acción. Así, con cada recién llegado la cadena de acciones toma distintos caminos insospechados. De ahí que, como atinadamente Flores de D´Arcais nos recuerda, la acción tiene su lado perverso: “la vicisitud humana es el lugar de lo inesperado, de las consecuencias imprevistas, de los efectos perversos”¹⁵⁰. La acción en su capacidad de comenzar procesos inesperados e inciertos, tiene su lado oscuro, del que Arendt da cuenta llamándole la triple frustración de la acción: no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores.

La acción, en su capacidad de iniciar, desencadena procesos nuevos y espontáneos cuyas consecuencias no se pueden prever con seguridad ni controlar con facilidad. La imprevisibilidad de la acción acecha cada vez que actuamos. Por ello afirma Arendt: “la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos”¹⁵¹. Así pues, con la acción como inicio surge lo *infinitamente improbable*. Se generan procesos incalculables que no se pueden prevenir, mejor dicho, que no se pueden

¹⁴⁸ Arendt, H., *La condición humana...* op. cit., p. 206

¹⁴⁹ *Ibíd.* p.207

¹⁵⁰ D´Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y Libertad*, Tecnós, Madrid, 1995, p.130

¹⁵¹ Arendt, H., *La condición humana...* op. cit., p. 213

determinar con certeza¹⁵². Arendt señala que estas acciones no se cierran en círculo sino que continúan, pensamos, como en una especie de espiral ilimitada. La misma acción, enraizada en la natalidad como facultad para comenzar algo nuevo, encierra la paradoja de crear lo nuevo, pero también pone en cuestión lo que ha creado, puede destruir, y para evitarlo, busca estabilidad: “la ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su capacidad de establecer relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras”¹⁵³. Las leyes, como fronteras que posibilitan la vida política, dan cierta seguridad y ayudan a mantener cierta estabilidad en dicha esfera de acción. Sin embargo, ellas no son salvaguardas de la ilimitación de la acción. La amenaza-esperanza de crear lo nuevo está latente. Así pues, vemos la tensión entre la libertad, como posibilidad de lo nuevo, y la estabilidad del orden instituido.

Por otra parte, Arendt subraya que si alguien pudiera realmente predecir el curso de la acción sería omnipotente y soberano. Sin embargo, el sino de los hombres es la pluralidad y el vivir con otros. Así, cada uno actúa conforme a sus “voluntades e intenciones conflictivas”¹⁵⁴, motivos, deseos. Pero en la medida en que estamos metidos la trama de relaciones se genera una cadena de acciones, de modo que ni se puede predecir el curso de las acciones, y difícilmente se puede lograr el propósito inicial de la acción¹⁵⁵. Por consiguiente, podemos ver que si bien la libertad es la facultad de iniciar nuevos acontecimientos y romper con la cadena de acontecimientos que nos preceden, por otro lado, esta misma facultad nos constriñe y compele hasta cierto punto en nuestra acción.

Ahora bien, hemos visto que es por medio de la acción y el discurso que los agentes dan cuenta de sí y manifiestan quiénes son. También sabemos que por la incapacidad para predecir las acciones, no se pueden conocer con precisión sus resultados. Así, la manera en que podemos saber de los agentes, afirma Arendt, “saber quién es o era alguien” es por medio de su biografía, la historia del héroe. Esto es, cada nuevo llegado inserta su propia capacidad de actuar a la trama de relaciones ya existente, de este modo se va conformando

¹⁵² Pitkin cree que deberíamos hacer uso de algunas frases que no afirman categóricamente el control de la acción, pero que dan *cierta seguridad, control fiable*. O distinguir acciones controlables según la inmediatez de las consecuencias. Pitkin, H., *The attack...* op. cit., p. 200.

¹⁵³ *Ibíd.*, p.214.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p.207

¹⁵⁵ Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago Press, Chicago, 1998, p.184

un acontecimiento nuevo que va crear una nueva historia, la cual, según Arendt, no puede contarse por el mismo agente, sino que hay que esperar que la acción haya terminado, o bien que el agente haya muerto para que el significado de la acción puede revelarse. Al narrar su historia, se revela el quien del agente, su identidad, sin definirlo, es decir, se revela tanto el significado de la acción como su agente, así como la misma libertad del agente porque, como dice Kohn, el hecho de “que los seres humanos han nacido para la libertad significa que sus acciones son temas adecuadas para historias, que por sí sola otorga plenitud a su contingencia, espontaneidad e imprevisibilidad”¹⁵⁶.

Sin embargo, la perplejidad (la frustración) de la acción y el discurso es notoria en las historias que se cuentan sobre sus héroes y actos grandiosos. Si bien éstos son reconocidos por su grandeza, no hicieron la historia, no son ni los autores ni los productores de su propia vida. A lo sumo, el agente comenzó un proceso, un nuevo inicio “y es su protagonista”, pero “nadie es su autor”¹⁵⁷, porque no se le puede señalar “de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia”¹⁵⁸. Es decir, las historias en la que los seres humanos estamos embarcados no muestran un autor, la historia no está hecha. No es como un producto material que tiene un inicio determinado y un fin preciso y del que conocemos al fabricante de tal objeto. Los hombres actúan en la “trama de relaciones”, se desenvuelven, se revelan, logran grandes hazañas y expresan grandes palabras, pero en la medida en que se han insertado en una trama que estaba antes que ellos y que permanecerá luego de su partida, son incapaces de determinar dónde empieza una historia y donde termina. Aunque las historias humanas surgen del actuar de los hombres, solamente revelan al agente o agentes de estas historias, mediante su acción y sus palabras. Arendt cree que esta perplejidad ha provocado el desprecio de los filósofos por la acción. El hecho de pensar que uno actúa como marioneta sin sentido “como juguete de un dios” ha llevado a pensar en un actor tras la escena que mueve los hilos, la providencia, la naturaleza, el espíritu del mundo, la mano invisible, el interés de clase, un “hacedor de la historia”.

¹⁵⁶ Villa, D, *The Cambridge Companion*.... Op. cit., p. 117

¹⁵⁷ Arendt, H., *La condición humana*,... op. cit., 208

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p.209

Podríamos decir con Kundera que "no es la necesidad sino la casualidad la que está llena de encantos", sin embargo, a decir de Arendt, los avatares de la acción han llevado a los hombres a escapar de su fragilidad y refugiarse en distintas creencias o prácticas. La huida de *la desoladora contingencia* (Kant) de los asuntos humanos fue aquello que impulsó a buscar refugio y seguridad, sea en el ámbito de filosofías contemplativas como el estoicismo, el cristianismo o bien, el cambio de la política a la historia que en los dos últimos siglos comenzó. Arendt se opuso radicalmente al historicismo y a su concepción de la historia como un proceso imparabile que minimizaba las acciones humanas singulares y particulares en pos de una historia total que pudiera contemplarse desde un punto privilegiado del espectador, es decir, del filósofo-historiador. En detrimento de la acción, el historicismo sólo ve corrientes históricas que fluyen hacia un futuro en el que la historia universal será lograda. Cualquier evento o acontecimiento particular no tiene el menor significado salvo que forma parte del continuum histórico hacia adelante¹⁵⁹. La búsqueda de sentido ante los asuntos humanos de carácter contingente, azarosos y sin sentido, llevó a los filósofos políticos a refugiarse en el ámbito de la necesidad y del orden de un proceso universal. La desoladora contingencia y el hecho de que las acciones no puedan ser controladas del todo y que ocasionen efectos u acontecimientos no deseados, ha llevado a los filósofos a "despreciar la capacidad del hombre para la libertad"¹⁶⁰ para refugiarse en la necesidad, en este caso, de la historia. Frente a esto, la pregunta surge: "¿cómo dar cuenta de los momentos de libertad humana en la historia sin eliminar la contingencia ni optar por la previsibilidad, como ha venido haciendo la filosofía?"¹⁶¹

Arendt considera que sólo el narrador (*storyteller*) es capaz de dar sentido a un acontecimiento una vez que éste ha terminado: "Aunque las historia son los resultados inevitables de la acción, no es el actor sino el narrador, quien capta y hace la historia"¹⁶² Éste determina en qué momento un acontecimiento comienza y termina. Le da sentido a los hechos y es quién decide qué es relevante y digno de contarse en una historia. La figura del historiador instituye qué recordar, qué acontecimientos son dignos de ser contados. Ahora

¹⁵⁹ Arendt, H., "Historia e inmortalidad", en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos IAres, 2005, p. 72

¹⁶⁰ Arendt, *La condición...* op. cit., p. 253

¹⁶¹ Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, p.166

¹⁶² Arendt, H., *La condición...*, p.215.

bien, se nos ocurre pensar con Agnes Heller que contar una historia, narrar las acciones, es también una acción, es decir, “son actos de intervención política”, “las historias (*stories*) también pueden ser actos de nuevos comienzos en el pensamiento político. Pero como es el caso de todo nuevo comienzo en el mundo de la política, la intervención a través del contar historias es también un disparo (*shot*) en la oscuridad, un gesto de coraje y, una provocación”¹⁶³. En el contar una historia, en el iniciar una narración, pensamos que también aparece la libertad de contar y como tal, también insertada en las perplejidades de la acción. Es decir: hemos visto que Arendt ubica a los historiadores en la categoría de trabajadores. Su obra, más que su proceso creativo es lo que cuenta. No estamos del todo convencidas de que sea así. Homero, Heródoto, Tucídides, Maquiavelo, la misma Arendt, todos ellos han sido agentes que han actuado mientras producen una obra: son los agentes que transmitirán a la posteridad la memoria del presente y de ahí también su fama inmortal. El cómo cuenten y el quién cuente la historia también es acción. En la medida en que ellos mismos actúan para evitar que los acciones de otros queden en el olvido participan de este modo en la preservación del mundo.

¿Y los agentes -quienes actúan, hacen y modifican el mundo- no pueden interpretar su propia historia? Para Arendt, repetimos, son incapaces de hacerlo, al menos con precisión, pues como actores que representan un drama son conscientes sólo de su acción inmediata y no pueden contemplar toda la escena ni pueden saber cómo acabará la historia por la propia imprevisibilidad y contingencia de la acción. Por lo tanto, si bien la acción no siempre logra su propósito inicial, estas acciones “producen” una historia, la cual puede registrarse y ser contada a través de documentos o monumentos, obras de arte. Esto es, el aliciente contra la irreversibilidad de los acontecimientos y las perplejidades de la acción que Arendt sugiere es: contar una historia, porque “todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas”¹⁶⁴(Dinesen). La comprensión de las acciones a partir de una historia es para Arendt una manera de soportar las cosas y a veces, sólo a veces, de reconciliarse con el mundo. Y tal como afirma Birulés: “La fragilidad del actuar es remediada por la perpetuación de la memoria en el relato, pues la narración imita la

¹⁶³ Heller, A., “Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings”, en ed. Ascheim, S., *Arendt in Jerusalem*, California Press, California, 2001, p. 21.

¹⁶⁴ Arendt, H., *La condición humana...* op. cit., 199.

imprevisibilidad de la condición humana, reproduce poéticamente la contingencia, sin cancelarla [...] en el relato damos sentido a lo heterogéneo –acciones, pasiones, circunstancias, golpes de fortuna- pero sin anularlo”.¹⁶⁵

2.3.2 *Contingencia e incertidumbre. Perdón y promesa*

“la contingencia de los eventos es el precio que debe pagarse si se quiere ser libre”¹⁶⁶.

Hemos visto que la acción como capacidad de iniciar nuevos comienzos es una puesta en escena de la libertad, pero que también lleva sus perplejidades: la acción y su falta de previsión, de irrevocabilidad, de límites y el anonimato del autor. Así vemos que la acción está a merced de la contingencia ocasionando cadenas de acciones que bien pudieran haber ocurrido de un modo o de otro, y que no tenían por qué llegar a ser lo que son. En la medida en que no vivimos solos, que desde que nacemos estamos insertos en la trama de relaciones ya originadas desde que los hombres existen, parece difícil no pensar que estamos constreñidos y limitados a las acciones de los que nos preceden. Si bien cada agente tiene motivaciones, intenciones y ciertos fines sobre sus acciones, la interferencia de las otras acciones ocasiona que éstas cambien, se transformen y desarrollen consecuencias imprevistas. ¿Significa que la libertad como acción se ve condicionada y determinada por las acciones de los demás y de consecuencias imprevistas? Nuestra autora insiste que a la libertad y a la acción le toca lidiar con situaciones azarosas, llenas de incertidumbres. Afirmar lo contrario es pensar con la tradición de la filosofía relegando a los hombres a la necesidad, y condenando “a la acción, el espontáneo comienzo de algo nuevo, ya que sus resultados caen en una predeterminada red de relaciones que invariablemente arrastran con ellas al agente, quien parece empeñar su libertad en el instante en que hace uso de ella”¹⁶⁷. Para Arendt no hay pretexto convincente para dejar la libertad en manos de la necesidad y el determinismo. Ahora bien, Arendt no identifica la libertad ni como ausencia de obstáculos, que en este caso bien podría ser la acción de los otros que nos constriñen en nuestras acciones, ni tampoco como soberanía, es decir, como “el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad”, considerando la autosuficiencia como fuerza y que niega ella misma la pluralidad, pues cree que se basta a sí mismo. Así, no es un buen pretexto

¹⁶⁵ Birulés, F., *Una herencia sin testamento... op. cit.*, p.179

¹⁶⁶ D’Arcais, *Existencia y Libertad... op. cit.*, p.132

¹⁶⁷ Arendt, H., *La condición humana... op. cit.*, p. 254

negar la libertad por la falta de control que los seres humanos padecen cuando actúan. Pues aún cuando las acciones desembocan en procesos contingentes e inciertos que, como caja de Pandora, pueden ocasionar muchos males, y cuya duración y efectos pueden permanecer por largo tiempo, aún cuando no se pueden prever los resultados o el final de una acción, los hombres son responsables de las consecuencias de sus actos. Es parte de la libertad cargar con el peso de la responsabilidad de los actos.

Y sin embargo, ante “la desoladora contingencia” de las acciones y a la incertidumbre de sus efectos, Arendt encuentra dentro de la misma acción el remedio. Son la promesa y el perdón los paliativos que la propia acción provee a los actos irrevocables y de la falta de predicción de las acciones que están por venir. Éstas son acciones que en el mismo momento en que se pronuncian tienen efecto (es decir, son actos performativos) y sólo pueden llevarse a cabo en un ámbito de pluralidad, pues no se puede hacer un pacto consigo misma ni perdonarse porque “carece de realidad”, se requiere de la presencia de los otros. Además, cada una de estas dos facultades tiene una relación temporal particular. Mientras que el perdón es el remedio de los actos cometidos en el pasado, la promesa provee un grado de confiabilidad, islas de seguridad, a las acciones imprevistas e impredecibles del futuro¹⁶⁸.

Gracias a la facultad de perdonar somos liberados de la red de acciones, de la “cadena de consecuencias” que convierten al agente también en la víctima de todas estas acciones. La facultad de perdonar es la capacidad de redimir a los agentes de las acciones que una vez hechas, sea por ignorancia y azares de la acción, ya no pueden deshacerse. Con el perdón se nos permite actuar otra vez, es decir, comenzar de nuevo. Ahora bien, el perdón no tiene que ver con el olvido, enfatiza Arendt, sino con una interrupción inesperada en la continuidad de hechos. El perdón viene a poner fin a la cadena de acciones imprevistas ocasionadas sin mal alguno¹⁶⁹, pero no puede borrar ni desaparecer los actos cometidos. La

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 257.

¹⁶⁹ Arendt, H. “La tradición del pensamiento político”, en *La promesa de la política...* op. cit., p. 94 La alternativa al perdón es el castigo, que también pretende “finalizar algo que sin interferencia proseguiría incansablemente”. Sin embargo Arendt subraya que hay acciones que resultan ser imperdonables y por tanto, tampoco pueden ser castigadas. Ocurre lo mismo a la inversa: lo que no puede castigarse no puede perdonarse. Sin dudas, Arendt se refiere a los “crímenes” del régimen totalitario nazi. La autora sostiene: “Ésta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos *mal radical* y sobre cuya

venganza, por el contrario, sería el opuesto extremo al perdón y significa seguir en la cadena de acciones infinitas como una reacción. En cambio, la acción de perdonar de ningún modo es una reacción, sino una acción que surge espontánea e inesperadamente. En este sentido, el perdón manifiesta la libertad en la acción, porque actúa como un milagro haciendo lo que parece imposible, “deshacer lo que ha sido hecho”¹⁷⁰ (el proceso) y permitir iniciar algo nuevo, es decir, ser libres¹⁷¹.

En tanto, la facultad de prometer es el remedio contra la imprevisibilidad de las acciones y sus consecuencias. Sospechamos, afirma Arendt, de “la oscuridad del corazón”, esto es, la desconfianza que los demás nos provocan porque en tanto que son agentes libres actúan y por eso, no podemos saber ni predecir las consecuencias de sus acciones. La pluralidad conlleva esa incertidumbre de las acciones futuras así como la vulnerabilidad de éstas. Por eso, el prometer es “la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y en gobernar a los demás”, por eso va paralelamente con “la libertad que se concedió bajo la condición de no soberanía”¹⁷².

La promesa es “la fuerza del contrato o el acuerdo mutuo”¹⁷³ que mantiene unidos a los hombres. De esta manera, otorga cierta confianza en las acciones futuras, tanto nuestras como de los demás, así como da cierta estabilidad a la comunidad política en la que nos insertamos. La única obligación moral inherente a la promesa es hacerlas y cumplirlas¹⁷⁴. Sin embargo, al no existir una certeza absoluta de la previsibilidad futura, Arendt reconoce que existen dos limitaciones en las promesas: cuando surge un cambio dramático que

naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano. Aquí, donde el propio acto nos desposee de todo poder, lo único que cabe es repetir con Jesús: *Mejor fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar*. *La condición...*, op. cit., p.260. Para mayor profundidad del tema véase *Los orígenes del totalitarismo y Eichamn en Jerusalem*.

¹⁷⁰ Arendt, H., “La tradición del pensamiento político”, en *La promesa de la política...* op. cit., p. 94

¹⁷¹ Arendt, H., *La condición...* op. cit., p. 260

¹⁷² Arendt, H., *La condición humana...* op. cit., p.263 En el capítulo 5 analizaremos la relevancia histórico-política del poder de la promesa como acto fundacional de los Estados Unidos.

¹⁷³ *Ibíd.*, p.264 Arendt señala que la promesa no es ninguna facultad desconocida en la tradición política: tanto en el sistema legal romano con su inviolabilidad de acuerdos y tratados, así como en la tradición judía y el gran pacto entre Abraham y el mismo Dios, se puede encontrar la fuerza vinculante de la promesa.

¹⁷⁴ Arendt, H., “Desobediencia civil”, en *La crisis de la república*, Taurus, Madrid, 1998, p. 99

amenaza con la continuidad de la promesa y cuando se atenta contra el pacto, rompiendo la reciprocidad del mismo¹⁷⁵.

De este modo, vemos que Arendt identifica la promesa y el perdón como un tipo de “preceptos morales” que lejos de provenir del exterior, su origen se encuentra en “la voluntad de vivir juntos” y de crear relaciones a través de la acción y el discurso. Estas dos facultades funcionan entonces como “mecanismos de control” frente a la contingencia, fragilidad e incertidumbre de la libertad y la acción -en su “facultad de comenzar nuevos e interminables procesos”¹⁷⁶. Por lo tanto, si se admite que el hombre es libre se tiene que aceptar la contingencia e incertidumbre de la acción y de vivir en pluralidad, el riesgo constante que debemos tomar cada vez que actuamos, cada vez que iniciamos algo nuevo. Pero también, cargar con el peso de la responsabilidad de los actos. Confiando sin embargo, que la misma libertad nos permite iniciar milagros, como son estos paliativos que la misma acción se da sí misma. Al respecto convendría recordar las palabras de Hölderlin: “Ahí donde habita el peligro, crece también lo que salva”.

No obstante el énfasis en la contingencia de la acción, Arendt afirmaba que la labor, el trabajo y la acción tenían que mantenerse dentro de un espacio específicamente asignado. A continuación trataremos de estos espacios y de su relación con la acción.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 100

¹⁷⁶ Arendt, H., *La condición humana...* op. cit., 265

3. Espacio Público – Espacio Privado. Libertad vs. Necesidad

“Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición” Arendt¹⁷⁷

En *La condición humana*, Arendt sostiene que “cada una de las actividades [de la vida activa] señala su propio lugar en el mundo”¹⁷⁸. El espacio en el que la labor y el trabajo se llevan a cabo corresponde al ámbito de lo privado, mientras que la acción se despliega en el espacio público. Si bien se complementan, son excluyentes entre sí. En este sentido, Arendt consideraba que para mantener la autonomía y dignidad de la acción como libertad política, había que mantener una separación estricta con la labor y el trabajo, de la necesidad y de la violencia. Por consiguiente introducirá en su teoría de la acción unas distinciones rígidas entre lo privado y lo público, que coincide con la dicotomía de la necesidad y el de la libertad, “de futilidad y permanencia, vergüenza y honor”¹⁷⁹. Si llegan a mezclarse, se origina una confusión entre un espacio y otro, con consecuencias fatales para la política y su espacio público.

En este apartado examinaremos en un nivel ontológico e histórico¹⁸⁰ las categorías de espacio público y privado -tal como aparecen en *La condición humana*- señalando, a la vez, su relación con la acción y la libertad. De igual modo, examinaremos la categoría de lo social que irrumpe en la edad moderna como un híbrido resultante de la mezcla entre el espacio público y el privado en franco perjuicio de la política y la libertad. Aunado a ello, presentaremos una breve crítica feminista a la teoría de Arendt con base en lo social y sus actividades.

¹⁷⁷ Arendt, H., “¿Qué es libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro...* op. cit., p. 235.

¹⁷⁸ Arendt, *La condición humana*, op. cit...p. 78. Esta precisión ha hecho que Seyla Benhabib denomine la metodología de Arendt como esencialismo fenomenológico y ha sido altamente criticado por su rigidez, véase Benhabib, Pitkin, Dietz, Parekh.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 78

¹⁸⁰ Al respecto, Rabinovitch afirma: “Así en primera instancia, público y privado parecen remitir a dos ámbitos ontológicamente diferenciados, a dos principios y sedes de actividad distintas: el espacio público a la acción y el discurso; el privado al trabajo y a la reproducción. [...] Si éstos son en un nivel muy general, los principios de lo público y de lo privado tal como derivan de *La condición humana*, por otro lado su diferenciación y articulación parecen haber conocido un momento privilegiado en la polis y en la república romana. En *La condición humana*, ambos planos, el que refiere al aspecto antropológicamente constitutivo de la vida humana y el que refiere a la forma histórica, son prácticamente indiscernibles”. Véase *En busca de un lugar común...* op. cit., p.p. 120-121.

3.1 *Espacio Público: Espacio de la Libertad*

El espacio público es el espacio donde surge la política como acción y discurso y permite que la libertad se manifieste. Con base en su teoría de la acción, Arendt distingue dos significados de lo público: como aparición y como mundo común. Como lugar de aparición la filósofa da un sentido muy fuerte a lo público porque iguala la apariencia a la realidad (Ser) en tanto que alguien – algo - es visto y oído por otros: “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros – constituye la realidad”¹⁸¹. Así, la presencia de los demás garantiza la realidad de lo que aparece¹⁸². La complementariedad con el espacio privado cobra sentido: se sale del espacio oculto de lo privado para aparecer ante la mirada de los demás, donde la luz de lo público resplandece, asegurando de este modo la realidad. Al respecto, Arendt afirma que las experiencias individuales, sean éstas emocionales o sensaciones corporales, mientras no aparezcan en público y sean “transformadas, desindividualizadas... en una forma adecuada”¹⁸³ -como es el caso de narraciones o por medio del arte-, pertenecen a la oscuridad de lo privado.

Así pues, el espacio de apariencias permite ser visto y oído por otros participantes, quienes aparecen ante los demás, revelando su identidad única según sus palabras y acciones. Sin embargo, el espacio de apariencias “es anterior a toda constitución del espacio público y de las varias formas de gobierno”, por eso tiene riesgo de desaparecer. La marca de este espacio es la fragilidad porque “en principio el reconocimiento mutuo y la actuación o presentación del sí mismo ante los otros no supone continuidad, institucionalización ni perdurabilidad”¹⁸⁴.

¹⁸¹ Arendt, H., *La condición humana*,... op. cit., 53 Resulta relevante preguntarse la posibilidad del espacio público en el internet con los blogs y las redes sociales como twitter, facebook, etc. O dicho de otro modo: Desde la perspectiva arendtiana, ¿puede ser el espacio virtual un espacio público con posibilidades de acción política? ¿En qué consiste y cómo se produce este espacio público-político- virtual?

¹⁸² *Ibíd.*, p.222. Seyla Benhabib ha identificado una ontología del espacio público en la obra de Arendt. En *La vida del espíritu*, Arendt sostiene: “La elemental falacia de las teorías basadas en la dicotomía Ser y Apariencia resulta manifiesta y, fue tempranamente descubierta y descrita por el sofista Gorgias en un fragmento de su desaparecido tratado Sobre el no-Ser o sobre la naturaleza, en una supuesta refutación de la escuela eleática: El ser es oscuro si no llega a la apariencia [ante los hombres: *dokein*], y la apariencia [ante los hombres] es débil si no llega al ser”, en op. cit., p.49

¹⁸³ Arendt, H., *La condición humana*, ... op. cit., p. 59.

¹⁸⁴ Rabotnikof, N., *En busca de un lugar común*,... op. cit., p. 116

Lo público como mundo en común da “soporte y continuidad al espacio de apariencias”¹⁸⁵ y significa llanamente que es un mundo “común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente”¹⁸⁶. Es decir, el espacio público es un *espacio entre* que permite relacionar y separar a las personas en torno a un mundo de objetos, instituciones, historias o bien, entre sujetos. De este modo, impide que se conviertan en una unidad homogénea, y posibilita, a su vez, la diferencia y la pluralidad.

En este sentido, el espacio público “es un marco de referencia común, porque la pluralidad de opiniones, la variedad de perspectivas y las diferentes posiciones remiten a un mismo objeto. Mundo en común y pluralidad son las dos caras de la misma moneda”¹⁸⁷. La pluralidad es concomitante a las variadas perspectivas de sus participantes: según la posición en la que cada uno se encuentre, percibirá distintas maneras de aparecerse del mundo en común y de sus participantes mismos. Así, la acción crea un mundo en común a partir de la visibilización o aparición de temas, acontecimientos, o fenómenos¹⁸⁸, que es visto desde distintas perspectivas y que relaciona a sus participantes. Al respecto, recordemos que los hombres de acción, al igual que los actos interpretativos como actores, bailarinas, instrumentistas, etc., necesitan de la presencia de otros para mostrar su ejecución, así como de un espacio público en el que puedan singularizarse y diferenciarse de los demás, hablar y actuar: “mostrarse libres”¹⁸⁹.

Ahora bien, este espacio requiere de permanencia pues “sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles”¹⁹⁰. De modo que para que un tema o un acontecimiento pervivan, se requiere de los monumentos, las conmemoraciones, las historias, las instituciones, que guarden y conserven la memoria y preserven del olvido. Pero también, para que este espacio perdure en el tiempo se necesita de la publicidad “que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres

¹⁸⁵ Rabotnikof, N., *En busca...* op. cit., p.116

¹⁸⁶ *La condición humana*, op. cit., p. 61

¹⁸⁷ *Íbid.*117

¹⁸⁸ Rabotnikof, 295

¹⁸⁹ *Entre el pasado...*, 244

¹⁹⁰ *La condición humana*, p. 64.

quieran salvar de la ruina”¹⁹¹. Así pues, se necesita de una constante reactualización a través de la acción y el discurso para la conservación de este espacio. Es decir, gracias al poder de los hombres y mujeres reunidos que, según Arendt, se evita el desvanecimiento de tal espacio, manteniéndolo unido “para que salgan a escena la acción y el discurso, la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos”¹⁹².

Recordemos que para Arendt la *polis* tuvo lugar en su plenitud la experiencia del espacio de apariencias y del mundo en común¹⁹³. Por consiguiente, Arendt sugiere comprender la política en el sentido de la *polis*, cuyo objetivo radica en establecer y conservar un espacio público que permita la aparición de la libertad: “expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana”¹⁹⁴. En este sentido, el espacio público es el espacio de pluralidad de perspectivas, donde surge la política como acción y discurso conjunto. Es un espacio construido donde los agentes se aparecen ante los demás entre un mundo común, revelando su identidad en el momento (no antes) según sus palabras y acciones. Es decir, es un espacio que une y separa, surge toda vez que los hombres y las mujeres se reúnen para intercambiar opiniones, hacer aparecer temas, acontecimientos, identidades: actuar y comenzar algo nuevo, esto es, la manifestación y ejercicio de la libertad política. Pero no sólo eso, también posibilita la aparición y conservación de los actos humanos, porque “la acción sólo es real por el hecho de producir historias que pueden ser registradas en papel o esculpidas en monumentos, es decir, son visibles y son compartidas”¹⁹⁵.

Al respecto, es importante señalar con Arendt que “la polis propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén”¹⁹⁶. Este aspecto nos parece relevante porque nos permite pensar el espacio público más allá del espacio físico o de su experiencia original.

¹⁹¹ *Ibíd.*

¹⁹² *Ibíd.*, p.227 En el siguiente capítulo detallaremos más sobre la noción de poder.

¹⁹³ Rabotnikof, p. 120

¹⁹⁴ Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 244

¹⁹⁵ *La condición humana...* op. cit., p. 208.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p.221.

Así, donde hombres y mujeres hablan y discuten, son vistos y oídos existe la posibilidad de la creación del espacio público. Sin embargo, la propia Arendt pondrá obstáculos a su teoría cuando deplora la pérdida del espacio público en la modernidad.

3.2 *Espacio privado: espacio de la necesidad y de la violencia*

Arendt explica que el espacio privado es el ámbito de lo doméstico (*oikos*), el lugar de la familia y del hogar, y por ende, es el espacio de la necesidad y de la violencia. Tanto la labor como el trabajo se desarrollan en este espacio y, al estar dedicadas a satisfacer las necesidades vitales y a producir lo útil, no son dignas para la política¹⁹⁷. A diferencia del espacio público-político de los iguales, donde la única forma de estar es por medio del discurso, la palabra y la persuasión, en el espacio privado—donde existe la “más estricta desigualdad”—se las ve uno con la necesidad y por eso se acepta el uso de la violencia porque es muda¹⁹⁸. Además, dicho con la lógica del *homo faber*, la violencia está justificada como un medio para un fin¹⁹⁹, es decir, “la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo”²⁰⁰. Así, la importancia del espacio privado reside en la liberación de las necesidades vitales como prerequisite para la libertad.

Un aspecto de lo privado se refiere a privativo, es decir, estar privado de, carecer de, o ausencia de, lo cual quiere decir ausencia de los demás para ser visto y oído. “Cualquier cosa que uno realiza carece de significado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás”²⁰¹. Lo privado en este sentido significa estar privado de la existencia de un mundo común y de los demás. Pero también se refiere a lo oculto y a lo oscuro porque es en este espacio donde se lleva a cabo lo más privado y por ende, lo más sagrado de la vida: “el nacimiento y la muerte, comienzo y fin de los morales que, al

¹⁹⁷ Arendt, H., *La condición humana*,... op. cit., p.26

¹⁹⁸ No obstante, Arendt recuerda que para los griegos, aquellos que usaban la violencia constantemente y maltrataban a sus esclavos y familias, eran considerados inferiores ya que no podían tener control de sí mismos. Sin embargo, eso no significaba que no pudiera usarse la violencia de vez en cuando. “La justicia no era una cuestión privada”.

¹⁹⁹ Arendt, H., “Sobre la violencia”, en *La crisis de la República*, op.... cit., p. 153.

²⁰⁰ McGowan, J., “Arendt’s Utopia Vision” en Calhoun, C. y McGowan, J., (comps.), *Hannah Arendt and the meaning of politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. 264.

²⁰¹ Arendt, H., *La condición humana*,... op. cit., p. 67

igual que todas las criaturas vivas, surgían y retornaban a la oscuridad de un submundo”²⁰². Por eso, el cuerpo se mantiene oculto en “las cuatro paredes del hogar”, las cuales proveen de protección y permiten esconderse, ocultarse del mundo común público (de lo que ocurre y de su publicidad, de ser visto y oído)²⁰³.

En este sentido, el espacio privado es opuesto, pero no excluyente del espacio público, manteniendo una “armoniosa complementariedad” (Rabotnikof). Esta complementariedad se manifestaba en la “forma institucional clásica de lo privado”: la propiedad²⁰⁴, la cual significaba “tener un sitio en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político”²⁰⁵. Al ser el lugar de la labor y el trabajo, dedicado a la búsqueda y cuidado de las necesidades vitales se mantiene como la frontera entre necesidad y libertad, entre la familia como asociación natural y la política como organización artificial. De este modo, vemos que la propiedad privada y la riqueza eran condiciones estrictamente de liberación que permitían la participación política de los ciudadanos.

En un nivel histórico, Arendt señala que un cambio radical en la concepción de lo privado se dio cuando Locke sostuvo la idea de que “la labor del cuerpo” –con Smith “fuente de toda riqueza” y con Marx “fuerza de trabajo”- era el origen de la propiedad privada. Por consiguiente, el cuerpo “se convierte en la quintaesencia de toda propiedad ya que es la única cosa que no se puede compartir aunque se desee hacerlo”²⁰⁶. En este sentido Locke pudo afirmar que dado que *la labor del cuerpo y el trabajo de nuestras manos* nos pertenecen individualmente, ellos son nuestros medios de apropiación del mundo²⁰⁷. Al respecto, Arendt recuerda que entre los griegos el cuerpo debía mantenerse oculto, en privado, por su relación con la necesidad del proceso de la vida. Por ello, tanto los trabajadores –quienes con sus cuerpos atendían a las necesidades de la vida- como las

²⁰² *Ibíd.*, p. 67

²⁰³ *Ibíd.*, p.77. La garantía que limitaba las fronteras externas entre la ciudad y el hogar era la *ley*, cuyo significado original, según Arendt, nos remite a una muralla real, concreta, una “línea fronteriza... entre lo público y lo privado, que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba”, *Ibíd.*, p. 71.

²⁰⁴ Rabotnikof, p. 119

²⁰⁵ Arendt, *La condición humana*, op. cit., p. 69

²⁰⁶ *Ibíd.*, p.123

²⁰⁷ *Ibíd.*, p.122. Contra esta perspectiva, Arendt nos recuerda la experiencia del interior del cuerpo, con sus placeres y dolores que no se pueden expresar: “nada es menos común y comunicable”. Sostiene que nada nos aleja más del mundo que cuando sufrimos un dolor. Éste nos repliega en nosotros como cuerpo, alejándonos de las personas y del mundo

mujeres-que garantizaban la supervivencia física de la especie- estaban apartados y ocultos en el espacio privado. En cambio, con la reivindicación del cuerpo como propiedad y origen de riqueza, en una afirmación cuestionable, Arendt sostiene: “El hecho de que la Edad Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse”²⁰⁸. Con esto, podemos advertir en Arendt una perspectiva esencialista, pero también un tono de pérdida al partir de una experiencia original (la *polis*), que deplora que el espacio privado con sus actividades se haya vuelto privilegiado en la edad moderna.

Ahora bien, aunque Locke fue el primer teórico en reivindicar la labor y la propiedad como su producto, Arendt subraya que todavía mantenía claras la distinciones entre lo público y lo privado, asumiendo que lo privado era un “*aislamiento de lo común* [...] que puede ocultarse y protegerse de la esfera pública”²⁰⁹. El mundo dejó de ser el eje de preocupación cuando el interés dejó de centrarse en la propiedad y se enfocó en el aumento de la riqueza y en el proceso de acumulación, en beneficio de la vida misma: en su conservación y en la satisfacción de sus necesidades por medio de la producción de bienes de consumo. La propiedad privada se transformó en un “propiedad móvil”, perdiendo su lugar en el mundo y la capacidad para fijar su valor de uso, pues quedó sujeta a valores sociales. La riqueza, que otrora era estable, es decir, era “la posesión de cosas amontonadas y almacenadas” se disolvió en dinero y se concibió en términos de ganancia y gastos, semejándose al metabolismo del cuerpo como esfuerzo y consumo²¹⁰ (labor). De aquí en adelante, lo único común fueron los intereses privados y un gobierno “nombrado para proteger entre sí a los poseedores privados en su competitiva lucha por aumentar la riqueza”²¹¹.

Esta situación fue posible gracias al nuevo fenómeno de la edad moderna que Arendt identifica indistintamente como lo social o la sociedad. En lugar de interesarse por el mundo en común, esta incipiente sociedad “adoptó el disfraz de una organización de

²⁰⁸ *Ibíd.*, p.78.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p.125.

²¹⁰ *Ibíd.*, p.133.

²¹¹ *Ibíd.*, p.74,

propietarios”²¹², cuyas demandas primordiales eran sólo de interés personal como son la conservación de la vida y la búsqueda de seguridad privada para seguir acumulando riquezas. Sin duda, esto contribuyó a su vez al fortalecimiento de la esfera privada y a darle un vuelco positivo en su concepción. La esfera privada ya no era un lugar de privación, sino al contrario, se fue convirtiendo en el espacio privilegiado de los individuos. En este sentido Arendt afirma que si antes las fronteras de lo privado eran cuidadas celosamente, no eran por proteger las actividades (ni a sus individuos) que ahí se llevaban a cabo sino para preservar definidos los límites entre ambas fronteras. En cambio, la teoría política y económica moderna abogan por la protección de las actividades privadas de sus propietarios por parte del Estado o los gobiernos, “en beneficio de la acumulación de riqueza a expensas de la misma propiedad tangible”²¹³ y de estas mismas fronteras. Por consiguiente, Arendt sostiene que cuando la labor y el espacio privado invadieron el espacio público-político, las fronteras, que bien supieron diferenciar y respetar los antiguos, se difuminaron, quedando ambos espacios sumergidos en la nueva esfera de lo social.

3.3 *Lo social: necesidad y conformismo*

Arendt pensaba que un rasgo característico de la edad moderna es el surgimiento de lo social, una especie de híbrido, una mezcolanza entre el espacio público y el privado que no ni es público ni privado en el sentido estricto de las distinciones. Pero tal mezcla no ha resultado nada positivo. Al contrario, para nuestra autora, el hecho de que el espacio privado -con sus actividades de trabajo y labor, sus mujeres y sus trabajadores, con sus cuestiones domésticas y económicas,- se haya mezclado con la esfera pública ha cambiado la propia naturaleza de las actividades como de sus esferas y a su vez, ha causado daño a

²¹² Ibíd., p.73. Desde la perspectiva liberal, específicamente la de Locke, “la sociedad civil nace para garantizar la libertad y la propiedad de los individuos que se asocian para autogobernarse-oponiéndose al estado paternalista”, en Bobbio, “Libertad de los antiguos y los modernos”, en *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 2008, p. 24. Según Bobbio, esto dará pie al surgimiento de la doctrina del estado liberal entendido como “la doctrina de los límites jurídicos del poder estatal. Sin individualismo no hay liberalismo” (Derechos del Hombre, p. 16) “La doctrina de los límites del poder se basa en la supremacía de la libertad individual frente al poder soberano, y en consecuencia en la subordinación de los deberes del soberano a los derechos e intereses del individuo”p. 25

²¹³ Arendt, H., *La condición humana*, ... op. cit., p.77 Para Arendt esta nueva tendencia llevaría a una absoluta expropiación de toda propiedad y a una creciente riqueza social: “en cualquier sentido, lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la productividad social y que se ha de denegar las consideraciones de la propiedad privada a favor del proceso siempre creciente de la riqueza social” 73.

las dos esferas al borrar las fronteras que permitían proteger el hogar y el mundo. Así pues, la irrupción de lo social borra las fronteras entre lo privado y lo público, desapareciendo con ello las distinciones de la necesidad y de lo doméstico y de la libertad y de lo político²¹⁴.

A fin de entender que significa la noción de lo social²¹⁵ en Arendt, nos apoyaremos especialmente en las distinciones que hace Seyla Benhabib de dicho término²¹⁶. En menor medida nos apoyaremos en la lectura de Hanna Pitkin.²¹⁷ Benhabib distingue tres niveles: 1) el económico, 2) como sociedad de masas y, 3) la sociabilidad, la sociedad civil y asociaciones cívicas (la vertiente menos estudiada, según Benhabib).

En el primer nivel, encontramos que la economía se va desvinculando del ámbito privado, contribuyendo con el surgimiento de lo social. Así, a raíz del crecimiento de una economía capitalista de intercambio de mercancías emerge un medio abierto e irrestricto de

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 69

²¹⁵ La noción de lo social en la teoría política de Arendt ha sido criticada por distintos autores por lo difuso del término. Margaret Canovan fue quien primero analizó la noción de sociedad arendtiana y se refirió a ella tanto al ensanchamiento del espacio privado y su aspecto económico, así como a los salones de la alta sociedad del siglo XVII. En particular, el concepto le parecía a Canovan un esfuerzo sin éxito de fundir dos niveles separados de significado de la palabra sociedad sin reconocimiento de sus distinciones, con el resultado de que permanecieron enredados, pero su relación no era del todo clara. Pitkin. p17 Por su parte, en la obra *The attack of the Blob*, Pitkin ha realizado una de las críticas más agudas al concepto de lo social arendtiano. En ella sostiene que el término es muy confuso y va en contra del núcleo de la obra de Arendt. La crítica principal se enfoca a la hipostasis que hace Arendt de lo social, pues según Pitkin éste aparece como una mole (*Blob*), como un monstruo que devora a los humanos, en total indiferencia de estos últimos. Lo social así se entiende, dice Pitkin, como fuerza avasalladora que niega la libertad, núcleo de las enseñanzas en Arendt. Pitkin distingue sólo dos términos de lo social, relacionados al conformismo y la alta sociedad, por un lado, y al ámbito económico y biológico, por el otro (Pitkin, 16). Arato y Cohen desde un análisis de *Sobre la Revolución*, obra que trataremos en el siguiente capítulo, encuentran tres términos de lo social o sociedad en la obra de Arendt: “la economía política o nacional moderna de los primeros tiempos; la sociedad despolitizada cortesana y la emergencia de la sociedad de los salones y, la revolución democrática moderna”. 219 Ambos autores coinciden en la lectura de Benhabib, salvo en la tercera distinción: donde Benhabib resalta los salones berlineses, Arato y Cohen destacan a los revolucionarios. En este sentido subrayan la cuestión social como un tercer nivel, que es concebida por Arendt como la irrupción de los pobres en el campo político haciendo, de este modo, sus necesidades materiales un asunto público. Arato, Cohen, *Sociedad civil y teoría política*, p. 235-236. Esta tercera interpretación de lo social la veremos en el capítulo de las Revoluciones. Para un análisis pormenorizado de la noción arendtiana de lo social ver: Pitkin, Hannah, *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, Benhabib, Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, California, 1996 Cohen, L., *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2002.

²¹⁶ Véase Benhabib, *The reluctant...* op.1-30.

²¹⁷ En la obra *The attack of the Blob*, Pitkin distingue sólo dos términos de lo social, relacionados al conformismo y la alta sociedad, por un lado, y al ámbito económico y biológico, por el otro.

interacción social²¹⁸. Esto es, lo social emerge cuando lo privado del hogar apareció en la luz pública llevando consigo sus formas de organización, así como sus problemas como son la reproducción económica y la satisfacción de las necesidades vitales. En este sentido, lo social invade lo público en la forma política de la nación-estado²¹⁹. La política en la edad moderna se vuelve, entonces, en un medio para proteger a la sociedad (fuera ésta de propietarios, adquisitiva, o de productores, de trabajadores, socialistas, comunistas, empleados²²⁰), que como una gran familia, se ha apropiado del espacio público llevando consigo sus necesidades y preocupaciones económicas²²¹. Para lograr sus propósitos, la sociedad requiere de un estado administrador que vele por sus problemas económicos y busque dar seguridad. Por lo tanto, lo social no es sólo el cambio de *oikia* en mercado, sino también control centralizado del mercado en una clase de administración nacional gigante de lo doméstico. La institución que muestra claramente el triunfo de lo social, es la burocracia, cuya actividad se corresponde a la labor en tanto mantenimiento y conservación del mismo: “el gigantesco aparato burocrático cuyo proceso consume sus servicios y devora sus productos tan rápida y despiadadamente como el propio proceso biológico de la vida”²²². Este gobierno se caracteriza además por ser el gobierno de nadie, la famosa “mano invisible” da cuenta de ello, aunque la autora advierte que no por ello significa ser un no-gobierno. De hecho, puede resultar, bajo ciertas circunstancias, más tiránico que cualquier gobierno despótico. Este nadie, sostiene Arendt, es “el supuesto interés común de la sociedad como un todo en economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada del salón”²²³.

²¹⁸ Benhabib 25

²¹⁹ Arendt, *La condición humana*, p. 41

²²⁰ *Ibíd.*, p. 57. Arendt niega la capacidad de acción a estos grupos sociales en tanto son trabajadores y empleados. Sin embargo, encontramos una cierta reivindicación de estos grupos cuando sostiene “el rasgo conmovedor de este movimiento laboral surge de su lucha contra la sociedad como un todo”, cuyo poder potencial estribaba en que “era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban como hombres, y no qua miembros de la sociedad”. Arendt quiere resaltar el papel político y revolucionario del movimiento obrero, cuya importancia radicaba en que su actividad laboral era incidental y no sólo se basaba en la clase trabajadora. Así según Arendt, sus objetivos era un cambio revolucionario en la sociedad y la política, una nueva forma de gobierno, era una lucha contra las injusticias e hipocresías de la sociedad. En cambio, los sindicatos actuaban como facción y simplemente luchaban por los trabajadores y sus reivindicaciones sociales al punto que “pasó a ser parte integrante de la sociedad, una fuerza económica y social propia de las economías “ricas de occidentales” CH240

²²¹ *Ibíd.*, p. 42.

²²² *Ibíd.*, p. 106.

²²³ *Ibíd.*, p. 51.

Arendt observa en esta tendencia de burocratización y de un gobierno de nadie, el debilitamiento del espacio público, pues “ni la abundancia de bienes ni la disminución del tiempo requerido en la labor dan por resultado el establecimiento de un mundo común”²²⁴. Arendt nos dice que esto es lo que Marx predijo como “el marchitamiento de la esfera pública”, porque los hombres socializados dedicarían su liberación de labores a actividades estrictamente privadas y esencialmente no mundanas (*hobbies*)²²⁵. En este tenor, la política se reduce a una mera administración y a un ensanchamiento de lo privado y lo social. Todo esto ha llevado a contradicciones o sinsentidos –“según el canon del pensamiento clásico”²²⁶- como la noción de economía política, que a decir de la filósofa, es juntar las cuestiones domésticas con la política, es decir, la necesidad con la libertad. Y al respecto, Arendt afirma: “la objetiva y tangible diferencia entre ser libre y ser obligado por la necesidad ha dejado de captarse”²²⁷.

Con el ascenso de lo social, Arendt ve una reducción del ejercicio de la libertad política y del ciudadano, en beneficio de la libertad negativa y del individuo. La libertad se concibió entonces como libertad de, o frente a la política y al Estado: como ausencia de obstáculos y “constituida por el gozo pacífico de la independencia privada [Constant]”²²⁸. La libertad ya no se manifestaba más en el espacio público sino que surgía como opuesta a la política y al Estado, es decir, como una garantía para que el individuo moderno persiguiera sus intereses privados y acumulara más riquezas y propiedades sin constreñimientos por parte de un Estado. Sin embargo, en la explicación de la huida de la libertad al ámbito privado, Arendt no repara que la libertad negativa, si bien era una forma de garantía del afán adquisitivo, a la larga, fomentará las libertades civiles, como defensa y protección contra el poder arbitrario del Estado, impidiendo que traspasara las fronteras de lo privado en detrimento del individuo. No obstante, para Arendt, con el auge de lo social, el espacio de

²²⁴ *Ibíd.*, p. 127.

²²⁵ En este punto podemos ver aquello que Arendt veía como el fin de la política y la culminación del ideal utópico de Platón: el debilitamiento de la esfera pública convertida en una “administración de cosas” y el retiro de los hombres a lo privado para dedicar se cosas mejores que la política. Véase cap. 1 en donde hablamos del fin de la política y de la tradición de la filosofía política con Karl Marx.

²²⁶ Rabotnikof, p. 123

²²⁷ Arendt, *La condición humana...op.cit.*, p. 76.

²²⁸ Bobbio, *Liberalismo... op. cit.*, p.8

dominación y de necesidad había invadido el campo de lo político²²⁹ y de la libertad. En este sentido, Arendt afirmaba que: “La libertad está localizada en la esfera de lo social y la fuerza o la violencia pasa a ser monopolio del gobierno”²³⁰.

Un segundo nivel del término de lo social podemos identificarlo con la sociedad de masas y su oposición a la acción entendida como conducta. Arendt hace referencia a los salones de la alta sociedad y su impacto en el desarrollo de lo social hasta el grado de convertirse en sociedad de masas, en donde quedan incluidos aquellos grupos que en otra época estaban excluidos del ámbito público, como el caso de las mujeres y las clases trabajadoras. Así pues, como consecuencia de la disolución de la familia, la sociedad “absorbió la unidad familiar” en distintos grupos sociales exigiendo que sus miembros se comporten de igual manera y que tengan la misma opinión e intereses.

Según Arendt, Jean-Jacques Rousseau, fue el primero en darse cuenta de estas demandas en los salones de la alta sociedad “cuyas convenciones siempre identifican al individuo con su posición social”²³¹. Esto lo llevó a descubrir “Lo íntimo [que] surgió como rebeldía contra la uniformidad social y sus “igualadoras exigencias”²³². Lo íntimo remite a algo subjetivo pues no habitaba un lugar concreto en el mundo sino se resguardaba en el corazón del individuo. Este individuo moderno mantiene un conflicto en su interior, pues tiene la habilidad de sentirse como en casa en la sociedad, pero al mismo tiempo se siente amenazado por ella y por sus exigencias de uniformidad y conformismo, de manera que busca vivir en los márgenes de la sociedad²³³. Arendt ve la estrecha relación entre lo social y lo íntimo en el auge de la poesía, la música y la novela (única forma de arte por completo social) en claro detrimento de las artes públicas como la arquitectura. Por lo demás, la autora cree que lo íntimo no es un sustituto muy digno de confianza de la esfera privada,

²²⁹ Con ello Arendt parece referirse a la célebre noción de política que acuñó Weber: “El Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente:”La política como vocación”, en *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 82-83. En el capítulo siguiente trataremos de la violencia en la política.

²³⁰ Arendt, *La condición humana...* op. cit., p. 43

²³¹ *Ibid.*, p. 51.

²³² *Ibid.*, p. 49.

²³³ *Ibid.* Arendt explica que la función de lo privacidad moderna es proteger la intimidad, la cual surgió como opuesto a lo social, pero al mismo tiempo se relaciona estrechamente con éste.

porque como hemos visto, lo privado se complementaba con lo político, pero una vez que las dos fronteras se disuelven en lo social, ni una ni otra están a salvo. Incluso, la intimidad va en detrimento lo político-público, porque no hay reivindicación de la acción y de la preocupación por el mundo. Con la introspección, el hombre se vuelve a su interior y huye del mundo de la política.

De igual modo, Arendt consideraba que la sociedad tiende a la igualación entre sus miembros y la característica principal y la última etapa del desarrollo moderno de esta igualdad social es el conformismo²³⁴. Por lo tanto, Arendt identifica la igualdad social con conductas y formas de comportamiento como principal forma de relación humana, las cuales han “reemplazado a la acción”. La autora afirma: “la sociedad espera de cada uno de sus miembros 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”²³⁵. La igualdad social como conformismo es entonces la normalización de la conducta, de los estilos de vida, gustos etc. Y, como lo sostiene Arendt, excluye la acción. Así pues, no sólo se trata de igualdad legal y política, sino también de gustos, conductas, modales y estilos de vida, los cuales son realizados por la sociedad de masas.

Esta igualdad, advierte Arendt, no es la igualdad política que los griegos conocieran, sino la igualdad de los miembros de la familia, “enraizad[a] en la unicidad de la especie humana”²³⁶. Esta tendencia igualadora en la época moderna junto con el crecimiento de población posibilita que lo social se apodere y constituya lo público, en perjuicio de la distinción y diferencia que en la experiencia griega era rasgo central de lo público. Por consiguiente, Arendt consideraba, no sin cierta idealización, que la virtud de los griegos radicaba en que las distinciones de lo natural y lo artificial estaban perfectamente definidas y separadas en el ámbito público-político y el privado. Por eso, afirma que “la *polis*, en su énfasis en la acción y el discurso, sólo podía sobrevivir si el número de ciudadanos

²³⁴Según Pitkin, Arendt sigue aquí las mismas ideas de Tocqueville con respecto a la sociedad y el conformismo: “Ella compartió el entusiasmo de Tocqueville por la libertad política americana, pero también su marco de temores sobre el conformismo y el aislamiento en la sociedad de masas”, p. 123

²³⁵ *Ibíd.*, p. 51. En el original en inglés, Arendt dice: “to make them behave”, que se refiere más a comportarse, conducirse que a actuar.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 56.

permanecía restringido. Un número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación casi irresistible hacia el despotismo, sea el de una persona o de una mayoría”²³⁷. Es difícil pasar desapercibida esta afirmación de Arendt, por un lado, por el tono pesimista o nostálgico con respecto a la experiencia griega, actitud que muchos intérpretes de Arendt han subrayado. Pero por el otro, y este es el que más repercusión tiene para una recuperación de su teoría política, la autora parece admitir, tal vez resignadamente, que el precio a pagar por mantener a la *polis* libre de la necesidad y la reproducción fue la exclusión de todo lo concerniente al ámbito doméstico (trabajo, labor, trabajadores, mujeres y esclavos). Entonces, ¿significa que hoy la posibilidad de una polis es remota o más bien imposible? O dicho en palabras de Rabotnikof: “¿es posible una recuperación del espacio público en condiciones modernas que no suponga necesariamente la exclusión aristocrática de esos grandes contingentes humanos los cuales, según el propio relato de Arendt, fueron parte decisiva de este ascenso de lo social?”²³⁸.

Por otra parte, con el auge de la sociedad yace también la raíz de la moderna ciencia económica y que, junto con su instrumento técnico, la estadística, se vuelve la ciencia social por excelencia²³⁹. Nuestra autora se opone a este tipo de ciencias porque nivelan a todos los hombres y por ende, “no pueden hacer justicia a cada individuo en su identidad única y distintiva”²⁴⁰. Así, en sus estudios tratan de encontrar regularidades en las

²³⁷ *Ibíd.*, p. 53.

²³⁸ Rabotnikof, p. 127

²³⁹ Al respecto, podemos señalar brevemente que desde un análisis de las técnicas de poder y de control, Michael Foucault también subraya el desplazamiento “del arte de gobernar” por “una ciencia política... la economía política”. La preocupación de este nuevo régimen reside entre otras cosas, en “la racionalización del ejercicio de poder... en función de los conocimientos adquiridos a través de la estadística [la ciencia del Estado]”. Y es por medio de la estadística que se “descubre y muestra poco a poco que la población tiene sus propias regularidades: su número de muertos, su cantidad de enfermos, la regularidad de sus accidentes”. De manera tal que para Foucault la población se convierte en el nuevo fin y el instrumento del gobierno. Esto es lo que denomina Foucault como “gubernamentalidad”: “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad.” Pero mientras el filósofo francés considera ambivalente las categorías de “la población” y la estadística, Arendt sólo los concibe en términos negativos. En Foucault, M., *Seguridad, Territorio y Población*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp. 127-136.

²⁴⁰ Pitkin, p. 183.

conductas²⁴¹, reduciendo a los seres humanos a meros objetos: en lugar de reconocer “el quién es” buscan el “qué es”. Además, para Arendt las ciencias conductistas (*behaviorism*), se enfocan en un cambio de comportamiento en el individuo en lugar de proponer un cambio en el mundo en el que se mueven (*cambia tú para que cambie el mundo*, podría ser la frase adecuada de este modo de pensar). Por lo tanto, desde la perspectiva de Arendt, estas ciencias “parecen más bien dudosas debido a que ninguna actividad puede pasar a ser excelente si el mundo no le proporciona un espacio adecuado para su ejercicio. Ni la educación, ni la ingeniosidad, ni el talento pueden reemplazar a los elementos constitutivos de la esfera pública, que la hacen el lugar propicio para la excelencia humana”²⁴². Arendt deplora pues que con la regularidad de conductas y el enfoque en los hechos cotidianos se pierdan los acontecimientos novedosos, las proezas, de manera que “las hazañas tendrán cada vez menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico”²⁴³. Al negar el acontecimiento, lo extraordinario, se niega la libertad como acción, esto es, la agencia humana y su capacidad de irrumpir el ciclo constante de la cotidianidad.

En este sentido, como seres sociales normalizados se buscan modelos de conducta. Mientras tanto, aquellos que no se comportan de igual manera, son considerados asociales o anormales. Benhabib nos recuerda las distinciones que Arendt usa en *Los orígenes de totalitarismo* como una explicación a las reacciones de la normalización de lo social: el paria y el advenedizo (*parvenue*). Este último anhela la igualdad y la aceptación social. Es decir, anhela entrar en la esfera de homogenización de los gustos, actitudes, modales y estilos de vida. En cambio, el paria es el tipo de hombre que no quiere verse sometido a la presión de la sociedad ni quiere ser igualado. Al respecto Benhabib lamenta que en el análisis arendtiano no haya consideraciones sobre los mecanismos de control social e integración a través de los cuales la homogeneización, normalización y nivelación son logradas. Arendt dio por sentado que esa normalización ocurre, sin explicar los

²⁴¹ Rabotnikof sostiene que en este tipo de aseveraciones Arendt “expresa su directo rechazo a toda aproximación científica a la acción, reducida ésta al más ramplón conductismo”, *En busca de un lugar común*, op. cit., p.125.

²⁴² Arendt, *La condición humana*,... op. cit., p. 59.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 54.

mecanismos sociales del ejercicio del poder o la microfísica del poder que hacen posible tal normalización. Sin embargo, Benhabib argumenta que si leemos a Arendt con el trasfondo de pensadores de la teoría social como Karl Polanyi, Karl Marx, Max Weber y Michael Foucault, cobra sentido su diagnóstico del surgimiento de lo social.

Una vez mostrado estos dos niveles de entender lo social o la sociedad, conviene precisar que Arendt está criticando varios frentes: por un lado la perspectiva liberal, porque la sociedad irrumpió como una sociedad mercantilista que transfirió la libertad política al ámbito privado como garantía de acumulación de riquezas y propiedad. Asimismo, critica que la política sea reducida como un medio que busca como fin la seguridad y el disfrute de los bienes privados. Ya hemos señalado que critica a las ciencias sociales conductistas que, gracias a que la propia sociedad se vuelve conformista y normalizada, tratan de encontrar en la conducta humana leyes que permitan predecir y controlar la conducta de los seres humanos, diluyendo su individualidad como agentes efectivos. Junto a esta actitud de encontrar leyes en los procesos sociales, Arendt vincula en su crítica a las posturas historicistas y marxista de la historia y de la política, pues no buscan encontrar acontecimientos, sino regularidades que les permitan confirmar y vaticinar, como parte de un proceso creciente e irresistible que se originó con el auge de lo social, el camino y la culminación de la historia hacia una sociedad comunista.

Sin embargo, la experiencia del totalitarismo es decisiva para comprender esta concepción negativa de Arendt ante lo social. Vale la pena recordar que su propuesta filosófica-política responde a esta experiencia que le tocó vivir, afectándole directamente su modo de pensar. Arendt muestra entonces temor y suspicacia enorme frente a la igualdad social que pedía que sus miembros se comportaran todos de igual manera. Cree que de ello derivará una sociedad homogénea, perfecta para transformarse en una sociedad de masas y ser proclive a movimientos totalitarios²⁴⁴. La autora subraya que la sociedad de masas se caracteriza por la individualización extrema y atomización social²⁴⁵, y que en ella sólo se dan relaciones apiñadas que no se diferencian entre sí, debido a que sus individuos han perdido un mundo común, esto es, no hay algo que los una y los separe. Por eso, Arendt teme que se pierda la

²⁴⁴ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México, 2006, p. 398

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 398.

particularidad y diversidad de las personas con el riesgo de igualar a todos, homogeneizando y uniformizando. De ahí la insistencia de subrayar la pluralidad como categoría central para pensar la política en términos de acción y libertad. Sin embargo, conviene advertir que Arendt usa de manera indistinta los términos de homogeneidad, uniformidad e igualdad –aunque no son términos sinónimos- al relacionarlas como rasgos característicos de una sociedad de masas. Por eso, también hay que añadir que, más allá del trasfondo del totalitarismo, ciertamente hay una impronta elitista en la autora al equiparar confusamente a la sociedad de masas con estos términos. Por lo demás, entendemos que la crítica de Arendt es más provechosa cuando apunta hacia el conformismo e indiferencia de las personas frente a la política que a la reducción de las personas a una masa informe (*the Blob*).

Al respecto, Hanna Pitkin señala que el término de lo social o sociedad en Arendt “significa una colectividad de personas que, por alguna razón, se conduce a sí misma de tal manera que no puede controlar o incluso influir intencionalmente las consecuencias a larga escala de sus actividades”²⁴⁶. Lo social da la impresión de ser un monstruo (*Blob*) que nos deja sin control y nos devora, negando así la libertad: ¿cómo es posible que la sociedad, (*Blob*) determine a los seres humanos y les excluya de la acción espontánea?, ¿quiénes, sino los hombres y mujeres, son los responsables de sus actos y no fuerzas ajenas a su actuar? Bajo este prisma, pareciera que Arendt no pudo escapar tampoco a la melancólica contingencia de la acción y cayó en lo que tanto ha criticado de los filósofos, que busquen una entidad trascendente para explicar el curso de las circunstancias. El término es problemático para su teoría de la acción y libertad, pues parece afirmar que no hay remedio ante una tendencia inevitable con el crecimiento de lo social, y sostener esto, es negar la posibilidad de acción y por lo tanto de la libertad. Esto es, lo social como *Blob* contradice sus propias aseveraciones y reivindicaciones de libertad como un acontecimiento contingente y probable, inevitable, irresistible, en modo alguno necesario.

Ahora bien, Benhabib sugiere que “la modernidad no puede ser identificada simplemente con la propagación de las relaciones de intercambio de mercancías y el crecimiento de la

²⁴⁶ Pitkin, p. 16

economía capitalista, ni puede ser reducida la modernidad sólo a la extensión de la sociedad de masas. La modernidad trae también nuevas formas de interacción social, patrones de asociación, hábitos y costumbres”²⁴⁷. Por consiguiente, en un tercer nivel, Benhabib identifica lo social como sociabilidad o asociaciones cívicas y ubicará la figura del paria como aquél que vive en la diferencia y la distinción. Para ello, el paria autoconsciente requiere de visibilidad, de ser visto como alguien distinto y diferente. En este sentido, Benhabib nos recuerda los salones berlineses (como el de Rahel Varnhagen²⁴⁸): “un espacio de sociabilidad en el que el deseo individual por la diferencia y la distinción podría asumirse en una realidad intersubjetiva”²⁴⁹. Benhabib lamenta que Arendt no tome en consideración estos espacios de sociabilidad cuando explica su genealogía de lo social en *La condición humana*. Con todo, reconoce en Arendt un universalismo político que postula el derecho político y civil igualitario para todos los ciudadanos. También admite que apoyaba el no conformismo y la expresión del paria en la vida social y cultural. De igual modo, sugiere que apelaba a una recuperación del mundo público de cariz anti-estatal. Sobre esto último, Benhabib señala que “si tal revitalización de la vida pública no significa el fortalecimiento del estado, sino el crecimiento de una esfera política independiente del estado, ¿dónde debe estar localizada, sino en la sociedad civil y asociativa?”²⁵⁰

Esta última noción es claramente una forma de encontrar un aspecto positivo en la noción de social de Arendt. Pitkin, no obstante, considera que la noción de sociedad civil que, a primera vista podría asemejarse a la noción de Arendt, difiere de ella en una manera importante: la sociedad civil se opone al Estado, además de que es en ella donde queda localizada la libertad política. Pitkin afirma: “para Arendt lo opuesto a lo social no es el Estado o el gobierno, sino la política y la acción política”²⁵¹.

Para Pitkin lo social es importante como elementos discriminador e incluso diferenciador. Así, señala que lo social o más bien, “la conducta es acción *manqué*, el fracaso de actuar,

²⁴⁷ Benhabib, *The Modernism... op. cit.* p. 29.

²⁴⁸ Arendt escribió una biografía de Rahel Varnhagen, nacida en Berlín 1771, donde narra la vida y las ideas de esta mujer judía durante la época romántica.

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 29.

²⁵⁰ *Ibíd.* Nosotras exploraremos en el capítulo 6 la vía consejista como forma de pensar la política en clave arendtiana.

²⁵¹ Pitkin, p. 201

las oportunidades de la acción negadas o perdidas, una abdicación de la humana capacidad y responsabilidad de actuar”²⁵². De modo que, si bien lo social y la política son dos modos de actividad con consecuencias reales que afectan las relaciones humanas, obviamente difieren entre sí, principalmente en su clara oposición entre conducta y acción. Siguiendo a Pitkin, podemos distinguir que mientras “la conducta está gobernada por reglas, es obediente, convencional, uniforme y orientada al status; la acción, en cambio, es espontánea y creativa, involucra juicio y la posibilidad de la revisión de las metas, normas y estándares más que la mera aceptación de las mismas. La conducta es rutina, la acción impredecible, incluso heroica. La conducta es autorreferente, la acción es para el bien del mundo, la conducta es aislada, la acción está basada en principios –y aunque está basada en la autonomía individual- se orienta hacia la solidaridad con otros hombres”²⁵³.

Al respecto, la tentativa, creemos, es no tomar la noción de Arendt de sociedad o lo social entendida como conducta conformista de la sociedad como fuerza incontrolable o determinista (*el Blob*), sino únicamente considerarla como una categoría que nos permita un análisis crítico de una tendencia contingente y siempre latente que afecta la capacidad de actuar, que como ya hemos señalado, está en el seno de la propia libertad y de la acción. Sin embargo, hay que advertir que lo social no sólo se aboca al cambio de conducta, sino que también apela a un *híbrido bastardo* (Villa) entre el espacio público y privado, esto es, entre la necesidad y la libertad.

En este sentido, podemos decir que Arendt parte de un espacio originario y privilegiado (*la polis*) y juzga los cambios históricos bajo ese momento. Por eso, Arendt no es capaz de explicar las nuevas transformaciones de estos espacios en términos históricos sin toparse con estas distinciones *cuasi* esencialistas y sin tener un tono de pérdida. Así, hemos visto que la preocupación de Arendt se centra en que la política no se mezcle con cuestiones del espacio privado como es mentalidad técnica *del homo faber* o la incesante preocupación por la vida, característica del *animal laborans*. Esto es, en su afán de mantener unas fronteras nítidamente establecidas y separadas entre espacio público y privado (la dupla libertad-necesidad, política-social), sustenta una teoría rígida en sus distinciones y nos

²⁵² Pitkin, p. 181

²⁵³ Pitkin, p. 182

lleva a efectos inadmisibles con su categoría de lo social: la exclusión de la violencia y de personas y actividades por mor de un espacio público libre, además de que mantiene una relación esencialista entre espacios, actividades y los grupos que las realizan. Así pues, ¿es posible pensar en nuestra época la noción arendtiana de libertad política sin la sombra de su término opuesto acuñado por Arendt como lo social? ¿En dónde trazamos las fronteras entre lo social y lo político (McGowan)²⁵⁴? ¿Cuál es el contenido de lo público-político? ¿Cómo se selecciona para que algo aparezca en el espacio político-público y quiénes deciden? En este sentido, Arendt no reparó en ningún momento en el conflicto que existe para que algo se vuelva público.

3.4 *Crítica feminista*

Las teóricas feministas han sido unas de las más arduas críticas si no a la obra total de Arendt, al menos a su categoría de lo social y a las distinciones claramente marcadas entre la labor, el trabajo y la acción y de espacio público y privado, porque como hemos reparado, en su crítica al fenómeno moderno de lo social Arendt parece condenar a las mujeres al ámbito privado y a las labores domésticas, al criticar al movimiento feminista y de trabajadores por sus reivindicaciones sociales y económicas. Es comprensible que estas afirmaciones resulten molestas toda vez que parece desdeñar el hecho de que las mujeres – y hombres trabajadores- ganen espacio en la política y participen en ella. Y peor aún, cuando nuestra autora sostiene que la libertad política es la actividad más elevada de los seres humanos.

Las respuestas entre las teóricas feministas han ido desde una casi quema de libros de Arendt considerándola casi como una *falocéntrica* (Derrida) con mentalidad patriarcal (Anne Rich y Marie O'Brien)²⁵⁵ hasta el extremo opuesto de ver en Arendt una feminista a rajatabla, cuyas categorías de natalidad y cuidado del mundo resaltan y dignifican el papel central de la categoría de mujer en su teoría. La primera respuesta, aun con todo y sus impropiedades, remarca que ciertamente Arendt no es en modo alguno feminista ni comulga con aquella sensibilidad hacia la cuestión de la mujer. En cambio la otra respuesta llama

²⁵⁴ Mc Gowan, "Arendt's Utopian Vision", en *Hannah Arendt & The meaning of the politics*, pp. 286-87.

²⁵⁵ Dietz, "Feminist Receptions", en *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, p. 19

más la atención por su intento desesperado de sumar a Arendt a sus filas y no obstante, según lo vemos, tergiversa su obra. Así tenemos a Jean Bethke Elshtain y a Nancy Harstock quienes reivindican a Arendt como una incipiente feminista gracias a la centralidad que tiene la categoría de natalidad en su teoría de la acción política. Encuentran en dicha teoría rasgos ginocéntricos como opuestos a las teorías políticas de poder de corte masculino-patriarcal. De este modo hacen un especial énfasis en la experiencia de la mujer y su maternidad y en la conmemoración de dar nacimientos a nuevos seres humanos²⁵⁶. Contra estas perspectivas, vale la pena reiterar que Arendt en modo alguno era una feminista²⁵⁷, pero no porque estuviera en contra de las mujeres, creemos, sino porque simplemente el tema ni le interesaba y porque precisamente su teoría política trataba de pensar más allá de categorías biológicas y sociales, como ha sido concebida tradicionalmente la categoría de mujer en la teoría feminista²⁵⁸.

Aún así, en la teoría feminista ha habido intentos por rescatar la teoría de Arendt desde una perspectiva crítica pero matizada. Así, Benhabib propone que si se lee a Arendt con la categoría de “subtexto de género”, entonces muchas de las chocantes afirmaciones contra la mujer que encontramos en *La condición humana* toman otro cariz. En esta línea, Pitkin, junto con Margaret Dietz, han señalado que las distinciones arendtianas de trabajo y labor coinciden con características masculinas y femeninas²⁵⁹. Mientras la labor y lo doméstico han sido hasta hace poco el lugar inherente a la condición de la mujer como ama de casa y madre familia, esto es, se identifica con lo femenino, y conlleva dolor del nacimiento y

²⁵⁶ Ibid., 27. Al parecer la categoría de natalidad resulta muy seductora para pensarla en términos feministas. Vale la pena mencionar que incluso Seyla Benhabib llegó a afirmar: “no es un accidente que la pensadora quién contrarrestó los cuestionamientos del amor en la filosofía de occidente con su categoría de natalidad –que un niño nos ha nacido, fuera una mujer” Benhabib, 135. Ante esto habría que recordar que Arendt recupera esta noción de San Agustín y en un nivel ontológico.

²⁵⁷ Cuando el periodista Günther Gauss le preguntó sobre la cuestión femenina, si existía algún problema para ella, Arendt, respondió “Sí, por supuesto, el problema como tal siempre existe, naturalmente (*natürlich*). Yo en realidad he sido una persona anticuada. Siempre he sido del parecer de que hay determinadas ocupaciones que no son para las mujeres, que no les van, si puedo decirlo así. Cuando una mujer se pone a dar órdenes, la cosa no tiene buen aspecto; debiera intentar no llegar a tales posiciones si no le importa seguir siendo femenina...”. Arendt finaliza su respuesta: “yo en particular no me he visto en problemas”. Arendt, H. “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gauss”, en *Ensayos de Comprensión* P.18.

²⁵⁸ Para una breve introducción de la concepción de mujer en el feminismo, Véase Zerilli, L., “Introducción” en *El feminismo y el abismo de la libertad*, FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 19-75.

²⁵⁹ Pitkin 166.

busca la conservación de la vida individual y como especie, el trabajo con sus elementos de fuerza y violencia, de orgullo y seguridad -como señor y amo del mundo- se identifica con lo masculino. La labor, como vimos es una actividad dedicada únicamente a la conservación de la vida, cuyos rasgos son la repetición, el cansancio y dolor, principalmente. Pitkin sugiere que cuando Arendt afirma que “*labor y consumir se siguen uno del otro tan estrechamente que casi constituyen uno y el mismo movimiento*”, su imagen no sugiere a una persona preparando comida y luego disfrutándola, sino a la ama de casa alimentando a otros sin fin en una repetitiva monotonía abnegada, obediente, no impulsada por las propias necesidades, sino por aquellos indefensos que dependen de ella²⁶⁰. Con todo, habría que advertir que incluso dentro de la misma labor, Arendt llega a concebir al *homo laborans* -que labora con su cuerpo y se ayuda de animales domésticos- como hombre, señor y dueño de todos los animales, pero siervo de la naturaleza y de la tierra²⁶¹.

Pitkin, no obstante, sostiene que Arendt no podía ser tan hostil hacia el cuerpo y lo doméstico. Nos recuerda que “localizó su mayor estudio en un marco de preocupación por el cuerpo de nuestra tierra, quien era la madre de toda criatura viviente bajo el cielo”²⁶². Tampoco es que no supiera que la política trata con asuntos de tipo económico y social. Sin embargo, en la rigidez de sus distinciones se encerraba la preocupación por salvar las fronteras entre el espacio público y el privado, junto con las respectivas actividades de la vida activa. Pitkin sugiere que tal vez no habría que referirse a un tema o grupo de personas, sino más bien “hacia una actitud particular contra la cual el espacio público deba ser protegida”²⁶³.

Por otro lado, Benhabib, si bien acepta las distinciones hechas por Arendt como forma de comprensión teórica de los fenómenos políticos, también critica la rigidez de sus distinciones. Cuando Arendt lamenta que en la época moderna el espacio privado y lo doméstico se han apoderado del espacio público, con la labor como actividad central, Benhabib advierte que Arendt únicamente considera las labores de cocinar, limpiar,

²⁶⁰ Pitkin 166

²⁶¹ Ibid., p. 160.

²⁶² Pitkin, “Justice: on relating private and public”, en Hinchman, Lewis (comp), *Hannah Arendt. Critical Essays*, State University of New York Press, New York, 1994, p. 276

²⁶³ Ibid., p. 276

atender, etc., pero no toma en cuenta que también está la crianza de los niños. La crianza para Benhabib es una actividad que, siguiendo las distinciones de Arendt, involucra tanto labor como trabajo, como se nota en la protección, preservación y reparación del mundo. Pero también sostiene la filósofa: “Los padres preservan y transmiten un mundo a sus hijos a través de la formación de hábitos y de educación moral-cognitiva, cultural y espiritual. Enseñamos al niño cómo el mundo parece, qué aspectos del mundo que nos rodea consideramos que vale la pena preservar y cuidar, qué aspectos nos hacen sentir como en casa en el mundo. Y este trabajo no es sólo trabajo sino acción, en el estricto sentido arendtiano; del desvelamiento del quién a través del discurso y la acción [...] Esto significa que la esfera privada, en el sentido del dominio doméstico-reproductivo del hogar, es tan esencial para sostener el mundo como lo es el ámbito público. Sin la nutrición y la protección del niño en esta esfera, el ámbito público no estaría habitado por individuos sino por sombras sin yo”²⁶⁴. Como bien da cuenta Benhabib, Arendt reconoció la importancia de la esfera privada en el cuidado del mundo y para la constitución de la esfera pública. Aquello que incomoda es su jerarquía de actividades como la carga peyorativa a quienes se dedican a ellas, así como su rigidez que no permite “la porosidad” entre ellas, como si fueran estáticas e inamovibles, negando desde el principio toda capacidad de acción y de libertad.

En este punto es donde Dietz nos propone –acertadamente, creemos– pensar que si bien la labor y el trabajo tienen un subtexto de género (femenino- masculino, respectivamente) la acción es la actividad que trasciende esos patrones y permite que tanto hombres como mujeres sean capaces de crear su propia identidad en la medida en que actúan en conjunto en un espacio público. La propuesta tiene sentido porque ya hemos señalado que una de las características de la acción es que la identidad se construye en el momento en que se aparece al espacio público y no es que una la lleva ya consigo previamente, sino que “se resiste resueltamente al control de significantes predeterminados, descriptivos y bifurcados”. De esta manera, una teoría feminista “en la acción coordinada es libre de

²⁶⁴ Benhabib, S. *The reluctant modernism...*135-37

volver a imaginar una explicación de la agencia que, no esté entre otras cosas comprometida a un *telos* de género de la condición humana”²⁶⁵.

Con todo, hay que reiterar: en ningún momento Arendt reivindicó el papel de la mujer como agente político, ni siquiera en sus escritos sobre Rosa Luxemburgo²⁶⁶. La lucha de mujeres no era preocupación de Arendt y ni siquiera se adscribía como feminista y de hecho, esto le parecía un horror. Por lo tanto, creemos que asumir que Arendt sustente su teoría política en una categoría del orden de lo biológico o de lo social, nos parece ir en contra de los fines de la autora. Tal como lo vemos y sostendremos, si algo quiere enfatizar nuestra autora es la distinción entre lo biológico y lo político. Nada más ajeno a su pensamiento que adjudicarle tendencias feministas o pro-feministas pues ella quiere alejarse de cualquier argumento que afirme que la política estriba en rasgos naturales, físicos biológicos, de sangre e incluso como hemos visto, sociales y psicológicos. En este sentido, podemos advertir los esfuerzos que hace la autora para reafirmar la importancia de la pluralidad y la distinción de la política frente a la necesidad, la homogeneidad de los cuerpos y su eterna labor. Sin embargo, como hemos venido subrayando, tal insistencia en mantener las rígidas distinciones entre actividades y entre los espacios público y privado, y su concomitante categoría moderna de lo social, resulta contraproducente para la teoría política arendtiana. De hecho, una de las tesis de Arendt sobre lo social y la edad moderna es que con la irrupción de grupos otrora excluidos, la violencia y la necesidad entraron a la escena política. Veamos a continuación más sobre la noción de violencia como opuesta al poder, y la caracterización de esta última y su relación con la libertad política.

²⁶⁵ Dietz, M., “Feminism Reception”, op. cit... p. 32. Según lo vemos, un valioso rescate de la teoría de Arendt para fortalecer el pensamiento feminista es la de Linda Zerilli. Véase, *El feminismo y el abismo de la libertad*.

²⁶⁶ De hecho, Arendt enfatiza la antipatía que Luxemburgo sentía por el movimiento de emancipación femenina: “frente a la igualdad sufragista ella podría haber tenido ganas de gritar: *vive la petite différence*. Ella se mantuvo al margen... porque era una mujer” *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 54-55.

4. Poder, Fuerza y Violencia

“Estoy inclinada a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno” Arendt.

La acción y sus perplejidades han tentado tanto a hombres de acción como a los de pensamiento a “despreciar la capacidad del hombre para la libertad”²⁶⁷. Según Arendt, el intento de ser el dueño de los propios actos, conocer el principio y el fin de los mismos y, evitar la interferencia de la pluralidad de los hombres, llevó a sustituir el actuar por el hacer. Al respecto, recordemos que Arendt nos señala que la consecuencia de ello fue la actitud de desdén de los filósofos contra los asuntos políticos, ocasionando el olvido de la política como acción y libertad. Por eso, en su intento por recuperar estas categorías para repensar la política, Arendt cuestiona la interpretación técnica de la política porque es denigrarla a una lógica instrumental, reemplazando a la política como un medio para un “presunto fin más elevado” y justificando el uso de la violencia en el espacio público. En este sentido, la política se concibe como necesidad y violencia en flagrante detrimento de la libertad política y de la acción.

En este apartado analizaremos la noción de poder entendida como acción concertada creadora del espacio público como opuesta a las nociones de fuerza y de violencia –natural e instrumental-. Asimismo, advertiremos la relación del poder con los elementos *sine qua* de la dimensión política que Arendt quiere recuperar como son la acción, la libertad, el espacio público y pluralidad.

²⁶⁷ Arendt, *La condición humana*,... op. cit., p. 253

Nuestra autora entiende por poder “la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido”²⁶⁸. El poder surge de la pluralidad de hombres que actúan juntos: “donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crean nuevas realidades”²⁶⁹. Cuando las personas están reunidas, el poder (*Macht*) está ahí potencialmente. En el momento que los hombres se dispersan y se separan, el poder se desvanece, no es capaz de almacenarse para siguientes actos. Para Arendt el único requisito material para la generación de poder es que los hombres tienen que mantenerse unidos. Es decir, si las personas permanecen unidas, el poder está ahí potencialmente, listo para actualizarse cuando los hombres se deciden a actuar y discutir sobre algún asunto de preocupación común, creando entonces un espacio público y un mundo en común en el que aparecen temas, identidades, actos. Así, se puede advertir que el poder como acción concertada es una manifestación de libertad política.

El poder es ilimitado como la acción, aunque “su única limitación es la existencia de otras personas, pero dicha limitación no es accidental, ya que el poder humano corresponde a la condición humana para comenzar”²⁷⁰. Arendt insiste en afirmar que para actuar en la política no se puede estar sólo. La pluralidad humana no es un obstáculo para el poder, sino que, evocando a Montesquieu, la autora cree que es precisamente en la división del poder que se genera más poder a partir de la acción recíproca entre pesos y contrapesos, dando como resultado un equilibrio de los poderes.

La alternativa al poder es la fuerza. Ésta tiene como rasgos la soledad, el aislamiento y sólo depende las cualidades físicas de un sólo hombre. La fuerza sí puede almacenarse y también es indivisible. Puede ejercerse contra sus semejantes y puede monopolizar los medios de violencia. La tiranía es un ejemplo de gobierno que usa la fuerza, y a decir de Arendt, no siempre emplea la violencia. Las tiranías no son débiles necesariamente y son

²⁶⁸ Arendt, “Sobre la violencia” en *La crisis...* op. cit., p.146.

²⁶⁹ Arendt, *La condición humana*, p. 223

²⁷⁰ *Ibíd.*, p.224.

compatibles con la prosperidad de sus súbditos. La gran desventaja de esta forma de gobierno es que aísla a sus ciudadanos, condenándolos a la impotencia porque pierden poder, esto es, la capacidad para actuar y hablar juntos. Arendt sostiene que la única limitación de la fuerza es la propia fuerza de los demás o bien “la acción recíproca de la pluralidad y su potencial poder²⁷¹. Esto es, sólo el poder, la acción concertada de hombres y bien organizados puede destruir la fuerza. No significa que tiene que haber una inmensa multitud de hombres, ni que estos requieran de instrumentos materiales –sean armas o riquezas- para que haya poder. De hecho, Arendt enfatiza que la llamada resistencia pasiva es la resistencia más activa que haya pues con ella se despliega “un poder casi irresistible” cuando los hombres se deciden a actuar en común acuerdo. Las experiencias históricas de la desobediencia civil y la revolución húngara es una muestra de cómo el poder surge.

Sin embargo, habrá que recurrir a otra obra de Arendt para distinguir mejor las nociones que aquí están en juego. Nos referimos a *Sobre la violencia*, en donde la autora hace distinciones más precisas sobre las nociones de fuerza, poder, potencia, autoridad y violencia. En esta obra la autora opone el poder a la violencia y, a diferencia de *La condición humana*, el término fuerza no aparece mucho. En este ensayo, Arendt define la fuerza como “la energía liberada por movimientos físico o sociales”. En cambio la potencia es entendida como “la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es casi esencialmente independiente de ellas”²⁷². Esta potencia individual puede ser superada por la potencia de un grupo unido con el propósito de arruinar la potencia individual e independiente de una persona. Así vemos que en *La condición humana*, Arendt parece equiparar las nociones de potencia y fuerza y como alternativa al poder.

En cambio Arendt mantiene la misma noción de poder a lo largo de su obra. En *Sobre la violencia*, el concepto de poder es concebido contra la tradición que conectó el poder político a la noción de soberanía esto es, como obediencia a la voluntad de otro (Bodin, Hobbes, Rousseau, Carl Schmitt), y definiendo al Estado como el sujeto con el monopolio absoluto del poder, que supone la idea de que el poder es el instrumento del mando, que

²⁷¹ *Ibíd.*, p.224

²⁷² Arendt, “Sobre la violencia”... *op. cit.*, p.147

proviene del instinto de dominación. Como hemos indicado anteriormente, esta concepción de poder como dominación y violencia -junto con una concepción imperativa de la ley- tiene su origen desde la antigüedad. Pero la noción de poder que Arendt defiende y quiere recuperar, dista mucho de la tradicional, porque descansa en la pluralidad como acción concertada y, por ello, ningún hombre puede ser soberano, y por ende, ni omnipotente (ni siquiera en las religiones politeístas hay un dios todopoderoso, porque incluso ahí negaría a la pluralidad). Sabemos que Arendt recupera la noción de poder –su perla- de la *polis* y de la *civitas*, cuyas “formas de gobiernos” residían en un concepto de poder y de ley que no se basaba en la relación mando -obediencia. Según Arendt, de lo que se trataba “era del apoyo que se les daba a las leyes a las que la ciudadanía había dado su consentimiento”²⁷³ y, añade que es precisamente este apoyo y consentimiento el que otorga el poder a las instituciones creadas en un país: “todas las instituciones son manifestaciones y materializaciones de poder: se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo deja de apoyarlas”²⁷⁴. El poder otorga asentimiento y reconocimiento a las instituciones que él mismo crea como comunidad política. No necesita de justificación, pues el poder es un fin en sí mismo. Al respecto Rabotnikof afirma que “el poder entendido como despliegue de la acción concertada y de la reunión de ciudadanos es un fin en sí mismo; no tiene carácter instrumental como la violencia. Encuentra en sí mismo su propio fin; es constitutivo de la comunidad política; es, como se diría después, autorreferente”²⁷⁵. Pero si bien no requiere justificación, sí necesita legitimidad. Para obtenerla es necesario tener el apoyo y el reconocimiento de los hombres. De manera que cuando el poder es desafiado se recurre a la legitimidad del pasado, al acto original fundacional en el que la opinión y la deliberación concertada, los apoyos y promesas mutuas otorgaron legitimidad al poder. Los miembros de una comunidad dan su asentimiento y manifiestan su acuerdo entre sí y así, delegan el

²⁷³ *Ibíd.*, p.143. Podemos advertir que a diferencia del relato que nos cuenta Arendt sobre los comienzos de la tradición y su énfasis en la noción de gobierno como dominación y en el olvido de otras experiencias políticas como la *polis* y la *civitas* romana que concibieron el poder como no dominación, en *Sobre la violencia*, Arendt matiza la noción de gobierno y más bien distingue entre gobiernos que se sustentan en una noción de poder como dominación y entre aquellos que se basan en relaciones libres de dominación basadas en el asentimiento y legitimidad.

²⁷⁴ *Ibíd.*

²⁷⁵ Rabotnikof, N., *En busca de un lugar común*, p. 267

poder a una autoridad bajo su asentimiento²⁷⁶. Estos pactos, acuerdos, tratados “descansan en la reciprocidad que liga a cada miembro con sus conciudadanos por la mera “fuerza de promesas mutuas”²⁷⁷. El asentimiento como “afiliación voluntaria a una comunidad” es la que da legitimidad a una autoridad, a quien se le delega el poder, el cual descansa en el pueblo (*potestas in populo*). Por eso, con la pérdida de confianza, la autoridad puede ser revocada y el asentimiento retirado. En este punto cabe precisar que Arendt distingue a la autoridad como aquella con “indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer, no precisa de la coacción ni de la persuasión [...]. Exige respeto para la persona o para la entidad”²⁷⁸. La autoridad puede atribuirse a una persona como es el caso de un padre, o bien, a una entidad, como es la Iglesia, o como fuera el Senado romano. Por consiguiente, una comunidad está en declive cuando pierde poder y ya no se le reconoce autoridad a sus instituciones. Así, el uso de la violencia puede entenderse como un remedio desesperado por mantener ese poder: “Cada reducción de poder es una invitación abierta a la violencia”²⁷⁹.

Pero si el poder es “la esencia de todo gobierno” el cual se sustenta en el asentimiento y apoyo del pueblo, la violencia, advierte Arendt, “no es esencia de nada”: “La violencia es por naturaleza instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación de algo no puede ser la esencia de nada”²⁸⁰. Es importante señalar que aquí hablamos de una violencia no vinculada a la necesidad y que no puede excluirse de la política²⁸¹. Así pues, Arendt

²⁷⁶ Al respecto, Habermas ha señalado a Arendt como una contractualista. Arendt señala tres tipos de contrato social como acuerdos originarios que la teoría política conoció y combinó en el siglo XVII: 1) El pacto bíblico hecho entre el pueblo en su conjunto y Dios en que consentía a obedecer todo tipo de leyes reveladas por la divinidad; 2) El contrato social de tipo “vertical”, inspirada en Hobbes, en donde cada individuo cede sus derechos y poderes a través de un acuerdo con autoridades seculares y; 3) La versión horizontal del contrato social de Locke, en el que “la sociedad –entendida como *societas* latina- introdujo una alianza entre todos los miembros individuales quienes contratan para gobernarse tras haberse ligado entre sí”. Arendt se decantará por esta última versión, pues pensaba que en este pacto se manifiesta plenamente el poder. Véase Arendt, “Desobediencia civil”, en *Crisis de la República*, p. 94. Volveremos a retomar la noción de contrato y su relación con el poder en el capítulo de las Revoluciones.

²⁷⁷ “Desobediencia civil”, en *Crisis de la república*, op. cit., p. 94.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 148.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 186

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 153

²⁸¹ McGowan, Op. cit, p.272.

parece reconocer dos tipos de violencia: aquella que nos coacciona a la voluntad de otro hombre y aquella otra en el orden de la necesidad.

Por un lado, como ya hemos subrayado antes, la autora excluye la violencia del ámbito público-político, relegándolo a la esfera privada y reconociéndola como un medio tanto para liberarse de las pesadas cargas del ciclo biológico como el medio usado para producir un objeto. Arendt sostiene, en una afirmación altamente discutible, que en la Edad Moderna, la emancipación de la clase obrera y de las mujeres -las dos clases sometidas- llevó consigo la violencia a la esfera pública. Si bien estos grupos siguen sometidos a la necesidad de los imperativos de la vida, ya no están bajo la dominación de otros hombres en el espacio privado. De modo que concebir la política como un medio necesario para la conservación y la seguridad de la vida ha llevado a un desplazamiento de la violencia desde el ámbito privado al espacio público-político: “precisamente para poder vivir cotidianamente sin violencia se fortaleció la violencia del poder público, del Estado, de la que se creyó seguir siendo dueño porque se la había definido explícitamente como mero medio para el fin de la vida social, del libre desarrollo de las fuerzas productivas”²⁸². Así fue como la libertad política basada en la acción y el discurso y en la presencia y relación con los otros se convirtió en la libertad *de* la política. Si bien todavía la libertad es considerada como el fin supremo de la política, se trata de una libertad ajena al ámbito político que se ha desplazado al ámbito de lo privado para velar por sus fines privados y por la garantía de su vida, productividad y consumo. Por ende, en la modernidad, “el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia adentro y hacia afuera si es necesario usando la violencia”²⁸³. Al respecto, Arendt señala que el gobierno constitucional “es un gobierno limitado y controlado en cuanto a sus poderes y al uso que haga de la violencia por sus gobernados”²⁸⁴. Si los ciudadanos llegan a participar en la política es por necesidad

²⁸² Arendt, *La promesa de la política*, p., 180

²⁸³ Arendt, H., “Introducción a la política”, en *La promesa de la política*,... op. cit., pp.174-175

²⁸⁴ *Ibíd.* En las recientes discusiones de los teóricos neorrepulicanos sobre la importancia de participar en la política es justo el argumento del que Arendt da cuenta al que se recurre. Así, en su interpretación de Maquiavelo, Quentin Skinner afirma: “Sólo si estamos dispuestos a *actuar a favor de lo público* (452), a *hacer el bien para la comunidad* (155) a *promover y actuar en beneficio del bien común* (153-153), a *observar y seguir cuanto se necesita para apoyarlo* (280), tendremos esperanzas de evitar un estado de tiranía y de dependencia personal”, en “La Idea de una libertad negativa”, en *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 251.

para controlar al gobierno quien “dispone de los medios legítimos para ejercer la violencia” y así asegurar la libertad de este poder. Así pues, el vínculo entre poder y violencia parece inevitable puesto que el poder se genera ahí donde los hombres actúan concertadamente en un espacio público: “Allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede en el espacio político, el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia”²⁸⁵. Con todo, ¿significa entonces que por mor de la política libre de violencia habrá que aceptar resignadamente la violencia en el ámbito privado y la exclusión de personas? Como discutiremos luego, pensamos que no es así necesariamente.

Por otro lado, podemos observar que en *Sobre la violencia*, la filósofa alemana admite sin tapujos -y sin reparar en su otra distinción - que la violencia es del orden de lo político cuando afirma lo siguiente: “Ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de la vida; pertenecen al territorio político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar algo nuevo”²⁸⁶. ¿Quiere decirnos Arendt que la violencia es un tipo de acción? Sin embargo, luego parece reducirla a acción instrumental, pues al respecto sostiene: “la violencia, siendo por naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo”²⁸⁷. Así pues, la violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima.

Al respecto, recordemos que la actividad del trabajo opera con una lógica instrumental de medio-fin y a partir de un hombre productor aislado que usa la violencia contra la naturaleza para producir un objeto. Arendt advierte que “mientras creamos que tratamos con medios y fines en la esfera política, no podremos impedir que cualquiera use todos los

²⁸⁵ *Ibíd.*, p.179

²⁸⁶ *Ibíd.* McGowan distingue dos tipos de violencia política en Arendt, 1) la violencia del totalitarismo, cuyo mal radical apunta a eliminar toda pluralidad (de la cual no hablaremos) y 2) la violencia surgida por la falta de poder. McGowan, *op. cit.*, 264

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 178

medios para perseguir fines reconocidos”²⁸⁸. Con esto la autora se refiere principalmente a aquellos que piensan a la manera trillada la expresión de Maquiavelo, que cualquier medio puede ser utilizado y justificado siempre que sea eficaz para lograr un fin, sea este la libertad, la seguridad, la vida, o la revolución. Contrariamente al proceso de producción de un objeto en el que se puede tener control de los medios para obtener ciertos fines, en el ámbito de la acción y los asuntos humanos no se puede decir la última palabra hasta que todo haya terminado. Las consecuencias pueden ser catastróficas. Pero aún cuando no sea el caso, se trata de enfatizar que aunque se piense la acción como medio-fin que puede calcularse, “el peso de la realidad” siempre viene a reafirmar que nos movemos en el terreno de la contingencia y de la incertidumbre.

Así pues, Arendt subraya que la gran diferencia entre poder y violencia es que el primero necesita de una pluralidad de hombres, mientras que la segunda no depende del número, sino que se basa en sus instrumentos y, justamente en su carácter instrumental, aumenta el potencial humano. Para la autora, la forma extrema del poder es la de todos contra uno, mientras que la forma extrema de la violencia es la uno contra todos –y que requerirá siempre de instrumentos. La violencia y el poder puro difícilmente se encuentran. Pero los hay. Un caso de ello fue cuando el ejército ruso invadió a la república Checa. En los tanques rusos se exhibía la violencia pura mientras que en el pueblo checo se manifestaba el poder puro. Como reconoce Arendt, es difícil decir quién gana en un choque frontal entre estos dos, sin embargo, cuando la violencia se vale de instrumentos que aumentan su potencia y están bien organizados, fácilmente la balanza se inclina a favor de esta última. Esto no significa que de la violencia surja el poder, de lo contrario, “Hobbes tendría razón y el poder, en última instancia, no sería nada más que la capacidad de matar”²⁸⁹.

Nuestra autora recurre a lo que llama el prejuicio filosófico de concebir el mal como un *modus privativo* del bien para indicar que el mal es sólo una manifestación de un bien oculto. Negando que la violencia sea el mal, quiere refutar la idea común de que del poder surge su opuesto, la violencia²⁹⁰. Arendt advierte que aunque son distintos el poder y la

²⁸⁸ Arendt, *La condición humana...* 249

²⁸⁹ Citado en Forti, op. cit. p. 364.

²⁹⁰ Arendt, *Sobre la violencia...* op. cit., p. 158.

violencia “normalmente aparecen juntos”. La violencia aparece donde el poder está en peligro. La violencia puede destruir el poder pero es incapaz de crearlo: “La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan siempre las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder”²⁹¹. La violencia es muda y no permite que los hombres se asocien, no deja lugar al recuerdo, ni a los monumentos ni a relatos “apenas con el justo recuerdo para entrar en la historia”²⁹². La violencia, asimismo, puede surgir también por la frustración de grupos políticos débiles sin capacidad para la creación de un espacio de acción y de generación de poder.

En este sentido, Arendt afirma que la no violencia no es lo opuesto a la violencia, sino que es una forma de poder. El movimiento estudiantil o los consejos revolucionarios, en tanto organizados y en su deseo de querer actuar, pueden generar poder. En donde hombres y mujeres se reúnen con deseos de actuar, donde dicen “queremos participar, queremos discutir, queremos hacer público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país”²⁹³ y actúan, ahí, según Arendt, está la potencialidad para generar el poder y experimentarlo conjuntamente y, por ende, ejercitar la libertad política.

Una primera crítica al concepto de poder de tipo horizontal que rechaza la noción de poder en términos de gobierno, la va a sostener Portinaro, por considerarla no realista. De hecho Portinaro habla de una utopía del ciudadano o utopía práctica “con la impronta de la

²⁹¹ *Ibíd.*, p.155.

²⁹² Arendt, *La condición humana...* p. 225 A pesar de que Arendt se oponía al uso de la violencia, tuvo que admitir lo siguiente: “Bajo ciertas circunstancias, la violencia –actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias– es el único medio para restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia” en *Sobre la Violencia*, p. 164

²⁹³ *Crisis de la República*, 233. Arendt cita a Tocqueville, de quien tiene una marcada influencia –sin reconocerlo, tal como lo expresa Pitkin– para su noción de poder: “Tan pronto como varios habitantes de los Estados Unidos adoptan una opinión o un sentimiento que desean promover en el mundo, o [prosigue Arendt], han hallado alguna falta que desean corregir, buscan una ayuda mutua y tan pronto como uno encuentra a otro, se combinan. Desde este momento ya no son hombres aislados, sino que vistos desde fuera constituyen un poder, cuyas acciones sirven de ejemplo y cuyas palabras son escuchadas” en *Desobediencia civil, La crisis de la República*, p. 103. Para la relación Arendt y Tocqueville, véase Pitkin, *The Attack of the Blob*, p. p. 115-127. También Reinhardt, *The Art of Freedom*,

idealización de la esfera pública de la acción y el discurso”²⁹⁴. Su argumento en contra se basa en la crítica que Habermas le hará a Arendt. Así, para el filósofo alemán, el problema en dicha noción consiste en “confundir acción estratégica y acción instrumental y tender a eliminar de la acción política toda dimensión estratégica”²⁹⁵. Habermas sostendrá que Arendt reduce la política a la praxis comunicativa al costo de suprimir del ámbito político, a título de violencia, todos los elementos estratégicos, arrancar la política de sus relaciones con su entorno económico y social y el de no reconocer los fenómenos de violencia estructural²⁹⁶. La competencia de partidos, la admisión de oposición son formas institucionales de acción estratégica como luchas por el poder: “las confrontaciones estratégicas por el poder político ni son las que han suscitado ni las que mantienen las instituciones en las que están ancladas. Las instituciones políticas no viven de la violencia (*Gewalt*), sino del reconocimiento, pero no por ello podemos excluir del concepto de lo político el elemento de la acción estratégica”²⁹⁷.

Arendt tampoco dio cuenta de la violencia que existe en los mecanismos políticos de exclusión que han impedido que ciertos grupos, como los obreros, mujeres, inmigrantes, aparezcan en el espacio de la política y actúen y dialoguen con otros. De hecho, hemos visto que es renuente a que estos grupos, representantes de la necesidad, participen en la política, porque supuestamente, son ellos los que trasladan la violencia a dicho ámbito. En este punto podemos señalar que Arendt parece esencializar la violencia que toma forma en grupos antes excluidos del espacio público. Esto es, en la medida en que los grupos antes excluidos en el espacio privado, cuya esencia parece ser la necesidad y la violencia, aparecen en el espacio público-político parecen llevar consigo la violencia. Esta misma afirmación la encontraremos en *Sobre la revolución*. Dicha aseveración nos lleva a suponer que si queremos mantener ese espacio político libre de violencia deberíamos mantener ésta última cercada en el ámbito privado sin importar que ahí se despliegue. ¿Es esta la solución que ofrece Arendt?

²⁹⁴ Portinaro, “El principio y el fin de la política” en Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994, p. 187

²⁹⁵ Rabotnikof, *En busca de un lugar común...* op. cit., p. 150.

²⁹⁶ Habermas, “El concepto de poder de Hannah Arendt”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, p. 216.

²⁹⁷ *Ibid*, 217

Tampoco toma en cuenta otros tipos de violencia como es la simbólica (Bordieu) o estructural, que atañe más al discurso y que se expresa a “partir del *habitus* como un sistema de categorías de percepción, pensamiento y acción”²⁹⁸ que de alguna manera están enmascaradas –que Habermas reconocerá como ideologías o como comunicación distorsionada: “En este sentido la violencia ha figurado siempre entre los medios de adquisición del poder político y de la afirmación de una posición de poder”²⁹⁹. Esta violencia estructural, sostiene Habermas, “bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimación formando ideologías, entendidas como las ilusiones dotadas de la autoridad de convicciones comunes... genera un poder que se institucionaliza, pero contra los mismo interesados”³⁰⁰. A decir del filósofo, Arendt no dio cuenta de esto, y al mantener la creencia de que en el ámbito de lo político sólo hay espacio para la opinión, no existe un criterio para descubrir el engaño y, por ende, la verdad.

Rabotnikof sostiene que, a diferencia de Habermas, quién está más preocupado en la forma procedimental y “en las condiciones de posibilidad de un consenso argumentativamente alcanzable”, y donde “el poder se transustancia en el ejercicio de la argumentación y en el derecho a participar en el debate”³⁰¹, Arendt pone mayor énfasis en su análisis del espacio público, esto es, “en la aparición de un fenómeno o tema que pueda transformarse en parte de un mundo en común, movilizar sensibilidad y atención”³⁰² y en la formación de la opinión plural - “que presta crédito y convicción a su opinión, sea cual fuere la forma en que lo hayan alcanzado”³⁰³ - en el que los hombres de acción y discurso llevan a cabo pactos mutuos.

En este sentido, creemos que la importancia política de la noción de poder estriba en su aspecto relacional y de creación de espacio público. Relacional porque une y separa a la pluralidad de hombres reunidos y en esta relación crea un mundo o algo en común y la hace

²⁹⁸ Bordieu, *La dominación masculina*, p. 4

²⁹⁹ Habermas, p. 218

³⁰⁰ *Ibíd.* 221

³⁰¹ Rabotnikof, p. 267

³⁰² Rabotnikof, p. 295.

³⁰³ Arendt, *Crisis de la república*,... op. cit., p. 64,

aparecer. Además hemos visto que es precisamente el poder generado por esta pluralidad de hombres reunidos el que conserva el espacio público creado. Por consiguiente, podemos sostener que se trata de una noción de poder que se identifica con la libertad en tanto acción concertada capaz de crear un espacio público: esto es, un espacio que visibiliza cosas, fenómenos, personas, y a la vez, espacio que une y separa a una pluralidad y crea un mundo en común entre ellos. Se trata pues de una noción de poder que no puede surgir sin el ejercicio de la libertad entendida como acción y el discurso concertado, como intercambio de opiniones y asentimiento de una pluralidad de hombres. De este modo, podemos advertir en esta categoría una estrecha relación entre los distintos elementos de la política que Arendt trata de recuperar. Así pues, no se puede pensar la libertad política sin referencia al poder, a la acción, a la pluralidad y al espacio público, pues estas nociones son interdependientes. Si falta una, no están las otras.

Este poder bien puede manifestarse en las ordenaciones que protegen la libertad política, en la resistencia contra las fuerzas que amenazan a la libertad política desde fuera o desde dentro y en aquellos actos revolucionarios que fundan nuevas instituciones de la libertad³⁰⁴. Al respecto, Arendt nos ha mostrado posibles manifestaciones de este poder como acción concertada en lo que hoy conocemos como movimientos civiles y sociales, como son los movimientos de estudiantes, movimientos de desobediencia civil, y por supuesto, en los consejos revolucionarios. En el siguiente capítulo presentaremos las manifestaciones históricas de estas nociones de poder, espacio público y la libertad en las Revoluciones modernas y en su constitución como República. En el capítulo 6 presentaremos los consejos revolucionarios y otras manifestaciones de la libertad política como experiencia de la acción y el poder que nos puede servir para entender los movimientos sociales del presente.

³⁰⁴ Habermas, J., “El concepto de poder de Hannah Arendt”,... op. cit., p. 208.

5. Las revoluciones modernas: entre la libertad y la necesidad.

“Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este pathos de la novedad y cuando éste aparece asociada a la idea de libertad”³⁰⁵. Arendt

En su tarea de recolección de perlas del pasado, Arendt recupera la experiencia de la acción política de los revolucionarios modernos. En este sentido, la revolución como acontecimiento histórico señala la ruptura en el tiempo para dar un nuevo origen: “la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad”³⁰⁶ como participación en los asuntos público y como poder de crear algo en común.

En *Sobre la revolución*, Arendt contrasta la revolución americana y la francesa. Mientras que la primera lleva la impronta del éxito al coronarse con una constitución que provee de estabilidad al recién nuevo orden fundado, la segunda, atravesada por la compasión hacia la cuestión social, esto es, la necesidad y la pobreza que irrumpen en la escena política, deviene en una revolución fallida. En este capítulo examinaremos los dos relatos que Arendt nos presenta sobre la revolución francesa y americana como caracterizaciones de lo social y de la libertad, respectivamente. Nos encontraremos con un doble problema que llevará finalmente al supuesto fracaso a las dos revoluciones: la cuestión social y la fallida institucionalización de un espacio para la libertad. Puesto que nuestro interés consiste en señalar la relevancia de la noción arendtiana de libertad política, es menester, creemos, también indicar los escollos que su propia teoría encierra y, que más que ayudarnos, nos obstaculizan para entender la política en el presente. En este tenor, cuestionaremos la pertinencia de la categoría de lo social y su encuadramiento en un esquema de distinciones rígidas (público-privado, político-social, libertad –necesidad).

³⁰⁵ Arendt, *Sobre la revolución*,...op. cit, p. 44.

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 165.

5.1 *La revolución francesa y la cuestión social*

La noción de revolución, según Arendt, tuvo en sus orígenes un significado que evocaba al movimiento de los astros, un movimiento regular y cíclico, eterno e irresistible, recurrente, e incluso violento, “ajeno a toda influencia del poder humano”³⁰⁷. En términos políticos, comenzó por significar más una restauración del poder, pero no fue sino con el advenimiento de la revolución francesa y la americana que el significado de la palabra cambió durante su propio proceso. Así, de ser un llamado a la restauración de un orden antiguo se transformó en la experiencia de la libertad como poder de comenzar algo completamente nuevo: la fundación de un nuevo cuerpo político con instituciones durables y permanentes que pudieran dar espacio a la manifestación de la libertad³⁰⁸.

Pero la noción de revolución no sólo estuvo estrechamente ligada a las ideas de nuevos comienzos y libertad, sino también a la idea de irresistibilidad, cuyo influjo en la revolución llevó a la creencia de que la revolución desata fuerzas cuyas leyes no dependen del actuar y del poder humano, sino que siguen su propia lógica y son irreversibles. Arendt afirma que la revolución francesa se identificó desde sus inicios con este elemento de irresistibilidad y de la que se siguieron metáforas como *corriente o torrente revolucionario* aunadas a la idea de fuerzas incontrolables con las que la revolución era equiparada³⁰⁹. De hecho, Arendt sostiene que esta fuerza irresistible es la misma necesidad que como cuestión social irrumpió en la escena pública.

Nuevamente el tema de lo social aparece en la obra de Arendt, pero esta vez tensa más la cuerda y la identifica directamente con la pobreza y la necesidad que los cuerpos reclaman. La irrupción de lo social fue posible gracias a que la pobreza dejó de concebirse como una condición humana inherente³¹⁰. De este modo, una multitud no libre, atada a las necesidades biológicas del día a día y cuyo rostro era *el de los pobres y oprimidos*, emergió

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 62.

³⁰⁸ *Ibíd.*

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 68. Arendt apunta que una de las consecuencias teóricas de la Revolución francesa fue “el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel [...] Al volver su mirada atrás, el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político –acciones, palabras, sucesos- y el resultado fue que el nuevo mundo que las revoluciones del siglo XVIII habían alumbrado no recibió, como todavía reclamaba Tocqueville, una *nueva ciencia de la política*, sino una filosofía de la historia [...]”. P.69.

³¹⁰ *Ibíd.*, p. 120.

de la oscuridad del espacio privado –espacio de violencia y explotación- e hizo su aparición en el espacio público. El pueblo hambriento y menesteroso invadía la escena público-política, llevando consigo la violencia, que rige a la necesidad, como medio para lograr sus demandas, es decir, porque la violencia de la necesidad no admite discusión, deliberación ni persuasión, sólo exige ante el apremio de la vida. Y ante esto sólo hay un paso para llegar al terror: en nombre de la vida se proclamaba la muerte. La libertad se suprimía en nombre del bienestar del pueblo y sus imperativos de la necesidad encarnados en los derechos de los *sans-culottes*: “vestido, alimentación y reproducción de la especie”³¹¹.

La compasión surgió en respuesta al lacerante espectáculo de la indigencia del pueblo y dio, a su vez, un nuevo significado de pueblo, aludiendo a la desgracia e infelicidad: *le peuple, les malheureux...*³¹². Lejos quedaba el pueblo entendido como “*populus* unido por los vínculos jurídicos y por la *utilitatis comuione*”, ahora se había vuelto “la referencia general a los que sufren”³¹³. Sin embargo, Arendt advierte que cuando la compasión motiva a la acción a causa de los padecimientos de toda una clase o de un pueblo, se produce una despersonalización de los sufrientes, unificándolos en un conglomerado informe: el pueblo, la masa informe, la voluntad general. Y en su urgencia por remediar el sufrimiento ajeno y en su incapacidad por la articulación de un discurso en vistas a persuadir y deliberar, la compasión lleva la impronta de la violencia³¹⁴. Esto es, la compasión, al ser un sentimiento, se aboca siempre a una persona en particular (*com-pasión*), por eso no puede ser generalizada sin que sea pervertida.³¹⁵ En su carácter ilimitado, la compasión rompe las fronteras entre las personas, es decir, produce una pérdida de mundo en la medida en que se disipan las distancias y las relaciones de los hombres; se diluyen las diferencias, las distintas perspectivas y opiniones³¹⁶. Por esto resulta dañina para la política, la cual, tal

³¹¹ *Ibíd.*, p. 80.

³¹² *Ibíd.*, p. 99

³¹³ Rabotnikof, p. 133.

³¹⁴ Arendt, *Sobre la revolución*, p 115. En *Hombres en tiempos de oscuridad* Arendt afirma que la compasión es una emoción pasiva, hace imposible la acción HTO, p. 25 De manera que sólo ante el sufrimiento una persona es capaz de re-accionar. Sin embargo, en *Sobre la Revolución*, todo apunta que la compasión es capaz de actuar incluso con medios violentos para aliviar el dolor ajeno.

³¹⁵ El único principio basado en una idea capaz de generalizar la multitud, –de una nación, de una clase, la humanidad misma, es la solidaridad, “un principio que puede inspirar y guiar la acción [...]” *Sobre la revolución*, p. 118.

³¹⁶ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*,... op, cit., p. 40.

como la entiende Arendt, necesita mantener un *espacio-entre* en el que se den relaciones que unan y separen a los hombres y al mundo.

El modo en que la compasión apareció en la revolución francesa fue como “virtud política superior”, virtud que no tenía como objetivo la cosa pública (*res pública*) o la libertad sino que era identificada como una cualidad del corazón³¹⁷. Pero el corazón es un lugar inescrutable y oscuro del que difícilmente se puede llegar a tener una certidumbre de los sentimientos y emociones que guarda en su interior³¹⁸. Esto resultó en sospechas constantes de intrigas, calumnias, engaños e hipocresías que transformaron una dictadura en un reino del terror. Así pues, los revolucionarios franceses, en nombre del pueblo virtuoso y bondadoso - los pobres- arremetieron contra la sociedad –aquellas personas de las cortes reales y la alta sociedad aristocrática, con sus normas morales y costumbres - como la culpable de la corrupción de los hombres buenos. En esta cacería de hipócritas Arendt observa una oposición más peligrosa: la que se da entre ricos y pobres y que provocó que la revolución se viera arrastrada por fuerzas irresistibles, esta vez, no de la necesidad sino de la rabia (otra emoción) que explota cuando el sentimiento ya no puede soportarse³¹⁹. Con impronta nietzscheana, la autora parece decirnos que la pobreza, además de la violencia de la necesidad, lleva en sí la violencia más temible de la rabia y el resentimiento del débil y del envidioso, del miserable y del menesteroso.

De este modo, la compasión se convirtió en una fuerza motriz de la Revolución que mantuvo unida a la nación. Robespierre identificó a la compasión con la virtud, entendiéndola como “la preocupación por el bienestar del pueblo, la identificación de la voluntad de uno con la voluntad del pueblo”³²⁰. Así pues, los revolucionarios franceses

³¹⁷ Rabotnikof nos hace notar que Arendt en este análisis de las pasiones está haciendo un retrato del revolucionario. Sin embargo, Rabotnikof cree que la pasión como compasión del corazón, más que “estar ligada con la cuestión social... sus orígenes parecen tener más que ver con el cristianismo y con *l’ame déchirée*, es decir, con la eclosión de la subjetividad...” p. 136.

³¹⁸ Recordemos que Arendt considera que el poder aparecer es clave en la política. *Sobre la Revolución*, 130.

³¹⁹ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 145. Arendt parece haber cambiado de opinión, pues en su ensayo *Sobre la Violencia* sostiene: “La rabia sólo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican. Sólo reaccionamos con rabia cuando es ofendido nuestro sentido de la justicia y esta reacción no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal [...] la rabia y la violencia, que a veces –no siempre- la acompaña, figura entre las emociones humanas naturales, y curar de ellas al hombre no sería más que deshumanizarle...” en Arendt, *Sobre la violencia*, p. 164

³²⁰ *Ibíd.*, p. 99.

terminaron poniendo su confianza en la bondad del pueblo, de modo que, se pensó que “las leyes deben ser promulgadas en nombre del pueblo francés y no en el de la república francesa”³²¹. En este sentido apuntaba Rousseau cuando concebía la voluntad general como la que crea y establece leyes, pero también como aquella que las revoca o las cambia según su deseo, pues ella misma se encuentra por encima de sus leyes. La sustitución de la República por el pueblo significaba, a decir de Arendt, que la *voluntad del pueblo-la voluntad general*- sería el garante de la unidad permanente del cuerpo político y no una institución como por ejemplo, la propia constitución. Dicho de otro modo: “lo general sustituye la pluralidad y la voluntad, las instituciones”³²².

Pero Arendt apunta que una comunidad política basada en la facultad de la voluntad -que es mutable por definición- difícilmente puede mantenerse estable y perdurar en el tiempo y a su vez, permitir la manifestación de la libertad. Por eso, Arendt subraya que basar un gobierno en la voluntad es fundamentarla en “arenas movedizas” y crítica la noción de voluntad general por su incapacidad para valorar la promesa como forma de garantizar, hasta cierto punto, un futuro incierto. Pero además, la noción de voluntad general del cuerpo soberano excluye la libertad política. Recordemos que la soberanía, por su constitución unifica la pluralidad por medio de la voluntad del uno, la voluntad general, y es el soberano, quien gobierna y legisla en su propio nombre. En este sentido, la sustitución del consentimiento popular –como elección deliberada y opinión reflexiva- por la voluntad general “excluye por naturaleza toda confrontación de opiniones y el de su eventual concierto”³²³. Así pues, la voluntad general, al tratar de reducir complejidad, problemas y diferencias, niega el debate y la pluralidad de perspectivas y por eso no permite el despliegue de la libertad. Por eso, Arendt señala que la facultad de la voluntad no es política e, incluso, llega a considerarla antipolítica³²⁴.

Arendt relaciona la voluntad general con la cuestión social. Así, una vez que el pueblo indigente hizo su aparición en la esfera pública francesa, más que diversidad de opiniones, representaban una multitud cuantitativa porque todos tenían la misma prosaica

³²¹ *Ibíd.*, p. 100.

³²² Rabotnikof, p.132.

³²³ *Ibíd.* p. 101.

³²⁴ Arendt, “¿Qué es la libertad?”...op. cit., p.258.

preocupación por sus necesidades vitales; eran en realidad, “una multitud unida en un cuerpo (Rousseau)” con las exigencias de un individuo hambriento y con una única voluntad. No obstante, en un plano histórico, habría que notar que Robespierre no invoca a la cuestión social sino a la voluntad general y de la nación, “al disolver las sociedades populares creadas originariamente como órganos de autogobierno”³²⁵.

Finalmente, Arendt sostiene que pese a que los franceses trataron de fundar una república en aras de libertad, la irrupción de la pobreza en el ámbito político, la apelación de la compasión y de la voluntad general, erosionó el proyecto revolucionario, quedándose a medias, en la fase de la liberación de la necesidad y de la opresión. Para Arendt la solución del problema de la pobreza sólo podía resolverse a través de medios administrativos y técnicos, en modo alguno por medios políticos pues es conducir “las revoluciones al cadalso”. Con esto, “no sólo restringe así la definición de lo político exclusivamente a la deliberación pública, sino que deja fuera de esa posible deliberación casi todos los temas que podrían ser su sustancia”³²⁶. Por su parte, Cohen y Arato señalan que con esta teorización resulta imposible cualquier tipo de movimiento que reivindique o parta de un motivo social³²⁷ (trabajadores, sindicalistas, etc.) puesto que amenaza la libertad política. Así pues, podemos ver que la caracterización de lo social en Arendt sigue resultando problemática. Discutiremos sobre ella más adelante³²⁸.

Por eso, Arendt lamenta que fuera la experiencia de la revolución francesa, cargada con ideas de necesidad y fuerza irresistible, la que “ha hecho la historia del mundo” y que ha tenido una influencia marcada en las revoluciones venideras. Mientras tanto, la revolución americana, a quien “le sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el mero interés local”³²⁹. Sin duda alguna, Habermas tiene razón cuando sostiene que el relato que Arendt nos cuenta de la revolución francesa representa la revolución mala que

³²⁵ Rabotnikof, p.135.

³²⁶ Rabotnikof, p.138. En la célebre entrevista en un Congreso dedicado a Arendt en Toronto, Mary McCarthy preguntaba “¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público si no se interesa por lo social? ¿Qué queda?...Si todas las cuestiones económicas, el bienestar humano, los negocios, cualquier cosa que esté conectada con la esfera de lo social debe ser excluida de la escena política, entonces me siento desconcertada, se me deja con la guerra y los discursos, pero los discursos no pueden ser sólo palabras, deben ser discursos sobre algo” p. “Arendt sobre Arendt”, en *De la historia a la Acción*, p. 151

³²⁷ Arato y Cohen, Op. cit., p. 246.

³²⁸ Véase página 107.

³²⁹ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 74.

termina devorándose a la revolución buena³³⁰: el acontecimiento fallido cuyo ejemplo hizo que los revolucionarios del siglo XX resultaran ser “los bufones de la historia”³³¹.

5.2 *La revolución americana y la experiencia de la libertad*

Para Arendt la historia de la Revolución Americana, *la historia buena* (Habermas) tiene otra experiencia que contarnos. Acentúa que si bien existía pobreza en los Estados Unidos, ésta se mantuvo a raya pues no se permitió que apareciera en el espacio público: la esclavitud y la pobreza no tuvieron cabida en el espacio de apariencias. Con ello, la autora quiere afirmar que a diferencia de los franceses que sucumbieron frente a las fuerzas irresistibles de la necesidad y la rabia, los americanos supieron sortearlas y demostraron su capacidad política. De este modo, Arendt sostiene que lo encomiable de los Padres Fundadores fue que no se dejaron engañar por el sufrimiento ajeno, sino que miraron directamente a la cuestión política central: fundar un nuevo gobierno en donde haya espacio para la libertad. Arendt admite resignadamente la existencia de la pobreza y la desigualdad, sin considerar que sea un hecho histórico y, por lo tanto, modificable. Por ende, hay que advertir que la autora elude el conflicto social y vuelve a aceptar sin cuestionamientos la pobreza y la dominación en el ámbito privado en beneficio de la política. Con todo, Arendt subraya el hecho de que había una relativa prosperidad e igualdad de condiciones que permitió el éxito de la revolución americana.

Arendt distingue dos etapas en las revoluciones: de liberación y de constitución o fundación de la libertad. La liberación significa poder de locomoción y la ausencia de coerción u opresión, sea por hombres o por la misma necesidad biológica. Como producto de la liberación surgen las libertades negativas³³² (vgr. ser libres del miedo y de la pobreza), que fungen como garantía y protección contra la coerción ejercida por un gobernante en detrimento de los derechos civiles³³³ y se abocan a una esfera privada. Ya señalamos que la

³³⁰ Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*,... op. cit., p. 202.

³³¹ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 77.

³³² Berlin en su famoso ensayo “Dos conceptos de libertad”, subraya que la libertad política negativa es “el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”, mientras que la libertad positiva es aquella que “deriva del deseo por parte del individuo de ser su amo”. Berlin, p.p 47,60.

³³³ Arendt parece usar indistintamente la noción de libertades civiles y derechos civiles. Notemos que, a diferencia de *La condición humana*, la autora ya ve en las libertades civiles no sólo el interés privado de acumulación de riquezas sino también la protección contra el gobernante.

revolución francesa, según Arendt, se quedó sumergida en esta etapa. En cambio, la libertad política que surge de una revolución corresponde a la creación de un espacio público y significa la participación en los asuntos políticos y de gobierno, libertad de palabra y pensamiento y libertad de reunión y asociación³³⁴. Arendt explica que si bien las revoluciones comenzaron más como un proceso de restauración de las antiguas libertades y derechos que como una empresa novedosa, durante el proceso reivindicativo surgió la experiencia de la libertad política. Si bien los americanos comenzaron exigiendo “no tributación sin representación”, en el momento en que se reunieron con sus pares para discutir, deliberar y llevar a cabo resoluciones, “los sedujo... el mundo y el interés público de la libertad (Harrington) y... los movió... la pasión por la distinción (Adams)”³³⁵. Así pues, esta concepción de libertad política contrasta con dos ideas comunes con respecto al gobierno: 1) participar en los asuntos de gobierno es más una carga que felicidad, y 2) el gobierno debe proteger o incluso promover la felicidad de la sociedad.

Según Arendt, fue durante la revolución que los estadounidenses lograron distinguir “entre lo público y lo privado, entre intereses privados y bien común”³³⁶. Por eso, en este período entraron en conflicto el principio de libertad política y de libertad civil. La cuestión consistía en esclarecer si el gobierno crearía espacios para que sus ciudadanos ejercieran la felicidad pública³³⁷ o bien, se dedicaría simplemente a garantizar y procurar la felicidad y bienestar de los individuos³³⁸. O se mantenía una revolución permanente en aras de la libertad pública en detrimento de las libertades civiles, o se instauraba un gobierno

³³⁴ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 299. Al distinguir entre liberación y libertad, es decir, entre libertades y derechos civiles y libertad política, Arendt no está realizando una equivalencia en términos de libertad negativa y libertad positiva, pues como bien advierte Canovan, no debemos concebir este tipo de libertad política en términos de libertad positiva -“entendida dentro de la tradición rousseauiana, según la cual somos libres cuando nos gobernamos por nuestra voluntad general”³³⁴. Recordemos que Arendt argumenta en contra de la noción de voluntad por su inestabilidad y porque niega la pluralidad. Véase Canovan, op. cit., p. 212.

³³⁵ *Ibíd.*, p. 157.

³³⁶ *Ibíd.*, p. 177.

³³⁷ En *Sobre la Revolución*, equipara los términos libertad política, libertad pública y felicidad pública. La libertad pública fue nombrada así por los franceses, mientras que felicidad pública por los americanos. De igual modo, concibe espíritu revolucionario, espíritu público como libertad política. A fin de estandarizar estas nociones, trataremos de usar el término libertad política en el mayor de los casos.

³³⁸ A propósito Rabotnikof sostiene: “El espíritu de la Constitución estadounidense, en la interpretación de Arendt, permite comenzar a trazar la distinción entre liberalismo y republicanism, entre felicidad pública y bienestar privado, que encontrarán su formulación política en la distinción entre libertad pública y libertades civiles”. Rabotnikof, 141

constitucional que protegiera las libertades civiles, pero anulara a su vez, la libertad política. Lejos de preferir las libertades civiles, los Padres Fundadores se decantaron por el “placer” de la libertad pública³³⁹, y por ello, prefirieron fundar una república en la cual pudieran ejercer esta libertad como participación política³⁴⁰. De lo contrario, con una monarquía con un gobierno limitado –como la inglesa- hubiera bastado.

La segunda etapa de la Revolución se distingue porque es el establecimiento de una constitución como expresión misma del espíritu revolucionario. Una constitución es, según Arendt, aquella institución que permite la estabilidad y duración de un cuerpo político recién creado y cuyo criterio último es la libertad política. En este sentido, la constitución tiene la doble tarea de vincular y de limitar el poder, “así como la necesidad de fundar y construir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras pudieran ejercitar sin cortapisas la pasión por la libertad pública, a fin de que su propio espíritu revolucionario pudiera sobrevivir al fin real de la revolución”³⁴¹. Por eso, el contenido de la constitución no significó en modo alguna la salvaguardia de las libertades civiles, sino el establecimiento de un sistema de poder enteramente nuevo³⁴², que se logró mediante un nuevo sistema de distribución de poderes. Esto es: “no se trataba de limitar el poder, sino de establecerlo, no limitar un gobierno, sino fundar uno nuevo”³⁴³.

Arendt sostiene que los Padres Fundadores recuperaron de Montesquieu dos ideas centrales de su teoría del poder: 1) La libertad política y el poder se implican mutuamente, “por consiguiente, la esfera política debe construirse y constituirse de tal modo que poder y

³³⁹ Canovan nos recuerda que pese a que Arendt se preció de que los hombres de la revolución tuvieron preferencia por la libertad política sobre las libertades civiles, ella “insistió en la importancia de [las libertades civiles] cuando enfrentó las descalificaciones de la libertad burguesa por parte de la extrema izquierda”, Canovan, M., *A reinterpretation....*, p. 212.

³⁴⁰ Canovan posiciona a Arendt en la tradición clásica republicana, “para la cual la libertad siempre ha sido pública, poseída y disfrutado por los ciudadanos que se ocupan por la *res pública*”. Sin embargo, observa que existe un elemento moderno de su concepción y que lleva la impronta kantiana o existencialista: la espontaneidad, que la separa de la tradición republicana clásica. Además, el énfasis en tomar en cuenta el espacio entre las personas y un rechazo por los asuntos militares impiden enmarcar a Arendt como una republicana clásica, Canovan, 212 Abordaremos el tema de la espontaneidad cuando veamos los consejos.

³⁴¹ Arendt, *Sobre la revolución*, p.166.

³⁴² *Ibíd.*, p. 198.

³⁴³ *Ibíd.*

libertad se combinen”³⁴⁴. 2) El poder no sólo contrarresta al poder, sino que lo aumenta, “sin que sea capaz de expandirse y crecer desmesuradamente en detrimento de los restantes centros o fuentes de poder”³⁴⁵. De este modo, si el poder se ejerce dentro de unas leyes entendidas no tanto como normas o mandamientos impuestos sino como *rappports*, esto es, como relaciones, entonces, se crea un *espacio-entre* que permite mantener una distancia, creando mundo, que relaciona y separa a los hombres entre sí y, a su vez, genera más poder³⁴⁶. Esta forma de concebir el poder, según Arendt, permitió a los hombres de la revolución fundar una república confederada entre las trece colonias. Por lo tanto, la constitución, además de crear más poder con base en una federación de estados, se constituyó a sí misma como el nuevo centro de poder que abolía, a su vez, la soberanía y permitía generar más poder y con ello libertad, a partir de la separación de poderes entre los estados sin que se destruyeran entre sí.

De hecho, Arendt llega a sostener que “elaborar una constitución, fundada en decretos y acuerdos previos, confirmó y legalizó una institución política ya existente, más que crear una nueva”³⁴⁷. En efecto, en el Nuevo Mundo había surgido una nueva forma de poder y de autoridad esencial para el establecimiento de una constitución: los municipios (*townhall meetings*) Los delegados elegidos por corporaciones autónomas recibían su autoridad desde abajo, donde residía el poder, esto es, en el pueblo. El pueblo americano era “una realidad viva, una multitud organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo con las leyes y era limitado por ellas”³⁴⁸. Por eso Arendt afirma que si bien los franceses *-hommes de lettres-* hablaban, pensaban y *soñaban* con la libertad política, los americanos la vivían como experiencia personal. Así, mientras los franceses, gobernados por una monarquía absoluta, estaban

³⁴⁴ Ibíd., p. 202. La libertad política es Montesquieu “sólo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”. Arendt enfatiza la primera parte de la definición, esto es, que la libertad es un “poder de hacer”: es la “*capacidad de hacer* lo que se quiere hacer”. En Arendt, *La vida del espíritu*,... op. cit., p. 433

³⁴⁵ Arendt, *Sobre la revolución*, op. cit. p. 203

³⁴⁶ En “Arendt’s constitutional politics”, Jeremy Waldron , partiendo de la metáfora de que la política necesita una morada, hace un análisis de la obra de Arendt subrayando la importancia que la autora da a la estructura constitucional. Waldron acentúa que el *espacio entre*, es una estructura política que separa y relaciona las personas entre sí. De igual modo que una mesa, una constitución, nos separa y relaciona, poniéndonos en diferentes asientos en presencia de otros. En política, afirma el autor, este *espacio entre*, es abstracta y normativa: consiste en reglas y no en barreras, en prácticas y compromisos y no en impedimentos. en Villa, D., *Hannah Arendt*. Cambridge Companion, p.206.

³⁴⁷ Arendt, “¿Qué es la autoridad?”...op. cit., p.224.

³⁴⁸ Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 226.

condenados a la oscuridad del espacio privado y a la ausencia de participación pública y política, los americanos tenían una amplia experiencia con sus cuerpos civiles y su constante participación pública en las deliberaciones y acuerdos (Tocqueville)³⁴⁹.

Remontándonos al acontecimiento histórico del *Pacto del Mayflower*, Arendt da cuenta de cómo los Peregrinos provenientes de Inglaterra, previos a embarcar en el Nuevo Mundo, se propusieron a través de la acción conjunta constituir un nuevo cuerpo político, -sea para enfrentar las adversidades de una tierra inhóspita o para no ser dañados por la naturaleza pecaminosa de los otros hombres que veían a bordo-. Conviene notar aquí que la autora destaca la doble actitud de los colonos: si por un lado existía un temor hacia el prójimo en ausencia de algún tipo de ley que pusiera orden en una tierra inhóspita, por el otro, había una confianza profunda en su propio poder de pactar. Así pues, al pactar y hacer promesas mutuas, los colonos habían generado más poder, logrando constituir un cuerpo político estable. Esta forma de actuar en conjunto para crear algo nuevo a partir de las promesas mutuas revela la gramática y sintaxis de la acción (libertad): la exigencia de una pluralidad de hombres y mujeres como condición *sine qua* para actuar concertadamente e iniciar algo nuevo, creando y recreando un *espacio-entre* en el que los hombres se relacionan y vinculan mutuamente por medio de promesas que generan poder. De este modo, Arendt concibe este contrato mutuo como un pacto de tipo horizontal³⁵⁰, cuyas características son: 1) reciprocidad e igualdad, 2) su contenido real es una promesa 3) su resultado es una *societas*, alianza, cuyas fuerzas de sus miembros son acumuladas en una estructura de poder y 4) los miembros ganan poder y pierden aislamiento³⁵¹.

Así, la nueva idea de poder que había surgido en las colonias americanas y *el pacto del Mayflower* se convertiría en la experiencia paradigmática, puesto que obtuvo la “dignidad de precedente”, contribuyendo al establecimiento de órganos colectivos en las colonias que, unidos conforme a pactos y promesas, generaban poder desde abajo, sin diluir dichos

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 156

³⁵⁰ *Ibíd.*, p. 232.

³⁵¹ Arendt le opone el contrato vertical cuyo exponente sería Hobbes. Véase capítulo anterior donde nos hemos referido a la veta contractualista de Arendt en una nota en el capítulo anterior en el epígrafe de Poder, Fuerza y violencia. Por otro lado, Cohen y Arato señalan que Arendt no se da cuenta de que el contrato mutuo, “el principio de alianzas horizontales establece una esfera intermedia entre lo estrictamente privado y lo público-político, cuyo principio sería la asociación voluntaria”, Arato y Cohen, *op. cit.* p. 237.

cuerpos políticos en una totalidad unitaria. Se trataba pues de sociedades políticas, alianzas que establecían “una esfera pública que gozaba de poder y era titular de derechos sin poseer o reclamar la soberanía”³⁵². Asimismo, a partir de la experiencia de los contratos mutuos, las colonias llevaban ya en su núcleo dos principios: 1) el republicano, según el cual el poder reside en el pueblo, y 2) “el principio federal, el principio de una Comunidad por *multiplicación*, [...] según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de *alianzas duraderas* sin que, por eso, *pierdan su identidad*”³⁵³.

Por eso, Arendt subraya que los Padres Fundadores no se equivocaron al afirmar que “una constitución no es el acto de un gobierno, sino de un pueblo que constituye un gobierno”³⁵⁴. Esto es, el gobierno es el resultado del establecimiento de una constitución que a su vez es producido por el poder de un pueblo. Para ello hubo una gran participación del pueblo en asambleas municipales, convenciones, donde los hombres deliberaban y acordaban sobre qué leyes establecer para su nuevo cuerpo político. Podemos apreciar, entonces, cómo se manifestaba la libertad política: a través del encuentro entre personas se creaba un espacio político, generando poder mediante acuerdos y promesas mutuas. En este tenor, Waldron señala que “una constitución debe parecer limitar la libertad, pero al mismo tiempo, crea algo especial: el poder de una comunidad política, cuya importancia consiste en mitigar la incalculabilidad de la libertad humana que surge de ella”³⁵⁵.

Pero, ¿cuál era la fuente y legitimidad de las leyes recién creadas? Al respecto, Arendt señala que en una revolución no es posible dejar una autoridad intacta. Implica el derrocamiento y la constitución de una nueva autoridad. De ahí que los revolucionarios se enfrentaran con la cuestión de fundar una nueva autoridad legítima en el marco de la secularización, esto es, de la emancipación del poder secular de la autoridad de la Iglesia,

³⁵² *Ibíd.*, p. 228.

³⁵³ *Ibíd.*, p. 234.

³⁵⁴ *Ibíd.*, p. 194

³⁵⁵ En su lectura de Arendt, Waldron bosqueja tres tipos de límites -relaciones de la estructura de una constitución: 1) la que hay entre los pueblos como forma de preservar la identidad y como condición para la política libre e igual (La igualdad sólo es posible con límites), 2) en el ámbito de la política frente la labor y el trabajo; lo público frente a lo privado, 3) la leyes entre individuos que los separan y a la vez los relacionan: “las leyes positivas en un gobierno constitucional son diseñadas para levantar fronteras límites y establecer canales de comunicación entre los hombres, cuya comunidad está amenazada por el nacimiento de nuevos hombres”³⁵⁵. Waldron, “Arendt’s constitutional politics”, en Villa, D., *Hannah Arendt*, Cambridge Companion, pp. 206 y 212.

pero de igual modo, de la pérdida de la sanción religiosa. Recordemos que Arendt señala que una forma de responder al vacío de autoridad fue a través del absolutismo que, buscando legitimar su poder y fundamentar la autoridad de su derecho, la sustentó en la soberanía absoluta. Con ello parecía que se había logrado superar el problema de la sanción religiosa. Pero una vez que irrumpieron las revoluciones, la máscara que ocultaba el problema desapareció y los revolucionarios se dieron cuenta de la magnitud de la cuestión.

Por ende, los revolucionarios fueron conscientes por un lado, del problema de fundamentar una nueva autoridad en la constitución de un nuevo gobierno cuya fuente de leyes fuera legítima, y por el otro, de los enormes riesgos que podían acaecer en la esfera de lo política sin alguna sanción trascendente. De este modo se enfrentaron al problema de un Absoluto, es decir, “al viejo problema no del derecho y el poder *per se*, sino de la fuente del Derecho que confiere legalidad a las leyes positivas vigentes y al origen del poder que diera legitimidad a los poderes existentes”³⁵⁶. La manera en que los revolucionarios franceses trataron de afrontar el problema, afirma Arendt, fue un disparate. Así, los revolucionarios franceses, cuya experiencia de gobierno era una monarquía absoluta, en un tipo de transferencia, colocaron en vez del soberano absoluto a la voluntad general del pueblo. Resultó entonces que la fuente de la ley y el Derecho era el mismo proceso revolucionario devorando a su pueblo en un constante devenir. Como consecuencia, a nivel político, la revolución francesa no creó sólo una constitución, sino varias, a lo largo del tiempo³⁵⁷. En cambio, las Colonias habían tenido la experiencia de una monarquía limitada que les enseñó a distinguir entre poder y Derecho: “el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del derecho iba a ser la constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera [...]”³⁵⁸. No obstante, aunque los Padres Fundadores distinguieron entre las fuentes para el derecho y para el poder, tampoco dejaron de enfrentarse al problema del absoluto. De hecho, para Arendt, esto constata que el problema del absoluto

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 217 Es un rompimiento del tiempo histórico: “todo origen completamente nuevo requiere de un absoluto del cual brotar y por el cual ser explicado”. p. 284.

³⁵⁷ *Ibíd.*, p. 212.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. p. 213.

sea en sí “inherente a todo fenómeno revolucionario”³⁵⁹ como fundación de un nuevo cuerpo político.

Una forma de tratar de resolver la cuestión fue apelando a *verdades evidentes* por sí mismas como fuente de toda sanción expresas en el preámbulo de la Declaración de Independencia: “Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas (Jefferson)”³⁶⁰. Sin embargo, Arendt apunta que al hablar de verdades evidentes, los Padres Fundadores estaban apelando a un absoluto que en modo alguno permitía algún tipo de consentimiento, persuasión o demostración racional, pues está en la naturaleza de las verdades el ser constrictivas, e incluso, despóticas. Pero, en una vuelta de tuerca, Arendt sostiene firmemente que los Padres Fundadores encontraron una solución al problema del absoluto en el mismo “acto de fundación”³⁶¹. En él, los hombres vieron el acto sagrado de constituirse como una nueva institución: derivando de él la autoridad y la estabilidad de la república estadounidense. Desdeñando el enunciado de “las verdades evidentes”, Arendt se enfoca en el “sostenemos” (“*We hold*”), en donde encuentra implícitamente la autoridad. Como señala correctamente Bonnie Honig, Arendt vio en la Declaración de Independencia una acción política única en el que “un acto de habla que en sí mismo trae algo a la existencia que antes no estaba [...]”³⁶². Así pues, en el instante mismo en que los padres fundadores, a partir del *acuerdo y consentimiento mutuo y el vínculo con base en promesas*, dijeron: “*We hold*”, (aceptamos, instituímos, establecemos, reconocemos), se autorizaron entre ellos para *crear* la constitución y otorgarle, a su vez, la autoridad de regir al nuevo gobierno que se creaba. Asistimos, según lo expresa Arendt, a “esos momentos raros en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento”. Por medio del acuerdo mutuo el

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 214

³⁶⁰ *Ibid.*, p. p. 264

³⁶¹ *Ibid.*, p. 269

³⁶² *Ibid.*, p.173. Honig, “Declaration of Independence, Arendt and Derrida on the problem of Founding a Republic”, en Dolan, F, *Rhetorical Republic. Governing representations in American Politics* p. 204

“argumento a favor de la acción” se convirtió en *acción* plena (performativa³⁶³), “en el que la acción se manifest[ó] en palabras”³⁶⁴.

Con esto, Arendt nos insta a pensar en el mero acto de fundación y así, observar que no hubo elementos de coerción, ni se buscó una fuente trascendente ajena a sí misma para instaurarse como novedad y estabilidad, como comienzo y continuidad. De ahí el “éxito” de la revolución americana que “fue preparada por los hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las *promesas mutuas*. *El principio* que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones –no por obra de un arquitecto sino por el poder combinado de muchos- fue *el principio combinado de la promesa mutua*³⁶⁵ y *la deliberación en común*”³⁶⁶.

Es importante señalar que la filósofa no deja de percibir, paradójicamente, un matiz de tipo divino en este acto cuando cita a Platón: “El origen, debido a que contiene su propio principio, es también un dios, que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo”³⁶⁷. Pareciera que finalmente tampoco ella puede superar la invocación a una fuente trascendente: el absoluto parece revelarse como una necesidad³⁶⁸. Pero, ¿a qué fuente trascendente está apelando? ¿Cómo se impone en tanto que absoluto?

³⁶³ Los actos performativos están marcados por los rasgos característicos de la acción como Arendt los describe: no pueden ser juzgados falsos o verdades, correctos e incorrectos... No tienen sentido en el aislamiento, sino que necesariamente tienen lugar en la presencia de otros y en la acción conjunta para lograr un propósito que crea algo nuevo. Honig 206

³⁶⁴ *Ibíd.*, p.173.

³⁶⁵ Honig señala que el problema de Arendt es haber considerado que los actos performativos, en este caso, el acto de fundación, no tenga soporte más que el mero hecho de pactar, de comprometerse. Es decir, “la política performativa de Arendt *presupone* una comunidad de hombres que prometen (*promisers*). Con esto, Arendt no provee de explicaciones sobre la legitimidad y el sustento de las promesas. Además, con razón, Honig señala que si la facultad de prometer es una manifestación de la acción, y ésta a su vez es contingente, “prometer no puede ser por sí misma capaz de proveer estabilidad”. Por lo tanto, apunta que la estabilidad de la fundación debe encontrarse en algo externo a la acción puramente performativa. Para Honig, igual que para Derrida, siempre hay algo en las palabras, sistemas, que se escapan a la explicación

³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 295 Desde una crítica a los discursos de poder, Honig subraya que la historia que Arendt nos ha contado sobre las dos revoluciones va marcada por la violencia al imponer una forma de contar una historia, con sus supuestos y sus omisiones

³⁶⁷ *Ibíd.*, p., 294. En *La vida del Espíritu*, Arendt afirma: “No hay nada en lo que la capacidad se acerque más a lo divino que la constitución de nuevas ciudades y la conservación de las ya constituidas (Cicerón)...” p 443.

³⁶⁸ En su lectura de Derrida, Honig nos señala que para el filósofo francés, no es posible resolver el problema: nos encontramos ante la aporía de que para instaurar leyes por encima de los hombres y sus instituciones, “harían falta dioses” (Rousseau). Arendt mantiene fuera cualquier tipo de “impureza” “aporía” que pudiera empañar el acto de fundación. “Lo que Arendt no ve es que la declaración Americana y la fundación son ejemplos paradigmáticos de política [sin embargo, impuras] a causa de su indecibilidad.

“El absoluto reside en el propio acto de dar origen a algo”³⁶⁹, que rompe con la secuencia del tiempo histórico y se establece como un acontecimiento nuevo. Es decir, “el absoluto del que va a derivar su validez el propio origen y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio, que junto a él, hace su aparición en el mundo”³⁷⁰. Origen y principio se implican mutuamente. Y el principio que da origen a la legitimidad de la fundación son los hombres en su natalidad, en su *inherente* capacidad para comenzar algo nuevo. Así pues, no podemos pasar por alto la significación ontológica-existencial que Arendt otorga al acto mismo de la fundación en la medida en que sostiene que “las revoluciones han puesto de manifiesto que el inicio es la condición de los seres humanos”³⁷¹. Tal como lo vemos, es posible notar que en este acontecimiento se unen las dos ideas de libertad existencial (espontaneidad³⁷²) y política: como capacidad de crear algo nuevo, esto es, como capacidad de fundar un nuevo cuerpo político en el que la libertad política se manifiesta mediante promesas y acuerdos mutuos.

Ahora bien, según Arendt, el triunfo de la constitución, impregnada ya de autoridad, se afianzó cuando se le empezó a dar culto: la constitución se perfiló como un acto sacro. Ello mostraba, al menos, dos cosas: la garantía de estabilidad en el tiempo y el apoyo de sus ciudadanos a la república ligado (*re-ligare*) al acto de fundación. Es decir, se creó un vínculo con el origen de la constitución a partir de la conmemoración y su asentimiento continuo. En este sentido Arendt sostiene que la autoridad de la constitución reside en “su capacidad originaria para ser enmendada y aumentada”³⁷³. El hecho de que la raíz

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 294.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. p. 293.

³⁷¹ *Ibíd.*, p., 291.

³⁷² En *Introducción a la política*, Arendt sostiene que la espontaneidad “[... desde Kant] se basa en que cualquiera es capaz de iniciar por sí mismo una nueva serie”. También subraya que esta espontaneidad es prepolítica, porque es la capacidad individual y por ende, no requiere de los demás. Arendt, *Introducción a la política*, en *La promesa de la política*, p. 160,161. Al respecto Canovan apunta que: “El germen de la libertad, la raíz de la cual crece, es una facultad poseída por todos los seres humanos, la pura capacidad de empezar, la cual yace detrás de toda empresa y creación” Este germen es identificado con la pura espontaneidad humana, como capacidad de iniciar, pero *es individual y como tal no es política*. “Llega a ser libertad en el completo sentido de la palabra sólo cuando genera una realidad mundana, que hecho puede ser vista por todos y la política, es por tanto, para Arendt, el lugar donde la libertad puede manifestarse a sí misma y llegar a ser una realidad”. p. 213

³⁷³ *Ibíd.*, p. 278. En defensa del movimiento estudiantil y la desobediencia civil Arendt apelará a una nueva enmienda constitucional que contemple la desobediencia civil como un derecho constitucional de asociarse de las minorías y de reconocimiento como a otros grupos de interés y de presión. Crisis de la República107

etimológica de la palabra autoridad, (*auctoritas, augere*), signifique aumentar e incrementar, supone que las enmiendas permiten el cambio de la constitución sin afectar su estabilidad y su autoridad³⁷⁴. El cambio y las innovaciones nos remiten al origen de la fundación. En este tenor, Jeremy Waldron sostiene: “Una constitución establecida significa “tratarla más como un objeto de cambio y argumentación que como cualquier simple propósito de cambiar otra vez cada vez que suponemos que hemos acumulado más sabiduría que nuestros antecesores”. Sin embargo, no significa que éstas cambien a voluntad –entendida como Arendt la toma en su acepción más negativa: volubilidad constante. Debe suponerse que habrá un intercambio de ideas, opiniones, deliberación, para persuadir que cierto(s) cambio (s) valen la pena en la constitución, pues como bien dice Waldron: “una constitución es necesariamente un trabajo en progreso (*work in progress*)”³⁷⁵.

De hecho, Arendt pensaba que los revolucionarios americanos veían una relación estrecha entre la fundación, aumento y conservación. E incluso, consideraba que las enmiendas constitucionales serían una manifestación del espíritu de la revolución conforme a la participación política, pero también como creación de algo nuevo, en este caso, leyes nuevas que reconfiguran la constitución, y en su mantenimiento. Al respecto, Arendt da cuenta del debate sostenido entre los Padres Fundadores sobre la permanencia y el cambio de la constitución. Por un lado, tenemos a Hamilton argumentando la necesidad y permeancia de ésta. Por el otro, está Jefferson, la figura principal por antonomasia que encarnará la idea de que la constitución puede cambiarse “mediante enmiendas periódicas”. En efecto, Arendt ve en ellas el mecanismo idóneo que permita institucionalizar la libertad y por ende, mantenga un espacio en el los ciudadanos continuaran *actuando responsablemente* y participando en los asuntos públicos (pero no será sino con los consejos cuando teorice más al respecto). Es decir, la idea de enmiendas periódicas sería el pretexto para dar la oportunidad a las siguientes generaciones de participar en el proceso de fundación, del espíritu revolucionario, asegurándoles ese derecho de “hallar *procedimientos y medios para que las opiniones de todo el pueblo se expresasen,*

³⁷⁴ Waldron, Arendt’s constitutional politics, en Villa, D., Hannah Arendt. Cambridge Companion, p.213.

³⁷⁵ Con esto, Arendt reconoce que una constitución tiene un carácter convencional y artificial, cuya autoridad reside en su aprobación o asentimiento p. 196

discutiesen y decidiesen libre, completa y pacíficamente”³⁷⁶. Sin embargo, la preocupación por la estabilidad socavó al propio espíritu revolucionario al no ser tomadas en cuenta las repúblicas elementales ni los municipios -el sistema político concreto de la democracia³⁷⁷ y la fuente primaria que dio origen a la revolución y a la constitución-³⁷⁸. La autora subraya la paradoja de la misma experiencia: “si la fundación era el propósito y fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero; una institución perdurable que incorporara este espíritu y lo impulsase a nuevas empresas sería contraproducente”³⁷⁹

Así, los Padres Fundadores se opusieron a la democracia especialmente por su “naturaleza turbulenta, su inestabilidad [...] su disposición natural a gobernarse por la opinión pública y los sentimientos de las masas”³⁸⁰ y se inclinaron por el republicanismo: por su promesa de durabilidad más que por su carácter igualitario³⁸¹. Por eso instituyeron estructuras republicanas como el Senado y el Tribunal Supremo: instituciones duraderas y estables para la formación de ideas públicas: la opinión y la jurisdicción, respectivamente. De ahí, se instituyó un sistema representativo como sustituto de la acción directa del pueblo, degenerado el gobierno en simple administración: los asuntos políticos son aquellos que dicta la necesidad y que deben ser resueltos por expertos, sin que estén abierto a la opinión ni a decisión libre; no hay discusión un decisión como participes del gobierno. Desaparece la esfera pública.

Así pues, pese a la sabiduría de los Padres Fundadores y a la “contingencia feliz” (Rabotnikof) de las condiciones reinantes del Nuevo Mundo, la historia de la revolución americana terminó en tragedia: si bien lograron fundar una república, fallaron en institucionalizar la libertad. Lo que quedó fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública³⁸². Esto es: “la invasión de la esfera

³⁷⁶ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 323.

³⁷⁷ *Ibíd.*, p.325.

³⁷⁸ *Ibíd.*, p.330.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p.321.

³⁸⁰ *Ibíd.*, p.310

³⁸¹ *Ibíd.*, p.309

³⁸² Para Arendt, en principio, hablar de opinión pública le parece una contradicción, pues sólo puede haber opiniones individuales. En cambio, supone que los intereses “sólo importan en cuanto son de grupo”. *Ibíd.*, p. 313.

pública por la sociedad”: la transformación de los principios políticos en valores sociales: la libertad política en libertades civiles. No por la violencia del terror de la revolución, que no la hubo ahí, pero sí, en parte por la migración de la cuestión social venida de Europa que, en busca de liberación de las necesidades y de prosperidad económica, pervirtió a la política estadounidense y sus ansias de libertad política. La abundancia y la pasión por las riquezas la sustituyeron a la libertad como el contenido del llamado sueño americano³⁸³.

Hasta aquí hemos visto las dos *perlas* que de la modernidad Arendt recupera para mostrarnos la forma en que la libertad política hizo su aparición en las revoluciones. Al respecto, es importante advertir que *Sobre la Revolución* tenga un sinnúmero de críticas con respecto la forma en que Arendt interpreta la historia de las revoluciones. El renombrado historiador inglés, Eric Hobsbawn³⁸⁴, acusa a Arendt de tener un pensamiento “metafísico y normativo” y el no ceñirse a los hechos. El filósofo francés, André Enégren reconoce, con razón, que hay muchas lagunas, omisiones y sobreinterpretaciones, pero la crítica central la hace al “presupuesto de la autonomía política” que Arendt defiende contra la influencia de la religión, las fuerzas sociales y los derechos naturales. Arendt quiere preservar la política a cualquier precio de lo absoluto y la necesidad³⁸⁵. De la misma opinión es Sheldon Wolin, quien subraya que en su afán de autonomía política aleja cualquier factor material: motivos económicos ni sociales³⁸⁶.

5.3 *La cuestión social: la exclusión de la pobreza, de la necesidad y de la violencia.*

Arendt supone en su relato que las dos revoluciones terminaron en fracaso cuando la cuestión social emergió: fuera como compasión por los miserables, deviniendo en terror e, incluso en el totalitarismo en el siglo XX, o como perversión de las libertades sustentadas por las ideas liberales que socavaron la revolución americana con su búsqueda del interés privado. Así pues, nuevamente nos topamos con la insistencia de Arendt en proteger la

³⁸³ Arendt afirma: “la abundancia y el consumo ilimitado son los ideales de los pobres; son el espejismo en el desierto de la miseria. En este sentido, abundancia y miseria son las dos caras de la misma moneda; los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden ser de seda. Siempre se han considerado incompatibles libertad y lujo...”, *Ibíd.*, p. 185.

³⁸⁴ Hobsbawn, “Hannah Arendt acerca de la revolución”, en *Revolucionarios*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 285

³⁸⁵ Enégren, A., “Revolución y Fundación”, en Hilb, *El resplandor de lo público*,... op. cit., p.74.

³⁸⁶ Wolin, “Hannah Arendt: Democracy and the political”, en Hirschman, *Hannah Arendt: critical essays* op. cit., p. 298. Wolin, p.300 La crítica sobre la pureza de la política de Arendt será una constante en casi todos sus comentaristas y críticos (Bonnie Honig, Margaret Canovan, Hanna Pitkin, Habermas....)

política y la libertad de la necesidad y la violencia con resultados problemáticos. La autora mantiene un esquema rígido entre lo público y privado, lo político y lo social (la política y la administración) al precio de excluir a muchas personas y temas del espacio de la política y del ejercicio de la libertad, pues son éstos, según Arendt, los que llevan consigo sus demandas biológicas, el lenguaje o ruido (Rancière) de la necesidad y su violencia³⁸⁷. Así, desde esta perspectiva surgen algunas preguntas: ¿estamos condenados a la exclusión de grupos en aras de mantener el espacio público libre de violencia y de necesidad? ¿Estamos condenados a replicar la violencia como único lenguaje conocido, con el fin de que nos liberemos de la necesidad y participemos en los asuntos políticos? ¿Cómo lograr entrar al espacio público si se es un miserable y no se quiere mancillar el espacio público con el aullido de la necesidad?

Arendt nos ofrece dos soluciones que, sin embargo, resultan problemáticas: 1) La cuestión social sólo puede resolverse por medios técnico-administrativos; 2) sólo los hombres libres son capaces de luchar por la liberación de los grupos oprimidos³⁸⁸ (vgr. los esclavos, los trabajadores, las mujeres, los migrantes), ya que estos últimos nunca han sido libres y no saben cómo actuar en la esfera pública. Examinemos las dos respuestas.

1) Al sostener que la cuestión social (vgr. la desigualdad de riquezas, las cuestiones salariales y de salud, de empleo y de vivienda) se resuelve únicamente “mediante instrumentos técnicos”, Arendt parte del supuesto de que la tecnología “es neutral desde el punto de vista político, no prescribe ni excluye una forma determinada de gobierno”³⁸⁹ y por lo tanto, no admite discusión. Mientras tanto, lo público-político se distingue por centrarse en aquello que resulte ser discutible y compete únicamente a los ciudadanos. La cuestión no es demeritar ni negar la importancia de los técnicos y expertos, quienes ciertamente pueden

³⁸⁷ No obstante, una Arendt más sensata aparece en *Sobre la Violencia*. Ahí la autora sostiene: “[...] bajo ciertas circunstancias, la violencia –actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias– es el único medio de establecer el equilibrio de la balanza de la justicia [...]” p. 165

³⁸⁸ En *Sobre la Violencia* podemos encontrar la siguiente cita: “[fueron] los miembros de las clases altas [quienes] encabezaron las rebeliones de los vejados y oprimidos” p. 163 Y en una respuesta a una pregunta de Adalbert Reif, responde: “Si ud. examina la historia de las revoluciones verá que nunca fueron los oprimidos y los degradados quienes mostraron el camino, sino quienes no estaban oprimidos ni degradados, pero no podían soportar que otros lo estuvieran. Sólo que les resultaba embarazoso admitir sus motivos morales: y esta vergüenza es muy antigua”. En Arendt, *Crisis de la República*, op. cit... p. 206.

³⁸⁹ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 87.

ayudar a explicar pros y contras sobre un asunto que es puesto a debate y a deliberación política. Nuestra crítica se centra en la concepción arendtiana que sostiene que los problemas de índole social pueden resolverse sin conflicto ni necesidad de debatir y en la prístina neutralidad de la técnica. De aquí se desprende que Arendt no repara al menos en dos puntos importantes: por un lado, ni la ciencia ni los técnicos son neutrales³⁹⁰; por otro lado, que incluso para decidir que existe un problema a veces tienen que surgir en el marco de un conflicto, y se convierte entonces en una cuestión a debatir, política en la misma confrontación para que se vuelva algo público y no sólo se quede en el ámbito técnico-administrativo.

Pese a que la propia Arendt tenía grandes suspicacias a las burocracias por ser “un gobierno de nadie”, en el que no existe una cara o responsable de las decisiones tomadas³⁹¹, no deja de sorprender que con estas distinciones avale el ideal de una burocracia neutral preocupada únicamente en resolver problemas y ajena a todo interés personal o de grupo. Arendt distingue entonces entre los que toman decisiones como políticos y aquellos que sólo las llevan a cabo³⁹². Esta idea es peligrosa toda vez que exime de responsabilidad a los expertos. Sabemos de sobra las fatales consecuencias de la aparente falta de responsabilidad en la toma de decisiones en una maquinaria burocrática. ¿De dónde vienen entonces las decisiones? ¿Quién o quienes las toman? ¿Qué mecanismos existen para limitar y controlar dichas decisiones? Ahora bien, ¿qué pasa cuando son los mismos expertos o los llamados tecnócratas, quienes toman las decisiones? Siguiendo esta lógica, los tecnócratas, respaldados en su conocimiento de los asuntos administrativos y técnicos, y con base en su propia neutralidad, tienen las prerrogativas para decidir qué hacer y qué no,

³⁹⁰ Véase Foucault, Karl Popper, *The Moral Responsibility of the Scientist*, Kunh, *La estructura de las revoluciones científicas*, Dewey, *La búsqueda de la certeza*, Schmitt, *La era de las neutralizaciones*.

³⁹¹ “En una burocracia completamente desarrollada no hay nadie con quien discutir, a quien presentar agravias o sobre quien puedan ejercerse las presiones de poder” en *Sobre la violencia*, p.180.

³⁹² Aquí Arendt parece contradecirse al argumentar la separación del saber-hacer (política-social) y decir que es esa misma separación la marca del olvido de la política. ¿No se supone que los dos deben estar unidos para no perder el sentido de la acción? Al respecto, véase capítulo 1 donde tratamos el tema del saber-hacer.

qué compete a la administración y qué no. Arendt niega o no quiere ver que pueda haber formas de dominación a través de este saber y de estas técnicas³⁹³.

Pero además, como anticipamos, se necesita haber aceptado que hay un problema y, luego habría que debatir sobre qué solución es la mejor o la más adecuada para determinado caso. Porque incluso un problema puede llegar a tener múltiples soluciones, por ejemplo, la necesidad de generar energía puede ser por medio de una presa eléctrica, una planta nuclear o plantas eólicas, ¿cómo y cuál decidir? ¿A quienes afecta? ¿A quiénes beneficia? ¿En dónde ubicarla? En absoluto es claro para muchas personas que la salud sea un derecho universal que el estado deba auspiciar. De igual modo ocurre con la educación, la salud reproductiva, la regulación del comercio. Así también es debatible si los trabajadores requieren de mejores condiciones laborales, si se deben regular los experimentos genéticos o si los sistemas financieros necesitan más regulaciones y los más ricos mayores impuestos. Una puede reconocer, como Arendt lo hizo, que ciertas cosas no deberían ser tema de debate³⁹⁴, tanto porque presuponemos que bajo el marco de un régimen político se reconocen ciertas conquistas civilizatorias (como los derechos) y asumimos que nadie estaría en contra de ciertas reivindicaciones sociales ya ganadas, así como que partimos un “sentido común” con el cual calibramos nuestra realidad³⁹⁵. Sin embargo, con dichos presupuestos, creemos, Arendt elude el problema de las luchas políticas que se dieron por la obtención de esos derechos. Es decir, no repara en que dichas conquistas se han logrado por luchas políticas que no pasan por el debate y la persuasión, esto es, que no son reducibles a diferencias de opinión sino que implican conflictos estructurales que conllevan antagonismos. Así pues, ¿qué hace la política con las cuestiones radicalmente conflictivas? Arendt las destierra y las manda directamente al ámbito administrativo. En este sentido, al

³⁹³ Recordemos que Max Weber también hizo un análisis de las distintos tipos ideales de dominación legítima, y al respecto, sobre la dominación racional burocrática. Véase *Economía y Sociedad*. De igual modo es conocido que el filósofo Michel Foucault ha rastreado las distintas formas y técnicas de poder y control que se ejercen en una sociedad. Véase *La Microfísica del poder, Vigilar y Castigar*, etc.

³⁹⁴ Arendt pensaba que “todo aquello que, de hecho, podemos resolver y, que fue denominado por Engels la administración de las cosas, son en general las cosas, sociales. Y que deban ser objeto de debate me parece postizo y una plaga [...] Todas estas cosas tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate. No debería haber alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo debe tener un alojamiento adecuado” Arendt sobre Arendt, p. 153

³⁹⁵ Arendt, *La condición humana...* op. cit., p. 231.

excluir de la política las cuestiones sociales, también se excluye a quienes se ven afectados por ellas³⁹⁶.

Por lo tanto, aunque a Arendt le parecería un asunto baladí, “postizo y una plaga”, la cuestión no es solamente impedir que los asuntos de las necesidades sociales perviertan la política como un fin a alcanzar, sino que tenemos que vérnoslas con ellas, toda vez que haya disputa o debate sobre el estatus político o no político de algún asunto y sobre qué solución es mejor. Así, mientras haya asuntos que debatir por la ausencia de certeza, podemos decir que se torna una cuestión política, esto es, si algo amerita debate y juicio, entonces, “cualquier problema puede convertirse en cuestión política, o transformarse en ella”³⁹⁷. Y sobre todo, porque si se quiere proteger la libertad política, esto es, la posibilidad de participar y decidir sobre asuntos en común, si se quiere mantener protegidos el espacio de libertad del ámbito económico y social, tal cual Arendt sostenía, en modo alguno puede hacerse sin tener en cuenta la cuestión social. De lo contrario, es muy posible que los tecnócratas, al decidir qué les compete y qué no, nos manden a preocuparnos por nuestros asuntos privados e individuales. Arendt misma creía que “lo que protege a la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico”³⁹⁸ es decir, ser protegida por medio de las leyes, pero de nuevo, ¿cómo se debate a veces una iniciativa de ley que no se aceptan como necesaria por ciertos grupos de interés en un parlamento en una democracia representativa? ¿Cómo puede lograrse si no defendiendo el espacio para actuar y debatir, esto es, en la acción política?

2) Por otra parte, pensar que los hombres libres van a liberar a los dominados le ha supuesto a Arendt la censura (no del todo disparatada) de ser elitista³⁹⁹, pero lo más importante es que demerita el papel de los marginados en sus luchas por la inclusión al espacio público. En este sentido, Arendt sostiene: “Esperar que gente que no tiene la más ligera noción de lo que es la res pública, la cosa pública, se comporte no violentamente y argumente

³⁹⁶ Pitkin, *On Justice,...* op. cit., Bowring, Finn, *Hannah Arendt. A critical introduction*, Macmillan, New York, 2011, p.133.

³⁹⁷ Bernstein, *Perfiles filosóficos*, op. cit, p. 288.

³⁹⁸ Arendt, *Crisis de la República*, Op, cit., p.214.

³⁹⁹ Bernstein... Op. cit., p. 280

racionalmente en cuestiones de interés, no es ni realista ni razonable”⁴⁰⁰. Así pues, Arendt contrapone estos grupos miserables con hombres libres que saben cómo controlar la violencia y mantenerla en los márgenes de lo privado. Una vez que éstos últimos han pasado el umbral de la política, la dominación y la violencia quedan automáticamente detrás, encerradas en el espacio privado. Arendt presupone que los hombres políticos desde siempre saben cómo actuar y por ello generan poder⁴⁰¹, mientras que los grupos miserables no saben otra cosa más que clamar por pan.

Así, podemos ver que esta actitud “aristocrática” niega, cuestiona o incluso desdeña las luchas que los marginados han llevado a cabo por la inclusión de los espacios políticos y por sus reivindicaciones por “el derecho a tener derechos”, pues ¿quiénes si no los grupos oprimidos iban a luchar por sí mismos para exigir demandas económicas, sociales, con el fin de cumplir con el requisito previo para la participación política? ¿Quiénes sino los oprimidos tendrían que luchar por tener voz y ser visibles en la política, es decir, ser libres como Arendt lo entiende? Por supuesto, no queremos decir que sólo los oprimidos luchen por su causa, puesto que las luchas de los excluidos pueden generar solidaridad y simpatías de grupos “libres”, pero no significa que éstos siempre van a demandar las exigencias de los oprimidos por cuestión moral, pues al pensar que sólo los hombres libres lo harán Arendt muestra tanto ingenuidad en no ver que existen estructuras de dominación⁴⁰² así como falta de interés por los procesos de liberación.

De hecho, esto parece contradecir el núcleo de las ideas que Arendt desarrolló en *Sobre la Revolución*. En ella explica que las luchas por la liberación, sea de la necesidad o de la dominación de otros hombres, o ambos casos, implican ya la manifestación de la libertad en la medida en que estos grupos al reclamar y luchar en conjunto por derechos y por entrar al ámbito público ya están creando su espacio de apariencias, de visibilización, de discurso.

⁴⁰⁰ Arendt, *Crisis de la República*, p. 214.A estas alturas podrá advertirse que Arendt es ambigua con respecto al fracaso de la revolución francesa: a veces culpa a los revolucionarios por sentir compasión por la pobreza de los miserables, y como es en este caso, culpa directamente a los pobres por su aparición pública.

⁴⁰¹ Al respecto, Jacques Rancière cuestiona que Arendt señale espacios rígidos en dónde se da la política y en dónde no, pues “significa identificarla con la manera de vida de aquellos cuyas maneras de vida ya los destina para la política” Rancière, *El desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996, Buenos Aires, p. 45-47.

⁴⁰² Véase Foucault, *Vigilar y Castigar, La microfísica del poder*.

En efecto, acabamos de ver que Arendt admite que las revoluciones comenzaron más cómo un proceso de restauración que como una empresa novedosa⁴⁰³. Sin embargo, en el proceso mismo de la liberación de la opresión surgió la felicidad pública, esto es, la experiencia misma de la libertad. Y como bien señala la filósofa, aunque la liberación no implica siempre libertad, no es fácil trazar la línea divisoria entre liberación y libertad.⁴⁰⁴ Por lo demás, cuando los hombres tratan de liberarse de la necesidad o de la opresión, reuniéndose con otros, hablando, deliberando, y decidiéndose a actuar en concierto, en ese momento, actúan como hombres libres, generan poder y crean un espacio en común. Resulta entonces contradictorio que Arendt afirme que la libertad se manifiesta en el momento de la liberación cuando los hombres se reúnen y hablan, esto es, que la experiencia política se gana en el ruedo y no antes⁴⁰⁵, y luego deplora que fueron estos grupos antes excluidos quienes vinieron a colapsar el espacio público con su lenguaje de necesidad y violencia porque no tenían experiencia alguna de ser libres. De igual modo resulta paradójico que sostenga que la libertad política es la actividad más elevada de los seres humanos, y en cambio, no celebre que las mujeres y los trabajadores hayan logrado acceder al espacio público político y participen en él. Así pues, podemos señalar de antemano que estos puntos flojos nos muestran que *Sobre la revolución* resulta un libro debatible en su interpretación histórica de las dos revoluciones y la llamada cuestión social, que más bien enturbian la comprensión de la teoría política de Arendt. Es en cambio en *La condición humana* y su noción de acción y espacio público donde encontramos ideas más relevantes para rescatar y que nos permiten pensar la política contemporánea.

Con todo, podemos darnos cuenta de que Arendt elude el problema del antagonismo y de conflicto estructural que se da entre la exclusión y la inclusión de estos grupos en el espacio público. La autora pierde de vista que las distinciones de lo público y de lo privado, de la

⁴⁰³ En *La vida del espíritu*, Arendt advierte: “hay algo inquietante en el hecho de que los hombres de acción, con la única intención y el sólo propósito de crear un *novus ordo seclurum*, tuvieran que dirigirse a aquel lejano pasado [...] Buscaban un paradigma de una nueva forma de gobierno en su propia época ilustrada y eran escasamente consientes de que estaban mirando hacia atrás”, véase op. cit pp. 448-449. Conviene advertir cómo el pasado opera en las acciones políticas como motor para un cambio radical hacia el futuro.

⁴⁰⁴ Arendt, *Sobre la revolución*, p.157.

⁴⁰⁵ Arendt recupera de Rosa Luxemburgo la idea de la espontaneidad de la acción en el sentido de que se aprende a nadar en el agua. Véase *Hombres en tiempos de oscuridad...* Op., cit.. Pero como vemos, Arendt restringe en este punto la acción a cierto grupo.

política y lo social (Estado-administración), necesidad y libertad, son construcciones históricas y que están constantemente definidas según las circunstancias así como las luchas y disputas en torno a la exclusión y la inclusión., y más bien se inclina hacia un lado cuasi esencialista. Arendt parece olvidar la propia contingencia de la pluralidad y de su acción: pues tal como sugiere correctamente Portinaro: “La pluralidad del mundo político puede degenerar en pluriverso, por tanto, en conflicto y hostilidad”⁴⁰⁶.

Detengamos rápidamente en *El concepto de lo político* de Carl Schmitt con el único fin de tomar algunas consideraciones sobre el conflicto político y así, discutir porque la ausencia de éste en la teoría de Arendt⁴⁰⁷. Para Schmitt “la esencia de la existencia política” estriba en su sentido concreto y existencial, esto es, en la capacidad de decidir de un pueblo (agrupación) “el caso de conflicto”, es decir, quien es el enemigo y quien no lo es y, entonces, asumir el riesgo públicamente⁴⁰⁸. Este antagonismo es “la más intensa y extrema de las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto” será más política cuanto mayor sea su intensidad hasta acercarse a la “posibilidad efectiva de una lucha (guerra)”⁴⁰⁹. Así, cualquier asunto religioso, moral, económico o ético, etc. puede convertirse en un asunto político siempre que logre reunir grupos en dos bandos contrarios que estén dispuestos a enfrentarse.

Entonces, si admitimos con Schmitt que “los antagonismos suponen divisiones y posibles enfrentamientos entre colectivos de “nosotros” y “ellos” así como el despliegue de estrategias de poder y resistencia”⁴¹⁰, es difícil para la teoría de Arendt explicar las luchas de los excluidos en términos de conflicto estructural y por ende, como luchas de resistencia. Así pues, nos parece que si Arendt parece desestimar la emancipación de los grupos marginados es porque quiere rescatar una visión de la política que no esté atravesada ni por

⁴⁰⁶ Portinaro, op. cit., p.207. Según Portinaro, la conflictividad es un elemento que acompaña a la pluralidad, pero que al parecer Arendt no quiso tomar en cuenta pues “en el fondo está en el origen de aquel deslizamiento del código de la acción al modelo del gobierno, que [Arendt] simplemente interpreta en términos de degeneración política o de alienación de la política”. La imprevisibilidad de las acciones y la incertidumbre del futuro se remedian con la facultad de hacer y mantener promesas, ... pero esa misma conflictualidad es la que rompe las promesas y los pactos”.

⁴⁰⁷ Para un análisis sobre la relación entre Schmitt y Arendt véase Kalyvas y Serrano.

⁴⁰⁸ Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 79.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, pp.59-63.

⁴¹⁰ Citado en Arditi, “Disagreement without reconciliation; Democracy, equality and the public realm”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 12, No.2, 2009, p.5.

la violencia ni la dominación, esto es, contra una política como gobierno y que se centra en la idea de soberanía -encarnada en el pueblo, en la voluntad general, la nación, la opinión pública, etc.- que mine la pluralidad y diversidad de opiniones en nombre de la homogeneidad de ideas y opiniones reducidas a lo Uno. Por eso, la autora se rehusaba a pensar la política como un “Nosotros” homogéneo agrupado contra un “Ellos”. Pero también porque sabía que estos conflictos bien podían degenerar en violencia e incluso en una guerra y, dado que la violencia es muda queda fuera del ámbito de de la política. De hecho suponía que cuando se está en contra o a favor se pierde la acción distintiva de sus actores⁴¹¹; la acción se vuelve entonces una cuestión de lograr ciertos objetivos en contra del enemigo, esto es, alcanzar un fin. Además, debemos recordar que si bien Arendt llegó a hablar de competencia agonal, no lo hizo a la manera de una relación amigo-enemigo, sino más bien su énfasis recaía en la competencia por ser el mejor en acciones y palabras. Y como si fuera una respuesta a Schmitt, Arendt incluso llega a pensar en relaciones de amigos en la política, pues como vimos, para ella la amistad permite a los participantes tratar de entender la perspectiva del otro.

No obstante, es importante destacar que Arendt sí reconoce un Nosotros, pero plural (los muchos-en -uno de los seres humanos⁴¹²). De ahí su empresa por pensar la política en términos de acción y discurso conforme a la condición humana de la pluralidad. En este punto conviene advertir que la pluralidad no significa pluralismo de intereses y valores, sino la pluralidad de perspectivas y opiniones sobre algo en común y que se debaten e intercambian en el espacio público Pero recordemos que al asumir que hay temas que no deben ser asunto de debate, Arendt parece presuponer un marco común compartido (derechos, régimen político) en el que no hay un conflicto fundamental. A propósito, será el filósofo francés Jacques Rancière quien, en *Diez tesis sobre la política*, señalará contra Arendt que el conflicto no siempre se reduce a una diferencia de intereses, valores,

⁴¹¹ Al respecto Arendt señala que los monumentos al Soldado Desconocido luego de la Primera Guerra Mundial dan cuenta de “la frustración de [encontrar un quién de la acción] y la repugnancia a resignarse al hecho brutal de que el agente de la guerra no era realmente nadie, inspiró la erección de los monumentos al desconocido, a todos los que la guerra no había dado a conocer, robándole no su realización, sino su dignidad humana” en *La condición humana*, p.205.

⁴¹² Expresión que Arendt toma prestada de Michael Oakeshott en *La vida del espíritu*, p. 441.

opiniones y perspectivas, sino que implica un conflicto sobre lo común en sí mismo”⁴¹³ De modo que, mientras Arendt sostiene que existe una pluralidad de opiniones y distintas perspectivas según el lugar que ocupa cada participante en torno a lo común, Rancière subraya el desacuerdo que cuestiona eso “común” entendido como tal y, esto común “es la capacidad de hablar y discutir”⁴¹⁴. En este sentido, el disenso político significa que hay un entendimiento discordante entre un objeto de disputa y entre los mismos sujetos que disputan tal objeto⁴¹⁵. El desacuerdo no se refiere pues “a una competencia agonística o una contienda entre oradores en una sociedad de debates”⁴¹⁶, sino que evidencia que “lo común político está hecho de procedimientos de inclusión de lo excluido y de puesta en común de lo no común”.⁴¹⁷ El disenso visibiliza aquellos que son excluidos y da palabra a aquellos que se supone sólo emiten ruidos.

Así pues, hemos argumentado que la obra de Arendt no está exenta de tensiones al sustentar un esquema sumamente rígido basado en libertad y la necesidad, el espacio público y privado, la política y lo social. Podemos sostener entonces que la categoría de libertad política no puede oponerse tajantemente a la noción de necesidad, pues tal como lo hemos planteado, las consecuencias son inadmisibles. Arendt vacía de contenido a la política al afirmar que los asuntos concernientes a lo social (la pobreza, la salud, el trabajo, etc.) no pueden ser tratados en el espacio político. Al concebir que los problemas sociales sólo puedan resolverse por medios técnico-administrativos por su cariz neutral, Arendt no repara que ni siquiera la técnica y la ciencia pueden ser neutrales. Bajo ese esquema rígido, tampoco nos permite pensar la política en términos de resistencia o emancipación de grupos y como resultado tenemos la aceptación resignada de la dominación y la violencia de

⁴¹³ Rancière, “Introduction to disagreement” en *Angelkai* 9 (3), 2004, p. 6 Hay que advertir que Rancière parece usar indistintamente las categorías de desacuerdo (*disagreement*) y disenso (*dissensus*). Si bien Rancière reivindica de igual modo que Schmitt el papel central del conflicto en la política, no reduce la política a un criterio formal, la relación amigo-enemigo, sino que apuesta por la igualdad como contenido universal de la política

⁴¹⁴ Rancière, “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, ponencia presentada en la conferencia *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Goldsmiths College, Londres, 16-17 de septiembre 2003, pp.1-2.

⁴¹⁵ Rancière, J., “Diez tesis sobre la política”, en Iván Trujillo (ed.) y María Emilia Tijoux (trad.), *Política, policía, democracia*, Santiago: LOM Ediciones, 2006, p. 73

⁴¹⁶ Arditi, B., “Disagreement without reconciliation”, en *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 12, No.2, 2009, p. 171.

⁴¹⁷ Rancière, *El tiempo de la igualdad*, Herder, Barcelona, 2011., p. 161

ciertos grupos de personas para que algunos hombres puedan ser libres. A propósito, Arendt da cuenta, no sin cierto desdén, que en la actualidad, debido a las reivindicaciones sociales de igualdad y la supuesta ausencia de dominio en lo privado -y pese a la existencia y desarrollo de máquinas- aún seguimos siendo una sociedad de trabajadores ya que necesitamos trabajar para sostener nuestra propia existencia. Según lo vemos, es un hecho y no hay nada de nostalgias en aceptarlo, porque mientras las máquinas y la tecnología no estén lo suficientemente desarrolladas para dejarnos en completa libertad de tiempo, trabajar es el precio que hay que pagar para evitar la explotación –que no significa que haya desaparecido en una “sociedad de trabajadores”. Por lo tanto, podemos afirmar que Arendt no mostró ni interés en general en la reivindicación de los marginados y excluidos ni en particular en la cuestión de las mujeres. De ahí que llame la atención que algunas feministas hayan tratado de recuperar a una Arendt feminista o proto-feminista⁴¹⁸. Pero además, al excluir los asuntos sociales y económicos⁴¹⁹, parece reducir los debates a meras disputas entre opiniones sin tomar en cuenta que hay cuestiones que no pueden resolverse en base intercambio de opiniones. Por ende, la teoría política de Arendt elude el problema del conflicto estructural y el de los antagonismos y, por lo tanto, no nos permite pensar el conflicto radical porque en sí, la pluralidad no es conflicto.

Ahora bien, recordemos que la experiencia del totalitarismo (nazi y soviético) está presente en toda la obra de Arendt. Así, suponía que los individuos podrían ser arrasados o conducidos por la lógica de procesos necesarios por mor de la justicia, de la igualdad social, de la raza, o de su propio bienestar y seguridad material; la sociedad de masas permitirá cualquier tipo de vejación. Por esto es que podamos entender que Arendt tuviera muchas suspicacias y temores con respecto a que la necesidad se convirtiera en el objetivo principal de la política. Y sin embargo, Arendt no pudo evitar hacer juicios incorrectos con respecto a la cuestión social y, por eso, tampoco pudo concebir dicha categoría como una herramienta útil para su teoría. De este modo, los cambios que se han dado en la

⁴¹⁸ Hemos visto ya como Nancy Hartsock y Jean Bethke Elshtain son algunas teóricas que reivindican a Arendt como una incipiente feminista gracias a la centralidad que tiene la categoría de natalidad en su teoría de la acción política. Véase capítulo 2.

⁴¹⁹ En este punto, habría que preguntarse también qué grado de satisfacción de las necesidades se requiere como condición de liberación para poder participar en la política. Pero ya la pregunta nos lleva a una cuestión de interpretación, como tal, debatible y por ende, política.

modernidad, creemos, no tendrían porque verse desde una mirada nostálgica y de pérdida, pues incurrimos o en la añoranza de un paraíso perdido o en un esencialismo. Más bien, coincidimos con Claude Lefort, quien piensa que Arendt vio en la sociedad una amenaza enorme en lugar de considerarla más diversa, más heterogénea, diferenciada (en oposición con las sociedades pre-modernas de tipo orgánico⁴²⁰).

Así pues, es por el lado de su noción de acción en donde nos parece encontrar varias ideas relevantes y atractivas para una recuperación de Arendt en la actualidad. Su noción de acción como el poder conjunto para crear algo nuevo nos permite replantearnos la idea de espacio público sin el componente de rigidez. En efecto, sacaremos más provecho, como sugiere atinadamente Craig Calhoun, si pensamos “el espacio público como resultado de la acción política y no como su precondition”⁴²¹. Así, el énfasis recae en la capacidad de crear algo en común, que se construye y no como algo dado. De hecho, justo es reconocer que la misma Arendt nos da algunos indicios en los que parece flexibilizar estas distinciones al decir que “en todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: es importante que sean tratados en público. Lo que estos asuntos sean en cada momento histórico probablemente es enteramente distinto”⁴²². Con esta afirmación Arendt reconoce que las fronteras entre lo público y lo privado, lo social y lo político, son históricamente variables y políticamente construidas y que, por ende, están sujetas a discusión y a su transformación. En este punto creemos encontrar un antídoto de Arendt contra sí misma, ya que con dicha respuesta, subraya la contingencia de la política.

Finalmente, no debemos perder de vista que la preocupación de Arendt versaba en cómo podemos vivir juntos y cómo podemos construir y mantener un espacio en común en una época en que los hombres se han replegado al ámbito de lo privado o de la intimidad, preocupados más por sí mismos que por el mundo. Por eso, será en la vía consejista en donde encontraremos “el claro brote de libertad”: de la acción, de la pluralidad y del poder, y que creemos, nos ofrece ciertas intuiciones e ideas en sumo relevantes para entender los movimientos sociales contemporáneos.

⁴²⁰ Lefort, C., “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” en Birules, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Gedisa, Barcelona, 2000, p. 144.

⁴²¹ Calhoun, C. “Plurality and Public Spaces”, en *Hannah Arendt & the meanings of politics*, p. 233

⁴²² “Arendt sobre Arendt” en Arendt, *De la Historia a la acción, op. cit.*, p. 151

6. Los consejos y el brote de la libertad.

“Los hombres son libres...mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa”. Arendt⁴²³

En su búsqueda por pensar la política desde la experiencia de la acción concertada, Arendt tratará de recuperar y de revitalizar la novedosa forma de la manifestación de la libertad política: *los consejos*, los cuales surgen espontáneamente en el núcleo de las revoluciones. Los consejos según Arendt, corresponden a la experiencia directa de la acción como participación de los ciudadanos en los asuntos políticos.

En este capítulo presentaremos las características generales de estos consejos como órganos de acción y poder horizontal, su espontaneidad y su oposición al sistema representativo y de partidos. Señalaremos la tensión que se produce entre la espontaneidad de su aparición y la posibilidad de su institucionalización. Asimismo problematizaremos el objetivo de los consejos de erigirse como un sistema alternativo al sistema representativo. Finalmente, en lo que resta del apartado, nos gustaría, a modo de conclusión, presentar una recapitulación de lo qué entiende Arendt por libertad política y a las categorías políticas con las que está estrechamente relacionada como son acción, poder, espacio público, pluralidad, natalidad y contingencia. Indicaremos los espacios para su revitalización, aparición y ejercicio. En efecto, indicaremos que la expresión de la libertad en los consejos puede servirnos para comprender los movimientos políticos-sociales de nuestro presente.

⁴²³ Arendt, “¿Qué es libertad?”, *Entre el pasado y el futuro... op. cit.*, p. 241

Contra todo pronóstico, los consejos han surgido de manera espontánea e inesperadamente en el seno de las revoluciones modernas. Así, Arendt afirma, ocurrió en los consejos municipales, clubs y sociedades populares en las revoluciones americana y francesa, la Comuna de París, los *Soviets* de la revolución rusa, los *Räte* de la revolución en Alemania y Austria y los Consejos de la revolución húngara. Surgen de la experiencia de la libertad política y del deseo de los ciudadanos de participar en los asuntos públicos⁴²⁴.

Una de las funciones principales de los consejos es “discutir todos los asuntos concernientes a la república, tratar de ellos e intercambiar opiniones, sin que ello significase *necesariamente* la adopción de propuestas, peticiones demandas o cosas por el estilo”⁴²⁵. Lo importante, según la autora, es la manifestación de la acción conjunta conforme al derecho de asociarse, de reunirse y de discutir. Arendt se centra aquí más en el despliegue mismo de la libertad que en el contenido que las discusiones podrían tener. Por ende, nos parece que si los consejos son experiencia de la acción, entonces llevan consigo la marca de la contingencia, por eso bien podrían tratar de política o de lo social, pero evidentemente Arendt no sugiere esto. Ella sostiene que estos consejos son órganos preocupados por cuestiones políticas y no por asuntos sociales⁴²⁶. Como ya hemos argumentado una distinción así de tajante resulta problemática.

Arendt reafirma la novedad y espontaneidad de tales consejos al sostener que “no es posible acudir a ninguna tradición, ni revolucionaria ni prerrevolucionaria, para explicar la aparición y la reaparición del sistema de consejos”⁴²⁷, es decir, estos consejos “surgen como si jamás hubieran existido”⁴²⁸. Con esto, la autora quiere subrayar la novedad de este tipo de organización sin tener tras de sí ningún tipo de influencia teórica revolucionaria. Según entendemos, la marca de la espontaneidad de estos consejos es que aparecen de repente sin ningún plan ni diseño para poner a prueba. Repentinamente una multitud de

⁴²⁴ Arendt, *Sobre la revolución*,.... op. cit., p.344.

⁴²⁵ *Ibíd.*, p.335. Los subrayados son nuestros.

⁴²⁶ Vale la pena mencionar que el historiador Eric Hobsbawm confronta a Arendt y afirma que estos consejos en realidad no hacían diferencias tajantes entre lo político y lo económico: en algunos casos su objetivo era convertirse en órganos de administración o bien incluso su atractivo residía en que eran órganos tanto de ejecución como de debate. En “Hannah Arendt acerca de la Revolución”, op. cit., p. 392.

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 361.

⁴²⁸ Arendt, *Crisis de la República*, op. cit., p. 232.

ciudadanos sale a las calles, se reúne para discutir de los asuntos públicos, intercambian opiniones y deciden cómo pueden actuar en conjunto. De este modo se conoce “la estimulante experiencia de poder que nace del actuar juntos”⁴²⁹. Los consejos son pues lugares que se crean para ejercer la libertad política⁴³⁰. Recordemos que para Arendt, el ser libre y actuar es la misma cosa. Así, en el momento en que los hombres y mujeres salen a las calles y participan en los asuntos públicos están actuando: son libres. Así pues, se produce el acto inesperado de romper la cadena de apatía e indiferencia, se rompe el curso de lo cotidiano y se inicia algo nuevo: a través de la pluralidad, la acción y el discurso en concierto, la libertad política se manifiesta tanto al crear como al mantener un *nuevo* espacio público-político.

Además, para evitar cualquier crítica a una pura espontaneidad sin dirección⁴³¹, o a la etiqueta de anarquistas, Arendt afirma que los consejos han fungido tanto como órganos de orden como de acción. Así, al generar esferas de acción en las que se permite la participación directa de los ciudadanos en los asuntos del país, se constituyeron espacios de libertad en los cuales no había formulas confeccionadas que exigen la simple ejecución⁴³². En este sentido se han perfilado como una nueva organización política e independiente de partidos que incluso pretendían establecer un nuevo federalismo, es decir, distribuir las fuentes de poder y permitir la participación de los ciudadanos en el gobierno y así, institucionalizar la libertad⁴³³. Razón por la cual, los consejos se vieron enfrentados a sus coetáneos: los partidos.

⁴²⁹ Arendt, “Reflexiones de la revolución húngara”, en Arendt, *Karl Marx... op.c it.*, p. 92.

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 331.

⁴³¹ Quizá los disturbios (*riots*) que ocurrieron en Reino Unido (2011) sean un ejemplo del “lado perverso de la espontaneidad”. Parece que no hubo un tipo de organización ni demandas, esto es, desde una perspectiva arendtiana, *tal parece* que estaban actuando sí espontáneamente, pero sin pronunciar palabras, sin enunciar sus demandas, sólo realizaban meros actos violentos. Es decir no hubo acción ni discurso.

⁴³² Arendt señala que, siempre que se separa el conocimiento de la acción, se pierde el espacio para la acción. Recordemos la historia de un olvido donde la tradición olvido el doble componente de la acción: comenzar y llevar a cabo. P. 365 En fuerza, poder y violencia, indicamos que Habermas le critica a Arendt el hecho de que haya abierto un abismo insalvable entre conocimiento y opinión (que alude el campo de la política en oposición a la verdad). Véase, Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 222

⁴³³ Al respecto de la revolución húngara, la autora señala: “la cuestión había dejado de ser cuánta libertad permitir a la acción, al discurso, al pensamiento, y era más bien, cómo institucionalizar la libertad que ya era un hecho consumado” p.96.

De hecho, Arendt precisa y distingue que aunque el sistema de consejos y el de partidos son contemporáneos no tienen el mismo origen. Los consejos surgen, como hemos dicho, en el núcleo de la revolución y en ellos se encuentran los “gérmenes de los principios para una nueva organización política que permitiría la participación en el gobierno”. Los partidos, en cambio, “nunca han surgido de una revolución” y se basan en ser grupos de presión de los pobres. Los partidos son o bien, previas o posteriores a las revoluciones y bien pueden haber surgido como extensión parlamentaria o incluso fuera del parlamento, pero “han constituido una institución destinada a suministrar al gobierno parlamentaria la necesaria sustentación popular”⁴³⁴. En este tenor, los consejos se oponen a una serie de postulados acerca de la naturaleza del poder y de la violencia como es el afán de poder por el poder y el poder como el monopolio de los instrumentos de violencia. Es decir, pretenden una política de no dominación y por eso se basan en relaciones de plena igualdad: no hay relaciones de gobernantes ni gobernados (mando-obediencia)⁴³⁵ y todos los que aparecen tienen el mismo derecho de ser vistos y escuchados.

Arendt subraya que la distinción principal entre un sistema de partidos y uno de consejos versa en la representación como sustituta de la acción⁴³⁶, por un lado, y la participación y acción, por el otro. En este sentido podemos decir que los consejos llevan en si la marca de lo subversivo en la medida en que ponen en cuestión al sistema representativo. Pero también, como indicamos de la espontaneidad: la acción política que otrora se les niega, es ejercida en las calles sin ser producto de una ideología o de un plan partidario. Surge inesperadamente. De este modo el conflicto entre los consejos y los partidos se agudizaría en todas las revoluciones con la inminente derrota de los consejos.

⁴³⁴Ibíd., p. 375.

⁴³⁵ En relación, incluso a la anterior nota, recordemos que, tal como lo supone Arendt, esta forma de concebir el poder partía desde Platón cuando separó la acción en saber y hacer y con ello propuso pensar la política conforme a la categoría del espacio privado de gobierno. Véase capítulo 1.

⁴³⁶ Arendt subraya que el problema de la representación “supone en realidad la necesidad de decidir previamente acerca de la propia dignidad de la esfera política” y señala un problema insoluble al respecto: 1) La representación se vuelve sustituta de la acción directa del pueblo, degenerado el gobierno en simple administración: los asuntos políticos son aquellos que dicta la necesidad y que deben ser resueltos por expertos, sin que estén abierto a la opinión ni a decisión libre; no hay discusión un decisión como participes del gobierno. Desaparece la esfera pública, o bien; 2) El gobierno es de los representantes del pueblo sobre el pueblo. Es decir, la distinción gobernante - gobernado se hace nítida, convirtiéndose nuevamente la función gubernamental en el privilegio de unos pocos. La esfera pública queda fuera del alcance del pueblo. Ibíd.327

En efecto, Arendt señala que la destrucción del sistema de consejos y con ello, de la libertad política, se ha debido a las burocracias del Estado nacional o a las propias maquinarias de los partidos⁴³⁷. Sin embargo, nos parece que mientras la autora reconoce el conflicto entre ambos bloques, no repara en el conflicto que pudiera darse en el interior de los mismos consejos y que incluso, pudieran ser algunas razones por las cuales los consejos cedieron en parte y desde dentro, ante los sistemas representativos y de partidos.

Esquemmatizando los rasgos característicos de los consejos que encontramos en nuestra lectura de Arendt tenemos: 1) la espontaneidad de su nacimiento y constitución; 2) son órganos de orden como de acción (no son anárquicos); 3) su aspiración es fundar un nuevo orden (que los enfrenta a los revolucionarios profesionales) e institucionalizar la libertad; 4) desean la participación directa de todos los ciudadanos en los asuntos del país; 5) generan esferas de acción; 6) están al margen de todo partido y, de hecho, los ponían en cuestión; 7) constituyen espacios de libertad; 8) su interés residía en la política, en modo alguno en lo social; 9) existe una estrecha conexión entre espíritu revolucionario y principio federativo: el principio de liga y alianza entre entidades independientes a partir de las condiciones elementales de la acción misma (sistema de división de poderes); y, por lo tanto, 10) confrontan una serie de postulados acerca de la naturaleza del poder y de la violencia.

Ahora bien, hay otro aspecto importante a considerar: ¿es posible institucionalizar estos consejos que llevan consigo el germen de la espontaneidad y el cambio? Recordemos que fue justo esta cuestión la que terminó socavando el espíritu revolucionario en las dos revoluciones. La cuestión es entonces si estos consejos que surgen del espíritu de las revoluciones tienen la oportunidad de institucionalizarse o bien son sólo gérmenes espontáneos que una vez pasado un período corto de acción, se esfuman, o bien, son destruidos o absorbidos por los partidos o el Estado.

⁴³⁷ En efecto, para Arendt esto ha sido la impronta de los partidos –sean de izquierda o de derechas (republicanos o democratas): la concepción del gobierno como administración, cuya tarea es proveer bienestar al pueblo. De ahí que considere que los gobiernos representativos modernos sean democráticos “porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada;” pero también “oligárquicos en el sentido de que la felicidad pública y libertad pública se han convertido de nuevo en privilegio de unos pocos”. Por lo demás, también sostiene Arendt, “el sistema de partidos sólo puede producir [corrupción], incompetencia y despilfarro”. Esto es, a nuestro entender, el desarrollo de la burocracia y el gobierno de nadie, *Ibíd.*, p. 377.

En un plano abstracto, Arendt alude al problema que encaró el espíritu revolucionario⁴³⁸, distinguiendo dos elementos paradójicos: 1) la preocupación por la estabilidad, luego de la fundación y, 2) el espíritu de novedad inherente a la capacidad humana de la acción. Aunque se les ha asociado al conservadurismo y al liberalismo progresista respectivamente, Arendt advierte que no hay que confundirse con ello, pues en realidad ambos elementos durante la revolución se refieren a dos aspectos del mismo acontecimiento. El problema es, en términos de acción de *La condición Humana*, la tensión que la acción-libertad ocasiona en su misma naturaleza: de cambio y conservación. La misma acción encierra la paradoja: crea lo nuevo, pero también pone en cuestión lo que ha creado. Parafraseando a Derrida en *Fuerza de Ley*, la acción instituyente que funda un nuevo comienzo que se produce con la acción, pero al mismo tiempo, se trata de mantener cierta acción conservadora, de estabilidad: la tensión entre la libertad, como posibilidad de lo nuevo, y la conservación del orden instituido permanece constante.

Al respecto, Sheldon Wolin considera que la propuesta de los consejos no da cuenta de cómo pueden ser mantenidos, toda vez que al ser institucionalizados podrían perder su espontaneidad, cuyo elemento es esencial de su autenticidad política. En cambio, Jeremy Waldron piensa que Arendt estaba muy comprometida con las instituciones y la importancia que tenía hacia las estructuras, incluso para “la más abstracta caracterización de la libertad humana. Resalta su preocupación por las fundaciones, su profundo interés por la instauración de una constitución [...] y la orientación de casi todo su trabajo por la ardua tarea de mantener un ámbito donde la libertad humana pueda llegar a ser poderosa...”⁴³⁹. Mientras que George Kateb señala que la espontaneidad de los consejos y el impulso de la libertad, tal como lo creía Arendt, podría incluso romper con la constitución misma⁴⁴⁰. Éste último subraya los riesgos de la misma libertad para la estabilidad.

Por nuestra parte, creemos que también habría que reconsiderar si únicamente surgen estos consejos en revoluciones y no en manifestaciones sociales, con demandas de cambio –que

⁴³⁸ Arendt también supone que este espíritu revolucionario se perdió porque no se pudo conceptualizar la experiencia de la revolución americana. Y por ende, no se le recuerda. La filósofa vincula pensamiento con recuerdo. Para profundizar sobre esta relación, véase *La Vida del Espíritu*.

⁴³⁹ Waldron, “Arendt’s constitutional politics”, en op. cit., p, 214.

⁴⁴⁰ Citado en Waldron... op. cit., p.202

pueden ser incluso profundos-, diferenciados del sistema de partidos, pero sin ser opuestos ni con la intención de fundar un nuevo cuerpo político. Dicho de otro modo, más que ir completamente en contra de un Estado, los consejos, tal vez, podrían aparecer a veces como más reformistas, o bien, fungir como un tipo de poder alternativo, pero en coexistencia con el Estado. En este sentido parecen apuntar Cohen y Arato, al creer que en lugar de que éstos surgieran directamente del espíritu revolucionario, más bien podrían ser considerados como “instancias extrainstitucionales”. De hecho, los autores no creen realista el hecho de que los consejos revolucionarios se aboquen a cuestiones de fundar y conservar un nuevo régimen. Esto es, ven los consejos más como fenómenos generadores de institucionalización, pero al margen de las instituciones. De este modo, piensan los autores, “a la larga, presuponen y promueven la institucionalización, en vez de interferir con ella”⁴⁴¹. Así, ni son revolucionarios en el sentido estricto de cambio radical, pero tampoco son instituciones “normalizadas”.

Con todo, ante el hecho de que los partidos han convertido la política en una profesión y “una élite elegida de acuerdo con normas y criterios que son no políticos por naturaleza”⁴⁴², la apuesta de nuestra autora será revitalizar el sistema de consejos (incluido el modelo de las *republicas elementales* jeffersonianas) como sistema de gobierno⁴⁴³ y como *única alternativa democrática*⁴⁴⁴. Ésta es la forma política que Arendt encuentra deseable frente a un sistema representativo, transformado en una oligarquía, donde pocos tienen el privilegio de la acción; en lugar de representar a los ciudadanos, sólo llegan a representar los intereses privados⁴⁴⁵, en modo alguno sus acciones u opiniones (que son individuales), deviniendo en un sistema corrupto, despilfarrador e ineficiente⁴⁴⁶. Y si bien Arendt no cree en la supresión de este sistema, si concibe la posibilidad de la co-existencia con los consejos. Esto es porque mientras los representantes y burócratas fungen como administradores de la cuestión social, los consejos son órganos netamente políticos. No obstante, ya hemos

⁴⁴¹ Arato, Cohen, Op. Cit., p. 234.

⁴⁴² Arendt, *Sobre la revolución*, p.384.

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 344.

⁴⁴⁴ Arendt, “Reflexiones sobre la Revolución Húngara”, p. 101.

⁴⁴⁵ Para un análisis sobre la categoría de representación, véase Pitkin, *El concepto de representación*,

⁴⁴⁶ Arendt, *Sobre la revolución*, p. 377.

discutido que no es del todo convincente el intento de nuestra autora de oponer a los consejos y los partidos con base en la distinción de lo social.

Esta nueva forma de gobierno que propone la autora tampoco puede escapar de la representación. Pero esto la pondrá en una situación complicada puesto que por un lado, sostiene que la pluralidad de las opiniones no puede representarse porque son individuales, pero por otro lado, reconoce la imposibilidad física para la participación de todos los ciudadanos y además, el hecho de que no todos quieren participar. De ahí que, sostenga Arendt, la diferencia con el sistema representativo tradicional consistiría en que es de tipo democrático en la medida en que el poder viene del pueblo y cuya apertura a la participación es “universal”, pero aristocrático en tanto la selección de los “representantes” del consejo se produzca conforme a las mejores cualidades políticas, es decir, al “poder personal de persuasión en la defensa de su punto de vista”⁴⁴⁷. En cuanto a aquellos que no quieran participar en la política, Arendt sugiere que tendrán que aceptar las decisiones tomadas por los participantes, aunque sí enfatiza la importancia de permitir que todos puedan participar en política y que sea su preocupación por los asuntos políticos la pauta de su autoexclusión⁴⁴⁸. Y si bien la autora reconoce la formación de una elite, subraya que ésta no es en función de privilegios de nacimiento, prosperidad económica, es decir, de relaciones o cuestiones de tipo social. Sería una elite política popular surgida del pueblo con un modelo piramidal de selección, cuya autoridad surge de todos los estratos sociales y, un modelo horizontal de poder por medio de un sistema de frenos y controles. En este punto se percibirá que Arendt elude nuevamente las luchas de poder y conflictos estructurales en los debates, e incluso, luchas previas para poder aparecer en el espacio público. De tal modo que aquí tenemos que señalar el carácter ilusorio e irrealista de la propuesta de los consejos en un nivel sistémico y federativo como alternativa opuesta a los sistemas vigentes.

⁴⁴⁷ Arendt, “Reflexiones”..., p.102. Desde la perspectiva del espectador, Arendt también apeló a las nociones de mentalidad (pensamiento) ampliada y sentido común de Kant como criterio para explicar la forma política de actuar, esto es, de hacer juicios en las deliberaciones y discusiones políticas. Arendt llegó a sostener que el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar sin criterios, únicamente apelando a la evidencia de lo juzgado. Arendt, *Conferencias sobre la Filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires, p. 33. Juzgar, nos dice Arendt, es la capacidad humana de diferenciar más que de subsumir y ordenar reglas dadas.

⁴⁴⁸ Arendt, *Crisis de la república*, p. 234

Por otro lado, al aceptar la representación en el sistema de consejos, Arendt no puede evitar que este sistema corra el riesgo de convertirse en otro sistema más de partidos en defensa de ciertos intereses de grupo. Sobra decir que el tema de la representación excede las intenciones de nuestro trabajo pues amerita mucho más profundidad, sólo baste decir que reconocemos la importancia, la necesidad, e incluso, la inevitabilidad, del sistema representativo y partidista en la política. Por consiguiente aquello que nos interesa rescatar es la vertiente de los consejos que pone mayor énfasis en la experiencia de la acción y la participación directa de la ciudadanía y por eso, creemos, sólo puede darse en espacios micros en donde la pluralidad de opiniones puede escucharse y donde la política no está limitada a un sistema representativo que, ciertamente, dificulta la entrada a los ciudadanos sin afiliación partidista.

En este sentido, Arendt concibe la política como un espacio abierto en donde no se necesita ser miembro de un partido o ser representante ni experto del Estado. La política es de todo ciudadano que se interese por los asuntos políticos y quiera aparecer ante los demás, hablar y actuar en conjunto. Así pues, nos parece que los consejos son sumamente relevantes si los pensamos como órganos de acción generadores de poder horizontal y de espacios públicos. De ahí que podamos ver que de los consejos brota la libertad política, es decir, en los consejos es en donde se expresa la experiencia de la acción y de la libertad.

Por consiguiente, podemos ver que los consejos están en concordancia con la empresa de Arendt de otorgarle dignidad a la esfera política al pensarla con base en la experiencia directa de los actores y no conforme a la perspectiva de los gobernantes, del Estado o partidos, pero tampoco desde la perspectiva y prejuicios del filósofo. De este modo, Arendt replantea las relaciones entre la filosofía y la política. La idea de que la razón de ser de la política es la libertad y el campo donde se aplica es la acción, la actividad por excelencia⁴⁴⁹, nos muestra la importancia que ésta tenía en su obra, pero también el compromiso de nuestra autora en aras de enaltecer la política. Sin embargo, hemos visto que su teoría no está exenta de problemas. En su intento por mantener la autonomía de la política y brindarle dignidad que desde los orígenes de la tradición se la ha negado, Arendt ha trazado en su

⁴⁴⁹ Arendt, “¿Qué es libertad?”, *Entre el pasado y el futuro... op. cit.*, p.241.

obra unas distinciones en sumo rígidas entre la necesidad y la libertad que la han llevado a tensiones conceptuales, e incluso, a sostener juicios incorrectos que más bien son trabas que obstaculizan una recuperación de su teoría. Así, vimos que una noción de libertad política útil para la comprensión de la política contemporánea no puede ser opuesta tajantemente a la necesidad. De igual modo, tampoco podemos pensar hoy en día que el contenido de la política no pueda ser social o económico. Por lo tanto, hemos sostenido que si queremos recuperar algunas de sus sugerentes intuiciones políticas, es necesario relajar las distinciones. En lo que resta de este apartado presentaremos la noción de libertad política que con la que nos quedamos y su relevancia como categoría de estudio. En este sentido, se trata de una libertad que no puede pensarse ya en oposición a la necesidad ni a lo social sino que más bien, nos muestra su relevancia y pertinencia dentro de la propia teoría de la acción. Ahí es donde encontramos las intuiciones más sugerentes para reflexionar sobre la política: acción, poder, pluralidad, natalidad, espacio público, contingencia, perdón y promesa. Asimismo, indicaremos esos espacios -esas metáforas o *perlas*- que propone para la revitalización, aparición y ejercicio de la libertad, así como también iremos señalando la relevancia y las tensiones que esta noción pudiera presentar. Rescataremos también los consejos como experiencia de acción para comprender los movimientos sociales de la actualidad.

6.2 ¿Qué queda?

“Los hombres... por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia”⁴⁵⁰. Arendt.

En nuestro trabajo hemos señalado que la libertad como acción tiene una caracterización doble: por un lado es acción y por el otro, discurso, ambas estrechamente interrelacionadas. Como acción se identifica particularmente con la condición de natalidad, es decir, como capacidad de iniciar procesos nuevos; mientras que como discurso está vinculada a la condición de la pluralidad en tanto distinción y revelación de la persona ante otros. Así que la libertad sólo está condicionada por la pluralidad, porque la política no la hace un hombre

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 268.

sino que se lleva a cabo en relación con otros hombres, y por la natalidad, porque el hombre al nacer lleva inherente la posibilidad de iniciar algo nuevo e inesperado. La capacidad de iniciar un nuevo comienzo se tiene de manera individual, pero no es libertad propiamente, sino espontaneidad. En suma, podemos decir que la libertad política entendida por Arendt como acción es el poder para actuar en concierto, es decir, como el poder de interrumpir procesos e iniciar algo nuevo en conjunto con otros más⁴⁵¹. Asimismo, como discurso es también la capacidad para reunirse, intercambiar opiniones, debatir y decidir qué acciones tomar. De igual modo, para que la libertad sea “una realidad mundana, tangible”⁴⁵² se requiere de la presencia de otros hombres y del actuar en concierto.

La acción, en su capacidad de comenzar procesos inesperados e imprevisibles, tiene su lado oscuro, esto es, la triple frustración de la acción: no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores. Además, si la acción es libertad en ningún momento debe estar determinada: pensar en estrategia, en medio-fin, es convertir la acción en hacer (fabricación) y esto implicaría instrumentalizar la política⁴⁵³. La empresa de Arendt es pensar la política como un fin en sí mismo y con su propia lógica interna, de ahí que ella considere que dentro de la misma acción se encuentra el remedio a la incertidumbre del futuro y a la irrevocabilidad de las acciones pasadas. La promesa y el perdón son los paliativos -para el futuro y para el pasado, respectivamente- a las perplejidades de la acción. Estas afirmaciones son en sumo relevantes para tener en cuenta: si se quiere admitir que los hombres son libres se tiene que aceptar la contingencia y la incertidumbre tanto de la acción como de la pluralidad.

La libertad política también se refiere a una “práctica de construir un mundo”⁴⁵⁴, pues como poder de actuar en conjunto, de hablar, deliberar, reflexionar y tomar decisiones se crea un *espacio-entre (Zwischen-Raum)*, un espacio público donde la libertad pueda manifestarse. Este espacio es un espacio de pluralidad donde surge la política como acción y discurso conjunto. Al respecto, hemos visto ya que la teoría de la acción de Arendt tiene dos significados de lo público: como aparición y como mundo común. Es un espacio de

⁴⁵¹ *Ibíd.*, p. 264

⁴⁵² *Ibíd.*, , p. 265

⁴⁵³ Sobre la crítica de Habermas a la noción de acción sin estrategia, véase capítulo 2.

⁴⁵⁴ Zerilli, L., *El feminismo y el abismo de la libertad*, FCE, Buenos Aires, 2008. p. 59

apariciones porque permite ser visto y oído por otros participantes, quienes aparecen ante los demás, revelando su identidad única según sus palabras y acciones. Mientras, lo público como mundo en común a los participantes es aquello que permite relacionar y separar a las personas en torno a un objeto material o bien entre sujetos. A partir de la posición en la que cada uno se encuentra percibirá distintas maneras de aparecerse, otras perspectivas, pero manteniendo siempre en común: un espacio entre, los objetos, las instituciones, las historias. Así, la libertad política crea un mundo en común a partir de la visibilización o aparición de temas, acontecimientos, o fenómenos⁴⁵⁵ que es visto desde distintas perspectivas. De este modo, se crea un espacio en común en el que los ciudadanos o agentes, temas, fenómenos y acontecimientos, se van construyendo a su vez en la arena pública conforme vayan participando, deliberando, persuadiéndose unos a otros y tomando decisiones que los lleva a actuar en común. Se crea y se re-crea un espacio de posibilidad que, mediante la facultad de actuar, puede modificar la situación presente y poner en movimiento algo nuevo. En él se gestan los nuevos comienzos, los cambios, los acontecimientos por venir; se discute, bajo variadas perspectivas, sobre temas que se visibilizan y de las distintas acciones a tomar. Posibilita también la aparición y la conservación de los actos humanos, a través de la producción de historias, monumentos, etc.

De hecho, una vertiente que nos parece atractiva para la recuperación de la teoría arendtiana de la acción y con ello de la libertad política estriba en que da pautas para pensar la articulación de la pluralidad que puede evitar los problemas de las políticas identitarias que suponen sujetos preconstruidos⁴⁵⁶ que sólo llegan al espacio público desde estas identidades preconstruidas y exigen reclamos. Aunque hemos visto que sus rígidas distinciones son inadmisibles, en este punto podemos entender mejor el problema al que Arendt se estaba enfrentando. Luego de la experiencia de una política nacionalista basada en la identidad de sangre como fue la nazi, Arendt reafirma la convicción de la artificialidad de la política y que ésta se basa en la pluralidad⁴⁵⁷. Al respecto, la autora

⁴⁵⁵ Rabotnikof, p. 295.

⁴⁵⁶ Véase Zerilli, Introducción.

⁴⁵⁷ Arendt, H., *La vida del espíritu*,... op. cit., p. 43, Introducción de la política, p. Margaret Canovan nos recuerda que “una de las razones por las cuales Arendt admiraba a la constitución americana fue que, en todo

afirma: “sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicidad de ejemplares de una especie”⁴⁵⁸. Evidentemente, Arendt se negaba a reducir a los seres humanos a un común denominador⁴⁵⁹ que tendiera a homogeneizarlos desapareciendo las distinciones -fuera éste la identidad de la sangre, del sexo, de la religión, de la clase; o bien la unidad de la soberanía, de la voluntad general o de la opinión pública. Aunque puede ser discutido que realmente ocurra una homogeneización tal, tomamos la exhortación de Arendt en resaltar la distinción frente a la constante posibilidad de un conformismo de opiniones. Se trata, según entendemos, de cómo vivir en pluralidad, cómo crear un nosotros entre los muchos y diversos sin que las opiniones sean reducidas a una. En este sentido, Arendt se refiere al Nosotros-plural, el verdadero plural de la acción (“los muchos-en -uno de los seres humanos (Oakeshott)”), que “surge cada vez que los hombres viven juntos [...] y que supone el reconocimiento de que ningún hombre puede actuar solo, que los hombres si desean lograr algo en el mundo, deben actuar concertadamente”⁴⁶⁰.

En este sentido, la libertad política como construcción de mundo en común implica, como lo entendemos, también la creación de “identidades” a través del discurso y la acción, de la visibilidad y escucha en el espacio en el que los participantes aparecen. Esto es, la novedad y fortaleza de la concepción de libertad arendtiana es que piensa un nosotros plural que se construye durante la creación de un algo en común a partir de la acción y el discurso y no antes, y que a la vez es frágil y modificable, esto es, sólo dura en tanto los participantes se encuentran reunidos. Salvo que se convierta en algo más perdurable como una constitución, leyes, historias⁴⁶¹. Al respecto, Jeremy Waldron señala que Arendt estaba muy comprometida con la creación de instituciones y estructuras políticas pues éstas garantizan cierta estabilidad ante la fragilidad de las acciones y a la vez, permiten generar poder en una comunidad determinada, la cual atenúa los riesgos de la incalculabilidad e

caso, en principio, no hacía mucha conexión entre la comunidad étnica natural por un lado, y la ciudadanía por el otro”. pp.191-192 Véase Canovan Culture.

⁴⁵⁸ Arendt, *La condición humana*, p. 203

⁴⁵⁹ Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, University Press, New York, 1994, p. 40.

⁴⁶⁰ Arendt, *La vida del espíritu...* op. cit, p. 434.

⁴⁶¹ Véase capítulo 2 y 3.

incertidumbre que pueda surgir de la libertad⁴⁶². En este sentido, la expresión de la acción puede durar mucho más tiempo como es el caso de la constitución de un país.

Con todo, al contrario de las identidades que se construyen previamente en torno a etnia, religión, nacionalidad, género, y que muchas veces se tienen por dadas e inmutables, y reducen las opiniones a una perspectiva única, en el espacio público se revela la distinción y la igualdad de cada uno de sus participantes en la medida que aparecen, hablan y actúan. Visto así nos parece relevante que una no se queda con sus etiquetas sociales, étnicas, etc., sino que en la medida en que va participando y actuando concertadamente en torno a algo común se van creando identidades. Así pues, el qué de una persona (género, profesión, clase, etnia, talentos, cualidades, habilidades, etc.) deviene en un quién (identidad construida pública)⁴⁶³ en la medida en que actúan. Con ello no sólo aparece la “pluralidad de perspectivas distintas y opiniones que surgen de la unicidad de cada uno de los recién llegados”⁴⁶⁴ sino que se crea algo nuevo: un nosotros plural.

Ciertamente hay que reconocer que esto no significa que desaparezcan las adscripciones sociales, de clase, género, etnia, inmediatamente: “El espacio público intenta poner entre paréntesis las asimetrías de clases, género o religión [pero] no las puede eliminar mágicamente”⁴⁶⁵, de ahí que se pueden producir “fisuras” y “conflictos” en los participantes, pues “asumir una identidad preconstruida provoca la clausura de un grupo, [pero] abrirla mantiene en constante transformación y debate, aunque aceptando la contingencia y fragilidad de la identidad construida”⁴⁶⁶. En este tenor, creemos que la noción de libertad política arendtiana en tanto acción, nos permite pensar la interrupción de las adscripciones dadas, de lo ordinario⁴⁶⁷ y construir una identidad que sólo se manifiesta en la medida en que se actúa y se crea algo en común.

⁴⁶² Waldron, Op. cit., p. 212

⁴⁶³ Citado en Zerilli, Linda Zerilli lo expresa de la siguiente manera: “la diferencia arendtiana entre una comunidad basada en el “qué” es cada quien (es decir en la identidad) y una comunidad basada en quien es cada quien (es decir, en la construcción-de-mundo”. p. 58

⁴⁶⁴ Hinchman, “Existencialism Politicized”, op. cit., p. 155

⁴⁶⁵ Arditi, “Desacuerdo sin reconciliación”, op.cit. p. 8.

⁴⁶⁶ Zerilli, Op. cit., p. 315

⁴⁶⁷ Bonnie Honnig rescata de Arendt la política de lo extraordinario. Véase *Feminism Interpretations*.

Así pues, al poner el énfasis en la creación conjunta de un mundo en común, esto es, como algo artificial que se construye, creemos que se puede articular una pluralidad de personas reconociendo las diferencias. De este modo, un “quien” o “quienes” se va creando en la medida en que aparecen y actúan en la escena política, esto es, en tanto sean vistos y oídos. Y a su vez, se va conformando un mundo en común que los relaciona y los separa. Dicho de otro modo, los espacios comunes son construidos conforme una pluralidad de personas que actúan y construyen algo en común que los relaciona y los separa, esto es, los participantes se distinguen por sus propias opiniones y acciones, pero se identifican con el colectivo que se construye por tener algo, valga la redundancia, que se construye en común (temas, identidades construidas, reclamos) durante la aparición pública.

En este punto es pertinente precisar que dado el acento en la creación de lo común, nos parece, Arendt evita caer en aquellas filosofías políticas que se centran en “el bien común” y cuyo contenido está pensado en términos de fines últimos y dados desde el exterior⁴⁶⁸. Al respecto Arendt señala: “Sólo se puede ver y experimentar el mundo tal como éste es realmente al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos, y que por ese motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad de conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla”⁴⁶⁹. De este modo vemos que lo común es algo que se crea en el *espacio-entre*. Lo común pues no es algo que viene promulgado “desde el exterior” (Forti).

En efecto, el hecho de que los hombres se reúnan y actúen entre ellos se basa en el interés de los participantes que, a su vez, permite la construcción de algo en común. Y con interés nos referimos al sentido que Arendt le da a la palabra, es decir, se crea una relación, se crea un *inter-est* o un *espacio-entre* que relaciona a las personas, sea entre ellas, o bien, con un objeto material⁴⁷⁰, puesto que el mundo en común de los participantes “está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes

⁴⁶⁸ Véase Forti, Op. cit., p. 343

⁴⁶⁹ Arendt, *¿Qué es política?*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p.71.

⁴⁷⁰ Arendt, *La condición humana*, p. 206

habitan juntos en el mundo hecho por el hombre”⁴⁷¹. A partir de la posición en la que cada uno se encuentra percibirá distintas maneras de aparecerse, otras perspectivas, pero manteniendo siempre en común un espacio entre los objetos, las instituciones, las historias. Es en este sentido que “la aparición de fenómenos o temas [...] pueda transformarse en parte de un mundo en común, movilizar sensibilidad y atención precisamente porque pone en juego las diferentes descripciones y tomas de posición de la pluralidad”⁴⁷².

Así pues, podemos observar cómo una pluralidad de perspectivas y visiones va construyendo un mundo en común donde las identidades no vienen previamente construidas, sino que se crean a través de la acción y la aparición en el espacio público, pero que igualmente mantienen su diferencia gracias a ese espacio entre que relaciona, pero también separa: el mundo en común. Por lo demás, si se entiende la libertad política como el poder para crear algo nuevo, entonces podemos ver cómo va de suyo la creación de un espacio en el que las cosas se vuelven públicas, y que a su vez, construye un mundo en común en el que un nosotros plural pueda actuar e intercambiar opiniones – configurando y reconfigurando el escenario, a los actores y por, ende, a lo común.

En relación a lo anterior, vemos que la libertad política “depende por completo de la presencia e igualdad de derechos de los muchos”⁴⁷³. Hemos indicado, no obstante, que Arendt en modo alguno se refiere con ello a la justicia. Esta igualdad no tiene que ver con un derecho de ser tratado de igual manera que cualquier otro miembro o ciudadano de un Estado; tampoco se refiere a una igualdad natural que parte de la idea de que todos somos iguales por naturaleza. Se trata, más bien, de la igualdad de poder participar en los asuntos políticos entre otros iguales, porque “un asunto sólo puede mostrarse bajo múltiples aspectos cuando hay muchos a los que respectivamente aparece desde perspectivas diversas”⁴⁷⁴. Dicho de otra manera, la igualdad no significa que los participantes sean iguales en términos naturales, o incluso económicos o sociales, sino más bien, se refiere a que todos, en principio, tienen derecho a participar y actuar para crear y transformar el espacio común público, pero manteniendo la diferencia específica de cada participante, que

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁷² Rabotnikof, *En busca de un lugar común*,... op. cit., p. 295

⁴⁷³ Arendt, *La promesa de la política*,.... op. cit., pp.197-198

⁴⁷⁴ *Ibid.*

como acabamos de indicar, parte de la condición de pluralidad y diversidad. Así pues, de igual manera que lo común es construido, la igualdad también tiene la característica de ser artificial, es decir, no apela a la naturaleza ni a una fuente trascendente como fundamento suyo, sino que se construye en tanto una participa y actúa en concierto con otros. Ésta requiere, además, relaciones horizontales –libres de dominación y violencia- en aras de actuar y crear un espacio público. Esta concepción de igualdad nos parece muy atractiva porque, en términos de política extra-institucional como movimientos sociales, está abierta para cualquiera que quiera actuar con otros. De este modo, se intercambian opiniones e ideas entre los participantes de un colectivo y, entonces “acaso” se darán líneas a seguir para actuar⁴⁷⁵.

Sobra decir entonces que para Arendt es fundamental el reconocimiento de la pluralidad para concebir la libertad política. Por eso la propuesta de Arendt parece inclinarse más hacia pequeñas agrupaciones políticas por medio del cual puedan hablar y actuar en concierto. De hecho, tal como acabamos de ver, en la búsqueda por pensar y encontrar espacios para la libertad política, Arendt trata de recuperar los consejos como una novedosa forma de participación política más allá de partidos, grupos de interés, o del Estado mismo, pero que coexisten con ellos. Si bien ya hemos afirmado que no estamos de acuerdo con crear todo un sistema de gobierno con base en los consejos, creemos que el atractivo de éstos tiene que ver con la experiencia de la acción como participación en los asuntos públicos y que surge ajena a partidos o, en su caso, a todo plan preconcebido de los revolucionarios tradicionales. De ahí que nos interesa su espontaneidad de nacimiento, en el sentido de que emergen sin previa planeación: “son resultado de circunstancias y hechos más allá del poder de cualquiera”⁴⁷⁶ (esto es, la imprevisibilidad e ilimitación de la acción), pero también el énfasis que “la buena organización no precede a la acción, sino es que producto de ésta”⁴⁷⁷. Es decir, cuando se actúa se van organizando y tomando decisiones conforme van actuando, esto es, en el proceso de la acción misma. Esto no quiere decir que previamente no se haya llegado con ciertas inquietudes, intenciones y expectativas. Pero como Arendt advierte, en el momento en que los hombres se relacionan con otras personas

⁴⁷⁵ “Arendt sobre Arendt” op. cit., p. 146,

⁴⁷⁶ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad...* op.cit., p. 63.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 62

entran a “la trama de relaciones” –la red de relaciones, de acciones y más acciones entre otras personas- donde no se tiene la *certidumbre* de alcanzar los objetivos esperados. En términos teatrales es como si presentaran una obra sin ningún libreto. Su actuación es como una obra de teatro en el que los participantes van construyendo la trama. De igual manera desarrollan el escenario conforme a la acción y su discurso, creando entonces un mundo en común⁴⁷⁸. Esto resulta consecuente con las características de la acción que Arendt señala⁴⁷⁹. No existe un autor de la obra, sino solamente actores que hacen la obra en la medida en que participan en concierto. Y es en este momento en donde creemos que sí puede darse algún tipo de acción estratégica.

Ahora bien, hemos visto que los consejos llevan en sí una tensión inherente: esto es, si son solo resultado espontáneo de las revoluciones y por ende, sólo se mantienen vivos en esos periodos revolucionarios o bien, pueden institucionalizarse tal como Arendt deseaba. Lo que en ello se juega es la libertad, según lo plantea la autora. Como vimos, la libertad funda, crea, pero también cambia y renueva. ¿Qué tan libre es la libertad en una República como acción “disruptiva” y que lleva en sí el germen de la espontaneidad y el cambio? ¿Cómo se puede innovar luego de la fundación y de estar limitado por leyes? Hay una tensión -inherente a la acción y al parecer irreconciliable- entre la acción disruptiva y la institucionalizada. De tal modo que, si por un lado, la acción tiende a irrumpir de manera espontánea y cambiar las cosas, por otro lado, también lleva en sí la propia exigencia de crear y mantener algo por largo tiempo. Al respecto consideramos que la tesis de la contaminación propuesta por Benjamin Arditi⁴⁸⁰ puede sernos de ayuda para precisar que los consejos y su espíritu disruptivo o conservador pueden localizarse tanto en el ámbito institucional como en el extra-institucional y a la vez, estar “contaminados” entre sí.

⁴⁷⁸ Al respecto del espacio público en la teoría de la acción de Arendt, Rabotnikof ha escrito: “Más que estar determinado por procedimientos, el espacio público es creado aquí por fenómenos, apariciones y acontecimientos, fenómenos que a su vez crean ese espacio público. En este sentido, espacio público sería tanto la escenografía como el diálogo, ambos constitutivos de la representación teatral. Y una idea así pensada del espacio público pone el acento más en la formación del juicio y la opinión que en la razón práctica más en la constitución pública de los acontecimientos[...].” 161

⁴⁷⁹ No olvidemos que Arendt consideraba a las artes interpretativas como el arte político por excelencia. *La condición humana*, p. 211.

⁴⁸⁰ En Arditi, Benjamin, “On the Political: Schmitt contra Schmitt”, *Telos* No. 142, 2008, pp. 7-28.

La tesis parte de la llamada “doble inscripción de lo político” (Zizek), es decir, la política tiene un doble registro que “combina la política (un espacio acotado) y lo político (como terreno de decisión del destino del todo [Schmitt])”⁴⁸¹. Así, por un lado, la política es entendida como un lugar específico en el que se crean formas instituidas de la política en un momento determinado de la historia: el Estado, los partidos políticos, el sistema electoral, etc. Estas instituciones tratan de mantener el orden de una sociedad determinada. Por otro lado lo político como “forma sustantivada del adjetivo político” describe “un tipo de fenómeno independiente de su localización, sus actores y sus objetivos”⁴⁸². Mientras que la política señala el momento instituido de la política, lo político se refiere al momento instituyente o disruptivo de todo orden dado⁴⁸³. Es en este sentido que la doble inscripción de lo político hace referencia a la distinción entre la política y lo político, y como lo político está presente en la política. Ahora bien, es en este punto donde Ardití en función de la tesis de la intoxicación propone que esta doble inscripción no sólo va en un sentido sino que es recíproca, esto es: lo político en su dimensión constitutiva o instituyente puede encontrarse en la dimensión constituida o instituida de la política (el sistema normalizado por reglas, instituciones y procedimientos) y viceversa, esto es, se contaminan entre sí. En nuestros términos: se mantiene entonces la tensión entre acción disruptiva y estabilizadora al contaminarse entre sí, es decir, la tensión entre la libertad, como posibilidad de lo nuevo, y la libertad como conservación del orden instituido permanece constante. Con ello, a su vez, reconocemos – y nuestras simpatías se inclinan más de este lado- las propuestas de focalizar a los consejos de modo extra-institucional así como generadores de instituciones (Arato y Cohen), pero también el que pueden generarse dentro de las instituciones. Por consiguiente, es en la desobediencia civil y en los movimientos sociales donde vemos amplias posibilidades del despliegue de la experiencia de la acción en modo arendtiano.

Así pues, en la preocupación de Arendt por mantener espacios de libertad, esto es, espacios en los que las personas pueden ser ciudadanos, participando en la política, opinando, debatiendo y tomando decisiones, proponía para los Estados Unidos una nueva enmienda

⁴⁸¹ Citado en Ardití, *ibid.* p. 11

⁴⁸² *Ibid.*, p. 8

⁴⁸³ En una recuperación de Schmitt desde la izquierda liberal, Chantal Mouffe –en quien Ardití se basa– “define lo político como momento disruptivo del antagonismo en tanto que ve en la política las prácticas e instituciones a través de las cuales se organiza un cierto orden” citado en Marchart, pp. 66-67.

constitucional que contemplara la desobediencia civil como un derecho constitucional de asociarse de las minorías y de reconocimiento como a otros grupos de interés y de presión⁴⁸⁴. Nos parece que con la idea de institucionalizar los consejos como órganos de deliberación, de intercambio de opiniones y participación política, Arendt está subrayando que deberían tener el derecho no sólo a participar en la política para dar sus opiniones, sino también que tengan el poder de incidir en la toma de decisiones. En este sentido Arendt trae a colación la experiencia de asociaciones civiles (descritas por Tocqueville), las cuales operan reuniéndose con un objetivo determinado y una vez que lo han logrado, desaparecen⁴⁸⁵. Este aspecto nos parece remarcable porque mantiene latente la aparición de la libertad. Cabe subrayar también que fueran o no fueran legales, reconocidos por la Constitución americana, Arendt reconocía la resistencia y la desobediencia civil como ejemplos de la experiencia de la libertad política. Sin embargo, también vemos que nuestra autora aboga por un tipo de resistencia que está delimitada por lo legal, ya que característica de la desobediencia civil es que acepta la autoridad establecida y las leyes de su constitución (Cohen)⁴⁸⁶. En este punto puede observarse la tensión entre una veta conservadora (en el sentido de preservar) de Arendt, al tratar de mantener la libertad en los límites de la ley, y entre su reconocimiento y celebración al despliegue de libertad transformadora en tanto creadora de lo nuevo.

Por otra parte, la idea de los consejos o espacios de participación política pensados de manera extra institucional tiene la fortaleza y mayor atractivo porque concibe la acción política incluso en personas u organizaciones que no tienen un reconocimiento jurídico legal pudiendo aún así participar más allá de los permisos legales, esto es, actuar en concierto con otros extralegalmente. Estamos pensando específicamente en el caso de personas indocumentadas en los Estados Unidos o Francia, por citar algunos ejemplos, que han llevado una amplia acción política exigiendo demandas o reivindicando derechos. O el caso de movimientos transnacionales donde distintas personas con sus distintas nacionalidades se reúnen para llevar a cabo alguna acción colectiva, como es el caso de los

⁴⁸⁴ Arendt, *Crisis de la República...* op. cit., p. 107.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 132.

⁴⁸⁶ *Ibíd.* p. 84. Al respecto, Arendt cita al jurista estadounidense, Carl Cohen: “El desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes”.

llamados “altermundistas”. Solamente los últimos años hemos visto numerosos ejemplos de movimientos sociales como el M-15 en España, Occupy Wall Street en los Estados Unidos, la Primavera Árabe –la revolución- en Egipto, y el movimiento estudiantil Yo soy 132 en México, en donde podemos ver la participación política de modo extrainstitucional. Así pues, notemos que aun cuando Arendt señala que los consejos resultan de momentos revolucionarios no tienen por qué ser así ni tampoco por qué ser institucionalizados. Pues si estamos hablando de la experiencia de la acción, ésta siempre se presenta cada vez que hombres y mujeres se reúnen para actuar conforme a algún objetivo en común. Los participantes hacen visible fenómenos, temas y así, crean mundo a través del poder de su acción conjunta y de las distintas perspectivas de sus participantes. Es decir, es a partir de la acción que se crean los espacios públicos, los consejos, los movimientos sociales, las instituciones⁴⁸⁷ y, ésta surge donde sea que hombres y mujeres se reúnen, independientemente del tiempo o lugar en el que esto ocurra⁴⁸⁸.

Por lo tanto, podemos observar que a partir de los consejos Arendt nos está mostrando posibilidades sumamente interesantes en la que la libertad política pueda manifestarse en espacios micros, descentralizados y de autogestión⁴⁸⁹, donde los movimientos sociales, los movimientos estudiantiles, de desobediencia civil, o la llamada sociedad civil⁴⁹⁰, podrían encarnar dichos ámbitos de participación ciudadana. Lo importante es subrayar que en ellos se construye un espacio o más bien, espacios, en el que los participantes se reúnen para actuar y generar poder horizontalmente creando algo en común. De este modo los

⁴⁸⁷ Para más discusión al respecto, véase Calhoun “Plurality, Promises and Public Spaces”op. cit., pp.232-259,.

⁴⁸⁸ Arendt, *¿Qué es política?...op. cit.*, p. 57

⁴⁸⁹ Rabotnikof, *Op. cit.*, p. 276.

⁴⁹⁰ Vimos que Benhabib piensa que la propuesta de Arendt puede ser concebida en términos de sociedad civil como opuesta al Estado. Por su parte, Pitkin no está de acuerdo con esta posición, porque ella apunta a que Arendt no opone lo social a lo estatal, sino lo social y lo político, además de lo estatal y lo político. Por su parte, Benjamin Arditi en el ensayo “Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil” muestra a partir de un recorrido histórico-conceptual, como la noción de sociedad civil no tiene “un referente claro y distinto”. Arditi considera que la sociedad civil puede verse como un “sitio de la política en la medida en que es un lugar de institución de orden u objetividad a través de la acción mancomunada de colectivos de hombres y mujeres. Los actores en este caso no son partidos políticos sino movimientos, grupos de interés organizados o incluso las ONG, pero el efecto de su accionar es el mismo: la continua creación y recreación del orden colectivo mediante intervenciones en la esfera pública, sea como gestores directos de proyectos legislativos y políticas públicas o como críticos de estos, en el campo de la sociabilidad cotidiana o en relación del estado” pp. 15-16

movimientos sociales (grupos de acción) se articulan con base en un tema en común. La apuesta es que los hombres y mujeres actúen y discutan públicamente al mismo tiempo que tengan la posibilidad para incidir y tomar decisiones en los asuntos de un país, comunidad, ciudad, colectivos. Se trata, pues, al final de cuentas, de rescatar la experiencia de la acción que crea espacios donde se puedan visibilizar y hacer público temas, fenómenos, demandas, donde se puedan intercambiar opiniones y donde también se puedan llegar a tomar “líneas de acción”.

Ahora bien, aunque vimos que la teoría de Arendt no nos permite pensar en términos de conflicto, creemos que no deben idealizarse estas asociaciones, pues pueden estar atravesadas por el otro lado de la pluralidad: el pluriverso, voluntades más fuertes que otras, o bien falta de acuerdos, peleas, inconformidades, conflictos y antagonismos –como parte constitutiva de lo político (Schmitt), “desacuerdos” (Rancière). La cuestión es recordar, y ahora sí con Arendt, la naturaleza frágil e incierta de la acción y su propia contingencia.

Finalmente, creemos, y esperamos haber demostrado, que la teoría política de Arendt es en sumo relevante para pensar la política desde otra perspectiva: la experiencia de los propios actores. Frente a una concepción de la política que la equipara al Estado o al sistema de representantes y partidos y que la piensa en términos de dominación y violencia, la de Arendt es una constante reivindicación de una práctica política basada en una pluralidad de personas que actúan y generan poder de manera horizontal. Lejos de privilegiar la libertad individual y el retiro hacia el mundo privado, Arendt reivindica la libertad política con un énfasis en la acción y en la participación política y que está enraizada en la condición humana de la natalidad como poder de comenzar y crear algo nuevo y de la pluralidad porque no somos dioses ni bestias (Aristóteles) y por ende, no podemos actuar solos. Así pues, a lo largo de este trabajo hemos tratado de señalar la centralidad que la libertad política tiene en las reflexiones de Arendt sobre la política. En este sentido esperamos haber mostrado la forma en que Arendt, en su apuesta por devolverle la dignidad a la política, la centra en el eje de la libertad, entendida como el poder de crear lo nuevo, esto es, como el poder de actuar concertadamente y poder cambiar las circunstancias de la vida cotidiana, así como también el de generar dialogo e intercambio de opiniones plurales para la construcción de un mundo en común. Por ende, no se puede pensar la libertad sin referencia

a la acción, el poder, el espacio público, la pluralidad y la natalidad, ya que estas nociones son interdependientes. Con esto quizás podamos comprender a que se refería Arendt cuando decía que la esfera política es el lugar de la libertad y que sólo en ese espacio era posible esperar milagros (*Ereignis –Wunder*)⁴⁹¹: los hombres (no El Hombre) son capaces de crear algo completamente nuevo como son las comunidades políticas, las leyes, las instituciones, las identidades, los espacios de acción. Con su acción como poder en concierto para crear algo nuevo nos permite pensar en generar cambios al *status quo*, sea como acontecimientos, temas, identidades. Esto es, nos permite pensar que el curso de las cosas puede ser de otro modo y actuar en consecuencia. Esto no significa caer en el optimismo de que se puede todo. Arendt lo advirtió muy bien al señalarnos las fragilidades de la acción (imprevisibilidad, irreversible e ilimitada). Por eso nuestra responsabilidad por lo que hacemos, aunque no sepamos qué hacemos, por eso las promesas para mantener islas de seguridad de un futuro incierto, por eso el perdón (aunque hay actos imperdonables) de lo hecho. Lo importante es no olvidar que “la contingencia es el precio que hay que pagar por la libertad”. Por lo tanto, esta perspectiva política es una interpelación para recuperar el poder de crear un mundo en común, de transformarlo y responsabilizarse por él. De ahí que veamos que los actores y los espacios de libertad bien pueden encontrarse en los movimientos sociales o en la sociedad civil, pero sin agotarse en estas formas. Por esto nos parece que la concepción de política en general y de libertad política en particular que Hannah Arendt nos ofrece resulta ser muy sugerente y relevante para pensar los acontecimientos actuales.

⁴⁹¹ Arendt, *¿Qué es política?*, op. cit., p. 66.

Bibliografía

1. Escritos de Hannah Arendt

- *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1999.
- *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, 2005.
- *Diarios Filosóficos*, Herder, Barcelona, 2006.
- *Eichman en Jerusalén*, DEBOLSILLO, Barcelona, 2006.
- *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009.
- *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós Editores, 2005.
- *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003.
- *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007.
- *La condición Humana*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.
- *La tradición oculta*, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- *La vida del Espíritu*, Paidós, Argentina, 2002
- *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México, 2006.
- *¿Qué es política?*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.
- *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- *La revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

2. Correspondencia

Entre amigas, Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975), Lumen, Barcelona, 2006.

Hannah Arendt-Heinrich, Blücher Within four walls, Harcourt, New York, 2000.

Hannah Arendt-Karl Jaspers, Correspondence 1926-1969, Harcourt Brace, New York, 1992.

Hannah Arendt-Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975, Herder, Barcelona, 2000.

3. Bibliografía secundaria.

Arato Andrew y Jean Cohen, *Sociedad civil y teoría política*, FCE, Méxco, 2002.

Arditi, Benjamin, “Disagreement without reconciliation: Democracy, equality and the public realm”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 12, No.2, 2009, pp. 167-181.

— “On the Political: Schmitt contra Schmitt”, *Telos* No. 142, 2008.

— “Trayectoria y potencial político de la idea de sociedad civil” en *Revista Mexicana de Sociología* (IIS-UNAM), año 66, núm. 1, enero-marzo, 2004.

Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 2008.

Ascheim, Steven E. (comp.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, California, 2001.

Berlin, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2005

Benhabib, Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks, California, 1996.

— *Ser y el otro en la teoría contemporánea*. Gedisa, Barcelona, 2006.

Bernstein, Richard J., *Perfiles filosóficos : Ensayos, a la manera pragmática*, Siglo XXI, México, 1991.

Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt, El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2008.

— *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.

— *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.

Bobbio, Norberto, *Estado, Gobierno y Sociedad*, FCE, México, 2006

— *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 2008

Bowring, Finn, *Hannah Arendt. A critical introduction*, Macmillan, New York, 2011.

Bradshaw, Leah, *Acting and thinking. The political thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, Toronto, 1989.

Calhoun Craig and McGowan (eds.), *Hannah Arendt & the meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Cruz, Manuel (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2006.

Disch, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, New York, 1994.

Dolan Frederick and Thomas L. Dumm (ed.) *Rhetorical Republic. Governing Representations in American Politics*, The University of Massachusetts Press, 1993.

Flores D'Arcais, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Tecnos, Madrid, 1995.

Forti, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Madrid, Cátedra, 2001.

Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2008.

— *Seguridad, territorio y población*, FCE, Buenos Aires, 2008.

Gargarella, Roberto, Martí, José Luis, Ovejero, Félix. *Nuevas Ideas Republicanas, Autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2003.

Habermas, Jürgen (comp.), *Perfiles filosóficos políticos*, Taurus, Madrid, 2000.

Hilb, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994.

Hill, Melvin, (comp.), *Hannah Arendt. The recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York, 1979.

Hinchman, Lewis (comp), *Hannah Arendt. Critical Essays*, State University of New York Press, New York, 1994.

Hobsbawn, E., "Hannah Arendt acerca de la revolución", en *Revolucionarios*, Crítica, Barcelona, 2000.

Honig, Bonnie (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University, Pennsylvania, 1995,

- *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, New York, 1993.
- Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid, 2007.
- Kateb, George, *Hannah Arendt :Politics, conscience, evil*, Rowman & Allanheld, New Jersey,1983.
- Kalyvas, Andreas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Newy York, 2008.
- Keenan, Alan, *Democracy in question*, Stanford University, California, 2003.
- McGrowan, John, *Hannah Arendt. An introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires, 2008.
- *El príncipe*, Tecnós,.
- Marx, Karl, *Manifiesto comunista*, Andrómeda, Buenos Aires, 2004.
- Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Tecnós, Madrid, 2004.
- Muñoz, María Teresa, “La amistad cívica, condición de posibilidad del juicio político”, en *Intersticios*, Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, En Dic. del 2005, pp.119-133.
- Nye, Andrea, *Philosophia: The thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil, and Hannah Arendt* , Routledge, New York, 1994.
- Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, Macmillan, London, 1981.
- *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2005
- Passerin D’ Entreves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Londres, 1994.

Pitkin, Hannah, *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2008.

Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la Teoría Política Contemporánea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

Rancière, J., *El desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

-----“Diez tesis sobre la política”, en Iván Trujillo (ed.) y María Emilia Tijoux (trad.), *Política, policía, democracia*, Santiago: LOM Ediciones, 2006, pp. 59-79.

-----Rancière, *El tiempo de la igualdad*, Herder, Barcelona, 2011., p. 161

---- “Política, identificación y subjetivación”, en B. Ardití (comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, 2000, pp. 145-152.

---- (2003), “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics”, ponencia presentada en la conferencia *Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political*, Goldsmiths College, Londres, 16-17 de septiembre.

-----“Introducing Disagreement”, *Angelaki*, 9 (3), 2004, pp. 3-9.

Reinhardt, Mark, *The art of being free :taking liberties with Tocqueville, Marx, and Arendt*, Cornell University, Ithaca, 1997.

Rousseau., Jean-Jacques, *El contrato social*, Tecnos. Madrid, 1995.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Serrano Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt: la definición de lo político*, Interlinea, México, 1996.

Skinner, Q., “La idea de libertad negativa” en *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990

Trujillo Iván (ed.), *Política, policía, democracia*, Santiago: LOM Ediciones, 2006

Villa, Dana, *Arendt and Heidegger. The fate of the political*. Princeton University Press, New Jersey, 1996.

— *Public Freedom*, Princeton University Press, New Jersey, 2008.

— *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Weber, Max, *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 2008.

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006.

Zerilli, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, FCE, Buenos Aires, 2008.