

00462
5

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**“HANNAH ARENDT: EL JUICIO CIUDADANO Y LA
COMPRENSIÓN DE LA POLÍTICA”**

T E S I S

Que para obtener el grado de maestría en ciencia política presenta.

Claudia Galindo Lara

Directora: Dra. Nora Rabotnikof Maskiver

Ciudad de México, Febrero, 2000

276455



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.

Esta investigación pudo ser llevada a cabo debido a que se contó con una beca de Conacyt, pero principalmente, por el apoyo generoso de Nora Rabotnikof, que me abrió las puertas a la posibilidad de trabajar en un lugar adecuado, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Descubrir a Hannah Arendt me ha dado muchas satisfacciones, pero creo que en los momentos cuesta arriba, la mejor de ellas, ha sido el encuentro con una directora de tesis, que no sólo se limita a compartir el gusto y lo que sabe de esta "contadora de historias," sino que me enseña, en cada encuentro que sostenemos, a mirar diferente tantas cosas.

Por supuesto, sobra decir que las limitaciones de este trabajo son absoluta responsabilidad mía.

Para Ignacio y Beatriz que con su forma de vida me enseñaron la importancia de este proyecto. Sin su apoyo, simplemente no hubiera sido posible. Aunque claro, sólo Beatriz entiende bien lo que es vivir la “múltiple jornada”

Para Adrián y Sebastián que no lo saben, pero vamos juntos en este barco

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
---------------------------	---

CAPÍTULO 1

Las dimensiones de la Condición Humana. La recuperación de la vita activa	24
a) La política y el extravío de la vida contemplativa	24
b) La acción: dimensión expresiva privilegiada	33
1. La necesaria recuperación de las distinciones de la vita activa	35
A. Labor	40
1.1. El espacio privado y el animal laborans	42
B. Trabajo	48

CAPÍTULO 2

La acción, el espacio público y la palabra	56
La necesaria distinción entre praxis y poiesis	57
La aparición y la actuación en concierto	62
Hacia una redefinición de la idea de espacio público	64
Deliberación y mundo en común	67
La pluralidad: igualdad y diversidad de los seres únicos	68
La perspectiva republicana	72
El inicio, la natalidad y la aparición pública	76
Contingencia y fragilidad de la acción	79
El poder de perdonar y el poder de la promesa	81
La narración, el recuerdo y la memoria de las grandes obras	84
La política comprendida dentro de su dimensión estética	85

CAPÍTULO 3

Las revoluciones: Momento de gloria para la acción concertada	88
El reinicio de la historia: Las revoluciones	91
Contraluz de la revolución francesa: violencia, terror y necesidad	98
El ascenso de "lo social" y sus repercusiones políticas	101
El efecto político de la cuestión social	109
El lado oscuro del corazón: La compasión en el ámbito de los asuntos públicos	113
Virtudes privadas, vicios públicos: la piedad y el amor por los sufrientes ..	115
Pasiones privadas versus pasiones públicas	123

CAPÍTULO 4

La revolución y la fundación de la libertad: el difícil tránsito hacia la creación de instituciones	123
La realización del “sueño americano” y el triunfo de la libertad frente al poder	127
El eclipse del espacio público	148
El destino de las revoluciones	149
La idea de alienación	149
La presencia de las masas en el espacio público	153

CAPÍTULO 5

La construcción de las repúblicas elementales	158
¿Democracia radical o elitismo participativo?	175
El ámbito restringido de la política	181
CONCLUSIONES	184
BIBLIOGRAFÍA	206

Introducción

I.

Nos enfrentamos hoy a una suerte de metamorfosis del sentido de la política. Vivimos una paulatina transfiguración y hasta desaparición, de algunas líneas de pensamiento y prácticas políticas que parecen haber perdido vigencia. El espectro es amplio. Va desde el más franco antiestatalismo, lindante con el autogobierno, hasta la articulación de novedosas perspectivas, que proponen la redefinición de competencias políticas y añaden contrapesos dentro de la tradicional relación entre el Estado y la sociedad.

Lo que parece vislumbrarse como trasfondo de este surgimiento de propuestas diversas es la crisis asumida de la política, que de manera paulatina, ha ido abriendo paso a la definición de la tesis de la pérdida de la centralidad de la política.¹ Esto lleva a la búsqueda por un lado, de una rehabilitación de la misma o bien, de nuevas formas para su despliegue.

En el ámbito de las formulaciones teóricas presenciamos por un lado, un auge de posturas que tratan de pensar formas alternativas de hacer política, que lleva a redefinir competencias y temas, a reivindicar la política de la diferencia, del reconocimiento de particularismos y de identidades, que conducen a una noción de ciudadanía más compleja, por la vía del rescate de la sociedad civil. Aparecen temas que amplían el espectro político. asuntos considerados anteriormente como de estricta competencia privada, reformulan el panorama de las discusiones contemporáneas (aborto, homosexualidad, género, etnia, etc.) transforman la forma de plantear la política.

Otra vertiente de esta crisis está configurada a partir de un antiestatalismo acendrado, que encumbra la parte privada de los individuos y en este afán, llega hasta la

¹ Ver La política del terror de Fernando Escalante Gonzalbo, donde expone la tesis del desplazamiento del centro de gravedad de lo político. p. 63

“antipolítica” Este antiestatalismo antipolítico presenta el rostro, tanto de izquierda (con el predominio de la autogestión que llega casi a la liquidación de la figura estatal) como de derecha (con el énfasis en el individuo aislado, la dificultad para comprender la acción colectiva y el dominio del mercado). Se preconiza el cálculo individual y el refugio en lo privado.

Aparecen nuevos actores y enfoques que resisten la inflexibilidad de viejas categorías. Esto obliga a la emergencia de concepciones teóricas renovadas. Surgen por un lado, planteamientos que invocan a una relectura de los clásicos como lección para comprender la compleja vida política actual y por otra parte, visiones desencantadas que en su afán por mostrar al mundo el fin de una era, casi nublan las posibilidades de reflexión sobre la política.²

Las conceptualizaciones tradicionales tienden en muchos casos, a resultar insuficientes ante realidades inéditas. Por otra parte, la presencia de nuevos actores y proyectos hace necesario e ineludible un nuevo diseño de la lógica del poder, que supera con mucho, a la dimensión de la identidad cohesionada, unitaria y homogénea. En esta nueva topografía se intenta una redefinición de una ciudadanía perdida dentro de la visión de un sujeto único (la clase, la nación, el pueblo) que se distancia cada vez más de una noción unitaria de política como condición de posibilidad para la gobernabilidad.

Como resultado, la visión generalizada sobre el Estado Nación y su eficacia como aparato de poder, tiende a quedar colocada dentro de un estrecho margen y en rezago ante una realidad que obliga a repensar, no sólo la estructura del Estado, sino a la ciudadanía que cada vez con mayor énfasis, exige una concepción ampliada de sí misma.

² Recordemos, entre otros, a Francis Fukuyama

Observamos la firme presencia de una suerte de “subalternidad,” que apela al reconocimiento de la diversidad dentro de un orden político hegemónico existente.³ Hay cada vez mayores y más diversas demandas, que articulan de manera diferente lo público y lo privado, que conducen a nuevas prácticas ciudadanas y remiten a un nuevo tipo de civilidad. Ciudadanos que hoy son capaces de mantener un propósito común y una acción mutuamente referida.⁴

Se generaliza pues, la búsqueda y la reconquista de espacios públicos que se han visto diluidos en un individualismo recalcitrante que atomiza y “pierde” al ciudadano. De forma derivada, quedan expuestos a la luz pública temas que obligan a la aparición de políticas más flexibles, sustentadas en acuerdos y negociaciones. Se apela con una energía creciente a la apertura, y a la mayor publicidad posible. Esto exige por tanto, reformulaciones importantes no sólo en la manera en que se ejerce el poder, sino en la forma de comprender a la política. La realidad de hoy impide la permanencia del debate sobre “el empobrecimiento de la teoría política,” por el contrario, conduce a una necesaria revitalización de la misma.

Adicional a la emergencia de nuevas claves para interpretar una realidad cada vez más enigmática, presenciamos la reconfiguración de elementos: la política se construye ahora a partir de formas que de manera obligada tendrán que estar a la altura de los tiempos. Cualquier diseño tiene que contemplar la presencia de identidades cambiantes que obligan al respeto a la diversidad. En este punto, asistimos a una redefinición del ideal de ciudadano, que se transforma de acuerdo a los tiempos y exige por tanto, formas más creativas de entender y de hacer la política.

³ Los ciudadanos encuentran sus propias formas de expresión, como respuesta ante un poder que lleva a cabo negociaciones privadas y un Estado que cada vez en menor medida da muestra de requerir a la sociedad para gobernar

⁴ Para una discusión amplia ver: Benjamin R. Barber, Strong democracy, en particular el apartado *Politics as a way of living*, p. 117

En el extremo opuesto, nos encontramos frente a una especie de diagnóstico desencantado que señala el acta de defunción de la política. En la reconstrucción del siglo que agoniza, algunos lanzan frases lapidarias: “La política es como un dios destronado, una estatua quebrantada, una existencia sin más fundamento y a la que todos tratan sin respeto.”⁵ Se abre así camino a la tesis del “fin de la política.”

En esta carencia de expectativas adjudicadas a la política, no puede desdeñarse el papel desempeñado por los políticos, quienes con su mala actuación desacreditan el oficio.⁶ La “mala fama,”⁷ de la política parece estar teñida por el desprestigio al que los “servidores públicos” y los políticos profesionales la han llevado, y que va precedida por la reasignación de los valores considerados como atributos (carisma, capacidad de conducción, experiencia política, simpatía, honestidad, etc.).⁸

La privatización de lo público por parte de los políticos profesionales y la falta de convicción del significado de la política, han conducido a la pérdida de su antigua primacía, su grandeza y brillo original. Son tiempos en los cuales, a causa de su merma permanente, la presencia de la política ha sido desterrada de las vidas de una parte importante de la población. Predomina el desprecio general por la política, que puede

⁵ Biagio de Giovanni, ¿Qué significa hoy pensar la política? p. 33

⁶ En la carrera por la sucesión del poder encontramos el mejor ejemplo. Quienes aspiran a ocupar el lugar presidencial, “cachavotos” sin límite, son muestra del peso específico atribuido a los medios. Los millonarios recursos para llevar a cabo precampañas y los rasgos que parecen ser atributo a todo candidato, en los que en México, por señalar un caso, el candidato opositor panista. Vicente Fox, según consideran los encargados de su campaña publicitaria, puede ser un acierto su discurso “sin contenido, demagógico y populachero” Ver: La Jornada, 12 de mayo 1999. p. 14

⁷ Ver. Luis Salazar, La mala fama de la política, RIFP/ 10 (1997)p.p.103-119

⁸ Podemos recurrir nuevamente a la prensa: Julio Hernández López en su columna *Astillero*, para señalar las cualidades de un político y sus altas posibilidades de triunfo en las elecciones mexiquenses. destaca con sorna: “El principal contrincante del PRI en el estado de México es el PAN, cuyo candidato a gobernador reúne las condiciones adecuadas a un buen político: **buena fe, superficialidad, poco apego al oficio político, elaboraciones verbales ligeras**” La jornada, 2 de febrero de 1999

Pese a que para Arendt la balanza se inclina hacia la política entendida como empresa de todos, una lectura actualizada nos llevaría a considerar como ineludible y necesaria la política profesionalizada y a evaluar el papel asumido por los políticos de profesión. No se puede dejar de lado que en las condiciones contemporáneas, parte de la restauración de la dignidad de la política tendría necesariamente que pasar un filtro que reasignara el *status* de los políticos profesionales

“ser tocada y hollada por todos como un fantasma sin vida.”⁹ En cuyo límite encontramos el anuncio de su eventual eclipse.

La nota predominante parece ser una actitud poco favorable y hasta negativa hacia la misma.¹⁰ Los individuos identifican con frecuencia a quienes viven de la política con actos corruptos e impunes, vinculación con el narcotráfico, prepotencia y olvido del ciudadano, lo que se traduce en un distanciamiento con respecto a los espacios de poder y una relación marcada por la desconfianza, en donde el dato parece ser el acendramiento del individualismo y la privatización ante la amenaza de despojo. En este caso, los ciudadanos se organizan y prescinden de las autoridades para su defensa en una especie de *bunkerización*.¹¹

En la actualidad, cuando el telón del siglo parece bajar lentamente, nos enfrentamos a una especie de “saturación” de las formas tradicionales tanto de hacer como de pensar la política. En algunos casos, se dará cauce por la vía de salidas novedosas, búsqueda de formas ajenas a la estrecha división Estado-sociedad, a través de las cuales la ciudadanía se asocia, discute y propone soluciones a temas de interés, que son mostrados generalmente, por la vía de canales alternos al Estado (en ocasiones será una participación ciudadana más o menos efímera, cotidiana e inmediatamente expresiva, otras veces, será más articulada y con un cierto atisbo de permanencia).

Otra vía transitará por el intento de reconstrucción de la relación Estado-ciudadanía con matices afortunados. Algunos caminos, empero, estarán circunscritos a que, dentro del contexto actual se llegue a una negación no sólo de la política como oficio, sino

⁹ De Giovanni, *op cit.* p 33

¹⁰ Determinado por el vaciamiento de sentido de las prácticas y organizaciones políticas y alentado por fenómenos como la globalización, la política-mercado y la corrupción, entre otros factores. Ver Salazar, *op cit.*, p. 103

¹¹ Como ha definido García Canclini en algunos de sus trabajos, en referencia particular hacia la ciudad de México

como parte de la dimensión humana de las personas.¹² Lo que conduce a dudar de la capacidad que ésta posee para otorgar sentido a los actos humanos, ser parte de la existencia de las personas. Es en este punto donde “se pone en cuestión su capacidad para organizar la convivencia colectiva, generar un orden simbólico y forjar la identidad de una comunidad.”¹³

La reacción estará marcada entonces, por un desvirtuamiento de los canales institucionales y la apelación a formas sustitutas o bien, por un redimensionamiento dentro de los canales tradicionales, hasta un repliegue al espacio privado y aún más, íntimo de las personas.

Al permanecer “fuera” del ámbito político (sea por “insuficiencia” del Estado para resolver demandas, o por un alejamiento de todo aquello que remita a la política) los ciudadanos ponen en cuestión la finalidad misma de la política y su posible futuro. Así, las preguntas acerca del sentido de la política y sobre cómo habrá de reconfigurarse el ideal de ciudadano en un mundo cada vez más cambiante se colocan en el centro de la discusión.

La crisis de la política plantea hoy diversas interrogantes que van desde la posibilidad de rehabilitación de la misma, hasta el auge de formas totalmente nuevas para su desenvolvimiento. En todo caso, cualquier posibilidad de “rescate” de la política parece pasar necesariamente por un proceso de “dignificación,” es decir, por la necesidad de restauración o reformular su sentido. En ambos casos, la propuesta pasará obligadamente por la recuperación de su sujeción a una permanente mixtura con otras alternativas y su degradación a los designios a los que se le ha sujetado¹⁴

¹² En este punto Barber establece una distinción acertada, propone ver a la política no como *way of life* sino como *way of living* (que remite a “vida buena”) *op cit*, p. 118

¹³ Rabotnikof, *et al*, La tenacidad de la política, p. 9

¹⁴ Ver: Umberto Cerroni Política. El autor señala que como resultado del “sometimiento” de la política a otras áreas, ésta ha resultado dañada y ha sufrido un “empobrecimiento” al ser acompañada por una “pragmatización,” a causa de la decadencia de los valores públicos y por la preponderancia de lógicas de poder en la competencia política, p. 11

La “contaminación de la política” por otras lógicas no tiene lugar únicamente por factores inherentes al desvirtuamiento del poder,¹⁵ sino por su “vaciamiento de sentido” a partir de la primacía de otras esferas cuya jerarquía se impone: la religión, la ciencia, el mercado, la economía.¹⁶ La presencia de la política dentro de la vida de los individuos ocupa un lugar subalterno, y es sometida a los designios del mercado, el espectáculo, la burocracia¹⁷ o los regímenes de verdad (la pretensión de cientificidad de la política) que ponen en entredicho su capacidad para otorgar sentido a los actos humanos. La política no solamente se coloca por debajo en la elección entre otras alternativas, sino que en este paso, transforma la riqueza de la experiencia. Podrá mudar a política espectáculo o política mercado, lo que interesa es que de ninguna manera se está apelando a los atributos que le otorgaron su grandeza y pleno significado. Empero, en la apuesta por la vuelta a la antigua jerarquía de la política se corren riesgos significativos: generalmente este retorno habrá de pasar por una necesaria mirada a los clásicos y en muchos casos, llevará a soluciones utópicas, e incluso, a planteamientos demasiado exigentes para su despliegue. Frente a la inevitable interrogante sobre el camino sin retorno de la pérdida de la importancia de la dimensión de la política, no queda sino afirmar, sin afanes nostálgicos, su terca permanencia.

Dentro de este panorama, no es sorprendente el hecho de que resurja una autora que se propuso recobrar la dignidad de la política. Hannah Arendt tuvo el “atrevimiento” de argumentar en favor de la misma, de dotarla de un carácter excelso y buscar la restauración de su supremacía, preservación y autonomía.¹⁸ Frente al siglo que le tocó vivir, esta autora se propuso la tarea catártica de volver a pensar la política, de

¹⁵ Como interpreta Cerroni. *Ibid.*, p. 11

¹⁶ Para una discusión más amplia en este sentido, ver La tenacidad..., *op cit*, p. 9

¹⁷ Ver el argumento sobre “la dictadura de los expertos” en Escalante *op cit*, p.p. 64 y 65

¹⁸ Ver Sartori, La política, sobre el sentido que otorga la definición de autonomía, es decir “autosuficiente” o “autárquica en el sentido de que se basta para explicarse a sí misma, p.p. 208 a 211

“comprender lo que pasó,” como único medio para poder seguir viviendo.¹⁹ En ella, la restauración de la política, pasará entonces, necesariamente por el filtro de la memoria.

En la dicotomía actor/espectador se llevará a cabo el despliegue de la política y su recuerdo: el binomio actor (político) y espectador (intérprete) serán eje de la recuperación *ex-post*. Y aquí comienza el legado de Arendt. Hoy vemos que se exige respeto al recuerdo como elemento edificante, pasado común cohesionador que rompe el cerco de la novedad y la inmediatez, tan ensalzados hace apenas unos años. El papel de la memoria es colocado en nuestro presente, dentro de una dimensión importante como referente, lazo, y manifestación vinculante de identidades. Los proyectos y el recuerdo de las comunidades no aceptan ser recortadas. Aquí hay una primera recuperación de Arendt, quien resitúa dentro de la trama política a la memoria y a la comprensión.²⁰ De allí partió esta autora hoy tan en boga. Se propuso la labor del anticuario para rescatar a la política del olvido en la que fue sumida por la tradición occidental.²¹

Parte del olvido se explica por la evidencia de una ruptura con la tradición.²² La magnitud de los acontecimientos vividos en el presente siglo superaron con mucho, toda conceptualización posible. El apego a una forma de comprender el mundo resultó inoperante para cualquier explicación razonable sobre los sucesos del presente. Anterior

¹⁹ Sostendrá Arendt que la comprensión tiene un remitente en la experiencia, tal cosa será explicada cuando afirma: “comprender no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el *shock* de la experiencia.” Ver el Prólogo a Los orígenes del totalitarismo, Tomo I, *Antisemitismo*, p. 12

²⁰ Comprensión ajena a toda idea de lugares comunes. Arendt, adjudica a la comprensión la capacidad de “examinar y soportar la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros y no someterse mansamente a su peso” por esto es que comprender constituye un “atento e impremeditado **enfrentamiento a la realidad**, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere.” *Ibid*, p. 12

²¹ La magnitud del compromiso con la memoria se mide cuando Arendt señala ante la catástrofe del siglo XX. que no podemos ya recoger sólo lo bueno del pasado y denominarlo “nuestra herencia” No se puede escapar al horror del presente: “la corriente subterránea de la historia occidental ha llegado a la superficie y ha “usurpado la dignidad de nuestra tradición.” *Ibidem*, p. 14

²² La ruptura que tuvo lugar fue con un pasado esencialmente político, con “la tradición romana de continuidad” Ver de Hannah Arendt, Entre el pasado y el futuro p. 33 y André Enegren. La pensée politique de Hannah Arendt, *La tradition en éclats*, p. 227

a esta ruptura, sostendrá Arendt con énfasis: “la tradición constituía el hilo conductor a través del pasado y la cadena en que cada generación, tenía que ligarse para comprender el mundo y su propia experiencia.”²³

La tradición de pensamiento resultó incapaz para dar respuesta a sucesos como la dominación totalitaria. La fragmentación presenciada con ojos atónitos, nació pues, “del caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual.”²⁴ En este punto, el carácter sin precedente de sucesos como el totalitarismo llevaron a la imposibilidad de aprehender la realidad mediante las categorías habituales de pensamiento político. En cuyo extremo apareció por ejemplo, el hecho de que los crímenes no pudieran ser juzgados de acuerdo a las normas de la moral tradicional, ni ser castigados con el marco legal vigente.

El carácter inédito de los acontecimientos de la centuria, llevó a que sólo fuera posible explicarlos a partir de la reconsideración del pasado y con un nuevo comienzo.²⁵ Estos “periodos de oscuridad de la historia” en los cuales el espacio público se ensombreció, la política mostró toda su insania y el mundo se tornó tan dudoso, llevaron explicablemente a que la gente no pidiera a la política “otra cosa que no fuera demostrar su consideración por sus intereses vitales y la libertad personal.”²⁶ El viraje de la política como acto excelso a patología renuente a todo marco referencial, llevó a la deserción masiva del espacio público y a la protección del refugio privado.

La política como responsable de su propia liquidación: expatriación, desarraigo, ruinas ²⁷ De esto parte Arendt. Del inevitable cuestionamiento acerca de los sucesos que

²³ Hannah Arendt *La tradición y la época moderna* en Entre el pasado y el futuro, p.p. 31, 32

²⁴ *La tradición, op cit.*, p. 32

²⁵ *Ibid* p. 34

²⁶ Arendt. *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones en torno a Lessing* en Hombres en tiempos de oscuridad p. 22

²⁷ En la interpretación sobre esta ruptura Arendt y Benjamin se acercan notablemente. Éste último la plasma en una imagen conmovedora contenida en Las tesis de la filosofía de la historia. Cuando se refiere a *Angelus novus* de Klee, describe “Se ve un ángel al parecer, en el momento de alejarse sobre algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El

dejaron a tantos seres sin la posibilidad de un espacio público que compartir, de los condenados a ser parias y metecos. La contracara será la responsabilidad compartida por todo lo que sucede en torno y la posibilidad de “mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición.”²⁸ Ante la asunción plena de que no se avizoraba ninguna eventual restauración del antiguo orden del mundo,²⁹ Arendt abriría una posible vertiente: reasignar a la política sus antiguos atributos.

La autora se propondrá restaurar la memoria, la comprensión y aún, el perdón, para poder continuar viviendo y reconquistar el derecho que todos tenemos a ejercer nuestra dimensión política y compartirla en un espacio común. Ante la incapacidad del lenguaje vigente para dar cuenta de los sucesos, se exigiría reformulaciones que la llevarían a generar un vocabulario capaz de expresar la experiencia política. Partirá de que en la tradición occidental hubo una disociación entre la práctica y la conceptualización. Será pues la labor del “coleccionista” que recupera fragmentos del pasado.³⁰ De allí la necesidad de crear un nuevo vocabulario que de cuenta de lo que pasó, o bien, asumir la aventura de reutilizar el antiguo con un sentido diferente.

Ante la falta de límites inteligibles capaces de dar luz sobre una realidad conceptualmente inabarcable e inexpressable, y frente al extravío de la filosofía en un lenguaje científico, Arendt emprenderá un camino absolutamente personal. Buscará su propia vía, ajena a toda corriente o escuela utilizando palabras tradicionales con un contenido diferente (poder, sociedad, etc.) o bien, generando nuevas metáforas

ángel de la historia debe tener este aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos él ve una catástrofe única (...)el ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del paraíso y se arremolina en sus alas...” p. 115

²⁸ *La tradición*, op cit, p. 35

²⁹ En el prólogo a *Los orígenes del totalitarismo*, op cit, p. 11

³⁰ Es la labor del pescador de perlas que se sumerge en el fondo del mar “no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlo a la superficie.” De la misma forma, no se resuscita el pasado en la forma en que era, sino para rescatar “las formas cristalizadas” que sobreviven y permanecen inmunes. *Walter Benjamin*, en *Hombres...* op cit, p. 191

(natalidad, inicio, aparición, etc.) en un afán por dar cuenta y resaltar la dimensión de la experiencia política.

El intento de esta autora por generar conceptos que permitieran “tematizar” la experiencia de la política, constituye un eje central que abre la posibilidad de reconstruir su estrategia para revitalizar la política. Pareciera que Arendt concibe a la experiencia como algo que llega a “separarse” del lenguaje establecido. De allí su necesidad por generar un discurso que dé cuenta de los actos. En ella, la palabra juega un papel fundamental en la conformación de la experiencia. El lenguaje se construirá como procesamiento discursivo de ésta. Una consecuencia derivada de lo anterior, será por tanto, la necesidad de centrar el planteamiento en la palabra y la acción. Ésta abrirá la posibilidad de definir nuevas categorías destinadas a dar forma a la experiencia política.

II.

Tomando en cuenta que la obra de Arendt ha generado una profusión de líneas de abordaje, en esta tesis no se pretende una nueva lectura ni una nueva clave de interpretación. Se busca un acercamiento que permita sugerir que en la autora hay elementos que permiten resituar la posibilidad de otorgar dignidad a la política.

Para tal efecto, se lleva a cabo un rastreo en torno al momento en el que Arendt ubica la disociación entre teoría y acción, que conduce al redimensionamiento de los elementos de la vita activa que oponen a la acción. Esto permite pasar a la forma en la cual la autora delinea la acción, el espacio público y su vinculación con la palabra. Lo anterior, desagrega su idea del diseño institucional sustentado en la construcción republicana, en oposición a las formas “puras” de la experiencia política.

El eje interpretativo estará delimitado a partir de que su crítica a toda la tradición de pensamiento occidental llevará a la autora a abrir las posibilidades para pensar la política desde otra arista. Un elemento novedoso y original lo constituye el planteamiento de la idea de la política como ejercicio sustentado en la aparición de los actores, que la “arman” a partir de sus propios actos. Este realce de la experiencia permitirá pensar de nuevo en la posibilidad de “la política de todos los días” y en la dimensión política de los individuos entendida como expresión revestida de dignidad.

El análisis de la autora sobre las consecuencias de la tradición filosófica en el pensamiento político moderno, la llevará a subrayar la pluralidad y a rescatar el “espacio de las apariciones.” Esto abre una definición absolutamente actual sobre las formas de concebir a la política y a redefinir la ontología del espacio público, así como las condiciones para una política “antiautoritaria” y “antifundacional.”³¹

Al trasladar nuevos elementos hacia la experiencia política y crear un nuevo vocabulario, palabras tales como “natalidad”, “milagro,” “inicio,” “mundo en común” permiten dar cuenta de la experiencia política desde otra perspectiva. Asimismo, inaugurar la vía para la comprensión de la política a partir de la idea de “aparición,” permite una apropiación contemporánea de Arendt. De igual forma, los atributos asignados a la política como la “imprevisibilidad” y la “contingencia,” le permiten una aproximación al carácter intersubjetivo de la acción, en donde el predominio del diálogo, la deliberación conjunta y en suma, la palabra, cobrarán nuevo vigor.

En la apropiación que hace de las viejas palabras, dotará de un nuevo sentido a las conceptualizaciones tradicionales, así “soberanía,” “autoridad” y “poder” (por señalar algunas) adquieren un significado diametralmente opuesto a lo que estamos acostumbrados y darán cuenta de la realidad a partir de un giro total. Ella entenderá al

³¹ Villa, *op cit*, p. 13

poder, ajeno a toda idea de violencia y autoridad.³² Éste será sometido a una total reformulación que la llevará a que sea comprendido como “actuación concertada,” es decir, con un realce en la interacción que reivindica una noción constructiva del poder, ajeno a la distinción gobernantes/ gobernados. La política construida a partir de estas reformulaciones, recobrará un carácter creativo y novedoso, no exenta de un diseño que la hace aparecer “estetizada.”³³

La idea de comunidad política despojada de conceptualizaciones tradicionales, constituye otra aportación relevante que permite a Arendt reubicar los alcances y límites de la exaltación cívica de la participación ciudadana. Aventura elementos para una redefinición sustentada en los microespacios con énfasis en la comunidad. Y esto le permite una conceptualización de la ciudadanía bajo nuevos términos, esto es, centra el papel de la política como un ejercicio cotidiano y vital, concerniente a todos. Me parece que este realce de la civilidad y el énfasis en el diseño institucional como sustento para una reasignación del papel del ciudadano en el espacio público,³⁴ coloca a la Arendt en el centro de las discusiones actuales.

Pese a las objeciones que se pueden atribuir sus intuiciones³⁵ su teoría política puede ser “rescatada de sí misma”, a partir de la reconstrucción que lleva a cabo del concepto de acción, al diseñarla como acción que excluye toda dimensión estratégica, todo atisbo

³² Extraerá a la violencia de su dimensión estratégica y la desligará de la necesidad. Pero la conceptualizará en dos vertientes: asociada con el totalitarismo (en el olvido de la pluralidad) y como la concibe en Sobre la violencia, “conectada a la frustración de los grupos políticos cuya debilidad impide crear un espacio adecuado para la acción.” Al respecto ver John Mc Gowan *Must politics be violent? Arendt's utopian vision* en Craig Calhoun (ed) Hannah Arendt and the meaning of politics, p.p. 263-296, p. 264. Para comprender la caracterización de Arendt sobre la autoridad, resulta esclarecedor su artículo del mismo nombre: *¿Que es la autoridad?* en Entre pasado y futuro, p.p. 101-153

³³ Como ejemplo, conviene revisar entre otros. Kimberley F. Curtus, *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the work of Hannah Arendt* en Calhoun, *op cit*, p.p. 27-52

³⁴ Arendt también renovará la idea de espacio público al concebirlo como “el espacio para las apariciones en donde todos pueden ser vistos y escuchados en la mayor publicidad posible, y también como “el mundo en sí mismo.” Además, será “ el terreno crucial donde los humanos crean un mundo diferente al mundo natural, de apariciones, memoria, palabra y reconocimiento de los otros ” Ver: Craig Calhoun *Plurality, promises and public space*, en Calhoun (ed) *op cit*, p. 233

³⁵ La mayoría de sus detractores subrayan la exaltación del virtuosismo, la vía heroica y el carácter selectivo atribuido a la política

de cálculo y cualquier visión instrumental. Esto la llevará a restaurar la dignidad perdida y a ampliar los derroteros para la política moderna.

La reinterpretación a la que es sometida Hannah Arendt en nuestros días, no guarda referente alguno con el recibimiento que tuvieron las obras en vida de la autora. Hoy son virtudes elementos que precisamente dos décadas anteriores eran factores que oscurecían su teoría: la dificultad para identificarla con corriente, tendencia o escuela alguna, su antimarxismo, su crítica al Estado Nacional, su antiliberalismo, y principalmente, los elementos más penetrantes: el énfasis en la comunidad y el reconocimiento a los "outsiders" en política.³⁶

Es innegable que la elaboración arendtiana construida con la intención de otorgar nueva vitalidad al espacio político ha adquirido un sentido diferente en los años recientes. De manera concreta, a partir de 1989, cuando Europa corrió muchos velos ocultos, las intuiciones de Arendt cobraron nuevo vigor. Así, libros escritos hace casi tres décadas fueron leídos e interpretados con avidez, en un afán por encontrar nuevas respuestas. Obras como La Condición Humana de 1958, los ensayos compilados en Entre pasado y futuro (1954) y Sobre la revolución (1963) han permitido la paradójica situación de "renovar" el panorama teórico de los últimos diez años.

Más allá de las innegables aportaciones de Arendt, que insisto, pueden ser situadas en la búsqueda de nuevas categorías para la política, parece haber una suerte de recuperación de su antiestatalismo y ausencia de compromiso con corriente o posición política alguna. Esto podría condenar a lo efímero a un pensamiento que tiene todos los elementos para trascender en el tiempo. En consecuencia, la interrogante parece ser, si efectivamente la Arendt podrá constituirse como una de las autoras imprescindibles para

³⁶ La "defensa" del legado de Arendt, llevada a cabo por Seyla Benhabib, aporta elementos a la discusión. En The reluctant modernism of Hannah Arendt, Introducción, xxiv

comprender el fin de una época, o bien, se trata de una moda pasajera que atrapa por su tono acorde con los tiempos.

En ciertos casos, la urgencia por encontrar nuevas respuestas contemporáneas en Arendt, ha llevado a una lectura un tanto suspicaz que en ocasiones subestima su propio valor. Sus categorías son forzadas al extremo para explicar una realidad en donde son valoradas exclusivamente las posibilidades de generar “poder desde abajo,” o se da una lectura en clave de autonomía radical y se tiende al olvido de la p magnitud del filón republicano de la autora (en cuanto a imperio de la ley, organización federal, división de poderes, etc.).

Algunos elementos contribuyen a la dificultad para hacer una síntesis afortunada de su pensamiento, que en ocasiones resulta polémico y parece destinado a una cierta recepción “polarizada.” Quienes se sienten atraídos por la “novedad” del proceso de restauración al que es sometida la política, en ocasiones pasan por alto la enorme factura pendiente que Arendt tiene con la cultura helénica, así como su estrecha adhesión con los padres fundadores.

Se le elogia la posibilidad abierta de fortalecer el concepto de acción, principalmente aquél derivado de la *praxis* aristotélica. Sus detractores, por lo general colocan el énfasis en la solución nostálgica. Se le acusa de ir demasiado lejos, constituirse en una especie de anticuaria, así como en el sobredimensionamiento del carácter autónomo de la política, a la que concibe cargada de expectativas exaltando su dimensión “extraordinaria,” teñida de atribuciones supremas. Con ello diluyen elementos novedosos que sobresalen en la propuesta.

Sin embargo, su teoría de la acción ha penetrado e influido notablemente a la teoría política contemporánea y se ha insertado en los últimos tiempos, dentro del debate entre comunitaristas e individualistas. En esta apropiación, algunos pensadores genuinamente

demócratas parecen obviar el carácter aristocrático y aún excluyente de algunos postulados y “sacan del armario” formulaciones útiles, que a su consideración, resultan adecuadas para enriquecer la discusión sobre cuál deberá ser la prioridad entre lo “correcto” y lo “bueno” en la política democrática.³⁷

Hay una buena recepción de Arendt en términos de las aportaciones al debate actual. Como sostiene Villa,³⁸ en la recepción de aquéllos que recuperan a Arendt, ha tenido un peso predominante la atención restada a los elementos aristotélicos de la propuesta. Los defensores de la llamada democracia fuerte³⁹ encuentran en ella un vocabulario efectivo que cuestiona eficazmente la concepción predominantemente instrumental del liberalismo. Los participacionistas destacan la redefinición del ideal de ciudadano diseñado a partir de la teoría de la acción. Para la teoría crítica, el dato significativo que les permite abrir las posibilidades hacia la teoría de la acción comunicativa y de racionalidad crítica, está sustentado en la distinción entre *praxis* y *poiesis*. Finalmente, los comunitaristas destacan el énfasis en la dimensión expresiva de la política.

En momentos de agotamiento liberal y ante la ausencia de respuestas convincentes, Arendt ha representado un desafío a las explicaciones vigentes sobre la naturaleza de la política establecidas desde Hobbes hasta la actualidad. En efecto, la autora ha sido pieza estratégica en el debate sostenido sobre la naturaleza, las tareas y las posibilidades de la política.⁴⁰ Esto ha permitido a quienes se inclinan por una política participativa, intentar ir más allá de Arendt y elaborar una teoría basada en una idea más radical de la democracia, que dé respuesta a modelos actuales que están resultando insuficientes.⁴¹

³⁷ Dana R. Villa *Arendt and Heidegger The fate of the political*, p. 3

³⁸ Villa. *op cit.* p 8

³⁹ Arendt ha sido recuperada por Wolin y Barber, quienes encuentran en ella posibilidades para formular la política en nuevos términos, a partir del énfasis en el involucramiento cívico. En particular éste último considera que el problema de la acción constituye el “problema político fundamental.” Ver: Villa p.p.4, 5, 271

⁴⁰ Villa. p. 5

⁴¹ *Ibid*, p 5. Ver también la influencia de Arendt en Barber. *op cit*, *Strong democracy*

Al sostener Arendt que las instituciones y las leyes preconizadas por el pensamiento liberal, no son nada sin el poder de la acción conjunta, sin una noción participativa de ciudadanía, sumerge en un profundo cuestionamiento a la concepción liberal de la política. Por esta vía transitará la recuperación de la dignidad de la política en Arendt, puesto que al centrar la discusión en la importancia del debate, la participación y la aparición, restaura y propone una nueva idea de ciudadano que, por decirlo de algún modo, asume su mayoría de edad respecto a los asuntos de competencia común. Esta categorización por fuerza, habrá de ser confrontada con el ideal de ciudadano predominante en la política liberal. Es en este sentido, que los participacionistas al adoptar las formulaciones de Arendt, acentuando el tono comunitario de la autora y minimizando hasta cierto punto su carácter aristocrático, encuentran un cuestionamiento serio al carácter procedimental de la democracia y al énfasis en la noción de interés privado.

Para los comunitaristas, Arendt confronta el ideal liberal sustentado en abstractos derechos individuales cuya mejor expresión se localiza en la defensa del ámbito privado, a partir de una revitalización de la *koinonia* que nos libera “de la política procedimental y nos permite restaurar el bien común que sólo una robusta vida política puede otorgar.”⁴²

Los comunitaristas ven en Arendt la posibilidad de modificar la idea de individuo que se tiene en el mundo contemporáneo, a partir de que resitúa la acción en el “corazón” de la política. Para ellos, en esto se sustenta el verdadero sentido de la comunidad, en la “aparición” en un mundo compartido. A partir del lenguaje común, tendrá que existir un poderoso sentido de identidad y propósitos compartidos. Este elemento, consideran los comunitaristas, es posible por la vía de una adaptación a nuestros días de la teoría de la acción de Arendt.

Pero también, ha sido de importancia fundamental para los que se adhieren a la teoría crítica. Éstos han enfatizado la concepción plural de la política⁴³ y en algunos casos como Habermas,⁴⁴ se han avocado a la tarea de “superar una concepción elitista de la democracia.”⁴⁵ Con el fin de desplegar un modelo de democracia radical sustentada en un diseño que otorga una presencia notable a la ciudadanía, entendida con una presencia activa en un espacio público-político, que aparece nítidamente definido.⁴⁶

Objetará, sin embargo, el tono idealista del modelo y el polémico entendimiento de la política descentralizada y “autogobernada” confrontada de manera directa con el aparato estatal.⁴⁷

Esta corriente recupera a la Arendt que critica la técnica y la administración racional.⁴⁸ Orientarán la mirada hacia el carácter oclusivo que tanto la ciencia como la técnica y la burocracia, tienen para el despliegue de las capacidades cívicas de los ciudadanos y no tanto, hacia la selecta lectura de Arendt en su intención de “depurar” a la política con respecto a las demás áreas.⁴⁹

El principal cuestionamiento a la autora parece estar marcado por la difícil dicotomía entre lo social y lo político. En particular, Habermas disiente con Arendt acerca de su interpretación de la cuestión social en Sobre la revolución. Discrepa en relación a la

⁴² *Ibid*, p. 7

⁴³ Ver la aportación al debate y los matices que propone Craig Calhoun, en *Plurality... op cit*, p. 238

⁴⁴ Bernstein, La reestructuración de la teoría social y política, en particular el capítulo IV La teoría crítica de la sociedad. Los apartados: La confusión entre lo práctico y lo técnico, p.p. 233,234 y Teoría y praxis p.p. 268-274

⁴⁵ Sobre la herencia de Arendt para Habermas: Macstre, Habermas: esfera pública y desobediencia civil, *Metapolítica*, vol 3, num. 9, p.p. 115-125 y Benhabib Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jurgen Habermas y Liberal dialogue versus a Critical Theory of discursive Legitimation en Rosenblum (ed) Liberalism and the moral life y Critique, Norm and Utopia

⁴⁶ El autor recuperará el énfasis en el diálogo y no en el mercado como sustento de la participación con un sentido cívico y la “institucionalización del uso público de la razón ejercido por individuos autónomos” Ver Three normative models of democracy, p. 3

⁴⁷ *Ibid*, p.p. 4-7

⁴⁸ Asumiendo el riesgo que toda clasificación encarna, algunos autores señalan como miembros contemporáneos de la teoría crítica, además de Habermas, a Bernstein y a Benhabib

⁴⁹ Para una lectura sobre la crítica a lo social en Arendt ver. Benhabib The reluctant modernism of Hannah Arendt, en particular el apartado The rise of the social p. 22-33 y Bernstein Repensamiento de lo social y lo político en Perfiles filosóficos, p.p. 272 -296

tajante división sostenida por la autora entre lo concerniente a “lo social” y “lo político,” y sobre la “invasión del espacio político por los asuntos sociales y económicos en la época moderna,” que es explicado a causa de pasar por alto el papel del desarrollo del capitalismo en el destino de las revoluciones modernas. Al respecto dirá Habermas: “No es pues, factible repartir disyuntivamente los fines revolucionarios entre Francia y América ni tampoco sostener la pretensión que ello implica que *la conexión de intereses sociales y movimientos políticos* ⁵⁰ que tan gráficamente se objetiva en las constituciones burguesas sólo quedó establecida por la movilización de la miseria francesa y no por el capitalismo.”⁵¹

Con esto, restaura el enfoque de la pluralidad en Arendt, la que será entendida como “la dimensión espacial del mundo de la vida”. Éste estará determinado por el “*factum* de la pluralidad.”⁵² Sin embargo, él considerará que para una definición de lo plural acorde con los tiempos, es necesario desligar a la autora de una teoría de la acción de inspiración aristotélica. ⁵³

La consideración parte de que el carácter instrumental del poder político parece ser ineludible dentro de un sistema político. La propuesta estribará entonces, en la incorporación de la noción de actuación concertada y agregar al concepto de lo político el elemento de la acción estratégica. Es en este sentido que se desarrolla la idea de “generación comunicativa de poder,” que a su entender habría de superar las limitaciones existentes entre teoría y práctica, así como la ausencia de la dimensión instrumental y la relación con el entorno económico del poder en Arendt.⁵⁴

⁵⁰ El subrayado es mío

⁵¹ Ver: Habermas, *Hannah Arendt en Perfiles filosófico políticos*, p.p. 200-222 (en particular p. 203)

⁵² *Ibid*, p. 209

⁵³ Habermas, *op cit*, p. 215

⁵⁴ Como hace notar Maestre, acerca de la deuda de Habermas con Arendt, patente en el último libro del alemán, *Facticidad y validez. op cit*, p.115

III.

Lejos de las apropiaciones que ha sido objeto Arendt. Nosotros nos planteamos explorar las vías que la autora sigue para “volver a pensar la política.” En tal sentido, la estructura de este trabajo se arma a partir de caracterizaciones, que permiten ir desde los cimientos hasta la elaboración más acabada de la concepción de la política en Arendt. En el capítulo uno se abre una primera caracterización desde dónde procede el diseño de la política en la autora. Se abordan las dimensiones de la Condición Humana a partir de la distinción analítica público-privado utilizada por Arendt. Esta aproximación permite exponer la distinción entre la vida de la contemplación y la referida a la acción.

En continuidad con lo anterior, se abre una segunda caracterización, también ubicada dentro de la distinción analítica público-privado. De esta forma, el capítulo dos se centra de manera estricta en lo público. Se analizan los elementos que definen a la acción como generadora de espacio público, concebido como el lugar de despliegue del discurso y la acción, y como manifestación del mundo en común. Lo anterior, permite abrir un tercer nivel en la caracterización de la política en Arendt y es el referido al poder de la acción conjunta. En el capítulo tres aparece una caracterización de la política en Arendt, concebida a partir de los tipos ideales de las revoluciones francesa y norteamericana. A partir de éstas, se expone la idea del poder como generador de espacio público, con los atributos conferidos por Arendt despojado de toda instrumentalidad y con sus rasgos de emergencia, inicio, manifestación de algo nuevo y contingencia. Esto permite abordar en el capítulo cuatro las dificultades intrínsecas a la política. La manifestación del poder, la aparición pública y la necesidad de fundar instituciones. Esta dualidad se analiza a partir del destino de las revoluciones. La dificultad de la política para desplegarse como experiencia *versus* la creación de instituciones estables. También se analiza la visión desencantada de la autora sobre el

destino de las revoluciones: el triunfo de la libertad frente al poder y el eclipse del espacio público. Finalmente, en el capítulo cinco se analiza el difícil balance entre la manifestación de la política en su dimensión expresiva y las posibilidades de espacio público duraderas. Se abordan las formas democráticas directas y la vía consejista, así como las posibles vías para una ciudadanía activa, como germen para plantear formas novedosas de hacer política.

Arendt recupera los mejores atributos de la política: la capacidad de deliberar, el acuerdo, la primacía de la palabra, la necesidad de recuperar la memoria colectiva. Deja cuestionamientos absolutamente vigentes para la política de nuestros días. Nos alerta sobre la permanencia de la política frente a su aparente olvido y abre cauces que permiten concebirla por vías más flexibles.

Capítulo 1

Las dimensiones de la Condición Humana. La recuperación de la *vita activa*

a) La política y el extravío de la *vita contemplativa*

En este primer capítulo se recuperan las dos dimensiones de la *vita activa* diferentes de la acción: la labor y el trabajo, que expondré a partir de la distinción analítica público-privado utilizada por Arendt. Considero que es en estos atributos menos privilegiados por la autora de la Condición Humana donde, sin embargo, se localiza el cimiento que dará pie al ámbito estrictamente político.

Como elemento introductorio, se hará un rastreo de la dicotomía entre *vita activa* y *vita contemplativa* entendidos en su dimensión “rotatoria” y de la distinción entre labor y trabajo. Es en conjunto, dentro de esta compleja estructura donde se localizan los hilos más finos que permiten abrir una primera caracterización sobre la forma en la cual Arendt concibe a la política.

Un primer nivel de análisis sobre el pensamiento político de Hannah Arendt conduce hacia su intención de recuperar para la política la dignidad perdida y de dotarla de un nuevo significado. Esta revitalización estará marcada en un sentido, por un rescate de “lo perdido” signado por una especie de “nostalgia premoderna” que la lleva a retroceder hacia los orígenes⁵⁵, cuyo rostro se verá manifestado en Grecia. El objeto de tal búsqueda, estará teñido por un intento de localizar el momento en el cual la política descendió en la jerarquía de los asuntos relevantes para las personas y modificó su

⁵⁵ El “origen” en Arendt será leído como acto inaugural de la política que inevitablemente determinará el carácter que ésta asume. Para una exposición amplia sobre el tema, ver: Esposito, El origen de la política, *Principium e initium*, en particular p.p. 28, 29 y 39

“status.”⁵⁶ Para tal fin, la autora emprende una tarea casi filológica que le permite restaurar las condiciones en las cuales se encontraba la política antes de su “extravío,” con el objeto de establecer un modelo renovado y propio.

En una lectura inicial de los elementos que trastocaron el papel de la política, Arendt reconoce la pérdida del poder de la palabra como nexo predominante entre las personas, acompañada por el repliegue de la acción para un posterior retiro hacia el refugio íntimo. La autora precisa el momento exacto en el cual el discurso dejó de tener un sentido relevante y demostró su incapacidad para convencer mediante argumentos. Ante tal fracaso, se gestó un vuelco hacia el mundo de la *theoría* o contemplación.

La bifurcación entre lo estrictamente terrenal o de manera más precisa, aquéllo correspondiente a los asuntos público-políticos (*vida actuosa*, recuperando a San Agustín)⁵⁷ y la preocupación por lo eterno (vida de la contemplación) estableció la diferencia entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*. Las formas de compromiso activo con las cosas de este mundo se separaron del pensamiento puro, lo cual también señaló la ruptura definitiva entre filosofía y política, que fueron por sendas divergentes a partir de un acontecimiento concreto: el proceso seguido a Sócrates, que según Arendt: “en la historia del pensamiento político jugó el mismo papel que para la religión tuvo la condena de Jesús.”⁵⁸

Fue tal la magnitud de este evento, que modificó de manera radical la forma de entender a la política e hizo posible que surgiera una tradición de pensamiento que ha estado vigente hasta nuestros días.

⁵⁶ Para ubicar el énfasis de Arendt en el problema de la filosofía *versus* la política, es recomendable ver la contextualización que lleva a cabo Canovan en, Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought, en especial el capítulo *Philosophy and politics*, en donde en la descripción que Canovan efectúa de la Arendt, ésta se aleja considerablemente de la idea de “animal político,” p.p. 253-273

⁵⁷ Arendt. La Condición Humana, p. 26 (en adelante C.H.)

⁵⁸ Arendt. Philosophy and politics, p. 73

Señala Arendt que a partir de la muerte de Sócrates, Platón renegó de las características de la vida política y dudó del papel de las ideas dentro de la *polis*. La política “real” se presentó al filósofo como un espectáculo violento y corrupto y la democracia ateniense como responsable de cometer crímenes contra personas justas como Sócrates. Al replegarse de los asuntos mundanos, Platón renegó de la política y resaltó con rechazo, algunos de sus elementos distintivos como la empiria, la contingencia y la apariencia.⁵⁹ Encontró en ellos el signo de luchas marcadas por la intrascendencia y la vanidad. Para Platón la política correspondía al mundo de las apariencias y las opiniones, contrastado con el de la búsqueda del verdadero bien, encarnado en la sabiduría. Es decir, se reconoce (y se jerarquiza) la dicotomía entre la vida política (vida activa) y la vida filosófica (vida contemplativa).

La imposibilidad de Sócrates para argumentar en su defensa y mostrar su inocencia, colocó en tela de juicio nada menos que la capacidad de la palabra (vínculo esencial de la política) como instrumento para argumentar y convencer. Sócrates habla con la verdad y ésta no convence en el ágora, los argumentos utilizados no logran persuadir al tribunal en su favor,⁶⁰ lo cual se reveló con toda su fuerza en el espectáculo representado ante sus jueces,⁶¹ en donde su propia opinión quedó sometida a las “irresponsables opiniones de los atenienses,” los cuales eran mayoría. Para Platón, en este caso, lo que prevaleció no fue la fuerza del mejor argumento sino la imposición numérica, que se tradujo en signo del olvido de lo político, ejemplificado en el crimen cometido por la *polis* contra Sócrates. Su derrota hizo olvidar el poder de la palabra como medio para lograr el esplendor y la fama⁶² y por el contrario, sólo se la utilizó

⁵⁹ Luis Salazar, El Síndrome platónico. ¿Hobbes o Spinoza?, p. 47

⁶⁰ Philosophy... p. 74

⁶¹ *Ibid*, p. 75

⁶² *Ibid*, p. 80

para satisfacer las bajas pasiones de un *demos* presa de la necesidad de emociones inmediatas.

El diagnóstico platónico lleva a considerar que los hombres justos y buenos como Sócrates pueden ser víctimas de injusticias cometidas cuando se impone la opinión (*doxa*) y no el verdadero saber (*episteme*)⁶³ o mejor dicho, las prácticas que halagan los sentidos inmediatos de la plebe y no el arte verdadero de la política. En Platón, esto conduce a una “inversión del mundo,” es decir, un cambio en la jerarquía de los aspectos que hasta ese momento eran considerados como relevantes. Para Arendt, esto propicia una vuelta hacia la introspección, lo cual llevará a sobredimensionar los alcances de la reflexión filosófica sobre la política.⁶⁴

Anterior a esta fractura, la participación política era comprendida y sentida como parte intrínseca de la existencia humana. Con el surgimiento de la escuela socrática, la acción y la palabra se volvieron signo opuesto de la contemplación, el acontecimiento de Sócrates trastocó por vez primera la línea trazada entre *polis* y *sophos*, es decir, señaló la división entre los hombres preocupados por lo eterno y ajeno a la política y aquéllos interesados en lo terreno con la pretensión de subordinar el poder de gobernar al de filosofar. “Cuando los filósofos descubrieron por Sócrates que el reino político no proporcionaba todas las actividades más elevadas del hombre, dieron por sentado (...) que se encontraban ante un principio más elevado para reemplazar al que había regido a la *polis*.”⁶⁵

⁶³ Salazar...*op cit*, p 47

⁶⁴ En The life of the mind (traducido como La vida del espíritu) se sintetizada la posición de Arendt cuando señala que este fenómeno representa el choque entre el pensamiento y la voluntad y “Si uno contempla los antecedentes con mirada no velada por teorías y tradiciones, ya sea religiosas o seculares, resulta muy difícil eludir la conclusión de que los filósofos son genéticamente incapaces de llegar a términos con algunos fenómenos del espíritu y su posición en el mundo; de que ya no podemos confiar en los hombres de pensamiento para llegar a a una justa estimación de la voluntad,” p.p 287,288

⁶⁵ C.H. p. 30

La *vita activa* y la *vita contemplativa* siguieron caminos diversos e irreconciliables.⁶⁶ La profundidad de esta ruptura quedó expresada en el mito de la caverna en la República de Platón, cuyo argumento concluye, tal como lo señala Leah Bradshaw,⁶⁷ en que la vida del filósofo (la más virtuosa de todas) es incompatible con la vida de la *polis*. En la parábola, el “poeta” ingresa a la cueva y se separa de sus congéneres para vivir en aislamiento el diálogo consigo mismo. A partir de esta escena, Arendt elabora el claroscuro encarnado en el juego de la luz en oposición a las sombras: cuando se ingresa al averno, para los ojos habituados a la luminosidad del sol, únicamente se muestran en forma tenue las sombras y las imágenes, posteriormente, una vez habituadas la mirada y la mente a la oscuridad y la soledad, las ideas se muestran como la verdadera esencia de las cosas, allí el hombre aislado de sus semejantes, en las tinieblas de la caverna puede ver claramente el “resplandor,” de sus ideas, pero al salir nuevamente a la luz del sol, los ojos se vuelven a cegar porque se encuentran habituados al “fuego artificial.” Con cada cambio, al entrar y salir de la caverna hay un periodo de confusión y posteriormente, de adaptabilidad a la nueva situación.

En este punto, se va a remarcar la ruptura entre los asuntos políticos y los de la mente, la preocupación de los filósofos por lo eterno que “sólo se da al margen de los asuntos humanos y de la pluralidad de los hombres.”⁶⁸ Por ello, la parábola de la caverna se sustenta en la liberación de las trabas que atan al filósofo con respecto a sus semejantes y el olvido de los asuntos terrenos, en donde la recurrencia a lo eterno se debe a la “muy justificada duda,” sobre las posibilidades de arribar a la inmortalidad o por lo menos a la permanencia a través de la *polis*. Esta posición que seguiría vigente en distintas tradiciones, llevaría a que la vida política ya no fuera pensada ni reconocida como un

⁶⁶ Arendt establece que el pensamiento y la voluntad son antagónicos porque el pensamiento coloca en un perdurable presente lo que es o lo que ha sido, mientras que la voluntad tiende hacia el futuro y se mueve en un mundo en el que no existen certidumbres. Ver. La vida del espíritu, *op cit*, p 288

⁶⁷ Acting and thinking, p 4

intento para arribar a la inmortalidad. Vida activa y *bios politikos* se subordinan jerárquicamente a la contemplación. El olvido de la lucha por la inmortalidad a través de la política en Arendt es comprendido como signo manifiesto de que la *vita activa* y el *bios politikos* se tornaran en “asistentes de la contemplación.”⁶⁹

El retiro a la introspección segregó a la política de los asuntos relevantes para los individuos.⁷⁰ Es más, a partir de ese momento, los modelos de pensamiento occidental se gestaron por medio de inversiones, puesto que fue Platón quien puso el primer ejemplo al intentar una inversión del pensamiento homérico⁷¹ y elaborar la antítesis entre caverna y cielo.⁷² Desde entonces, únicamente se recurre a la experiencia puramente intelectual, la cual está circunscrita al marco del pensamiento sustentado en conceptos, desplazando los acontecimientos de la historia por el debate que se establece en el nivel de los sistemas de pensamiento. La discusión se da en el terreno conceptual, en el énfasis de términos opuestos y como es sabido, señala Arendt, “los propios conceptos siguen siendo lo mismo cualquiera sea el lugar donde se les coloque en los varios ordenes sistemáticos.”⁷³

Al ubicar a *la vita contemplativa* en lugar predominante, se generó una “operación rotatoria” (como la denomina Arendt) en donde “lo verdadero y lo real ya no se encuentra en el mundo en el que nos movemos y vivimos, sino en las ideas vistas y captadas por los ojos de la mente.”⁷⁴ Esto llevó a que se configurara una especie de

⁶⁸ C.H. p 32

⁶⁹ *Ibid*, p. 33

⁷⁰ El factor que hunde al pensamiento, según Arendt, es su carácter solitario y ese “diálogo mudo conmigo mismo” (en términos de Platón) tiene algo “indecible” que no puede ser completamente puesto en sonidos mediante el lenguaje y al no poder ser nombrado, tampoco puede ser comunicado a otros. Al respecto resulta ilustrativa su posición en el homenaje a Heidegger, *Martin Heidegger octogenario*, en Revista de Occidente 84, marzo 1970, p. 264

⁷¹ Sobre el peso específico de *La Iliada* en el pensamiento de Arendt y Simone Weil es conveniente ver Esposito, *El origen de la política*, op cit, p. P. 20-52

⁷² Arendt, *La tradición y la época moderna*, en PyF. p. 44

⁷³ Ver: C.H., p. 318

⁷⁴ Arendt expone ampliamente la parábola de la caverna en: *La tradición y la época moderna*, PyF. op cit, p. 43

“síndrome platónico”⁷⁵ que reduciría los problemas éticos y políticos a cuestiones gnoseológicas y que llevaría a consecuencias determinantes para toda la historia del pensamiento de Occidente.⁷⁶

Las relaciones entre saber filosófico y *praxis* política estarán en el centro de la discusión y la solución a los problemas de la política será vista en términos de “la ignorancia y de las opiniones falsas e infundadas que los seres humanos sufren en relación a lo que es verdaderamente bueno para ellos, tanto individual como colectivamente.”⁷⁷ La solución estará vista por tanto, en términos de una “educación” que convierta a la política en un verdadero arte racionalmente fundado capaz de sustituir a las teorías falsas como solución a las formas conflictivas presentes en las relaciones políticas.⁷⁸

Arendt entonces intentará una revitalización de la política en dos sentidos: por un lado, ensayará una suerte de recuperación del modelo antiguo (anterior a la “ruptura”) adaptado a nuestros días, y por otro lado, propondrá un modelo que discute frontalmente con las concepciones políticas que apelan a la cientificidad en el análisis o que se plantean el estudio de los problemas a partir de la pura teoría.

En tal sentido, es que por su intención de “abordar los problemas del mundo desde el mundo mismo,”⁷⁹ se ha señalado (no sin cierto margen de equívoco) que su empresa

⁷⁵ Salazar, p. 47

⁷⁶ La autora amplía este aspecto en el homenaje a Heidegger donde aborda algunas de las consecuencias de la separación entre filosofía y *praxis*. Dirá al respecto: “Nosotros que queremos honrar a los pensadores, aún cuando nuestra posición está en el mundo, difícilmente podemos encontrar sorprendente y enojoso que Platón, lo mismo que Heidegger, recurrieran a los tiranos” Para posteriormente concluir que la inclinación a lo tiránico en muchos pensadores, puede ser explicada por su alejamiento de los asuntos comunes y su consecuente pérdida de asombro. *Martin Heidegger... op cit*, p.p. 270 y 271

⁷⁷ *Ibid*, p. 47

⁷⁸ *Ibid*, p. 47

⁷⁹ Claudia Hilb desarrolla esta idea en un amplio recorrido sobre la obra de Arendt en el Prólogo a El resplandor de lo público, p. p. 5-52

intelectual apunta a “un análisis ontológico a gran escala de la existencia humana”⁸⁰ y en ese análisis, a una recuperación de la dignidad de la política.

Sin llegar tal vez a constituir un “análisis ontológico” como tal, (porque no se va a centrar en las características del “Ser”) ciertamente Hannah Arendt identifica a la vida política como la forma de “existencia humana.”⁸¹ Tal vez el problema sea en que no es una de las dimensiones de la existencia, sino precisamente, la forma de existencia propiamente humana. Esto tiene sentido en la medida en que la experiencia tendrá un carácter construido. La experiencia no será sustituto de lo fáctico, o de la realidad, de allí que el lenguaje juegue un papel central en la conformación de la experiencia. A través de la palabra, se dará el procesamiento discursivo de la experiencia.

Por eso la filosofía se extravió y perdió a la política. Las formas de representación resultaron insuficientes para expresar los acontecimientos, la distancia entre el vocabulario al que se tenía acceso y los acontecimientos que enfrentaba el mundo fue abismal.⁸²

De allí que la preocupación de Arendt se oriente hacia las estructuras de las experiencias políticas, a una especie de fenomenología de la política. Su derrotero pasa por el intento de captar la significación de la vida política en sí misma (elaborar la conceptualización desde esa experiencia y no viceversa y elaborar un lenguaje capaz de dar forma a esa experiencia), en su intento por rescatar los elementos que le otorgan su especificidad, es decir a partir del encuentro con los otros mediante la acción y la palabra.

⁸⁰ Ver: Bhikhu Parekh, Hannah Arendt, en Pensadores políticos contemporáneos, p. 15-37

⁸¹ Esto se deja ver en su constante recuperación de los clásicos griegos. Se puede ver sintetizado en su afirmación: “El arte de la política enseña a los hombres como sacar a la luz lo que es grande y radiante” (C.H. p. 228)

⁸² Resulta ilustrativa de las preocupaciones de Arendt, una carta escrita el 20 de agosto de 1954 a su amiga Mary Mc Carthy en la que se respira nitidamente la atmósfera de la época. Arendt señala que las respuestas a las preguntas planteadas ya no sirven más, la religión y el sentido común en un tiempo útiles para explicar al mundo, dejaron de tener sentido. Ver: Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mc Carthy, p p. 51, 52

Es por esto que la crítica de Arendt se dirige hacia las formas conceptuales establecidas por el pensamiento occidental, a las cuales les señala su alejamiento de la vida para volcarse en el refugio del mundo de la mente o *vita contemplativa*. La política debe ser comprendida desde su arena específica, en oposición directa a lo que ha sucedido en la historia de la teoría política, donde ha predominado el desarrollo de las ideas por encima de los actos humanos. Esto ha propiciado la formación de conceptos alejados de la propia práctica política. De esta forma, al hacer referencia a las teorías prevaecientes, se lamenta porque “adormecen nuestro sentido común, impiden percibir, entender y enfrentarnos con la realidad y facticidad.”⁸³

Como señala Bradshaw,⁸⁴ Arendt refuta la idea de la existencia de un objeto trascendente de contemplación a partir del cual los asuntos del mundo puedan ser juzgados, así como la idea de una Historia generadora de significado comprensivo (esto parte de su crítica al pensamiento llamado moderno al cual le señala su sometimiento al afán de progreso). En oposición, intenta ofrecer una reconstrucción de la política que se enfrenta deliberadamente a la *vita contemplativa*, la cual la llevará a polemizar con una vertiente de la tradición occidental. Con esta postura Arendt intentará doblegar el carácter “tiránico” de la teoría sobre la acción, para recuperar la integridad de la *vita activa* y restaurar la pérdida de vitalidad que ha sufrido a lo largo de la historia.

Volver la mirada a la *vita activa*, permitirá un retorno y una rearticulación de sus distinciones, borradas por el enorme peso adquirido por la contemplación.⁸⁵ De esta forma, encuentra que la inclinación de la balanza hacia la introspección, no fue revertida ni siquiera por la ruptura con la tradición emprendida por Nietzsche y Marx,⁸⁶ quienes también sucumbieron al peso de la elaboración de inversiones conceptuales. La crítica

⁸³ Hannah Arendt, Sobre la violencia, p. 13

⁸⁴ Acting and thinking, *op cit*, p. 6

⁸⁵ C.H. p.29

⁸⁶ Ver. Arendt, La tradición y la época moderna, PyF, *op cit*, p.p. 23-48

se da en los siguientes términos: “La rebelión del siglo XIX contra la tradición se mantuvo estrictamente dentro de una estructura tradicional; y en el nivel del mero pensamiento, que apenas se podía preocupar por algo más que las experiencias, en lo esencial, negativas, de predicción, comprensión y silencio agorero, era posible la radicalización pero no un nuevo comienzo ni la reconsideración del pasado.”⁸⁷

En contrapartida, Arendt parte de la capacidad siempre latente de un nuevo comienzo para los actos humanos, de la facultad de apertura a la comprensión del pasado para poder seguir adelante. En estos términos, su diseño va a despegar de una simple cuestión: “comprender lo que hacemos,”⁸⁸ elemento que irá íntimamente ligado a la manera en la cual se estructura y articula el mundo político y las experiencias comunes tal como se presentan en la acción misma.

Un elemento fundamental para intentar la comprensión sobre la manera en la cual la política en Arendt va a revestir nuevo rostro, estará por tanto, coloreado por el papel predominante que jugarán las dimensiones propiamente humanas y dentro de ellas, la acción y la palabra como las más supremas cualidades.

b) La acción: dimensión expresiva privilegiada

En el planteamiento de la autora, el individuo siempre aparecerá ligado al espacio público y en actuación en concierto con los demás. Por esto, la política va a estar signada por una suerte de dimensión dramática, según la cual la mirada debe dirigirse a la acción política tal como ésta aparece, desplegada en un escenario y ante un público. En Arendt se subraya el sentido dramático de la existencia humana como aspecto crucial de la política y se resalta el aire teatral sobre la intencionalidad oculta de

⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁸ Ver : Understanding and politics

la política en el escenario político. El cual se equipara a un escenario teatral en donde se presupone una comunidad (actores y audiencia)⁸⁹ que comparten una experiencia. El papel digamos protagónico, lo tienen quienes llevan a cabo la acción, pero los espectadores no serán menos relevantes, tendrán que ser capaces de rendir testimonio y otorgar trascendencia con su capacidad para el recuerdo.

Actor y espectador no son figuras contrapuestas. El espectador puede “contemplar todo el juego,” mientras que el actor por definición no es un mero participante, estará vinculado a lo particular, que sólo encuentra su significado último y la justificación de su existencia. Dirá Arendt en referencia al espectador, que colocarse fuera del “festival de la vida” es condición para comprender el sentido del juego, elaborar juicios y “ser árbitro final de la competencia en curso.”⁹⁰ Hay una estrecha correlación: el actor no es autónomo, debe comportarse tal como los espectadores esperan de él, ellos otorgan el veredicto final (triunfo o fracaso).

La diferencia entre el espectador y el que se retira a la introspección, estriba en el hecho de que quien juzga no abandona el mundo de los fenómenos, únicamente establece una adecuada distancia respecto a ellos. Se sustrae a toda participación activa “adoptando una posición de privilegio desde la cual puede contemplar.”⁹¹ Es decir, que forma parte de un público, a diferencia de aquél dedicado a la teoría o contemplación que se aísla de sus semejantes

La acción será fundamental para la forma de comprender la política. Su ubicación tal como se muestra, tiene su precedente en un intento de articulación que se hace manifiesto en La Condición Humana (1958) obra en donde Arendt construye una teoría general de la acción.

⁸⁹ Vaclav Havel. El teatro y la política en *Nexos* 237, sept. 1996, p. 49

⁹⁰ Hannah Arendt, La vida del espíritu, p p. 113,114

⁹¹ *Ibid.*, p 114

En este trabajo se encuentra el espacio teórico en el cual la autora hace un amplio bosquejo del sentido del hombre en la tierra como parte de la naturaleza a partir de sus dos cualidades específicas: la labor y el trabajo; y como ser separado de la misma y agente que desarrolla su libertad, a través de la acción, en la cual el hombre supera y se distingue de la naturaleza. Estos elementos inherentes a “la Condición Humana” serán parte de la *vita activa* y estarán subrayando de manera fehaciente el intento de Arendt para recoger los elementos fundamentales de la política frente a la tradición imperante de la contemplación o *vita contemplativa*.

La necesaria recuperación de las distinciones de la *vita activa*

*“Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”⁹²*

El argumento de Arendt para rearticular las distinciones de la *vita activa* la llevará a una reconstrucción de las dimensiones de la Condición Humana. Esta será entendida como el conjunto de las condiciones comunes a todas las personas, a diferencia del término “naturaleza humana” que tiene como significado el hecho de que el ser humano es parte unida de la naturaleza y no se concibe separado de ella. En este segundo caso, el hombre sería igual a cualquier organismo vivo con una serie específica de propiedades que habrían de determinar su comportamiento. El individuo por el contrario, se distingue del resto del mundo natural por su capacidad para trascenderlo o dominarlo.

⁹² C.H. p.21

A diferencia de otros seres que constitutivamente están obligados a vivir de cierta manera,⁹³ los seres humanos tienen la capacidad única de modificar lo dado, de interrumpir procesos naturales y sociales y empezar por su propio esfuerzo otros nuevos. El individuo puede desarrollar la capacidad de ser libre, la posibilidad de empezar algo nuevo. Los humanos son los únicos seres vivos con la facultad para cambiar su entorno y a sí mismos, por esto, es que “son los menos naturales de la naturaleza.”⁹⁴

La labor, el trabajo y la acción irán progresivamente “separando” al hombre de la naturaleza: la labor es la más primitiva de las actividades humanas, el trabajo implica en sí mismo un dominio sobre la naturaleza, mientras que mediante la acción se trasciende en su totalidad el estado natural. Todas ellas se encuentran ligadas entre sí: la labor y el trabajo son el terreno que permite dominar la necesidad para llegar al encuentro con los otros en la acción, privilegio, por decirlo así, de la Condición Humana. Las tres dimensiones constituyen la *vita activa*, mediante la cual se logra la permanencia en la tierra y la conservación de un mundo en común.

En Arendt, la reivindicación de la política pasa por el intento de recobrar todo aquello que en el pasado significó la *vita activa* de los individuos, antes de su desvanecimiento en la *vita contemplativa*. Ella buscará restaurar el lugar perdido para el *bios politikos*, mediante una nueva rearticulación de las dimensiones de la Condición Humana, a las cuales le va a señalar tres niveles: 1) la parte más biológica y esencial que corresponde a la mera reproducción de las condiciones necesarias para el mantenimiento de la vida misma; 2) la parte de mundo que se comparte con los otros a través de los objetos creados, que serán consumidos o superarán el paso del tiempo tornándose en memoria de todos, y 3) la condición donde verdaderamente se separa el

⁹³ Parckh, *op cit*, p. 23

⁹⁴ *Ibid*, p. 24

hombre de la naturaleza y se encuentra con sus semejantes a través de la acción, momento en el cual se manifiesta como tal la pluralidad humana.

En el mundo de la reproducción biológica, se encuentra la labor que garantiza la vida a través de la repetición cíclica de actividades necesarias para permanecer en la tierra. En el mundo están los objetos fabricados por las manos del hombre, es decir productos del trabajo que constituyen instrumentos necesarios y herramientas útiles para la supervivencia, pero que también construyen el “mundo en común” entre los hombres. Estos artefactos sobreviven a la presencia misma del hombre en la tierra. Por su parte, se encuentran los hombres sin ningún atributo más que su condición de individuos diferentes e iguales porque comparten un mundo al que otorgan su carácter plural. Este nivel se encuentra marcado por la acción y la palabra que dan vida a la política y se despliegan en un espacio público, lugar donde se da plenamente el encuentro con los semejantes.

El “mundo en común” es construido por los hombres no solamente a partir de los objetos que los relacionan entre sí y que se toman memoria colectiva, sino por la presencia de los individuos en el espacio público mediante actos y palabras, que unen y separan, lo cual permite el mantenimiento de la necesaria distancia entre las personas. Este mundo común, es el mundo “tal como se abre a las personas.”⁹⁵ Esto le permite afirmar que el mundo se presenta de manera diferente para cada quien, de acuerdo con la posición en que se encuentre en él, o la “parte de mundo” que le corresponde a cada quien, pero simultáneamente existe también un mismo mundo (*sameness*) marcado por su “carácter de *communis*” (es decir, lo que es común a todos). Este mundo en común, que significa que el mismo mundo se presenta a todos a pesar de las diferentes

⁹⁵ Philosophy... *op cit*, p. 80

posiciones dentro de él, será pensado por Arendt como la esencia misma de lo público.⁹⁶

Por tanto, la “objetividad” del mundo⁹⁷ (es decir, su consistencia como mundo común) y la condición humana se complementarán ya que todas las cosas con las que las personas entran en contacto se convierten de inmediato en condición de su existencia. Dirá Arendt: “Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser parte de la condición humana.”⁹⁸

La “mundanidad” o el despliegue del mundo en común existente entre los hombres será por tanto, la construcción del hogar público, mientras que en lo privado, la lógica será diametralmente opuesta.

En Arendt, las actividades relativas al mantenimiento de la vida van a tener lugar en la esfera privada (correspondiente al campo familiar) que es donde se preparan las condiciones vitales para ir al encuentro con los otros en el espacio público (relativo a los asuntos del mundo común). Las dos esferas van a ser concebidas en la autora a partir de una nítida diferenciación.

La labor se circunscribe al espacio privado, que atañe directamente a lo doméstico, no político (entendido por Arendt de acuerdo a la separación entre lo público y lo privado, *oikos* y *polis*, de origen griego) que remite la esfera privada a la oscuridad del hogar “en donde la esposa, niños, esclavos y servidumbre no eran por supuesto, reconocidos como totalmente humanos.”⁹⁹ Bajo su techo, las personas se encuentran resguardadas sin la posibilidad de aparecer o brillar porque no están abiertas al mundo y por tanto, se

⁹⁶ El mundo en común aparece estrechamente ligado al “sentido común” o *bon sens*. Arendt definirá a éste como “una especie de sexto sentido a través del cual todos los datos sensitivos particulares, proporcionados por los cinco sentidos, cuadran en un mundo común, un mundo que podemos compartir con los demás, tener en común con ellos” y por esto sí el sentido común se pierde ya no hay más mundo en común. La perversión del sentido común (y por tanto, del mundo en común) se dió cuando se supuso que el sentido común no era un sentido, sino una facultad que todos tenemos en común. Ver Entre amigas..., *op cit.* p 53

⁹⁷ C.H. p. 23

⁹⁸ *Ibid*

imposibilitan para “ser vistas y escuchadas por los otros.” Aún cuando en la esfera privada se conoce el poder del discurso, éste pierde sentido en la medida en que los habitantes de las sombras no lo pueden compartir con otros libremente. Quienes se desenvuelven dentro de la esfera apolítica están privados de la realidad del mundo objetivo compartido con otros.¹⁰⁰ No acceden al discurso y a la acción, al no aparecer en público desconocen el sabor de la libertad y no están preparados para poder, en determinado momento, presentarse ante los demás.

De manera contraria, los individuos que aparecen en la esfera pública, comparten un espacio público y se muestran a los demás. Este hombre que aparece en la escena pública es en Arendt el *bios politikos*, que se enfrenta a otra dimensión en donde “la existencia se construye a partir de las dos grandes actividades humanas por excelencia: la acción y la palabra, las cuales son las actividades humanas más políticas y constituyen a su vez, la práctica y el discurso”.¹⁰¹ De esta manera, la práctica, el discurso y el espacio público serán los elementos que encuadran la acción y tienen como condición la visibilidad pública, en plena luz del día, en oposición a la oscuridad del ámbito doméstico. Lo público remitirá entonces, al “tratamiento de los asuntos comunes por los ciudadanos libres y a la participación activa en la construcción y defensa de la comunidad política.”¹⁰² Por su parte, la “condición primigenia” se verá realizada en la reproducción cotidiana, diríamos metabólica de las personas en la oscuridad del hogar.

El hombre de las sombras y el de la luz pública, están relacionados: no puede existir uno sin el otro (aunque encarnen en individuos o géneros diferentes). En el hogar se resuelven las necesidades de la vida que permiten salir al encuentro con los otros en la plaza pública y actuar, y en la escena pública se definen las condiciones de posibilidad

⁹⁹ *Philosophy*..., p. 81

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 58

¹⁰¹ C.H., p. 39

de la seguridad privada. En conjunto estos dos ámbitos tienen la inmensa tarea de construir la morada de los seres humanos, el mundo que habitamos.

a. Labor

La labor es la compañera silenciosa, lo supuesto que hace posible la aparición en el brillo del espacio público. Es a partir del laborar que se preparan las condiciones para la libertad, por esto corresponde a un ámbito diverso al encuentro político y se localiza en la organización doméstica privada, perteneciente de manera exclusiva al *oikos*. A partir de la labor se resuelven todas las necesidades más primitivas, corresponde al reino de la necesidad, es la satisfacción de los apremios vitales y obedece al proceso biológico de las personas.

La labor se encuentra inmersa en el ciclo de la naturaleza, por ello tiene un carácter circular y no designa un producto acabado. Por no dejar tras de sí productos, dice Arendt, a la labor se le ha despreciado siempre, no hay ninguna obra que nos haga recordarla debido a que no deja nada tras de sí.¹⁰³ El resultado del esfuerzo invertido en la labor se consume casi de inmediato y a pesar de su volatibilidad: “nace de un gran apremio y esta motivada por un impulso mucho más poderoso que cualquier otro ya que de ella depende la propia vida”.¹⁰⁴

Del *animal laborans* depende la supervivencia misma de la especie, el laborar se enfrenta a una paradójica condición: en caso de no realizarse, el mundo materialmente se cae y cuando es ejecutada con puntualidad y precisión, nadie lo percibe; la importancia de la labor estriba en que se nota solamente cuando no se lleva a cabo.¹⁰⁵

¹⁰² Para una definición de lo concerniente a lo público ver: Nora Rabotnikof, Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración, RIFP, no. 7, p. 77

¹⁰³ C.H., p. 102

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 98

¹⁰⁵ No puede pasar por alto la similitud de este punto con las primeras denuncias feministas en torno a la “invisibilidad” del trabajo doméstico, en donde la definición de este asunto como tema aparece ligado con la aparición de las mujeres en público o de la “publicidad de lo privado.”

Los productos de la labor aparecen y se consumen de inmediato, su efimera mundanidad los hace las más naturales de todas las cosas porque están dentro de la circularidad de la naturaleza, su ciclo de vida y muerte hace que la fatiga de la labor solamente culmine con la muerte del organismo. Sin embargo, dice Arendt: “la lucha diaria entablada por el cuerpo para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos (...) lo que hace penoso el esfuerzo no es el peligro, sino su inexorable repetición.”¹⁰⁶

La labor es la única experiencia que corresponde a la no mundanidad, porque el cuerpo humano se vuelca sobre sí mismo para resolver sus necesidades vitales, se apresa en su orden metabólico y no trasciende su propio funcionamiento cíclico. A pesar de ello, tanto el dolor como la necesidad (elementos inseparables a la labor) y que constituyen las dos cualidades menos mundanas, no pueden extirparse de la vida, son parte de la vitalidad del mundo, de la condición humana en la tierra.

El producto de la labor genera las cosas menos duraderas y las más necesarias para crear el proceso de la vida, el consumo hace que sobrevivan solamente un instante después de su creación, en caso de no ser consumidas, decaen o perecen. Luego de su corta permanencia en el mundo, vuelven al proceso natural que las produjo, el hombre les dio un aspecto y una porción de mundanidad, que es sin embargo, la más efimera por ser las menos mundanas y las más naturales de todas las cosas generadas por las manos del hombre. Aún cuando fueron cosas creadas por el hombre en la tierra no se separan de su ciclo consonante con la naturaleza. Este ciclo de inmortal repetición abarca la vida misma en donde consumo, durabilidad y desgaste se unen y vuelven en un perpetuo comienzo, esta materia retorna al enorme ciclo de la naturaleza en una incesante e inmutable aliteración.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 112

En la labor el ser humano no se distingue de ningún organismo vivo, al igual que los animales, el individuo en la labor prepara las condiciones para su reproducción en la vida. Así, de la misma forma que un castor construye su madriguera, prepara el nido para las crías y hace una presa, en la labor el ser humano “limpia el mundo” para habitarlo. Hay aquí una imposibilidad para señalar proyectos o prácticas comunes que permitan hablar de sujetos colectivos.

El espacio privado y el *animal laborans*

La labor consume tiempo a los ciudadanos que podría ser dedicado a la *polis*, por esto es hasta cierto punto, despreciada. A pesar del carácter sombrío de la labor, con ella se construye el terreno para entrar al espacio de la libertad. De allí que el mantenimiento de la vida y la solución de la necesidad generalmente haya sido designada a otros. Por esto es que en la antigüedad la servidumbre era considerada como elemento intrínseco a las condiciones de la vida humana. La necesidad de excluir a la labor de las preocupaciones cotidianas, es decir, de eliminar lo imprescindible y lo metabólico, se consideraban factores fundamentales para ir al mundo al encuentro con los demás a plantear temas concernientes a la comunidad.

De esta manera, debido a la rutina, el dolor y la fatiga intrínsecos a la realización del trabajo doméstico y a la reproducción de la vida, será menester mantenerlo oculto a los demás encerrado en la oscuridad del espacio privado, para que allí mismo, en las sombras, sea devorado por el mismo proceso de la vida. De acuerdo con esto, la responsabilidad del dominio de la necesidad debe recaer en quienes tienen por finalidad de vida la dedicación al trabajo doméstico (esclavos, servidumbre y numerosas mujeres) los cuales están insertos dentro de la lógica de lo privado, imposibilitados para aparecer en la plaza pública. En caso de hacerlo, señala Arendt, no sabrían cómo comportarse

frente a los demás, a causa de su permanente confinamiento en lo doméstico, que los determina y les dificulta el trato público. Su desconocimiento de la realidad se sostiene en que ciertamente “no conocen otra cosa” y prefieren la seguridad del ámbito doméstico a la incertidumbre de la libertad.¹⁰⁷

La ausencia de realidad en el mundo doméstico se entiende en Arendt como la falta de acceso a una forma de vida (pública) basada en la igualdad de los individuos como ciudadanos. En oposición, el hogar se rige por la más absoluta desigualdad, sustentada en una rígida organización jerárquica de los miembros de una familia. Lo doméstico se entiende como el lugar donde el *pater familias* gobierna con poderes despóticos e indisputados.¹⁰⁸ Aquí, el basamento es la familia patriarcal, en cuyo seno rige el hombre, quien es el único miembro de la familia que tiene acceso desde la esfera privada a lo público.¹⁰⁹

El jefe de familia para ejercer su dominio en el ámbito privado, manda en lugar de persuadir: la palabra no ocupa un lugar privilegiado (como ocurre en el espacio público). La violencia (que es muda) sustituye por lo tanto, al diálogo y es inherente a la esfera privada.

El dominio de la necesidad hace que el uso de la fuerza, se torne imprescindible, es tal su dificultad, señala Arendt, que es menester recurrir al uso de métodos violentos; de manera opuesta a lo que sucede en el espacio público, donde la violencia no tiene cabida y lo que rige es el poder concertado desde abajo, cuyo referente es la capacidad del mejor argumento. Allí la fuerza queda totalmente excluida, es innecesaria ante el predominio de la palabra: “Un elemento de violencia está inevitablemente ínsito en

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 40

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 40

¹⁰⁹ Dentro de este papel dual el hombre en el espacio privado es el responsable de mantener la desigualdad entre sus miembros, mientras que, cuando aparece en la plaza pública se “igualan” como ciudadano con otros *pater familias*. Ver: Arato, Cohen, Civil Society and political theory. *The Normative Critique: Hannah Arendt*, p. 181

todas las actividades del hacer, fabricar y producir, es decir, en todas las actividades por las que los hombres se enfrentan de manera directa con la naturaleza, para distinguirlas de actividades como la acción y la palabra, que en su origen están dirigidas a los seres humanos. La obra construida por el artífice humano siempre implica que se haya hecho cierta violencia a la naturaleza.”¹¹⁰

Pero espacio doméstico y espacio público se articulan de manera más fuerte: “debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros.”¹¹¹ El anhelo de lograr el encuentro con la libertad en la plaza pública, justifica plenamente que en el hogar se ejerza la violencia entre algunos de sus miembros, porque en este caso “la violencia será el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo.”¹¹² La importancia revestida por el dominio de la necesidad en el ámbito familiar acepta el sometimiento y la violencia ante el alto fin de lograr la libertad en la *polis*.

En el análisis de Arendt acerca de los elementos que son parte de la Condición Humana, la familia clásica será entendida como eje dentro de las actividades que se realizan dentro de la *vita activa*. Este modelo de familia es trazado a partir de una adopción de la idea helénica, sin cuestionamiento ni adaptación histórica alguna.¹¹³ Situación que podría ser explicada por la utilidad que revisten las categorías de la tradición griega dentro del argumento. Este desinterés de la autora en este punto, a la larga, resulta “anacrónico e insensible a los propios intereses históricos de Arendt.”¹¹⁴ Esto parece quedar claro cuando afirma: “resulta evidente que el mantenimiento

¹¹⁰ Hannah Arendt, ¿ Qué es la autoridad?, PyF, *op cit*, p. 122

¹¹¹ C.H., p. 44

¹¹² *Ibid.*, p. 45

¹¹³ Aún cuando el libro de Elzbieta Ettinger, parece orientarse más hacia la superficialidad, es de destacar el perfil tan definido que hace del carácter de la Arendt y sus ideas acerca de las mujeres, a partir del intercambio epistolar de la autora con Heidegger. Ver. Hannah Arendt y Martin Heidegger, en particular p.p. 66 y 67

¹¹⁴ Al respecto es ilustrativo el planteamiento de Sheyla Benhabib. La paria y su sombra: las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt, p. 23

individual fuera tarea del hombre, así como propio de la mujer, la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y la de la hembra en dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno.”¹¹⁵

El encierro en la resolución de las necesidades lleva a la pérdida de una porción de mundo: este es el lugar asignado a las mujeres, ocultos residentes familiares, que destinan su vida a la labor, mientras que al jefe de familia (el hombre) le corresponde el espacio del brillo público, donde efectúa grandes obras en el espacio compartido con los ciudadanos liberados de la ominosa necesidad y de la labor, dedicados por tanto, a actividades que “son dignas de verse, oírse y recordarse.”¹¹⁶

Esto conduce a que el papel asignado a la mujer sea el de laborante, quien se encarga de resolver necesidades vitales y de reproducción, funciones ambas que obligan necesariamente al confinamiento doméstico. Esto probablemente no refiere a cierta “forma de pensar masculina,”¹¹⁷ tal como se le ha calificado a la autora,¹¹⁸ aún cuando, más allá de contextualizaciones históricas y de género, puede ser claro casi para todo el mundo, que para poder acceder a la actividad pública se requiere haber dominado la parte de la vida inherente a la necesidad.¹¹⁹ En el caso específico de la mujer, resulta a

¹¹⁵ C.H. p. 43

¹¹⁶ *Ibid.*, p.101

¹¹⁷ Ver las referencias bibliográficas sobre este aspecto citadas por Arato y Cohen: Jean Elshtain Public man, private woman y el interesante planteamiento de Joan Landes, Woman and the public sphere in the age of the french revolution, sobre los cambios en el discurso y poder de las mujeres a partir de la desaparición de los salones y su consecuente reclusión en el ámbito privado. Por su parte, Arato y Cohen cuestionan el valor atribuido por Arendt a la virtud cívica como aspecto esencialmente público y recuerdan el papel de las mujeres (madres, esposas y matronas) dentro de la tradición republicana como custodias de la virtud, honor, gloria y patriotismo de los soldados-ciudadanos, *op cit*, p. 648

¹¹⁸ La Condición Humana generó múltiples obras de feministas, quienes veían en la siempre polémica Arendt atisbos de masculinidad o paradójicamente, de elementos feministas en su obra, para un ejemplo, ver: Mary G. Dietz, Hannah Arendt and feminist politics en Hannah Arendt Critical essays p.p. 231-255

¹¹⁹ Ciertamente, parece resultar polémica (como señalan Arato y Cohen) la tajante división establecida por Arendt entre lo público y lo privado. Esto la lleva, entre otras cosas, a considerar que sólo en el

todas luces obvio que para contar con el tiempo adecuado para aparecer en público, será preciso el apoyo suficiente en lo referente a la resolución de los aspectos domésticos y aunado esto, tendría que tomarse en cuenta el “retiro” a lo privado como consecuencia de la reproducción y la crianza. Aún cuando los tiempos para esto se han reducido, continúa siendo un hecho el refugio temporal en el hogar y el alejamiento del mundo público. Efectivamente, para ir al encuentro con los otros, deberán suprimirse ciertas preocupaciones intrínsecas a lo cotidiano. Esto puede dar la pauta para confirmar lo que Arendt afirma respecto a que los frentes políticos tradicionalmente han sido de hombres¹²⁰ porque las mujeres han permanecido circunscritas al hogar.

Más que “falta de sensibilidad” de Arendt, su visión parece estar permeada por su idea de la separación entre ámbitos público y privado y la línea trazada a la familia como reproductora y producto de la comunidad natural de dominio a la necesidad.¹²¹ En épocas tempranas señalaba: “la situación promedio de las mujeres profesionales es muy complicada, no solamente porque a pesar de su igualdad legal, deben aceptar menor salario, sino porque también deben continuar haciendo sus funciones sociales y biológicas, que son incompatibles con su nueva posición. Además de su profesión, deben encargarse de su hogar e hijos. Así, la posibilidad de que la mujer viva con libertad su propia vida parece implicar su propia esclavitud dentro de su casa o la disolución de la familia.”¹²² Aún cuando la autora no parece estar muy lejana a situaciones promedio reales, ciertamente la idea de familia que se impone es la referente

ámbito doméstico existen intereses y necesidades y a excluirlos del espacio público, que será terreno únicamente para la virtud cívica. Arato, *op cit.* p.p 648,649

¹²⁰ Cit. Por E. Bruehl, p. 140

¹²¹ Siguiendo a Jean Bethke Elshtain (citada arriba), pareciera que la distinción aristotélica adoptada por Arendt entre niños, mujeres, esclavos y ciudadanos, conduce a que “la categoría mujer resulte inferior que la categoría hombre” debido a que para Aristóteles (en *La Política*) los hombres por su publicidad poseen por sí mismos, los atributos necesarios para la ciudadanía. *Public man private woman*, p. 46

¹²² Hannah Arendt, *On the emancipation of women* (reseña de un libro de Alice Ruhle de 1933) en *Essays in understanding 1930-1954.* p 67

a la época clásica, la cual se concibe como la encargada del ámbito prepolítico y sostén por tanto, de la posibilidad de arribo al mundo público-político.

La situación de los esclavos y las mujeres es similar: “Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no sólo porque eran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era “laboriosa” (dedicada a las funciones corporales.¹²³ Estos *oiketai* o *familiares*¹²⁴ que de manera correcta son nombrados como residentes, laboraban por pura subsistencia y no eran considerados productivos, pero su importancia radicaba en que favorecían la libertad de sus dueños. Esto tiene su explicación en la medida en que “la función principal de los antiguos sirvientes “era más llevar la carga del consumo del hogar que producir para la sociedad en general.”¹²⁵ La labor de los esclavos representaba un papel de enorme importancia en la sociedad antigua y respondía al “precio pagado por liberar la carga de la vida de los hombros de los ciudadanos y en modo alguno consistía sólo en la violenta injusticia de obligar a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y la necesidad.”¹²⁶ Para Arendt “los grandes de la tierra” y la institución de la vida implica que algunos sufran.

El esclavo es expulsado del mundo y comparte con el laborante el encierro en lo privado, en su propio cuerpo. Además éstos dejaban de ser humanos,¹²⁷ ya que no tenían un lugar privado propio. No solamente carecían de libertad de movimiento, sino que no eran admitidos en el espacio público, aún cuando para ellos, la casa del dueño podía llegar a ser equiparable a la *res pública* para los ciudadanos. Los residentes revelaban una incapacidad para la acción y el discurso y por tanto, para la distinción. La falta de

¹²³ C.H. p 78

¹²⁴ *Ibid* p102

¹²⁵ *Ibid*, p 128

¹²⁶ *Ibid*, p 128

¹²⁷ *Ibid*, p. 71

visibilidad y libertad, no eran los rasgos más agudos, sino que por el hecho de ser “oscuros pasaban sin dejar huella por la existencia.”¹²⁸

b. Trabajo

Parte de la mirada que dirige La Condición Humana está sustentada también, en la intención de elaborar una crítica al marxismo y en particular a la noción de Marx del hombre como “animal que trabaja.”¹²⁹ Específicamente hacia el concepto de trabajo como “metabolismo del hombre con la naturaleza.” En palabras de la propia autora, esto la condujo a centrarse en la teoría del trabajo como labor diferenciado filosóficamente de la realización de una actividad (*work*), que es la distinción expuesta entre *homo faber* y *animal laborans*, es decir: “entre el hombre como artesano y artista (en el sentido griego) y el hombre sometido a la maldición de ganarse el pan con el sudor de su frente.”¹³⁰

En el esquema planteado por Arendt, era relevante llegar a un esclarecimiento conceptual en la medida en que según sus propios términos, la ausencia de una distinción entre lo que se hace como creación y lo que es mera reproducción de la naturaleza, había llevado a Marx a una exaltación del trabajo. Para Arendt resultaba fundamental llevar a cabo un análisis a fondo de la ruptura de Marx con toda la tradición occidental en lo referente a su concepción del trabajo como actividad creadora, que a juicio de Arendt había establecido la separación del ser humano con el reino animal.

Arendt considera que en la idea de Marx sobre el hombre como animal que trabaja se mezclaban la labor y el trabajo. Así por ejemplo, Marx al hacer referencia al trabajo va a considerarlo “la actividad vital, la vida productiva misma, que aparece ante el hombre

¹²⁸ *Ibid*, p 64

¹²⁹ Ver: Elisabeth Young- Bruehl, *op cit.*, p.p 356-358

sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico y la actividad, libre y consciente, es el carácter genérico del hombre, sólo por ello es su actividad libre.¹³¹ En el texto anterior se observa que la idea de necesidad atribuida en Arendt únicamente a la labor, en Marx se adjudica también al trabajo al que se consiedera también como medio para el encuentro con la libertad que en Arendt sólo va a ser posible en la acción.

En un espacio intermedio entre lo público y lo estrictamente privado o doméstico, tiene lugar una de las actividades “más humanas” de la Condición Humana: el trabajo. A partir de esta actividad los seres humanos producen un mundo artificial de cosas que corresponde a exigencias no naturales de los hombres, es decir que, a diferencia de la labor, no se remite a la solución de necesidades metabólicas, aún cuando sí se trata de elementos que apoyan la fluidez de la vida misma. Al trabajo le corresponde la creación de objetos útiles que facilitan la permanencia en el mundo, hacen más confortable la existencia, aminoran el dolor implícito a la vida y otorgan el carácter “duradero” al mundo.

Con el trabajo se da una separación parcial de la naturaleza, aunque no se le trasciende totalmente. A partir de lo producido por el artesano se llega a la creación de un mundo con características propiamente humanas. El *homo faber* tiene en sus manos el principal instrumento para ser usado con toda libertad: las manos del fabricante violentan la naturaleza y la transforman para crear objetos que satisfacen necesidades humanas. Mientras que en la labor el hombre es siervo de la naturaleza, en el trabajo el *homo faber* es su dueño y la controla para su beneficio

¹³⁰ *Ibid*, p. 356

La "objetividad" del mundo se construye a partir de la transformación de la naturaleza en objetos útiles que acompañan la vida. La ardua tarea implícita en la fabricación, hace necesario que se ejerza la violencia con la intención de extraer de las entrañas de la tierra todo lo que sea útil para ser transformado. En la fabricación, la naturaleza se funde en las manos del hombre para ser moldeada a partir de un proceso difícil en el cual el hombre "se mide" con los elementos naturales y con animales y plantas, con la finalidad de doblegarlos y ponerlos al servicio de un fin. Por consiguiente, el proceso de fabricación lleva implícita la destrucción y el dominio del entorno hasta lograr modificarlo y hacerlo dúctil.

Lograr la creación de cosas útiles para la vida, obliga a la interrupción de procesos naturales y a la muerte con la alta finalidad de utilizar elementos y transformarlos en materiales que posteriormente verán la luz como objetos fabricados. Este proceso conlleva la lucha por la imposición del hombre a su medio: la destrucción para dar vida a un objeto nuevo que torna la vida más agradable, ya sea porque "aligera" la existencia o por el placer que proporciona a los sentidos la presencia de un objeto bello.

Opuesto al uso que el *homo faber* hace de lo que encuentra en la naturaleza, el laborante "nutre la vida," en la medida en que toma lo que la naturaleza le ofrece "sin modificar la familia de la naturaleza" hasta confundirse con ella, mientras que, de manera contraria, el hombre que trabaja aplica toda su fuerza humana y su intelecto para controlar su entorno, someter a todo lo que le rodea y albergar en el mundo el triunfo del *homo faber*.

De allí la necesidad de que el hombre fabricante ocupe su tiempo en producir herramientas útiles que le hagan más fácil su tarea de dominio, con la intención de multiplicar los dones que la naturaleza ofrece "más allá de su natural medida" y siempre

¹³¹ Manuscritos económico-filosóficos de 1844, en Antología a cargo de Umberto Cerroni. El pensamiento de Marx, p.p. 73-76

obtener más de ella. El *homo faber* tiene la capacidad única de maximizar los beneficios que conquista de la naturaleza, situación que también tiene su referente en el proceso encargado de la reproducción de objetos, los cuales al adquirir mayor demanda, hacen que el artesano repita una y otra vez ¹³² el proceso, en una multiplicación de objetos. Esto sucede de manera muy diferente a la repetición de la labor que permanece atada al ciclo biológico, porque en el trabajo “se amplía algo que ya posee una relativamente estable y permanente existencia en el mundo.”¹³³

En la labor los objetos son medios de subsistencia y de reproducción de la fuerza, contrariamente a lo que sucede en el producto del trabajo en donde el fin es claro “llega cuando se añade al artificio humano una cosa nueva por completo y lo suficientemente durable como para permanecer en el mundo en concepto de entidad independiente.”¹³⁴

Sin embargo, el producto final organiza el propio proceso de trabajo, se diseñan instrumentos y herramientas útiles, en donde el producto es fin y puede ser medio también “ya como cosa cuyo carácter durable permite su uso en calidad de medio para la comodidad del vivir o como medio de intercambio.”¹³⁵

Cuando el fabricante por necesidades relativas a su subsistencia, repite el proceso, no lo hace como respuesta a una necesidad inminente, sino por razones externas a él, en la medida en que la producción se da a partir de los objetos que son entidades separadas de su creador y se determina además por razones diversas al apremio de la vida. La producción está marcada por la existencia del mercado y la posibilidad del trabajador de obtener mas dinero. El proceso por lo tanto, no tendrá que repetirse, a menos que la demanda del producto así lo requiera.

¹³² *Ibid*, p. 160

¹³³ *Ibid*, p. 162

¹³⁴ *Ibid*, p. 163

¹³⁵ C.H, p 172

El trabajo como *techné*, será por tanto, producción pero a la vez creación en la medida en que el fabricante tendrá la capacidad de imaginar un objeto y proyectarlo a futuro. El objeto adquiere forma mediante el trabajo de las manos y será parte de la construcción del artificio humano, lo cual llevará necesariamente a que los objetos producidos se constituyan en el marco referente de las acciones humanas. Los objetos, pertenencia de los seres humanos, van a otorgar la identidad necesaria al hombre para fincarse en la tierra, de esta manera, señala Arendt: “contra la subjetividad de los hombres (en plural) se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre.”¹³⁶ El mundo de los objetos es propiamente humano y otorga no solamente unicidad al impredecible comportamiento humano, sino también identidad y memoria.

Las cosas creadas por las manos del hombre le permiten construir un mundo en común con sus semejantes y a la vez, otorgan permanencia y durabilidad a la Condición Humana, es la forma humana de dejar huella tras de sí. A partir de lo fabricado se traspasa la futilidad de la existencia mortal. Los objetos se consumen, se desgastan o perduran al paso del tiempo, se separan de los hombres y permanecen a través del tiempo por generaciones.

A partir de la fabricación de objetos los hombres crean su hogar común. Las cosas median la relación entre los individuos, establecen una porción de mundanidad entre las personas y también les otorgan el necesario espacio respecto de la naturaleza, en donde cada objeto va a ocupar un lugar y establecer su propio significado. Esto hará posible, tanto la permanencia como el cambio en la historia. El uso y el consumo desgasta y llega a destruir a los objetos, sin embargo, los artículos que perduran son testigos del paso del *homo faber* por la tierra, constituyen la herencia y son parte de la *mnesis* de la especie humana. Los objetos útiles para los hombres son también factores que impiden el deterioro y envejecimiento de ese mundo fabricado y su posible desaparición, por

¹³⁶ *Ibid*, p. 158

esto, los artefactos hacen tangible la presencia del hombre en la tierra y se tornan recuerdo colectivo.

En esta *poiesis* o fabricación hay un comienzo y un fin que se pueden predecir,¹³⁷ es la única actividad de la *vita activa* que tiene esta característica, el hombre puede diseñar en su mente el proyecto que habrá de funcionar como modelo guía para el fabricante, el cual puede hacer tangible aquello que imaginó y posteriormente se verá materializado a partir del trabajo de sus manos. Una vez elaborado el objeto, su creador puede destruirlo a su antojo, porque la vida de las cosas es reversible, esto es muy distinto al producto de la labor que permanece atrapado en el movimiento cíclico del proceso y es inherente a la vida. La fabricación implica una gran seguridad y control sobre el objeto. El *homo faber*, dice Arendt, es amo de la naturaleza, la controla y destruye a su antojo, a diferencia del laborante que está sometido a la necesidad.

A diferencia del espacio público, en donde el discurso y la acción serán valorados como las formas para el arribo a la libertad, en el mundo extrapolítico de la labor y la fabricación, se considera que la actividad política no tiene un producto tangible. Para el *homo faber* los objetos logrados a través del trabajo de sus manos están permeados por la convicción de que está haciendo un mundo útil y bello; asimismo, para el *homo laborans* existe la certeza de que mantiene a la vida misma. En cambio, la aparición entendida como el atributo más alto en donde el hombre se va a realizar *qua* hombre, no es algo que se entienda como cosa natural. Sin embargo, dice Arendt, el carácter de mundanidad y el contacto con la realidad hace imprescindible la existencia de un espacio público, solamente se puede conocer la realidad a partir de ese ser común a todos. Al respecto, Arendt es enérgica cuando afirma que la aparición tiene la finalidad de crear realidad. Mientras la labor y el trabajo son hasta cierto punto dolorosas y

¹³⁷ *Ibid*, p. 163

fatigantes, en la acción “el agente se deleita en hacer, todo lo que es apetece su ser y el ser del agente se encuentra ampliado.”¹³⁸

Quien labora no sale al espacio público, permanece en el aislamiento de la protección doméstica. El trabajador, por el contrario, se relaciona en un mercado de cambio de objetos, como constructor de mundo y productor de cosas. Ambos sin embargo, no actúan propiamente en el espacio público. El encuentro mercantil, del productor lleva implícito que para el proceso creativo se necesite el aislamiento. Su poder es sobre los objetos creados, no sobre las personas. El *maitre* se encuentra cuando produce, al margen de las formas específicamente políticas de estar junto a otros y actuar.

Mientras la labor y el trabajo pueden ser atribuidos a otros, la acción es intrínseca a la persona, de ninguna forma puede ser delegada, puesto que en ella se manifiesta el individuo como tal, expresa su distinción y comunica algo a partir de una iniciativa.

Las tres dimensiones de la *vita activa* tienen el alto fin de producir la grandeza de los mortales, la cual radica en la habilidad netamente humana para producir cosas, trabajo, actos y palabras que merecen ser imperecederos, que dotan al ser humano de su capacidad para la inmortalidad, para “dejar huellas imborrables”¹³⁹ de su paso por la tierra. Sin embargo, a la labor y al trabajo les va a corresponder el mundo de las sombras, aquél marcado por la ausencia de contacto con los otros y cuyas actividades estarán selladas por la desigualdad y la reproducción.

Aún cuando los objetos creados por las manos del *homo faber* están permeados por la convicción de que está construyendo a partir de ellos un mundo útil y bello y en el *homo laborans* existe la certeza de que a través de sus actos mantiene a la vida misma. Ambas actividades estarán determinadas por su carácter oscuro, inevitable y destinado a

¹³⁸ Se refiere a Dante. C.H p 199

¹³⁹ *Ibid*, p. 31

permanecer al margen de las dimensiones de privilegio, que serán aquellas relativas a la parte de la *vita activa* que le corresponde a la acción.

Aún cuando labor, trabajo y acción estarán de algún modo relacionadas con la política, únicamente en la acción se van a depositar atributos humanos que tendrán la prerrogativa de aparición y luminosidad. Será en esta dimensión en donde se desarrollen las cualidades humanas más altas y en donde el ser humano se va a realizar *qua hombre* en el encuentro con sus congéneres a través de la palabra y de los actos. Palabra y acciones que, sin embargo, estarán revestidas por la fragilidad, marcadas por la ausencia de permanencia y la incapacidad para reproducirse. Será en la acción (tercera dimensión de la vida activa) donde se encuentren los atributos de la política en Arendt: pluralidad, fragilidad, inicio y la posibilidad de desplegarse en público, que se abordarán en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

La acción, el espacio público y la palabra

Como hemos dicho, el interés de Arendt por rearticular las dimensiones de la *vita activa* en su propia especificidad tiene como trasfondo la necesidad de sentar las bases para una revaloración de la política. Un lugar fundamental será ocupado por su apreciación de la acción, cuyos rasgos centrales pasarán a formar parte de su visión de la política.

Como parte de la construcción general establecida por Arendt, marcada por la dicotomía público-privado, en el presente capítulo se hará referencia de manera estricta a lo “público.” Se analiza su postura establecida sobre la acción y la palabra como expresiones de las dimensiones privilegiadas de la Condición Humana de pluralidad, aparición y actuación en concierto, con sus concomitantes características de fragilidad, inicio como construcción de algo nuevo, natalidad, contingencia e imprevisibilidad. A continuación se verán los elementos que contrarrestan la fragilidad, es decir, la capacidad de perdón, la promesa y la memoria.

Intentaré también exponer los factores que definen a la acción como generadora del espacio público, entendido como lugar de despliegue del discurso y la acción, y como manifestación del mundo en común.

La necesaria distinción entre *praxis* y *poiesis*

Dentro de la necesidad de restaurar el lugar que la actividad política ha perdido en nuestros días, Arendt se inclina por el Aristóteles de La política y de la Ética Nicomaquea¹⁴⁰. Es de allí de donde alimentará su esfuerzo por otorgar “dignidad” al papel jugado por la política,¹⁴¹ que no puede partir de otra cosa que no sea la separación entre ámbitos específicos. En este sentido, algunas de las actividades constitutivas a la Condición Humana serán menos “favorecidas” (las relativas a la labor y al trabajo) y otras que corresponderán a la dimensión privilegiada de lo propiamente humano (las relativas a la política) serán las que proporcionen no solamente la más plena existencia al ser humano, sino que serán las únicas por medio de las cuales el individuo podrá ejercer su libertad. Solamente en el desarrollo de la actividad política serán posibles la conformación de un espacio público y el verdadero encuentro con los demás en la pluralidad, de allí que en lo “público” sea donde las personas muestren “lo mejor de sí mismos,” su más alta cualidad.

La división de Arendt entre la vida de la necesidad y la “vida buena” va a estar sellada por los tipos de actividad involucrados en la Condición Humana. En tal sentido, a partir del referente aristotélico, diseña la división fundamental entre *poiesis* y *praxis*, que estará definida por la separación entre el “hacer” como fabricación, es decir, el trabajo de las manos o el cuerpo (encarnado en los productos de la labor y la fabricación) y el “hacer” como actuar, para ser más precisos, como ejecutante de una acción determinada. De manera específica, el contraste será entre: *poiesis* como la actividad de fabricación de los objetos denominados “reificaciones” que proporcionan al ser humano

¹⁴⁰ Al respecto, La crisis de la cultura, en Entre el pasado y el futuro (PyF), p-p. 225-227

¹⁴¹ Que en Aristóteles la dignidad de la experiencia política será entendida también por la autoridad que ejerce sobre todas las formas de conocimiento humano. Ver: Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.) Historia de la filosofía política, p. 127 y Werner Jaeger, Semblanza de Aristóteles, p.p. 38-44

la necesaria distancia respecto de la naturaleza para poder manipularla y conformar el mundo en común; y la *praxis* a la que le corresponderá la posición jerárquica como referente de las actividades y disciplinas predominantes en la vida política.¹⁴²

Por sus contenidos específicos *praxis* y *poiesis* designan órdenes totalmente diferentes que no pueden ser ubicados dentro de una misma escala de valoración. De esta manera, mientras la esencia de la *poiesis* es la instrumentalidad, la de la acción será el logro de la “vida buena,”¹⁴³ que en términos aristotélicos es entendida como el bienestar o felicidad (*eudaimonia*) es decir, la ejecución de acciones que dejan ver el refinamiento de una vida no centrada en los placeres sino en la exhibición del virtuosismo de quien las ejecuta y el encuentro con los demás a partir de compartir un mundo en común. Por lo tanto, el logro de la felicidad se definirá de acuerdo con la excelencia o virtud (*areté*).

Se asume que los seres humanos constitutivamente somos luz y sombras, la parte más oscura se guarda en las sombras de la necesidad, para dejar la faceta luminosa a la práctica que conduce al encuentro con la libertad. La superioridad de las actividades relativas a la *praxis* descansa entonces en que a partir de ellas los ciudadanos crean “un bien en sí mismo,” es decir el alto fin de encontrar la plenitud humana en lo público, contrario a lo que sucede con el artesano y el laborante en su dimensión oculta.

Mientras el trabajo está marcado por el proceso que rige la finalidad de llegar a un producto acabado y por tanto se espera el logro de un resultado tangible (la elaboración de un objeto) la acción por el contrario, es un fin en sí misma, se realiza a sí misma como actividad. La producción se distingue en la medida en que se materializa en algo más allá de la misma actividad; en el desarrollo de la acción se puede llegar a algún resultado o bien no obtener ninguno, sin descartar por ello su sentido. La *praxis* se manifiesta en el desarrollo de la actuación, por esta razón se determina que “la acción

¹⁴² Richard Bernstein, *Praxis and action*, ver. prefacio

¹⁴³ Dana R. Villa *Arendt and Heidegger, the fate of the political*, p. 33

es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia.»¹⁴⁴

La acción coloca a los individuos en el cénit de la dimensión humana, en la medida en que manifiesta su virtud en su propia ejecución, aún cuando, de manera paradójica, es precisamente este rasgo el que plantea más interrogantes. Por no designar un producto acabado, la acción quedará sometida a la imprevisibilidad y a la contingencia, elementos que le asignarán un carácter elusivo frente a un posible marco de certidumbre y control. La acción dependerá, de la misma forma en que para Aristóteles, de la volición humana y por esto está permanentemente expuesta al cambio. El distanciamiento de Arendt frente a una idea sustentada en la instrumentalización permite establecer una cierta autonomía para la acción, pero también obliga a reconocer su fragilidad y su resistencia al cálculo.

Arendt señala¹⁴⁵ que el proceso de fabricación lleva implícito el uso de medios y fines y deriva su legitimidad del hecho concreto de que en el hacer hay un objetivo claramente distinguible: el producto final. Éste es el que “determina y organiza todo aquello que toma parte en el proceso: el material, las herramientas, la actividad en sí misma, y aún a las personas que participan en él; todos estos elementos se convierten en simples medios para un fin y están justificados como tales.”¹⁴⁶ Esto la lleva a concluir que el *homo-faber* tiene una tendencia a generalizar la experiencia de la fabricación y a esquematizar el mundo en términos de la relación medios-fines. Dentro de este marco todo adquiere sentido en la medida en que la utilidad sea establecida como unidad de medida.

El diagnóstico parte de que en nuestros días se ha “instrumentalizado todo lo que existe y por tanto, se ha trasladado la lógica de la producción del fabricante a todos los espacios, incluido el político. El resultado tácito ha sido la degradación de todas las

¹⁴⁴ C.H. p. 22

¹⁴⁵ PyF, p. 228

cosas a medios, con la consecuente pérdida de su valor propio y dentro este suceso, la política ciertamente no ha sido la excepción.

Arendt se va a proponer entonces redimensionar la experiencia política, es decir, retomar a la actividad política como ejecución virtuosa con énfasis en su propia realización. La confusión prevaleciente en la tradición estriba a su entender en la falta de discernimiento de las condiciones de la acción, que se han confundido con la fabricación. Desde su mirada, la *poiesis* erróneamente se ha erigido como el emblema de la libertad y la acción. Se ha extendido la soberanía instrumental del *homo-faber* con su acompañante (la categoría medios-fines) hacia el espacio político. La mentalidad fabricante ha permeado al espacio político y aunado a esto, se ha eliminado la necesaria brecha entre los espacios prepolíticos y los políticos,¹⁴⁷ con la consecuente dilución entre aquéllo que concierne a la necesidad y a la libertad. En su permanente debate con Platón, Arendt dirá que al proponer el filósofo en La República que los gobernantes actuaran como artesanos, en realidad lo que estaba haciendo era dar inicio a la confusión entre el hacer y el actuar.¹⁴⁸

Esta falta de claridad entre ámbitos específicos ha restado parte de su autonomía a la política y ha tenido como efecto el despojarla de elementos que por su relevancia le son consustanciales y la dotan de un sentido propio: el acuerdo, la voluntad y la acción. En oposición, se ha enaltecido el papel jugado por las pasiones, la fuerza y la violencia que evidencian la carencia de sentido político de las masas y los gobernantes. Con un elemento más a agregar: la ausencia de deliberación. La dificultad para establecer ámbitos por separado, ha revestido lo humano de una dificultad para la manifestación de tonos diversos mediante el diálogo y ha anulado por tanto, la capacidad de abordar un asunto desde perspectivas variadas, lo cual constituye el fundamento del cual se

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 228

¹⁴⁷ C H p. 44 y PyF, p. 229

nutre la vida política. El sentido final de todo esto es el que la pluralidad aparezca desprovista de significado.

En esta tarea emprendida para el necesario rescate de la autonomía de la política, Arendt encontrará que la falta de especificidad ha llevado a la ausencia de un mundo político plural y deliberativo. Presentará un diseño en el que el énfasis otorgado a la pluralidad llevará a otorgar más relevancia a la aparición y a la expresión de las diferencias, que hacia el arribo a un resultado único. En este punto, habrá mayor inclinación hacia el debate que hacia el consenso y por tanto, más hacia la escenificación del conflicto que a la búsqueda de soluciones. Aparece el conflicto, se aborda y se plantea, sin embargo, hay una teoría de la escenificación de los conflictos pero más ligado a la deliberación y a la ausencia de una verdad única

Su rescate estará dado entonces, por medio de la definición de un espacio público autónomo de factores que a su entender “empañan” la nítida función de la política. De allí que sustraiga del espacio público a la necesidad, a la administración y la economía, como elementos ajenos a lo estrictamente político y que aparecen mezclados por la confusión de nuestros días. En este sentido, para la autora no hay formas políticas que no involucren necesariamente a la acción y simultáneamente, no será posible entender otro tipo de acción cuyo motor no sea político, ambas líneas carecerán de sentido. El eje por el cual transitará para tal redefinición, estará vertebrado por la recuperación de la acción, a la que atribuirá un significado muy distintivo: será entendida como una forma muy específica de actividad, encaminada al encuentro con los otros para el logro de la libertad.

La autora resume con éxito que de manera explícita, “lo público” será “todo lo que aparece en público y puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible.”¹⁴⁹ Esto la lleva a considerar que la apariencia “es lo que ven y oyen otros al igual que nosotros y constituye la realidad.”¹⁵⁰ En oposición, todo lo concerniente de manera estricta al ámbito privado estará marcado por “las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos.”¹⁵¹

Hasta aquí no habría problema alguno en la definición de ámbitos, sin embargo, Arendt aventura una idea que le ocasionara problemas. Señala: “Algunos temas llevan una incierta y oscura existencia, hasta que se transforman, desindividualizados, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública.”¹⁵² Este punto aparece trazado de forma en extremo ambigua. La definición sobre los asuntos, fenómenos o temas que serán públicos y aquéllos que eventualmente pudieran llegar a serlo en Arendt nunca queda claramente delineada.

El énfasis está dado en la recuperación de “los incidentes de la experiencia viva.”¹⁵³ Para ella cobra relevancia la definición de que lo público significará, lo que “aparece” pero también tendrá la característica complementaria de ser el propio mundo común a todos en oposición directa al mundo privado. El mundo público es aquél de los asuntos “de quienes habitan juntos el mundo hecho por el hombre.”¹⁵⁴ Este constructo humano tiene la finalidad de agrupar, relacionar y separar a las personas y por tanto, requiere de un suministro constante mediante hechos y palabras o de lo contrario, desaparece. Cuando los individuos se repliegan al espacio privado o aún más, al íntimo, caen en el riesgo de que se extinga la necesaria luz que aporta el encuentro con los otros en una

¹⁴⁹ C.H. p 59

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.59

¹⁵¹ *Ibid.*, p.59

¹⁵² *Ibid.*, p.59

¹⁵³ PyF. p.20

¹⁵⁴ C.H. p 62

dimensión pública, que a su vez es factor de defensa de la existencia misma de esa comunidad política.

En un sentido adicional, Arendt retoma la *eudeimonia* de Aristóteles. La aparición pública también remite al encuentro con la “felicidad pública” lograda a partir del encuentro con los otros. El actuar concertadamente con los demás constituirá el verdadero contenido de la vida política, que estará cimentada en “la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal.”¹⁵⁵ De manera consiguiente, la politicidad de los individuos se convierte en el medio para ser “personas.”

La política es por tanto una dimensión inerradicable.¹⁵⁶ Se construye y reconstruye en la participación y se conforma por la actuación en concierto como manifestación de la existencia de ese “mundo común,” el cual permite la constitución de los fenómenos políticos en cuanto tales, porque los crea a través de la acción de las personas.

Hacia una redefinición de la idea de espacio público

Uno de los aportes novedosos de Arendt es su construcción del espacio público ligado a la aparición de los individuos. Al aparecer en público los individuos crean un espacio de apariencias en donde los actos y las palabras son reconocidos. Al ir al encuentro con los otros, deliberar y actuar, los individuos “construyen” un espacio ante ellos que pone de manifiesto el mundo en común existente. Este espacio de aparición sin embargo, se diluye cuando los individuos se alejan y repliegan a su mundo privado. Por ello, es que tanto los actos como las palabras revisten el doble carácter de la trascendencia y la fragilidad. A partir de ellos puede arribarse a algo tan anhelado como la inmortalidad y

¹⁵⁵ PyF, p. 277

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 277

sin embargo, sus efectos en “este mundo” son marcados por su carácter frágil y en ocasiones, aún efímero.

Otro de los aspectos que se resaltarán será la evidencia de la fragilidad de la política. En Arendt los asuntos humanos movilizan y se habla de lo mismo, desde perspectivas varias, pero sólo por un momento. El espacio público es lugar de expresión de la pluralidad y la grandeza, pero de manera simultánea es expresión de su espontaneidad y aún, emergencia: Después de la aparición los individuos tenderán a dispersarse y desaparecer de lo público.

Cuando Arendt habla de espacio público no está haciendo sólo una recreación del modelo ateniense, su aportación remite a la manifestación de lo común y a la condición de visibilidad, las cuales se sustentan en la aparición pública de las personas de una manera previa a cualquier institucionalización o forma de gobierno. De allí la doble connotación de fragilidad y permanencia, de este “lugar de encuentro con los otros.” Este punto lleva a concebir a la política como una constante recreación mediante la experiencia. Además agregará el atributo de constituir el registro de nuestro paso por este mundo. Para nuestra autora será fundamental la recreación del afán de inmortalidad mediante los actos. El espacio para las apariciones ya estaba allí desde antes de que llegáramos a este mundo y debe permanecer aún cuando trascienda nuestra propia vida. Está presente la obligación de preservarlo mediante la acción porque constituye el legado que se otorga a futuras generaciones. Por este motivo, es que Arendt, más allá de presentarnos una solución antimoderna, insiste en recobrar la aparición y la capacidad de movilizar a partir de la acción, debido a que el creciente refugio en las sombras, característico de nuestra época, ha restado vitalidad a la presencia en lo público. Su intención parece ser recordarnos que cuando los ciudadanos se sustraen a la

permanente recreación del espacio público, se corre el grave riesgo de liquidación de la vida plural: de saber que todos somos cada uno, del debate y de la vida política.

En la idea de espacio público sustentada por Arendt se ve reelaborada la versión clásica, en donde destacan: la interacción de individuos diferentes e iguales en la aparición, la pluralidad, los elementos comunes, la palabra y los actos¹⁵⁷, todos ellos signos inequívocos de la más alta dimensión de la Condición Humana.

El espacio público es por tanto el lugar donde se hace manifiesta la necesaria distancia entre las personas, hay una revalorización del espacio público en sí, es decir, como espacio de aparición, de expresión de la pluralidad, de escenificación del conflicto y de encuentro ciudadano.

Este diseño implica ir más allá: en la reconstrucción de la “amistad pública” Arendt apela a la adecuada distancia entre individuos, distante de pasiones y dolores privados y ajeno a la idea de comunión o amor. Es el correcto balance entre distancia (*in between*) y mundo en común. En tal sentido, la finalidad central será la escenificación y la aparición, aún cuando no se llegue necesariamente al acuerdo ni se trate de un encuentro entre iguales. Al constituir un espacio para las apariciones y expresión de la pluralidad, será lugar de escenificación del conflicto y del encuentro ciudadano.

Aquí queda fuera toda posibilidad de vínculo con algún tipo de comunitarismo fuerte o cualquier posición de tipo parroquial. No hay énfasis en la unidad de creencias, ni unidad nacional, ni mucho menos exaltación del amor al prójimo, o pasión por la compasión. El encuentro ciudadano implica distancia adecuada. Esto hace pensar en Arendt no solamente como una autora con nostalgia premoderna, sino por el contrario, es en el rescate de la experiencia política por sí misma, en donde adquiere un sentido profundamente actual.

Deliberación y “mundo en común”

Los temas de discusión ciudadana estarán anclados en la existencia de un mundo común entre las personas. Éste va a garantizar el margen en la diversidad de juicios emitidos. En Arendt el límite hacia las posibilidades de una visión diversa sobre un asunto está dado por la pertenencia a un “mundo compartido” que permite hablar de lo mismo a las personas. La diversidad de perspectivas está cimentada en la existencia del mundo común como condición para la vida política. Este mundo común establece la necesaria distancia entre las personas, no sólo mediante los objetos, como ya vimos, sino mediante los actos y las palabras. Allí donde éste se liquida, deviene en la ausencia de capacidad para juzgar (se pierde en la homogeneidad) o se manifiesta en violencia. De esta forma, el mundo y las cosas proporcionan la apertura de un espacio tangible que se comparte. Este “mundo” es expresión de la genuina diversidad que se sustenta en una objetividad medida por los objetos, pero también por las opiniones diversas sobre un tema. Esto hace posible que la política sea entendida como “lugar de encuentro con los otros.”

Las palabras tienen su reconocimiento en los demás, lo plural se origina entre otras cosas, a partir de la discusión pública, es decir, del paso del hombre en singular hacia los hombres unidos por un mismo objeto. No se trata de seres que tácitamente están de acuerdo, sino de la eventual posibilidad de acción en común y de compartir el mejor discurso. La noción misma de pluralidad, dice Arendt, implica dejar a un lado la idea de una Verdad Única, hacia la aceptación de la fuerza de un abanico de opiniones. El aspecto relevante es que la opinión abre la posibilidad de entablar la discusión de temas, en este punto, el diálogo se nutre a partir de la mejor capacidad argumentativa. Si el discurso ha conducido a los individuos a aparecer y realizar algún tipo de acción en el

¹⁵ Ver Rabotnikof, *Lo público.*, op cit, p. 76

ámbito público, entonces éste cumplió su “alto” fin. La palabra verdadera por el contrario, se convierte en “la tirana” de la política, porque cancela la posibilidad de argumentación, por esto la verdad absoluta es sinónimo de la muerte de la vida política.¹⁵⁸

El discurso otorga significado a las cosas, a los actos emprendidos y distingue a las personas. A través de la palabra, señala Arendt, nos hacemos presentes en el mundo y es como “un segundo nacimiento en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física.”¹⁵⁹

La pluralidad: igualdad y diversidad de los seres únicos

Retomar el sentido de la acción en su dimensión política, conlleva la preservación de un espacio de libertad que tendrá su cimiento en la invocación a la expresión de pluralidad. Esto permitirá, en términos de Arendt, dotar a la política de una nueva luz, que estará marcada a partir de un procedimiento de rehabilitación de lo mejor de aquéllo que la política ofreció en su momento.

En este punto, resulta claro que para la autora las cualidades a partir de las que será posible el despliegue de la acción, serán los dos rasgos políticos por definición: la palabra (ser escuchado) y la aparición (ser visto) que constituyen “no solamente la condición *sine qua non* sino la condición *per quam* de toda la vida política.”¹⁶⁰ La pluralidad será por tanto, la manifestación de un mundo en común y la muestra de la igualdad ciudadana.

Como ciudadano, cada individuo tiene la posibilidad de presentarse ante los demás y ser visto y escuchado en el tratamiento de los asuntos públicos. Esto constituye la

¹⁵⁸ PyF, p.247

¹⁵⁹ C.H., p.201

¹⁶⁰ C.H., p.200

libertad, entendida como la facultad de participar en los asuntos de interés público y en el reconocimiento de los demás en el mundo en común. Es en este punto que Beiner acierta cuando afirma que la recuperación de Arendt del modelo ateniense la lleva a concebir a la libertad como la esencia de la *polis*. Para Arendt la libertad y la política aparecen inseparablemente unidas y no pueden existir una sin la otra. La libertad tiene una “realidad mundana” sólo cuando existe el espacio público, que es un espacio mundano en donde la libertad puede hacer su aparición.¹⁶¹

El reconocimiento de la pluralidad como cualidad esencial de la acción permitirá no sólo la posibilidad de establecer mecanismos de comunicación,¹⁶² sino de rescatar el propio valor de la acción para crear significado y constituir expresión de la pluralidad. La posibilidad de acción estará marcada con el rostro de un mundo diverso y no podrá ser de otra manera.

En la interacción con otros, los individuos encontrarán una identidad que es reconocida por los demás y que estará marcada por la alta cualidad conferida al diálogo. En su reminiscencia del pasado, Arendt encuentra que para los griegos vivir dentro de la *polis* suponía que la totalidad de asuntos concernientes a los ciudadanos eran decididos mediante el uso de la palabra. El uso privilegiado del discurso (*speech*) hacía posible que la violencia se excluyera del espacio político, de tal forma que dentro de este espectro, las capacidades de mandar y obedecer no tenían cabida. La capacidad de entablar el diálogo sentaba las bases para estar juntos y actuar y por ello se colocaba a la acción como dimensión privilegiada de la Condición Humana.

Arendt retomará estos aspectos de la *polis* griega por el sentido que tiene la discusión abierta de temas para el sostenimiento de la comunidad política. La cualidad discursiva

¹⁶¹ Roland Beiner, Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom, p.p. 350, 352

¹⁶² Habermas, Hannah Arendt, and the communicative concept of power. Ver: también del mismo autor: “Hannah Arendt” en Perfiles filosóficos políticos, p. 210

se despliega mediante la presencia de otros que observan y escuchan el contenido expuesto, por ello “el debate constituye la esencia verdadera de la política.”¹⁶³

La pluralidad humana tendrá el doble sentido de ser la pluralidad de los seres únicos¹⁶⁴ que se encuentran entre pares. Por esto es que en Arendt “la pluralidad tiene la connotación de distribución espacial y diversidad perceptual,”¹⁶⁵ dado que es requisito la existencia del espacio necesario entre los individuos para hacer posible el planteamiento de una variedad de puntos de vista, previos al acuerdo y a la cristalización de una determinada acción conjunta. El debate será condición de los iguales que van a plantear temas de interés común, los cuales no podrán ser abordados en condiciones de desigualdad.

En este aspecto es fundamental la reunión y el intercambio, puesto que la capacidad de deliberar sobre temas va a atribuir significado a la vida en común. Por medio de la deliberación los individuos abordan asuntos referentes a su comunidad y discuten aspectos de interés general, lo cual hace que el dialogo presuponga un mínimo de acuerdo entre sus miembros que les permita llegar al nivel de la acción conjunta. Es por esto que la esencia de la vida política será la persuasión y no la fuerza: “La persuasión no es la manipulación de los otros (...) implica el debate libre y abierto entre iguales, mediante el cual tratamos de formar, someter a prueba, aclarar y volver a probar las opiniones.”¹⁶⁶ De esta manera, la opinión cobrará relevancia en la medida en que convence.

La pluralidad permitirá la manifestación pública de una diversidad amplia de perspectivas, serán los temas que deben plantearse para la comunidad. Lo que no debe ser discutido estará determinado por esa parte pública de los individuos o por su

¹⁶³ C.H. p 59

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 200

¹⁶⁵ Villa, *op cit*. p 30

¹⁶⁶ Richard Bernstein , ¿Qué es juzgar ? El actor y el espectador, p. 256

distancia de lo concerniente en estricto sentido a lo político. Aquí hay una recreación de los elementos más excelsos de la política, de sus “virtudes.”

El diagnóstico de Arendt sobre el mundo moderno (en particular en las sociedades de masas y el ascenso del nazismo) la llevará a considerar que la despolitización de nuestros días es resultado del desvanecimiento de la expresión plural. En los gobiernos de corte totalitario la anulación de las fronteras entre lo público y lo privado condujo a la parálisis de la acción y al eclipse de los individuos. La perspectiva singular impuesta en regimenes de dominación, aniquiló la deliberación conjunta y “multiplicó una sola perspectiva.”¹⁶⁷ Las sociedades de masas, por su parte, agotaron las expresiones de pluralidad y replegaron a los individuos hacia los espacios íntimos..

Partir de que en la política no hay distinción entre realidad y apariencia, colocar el énfasis en la aparición entendida como la visibilidad en público, así como la estrecha conexión entre ser y aparecer, serán elementos fundamentales para Arendt. Ante una aceptada necesidad de renovación para las formas tradicionales de la política, recordar el necesario encuentro e intercambio con los otros mediante la acción, constituye sin duda un acierto que contribuye a restaurar el prestigio de la política. Aún cuando pareciera un tanto paradójico que para arribar a esta “renovación” sea necesario recurrir a una depuración fundada en una ambigua recuperación del pasado.

Aún así, apelar a la aceptación plural y al diálogo como única forma y recurso último de convivencia constituye probablemente el factor que más acerca a Arendt a nosotros. Tal vez allí reside la “recuperación” de la cual ha sido objeto, por su temprana aportación al mundo de nuestros días.

La perspectiva republicana

“Ser visto y escuchado” involucra el factor incuestionable de aparecer en la luz pública como ciudadanos iguales ante la ley. En Arendt esta manifestación de lo mejor del republicanismo clásico, se presentará bajo el signo inequívoco de su adhesión a la idea de libertad política sustentada en individuos para los cuales “la virtud cívica es entendida como la disposición y capacidad de los ciudadanos para cumplir el deber de participar activa y responsablemente en la consecución del bien de toda comunidad política, restringiendo sus intereses particulares (y) que presupone igualdad política.”¹⁶⁸

A diferencia de la esfera privada del hogar, donde los utensilios y la necesidad de coordinar el trabajo requieren de una profunda desigualdad y violencia entre sus miembros, en la acción será posible la manifestación plena del doble carácter humano de igualdad y distinción. En tal sentido, la condición plural de los individuos estará marcada por su capacidad de ser iguales como ciudadanos. Únicamente bajo la auténtica igualdad se plantearán opiniones diversas sobre un asunto común. Esto excluye en Arendt la idea de mandato u obediencia, que remite a la aceptación pasiva de ordenes

La política emerge como presencia ciudadana plural en un espacio donde se lleve a cabo la discusión de temas concernientes a la comunidad. Por esto es que para Arendt “la vida pública tiene un valor propio y distinto, tiene su moralidad, sus normas vigentes(...)”¹⁶⁹ con el énfasis puesto en la virtud de los ciudadanos y un bien público más allá de los intereses de los particulares.

El enaltecimiento de las virtudes cívicas conduce a dotar el ideal de ciudadano de selectivos y exigentes requisitos. Eso nos lleva a revisar el tipo de individuo al que la autora se refiere. A la pregunta: ¿Quiénes serán los responsables de reformular los

¹⁶⁷ C.H. p. 46

¹⁶⁸ Ambrosio Velasco Republicanism, en Rabotnikof, *et al*, La tenacidad de la política p. 111

¹⁶⁹ Fernando Escalante, Ciudadanos imaginarios, p. 33

términos del debate y el diálogo.? Cabría responder que se trata de ciudadanos sometidos a extremas exigencias. La capacidad de deliberación estará sustentada entre pares que llevan al más alto nivel al argumento. El portador de la mayor capacidad para convencer, tendrá el privilegio de la distinción de los demás. La retórica se convierte en el vehículo para lograr la distinción, por tanto, es menester llegar al más alto nivel de la excelencia para sobresalir entre las personas.¹⁷⁰

Son los *aristoi* (los mejores), quienes poseen una preparación constante, los destinados a lograr sobresalir en el espacio público. La política es acción *inter pares*, ciudadanos cuya capacidad de juicio, de argumento y de acción, los distinguirá del resto de las personas.

Estos ciudadanos interesados por los asuntos públicos de ninguna manera tienen parangón con lo que entendemos como “expertos.”¹⁷¹ Arendt dejará ver que el ciudadano preocupado por los asuntos comunes, muestra del espíritu público y de la excelencia en los actos, es lo más lejano al ideal platónico plasmado en La República. El ciudadano no es un artesano que está en condiciones de ocuparse de los asuntos humanos igual que un carpintero elabora muebles. La política se construye a partir de los actos de los ciudadanos comunes, aún cuando es un hecho que el espíritu público y la capacidad discursiva serán atributos de unos cuantos seres excepcionales “tocados” por la virtud.¹⁷²

El ideal ciudadano de virtud cívica implica que el poseedor del mejor discurso, es también el de superior “crianza.” Su superioridad estriba en el poder que le otorga la lengua, que se construye a partir de la preparación y el buen uso del conocimiento. De esta forma, el poder del mejor argumento lleva la finalidad implícita de lograr “actos

¹⁷⁰ *Ibid*, p.201

¹⁷¹ PyF, p, 121

virtuosos” y con ello trascender a la inmortalidad por los “grandes hechos y las grandes palabras” que los hará dignos de ser públicos. En Arendt la virtud ciudadana estará ligada a la idea del espacio público que se transforma en “un conjunto de mecanismos para tratar los problemas colectivos.”¹⁷³

Esta idea de la palabra como medio para la grandeza y la inmortalidad, coloca a Arendt cercana a una noción aristocrática (únicamente aquéllos que tengan mayor capacidad de convencimiento y sean portadores de la mejor cualidad retórica, gozarán del privilegio de la vida política). A lo cual habría que agregar un segundo elemento: la restricción marcada por una mayor atención hacia la cualidad de la palabra y la acción, que hacia el contenido de las decisiones. La política se automantiene más por el sentido ciudadano entre los privilegiados para mostrarse en público, los cuales intercambian puntos de vista en un diálogo de respeto mutuo, que en el sentido de resolver conflictos comunes o tomar decisiones correctas.

Pareciera haber mayor inclinación hacia la atribución de un valor propio al discurso y a la acción por sí mismos, por medio de los cuales los individuos en compañía de sus congéneres llegan a saber lo que es bueno para los ciudadanos, relativamente alejados de la dimensión instrumental de solución de necesidades técnicas. En Arendt la política no es técnica, no es administración y tampoco responde a la necesidad, estos aspectos se incluyen en la política cuando aparecen perturbaciones o manifestaciones privadas, que se insertan en lo público.

La visión de la política como acto supremo llevará a Arendt a concebirla dentro de una dimensión elitista e ideal. La resolución de ciertos aspectos de la vida serán ajenos a la necesidad de dialogo. Esto lleva a que la palabra forme parte de los elementos que en

¹⁷² Ver : Bernstein, Repensamiento de lo social y lo político, p. 285. Se aclara la posición de Arendt, donde para tener oportunidad de participación, encuentra que es necesario haber dominado la necesidad y tenido acceso a la educación

¹⁷³ Escalante, *op cit*, p. 35

Arendt están contemplados como “un fin en sí mismo.” A través de la palabra se llega a una deliberación que deja fuera numerosos asuntos, puesto que su fin específico no es la toma de decisiones “de corte técnico,” sino únicamente involucrar a ciudadanos con espíritu público, los cuales, como en la tradición clásica, se reúnen para lograr la preservación de la *polis*.

Aún así, reviste una gran fuerza la recuperación del diálogo y el encuentro con los otros, así como la necesidad de mantener ese espacio común a todos. En su contra, se localiza el hecho de que el contenido del discurso deje al margen elementos prácticos de la vida en comunidad (puesto que para tal fin hay un “espacio” administrativo, diría Arendt) y aleje aspectos que aún con su carácter poco excelso forman parte ineludible de la “política real.”

La bondad de la deliberación conjunta estriba en que articula el debate sobre los posibles cursos que puede tomar la acción. Sin embargo, el diálogo y la acción misma, no se centran en la capacidad de decisión. Este es uno de los puntos más oscuros de nuestra autora. La palabra se muestra como uno de los medios que anima y preserva la vida política, pero aparece carente de dimensión estratégica específica para asuntos prácticos. A ratos se deja ver como si Arendt olvidara el posible uso instrumental que la palabra tiene por sí misma, parece enfocarse en la capacidad de la persuasión y el debate y dejar de lado la cualidad que ésta tiene como elemento para negociar, hacer cabildeo o *lobbying*, pasos conducentes a resultados, que en ocasiones pueden ser “técnicos.” Así como también el posible uso cínico o demagógico de la palabra para corromper

Es relevante la recuperación de la capacidad de diálogo y la arista plural en la arena política, así como el encuentro con los otros como forma privilegiada de hacer política, sin embargo, las restricciones impuestas a aquéllo que se considera ajeno al tema, pudieran llegar en un caso extremo a estrechar el panorama político, al adelgazar la

competencia de lo político. Esto resta énfasis al arreglo y al compromiso y al inevitable “lado oscuro” de la política.

Aún cuando ciertamente el fin de Arendt no es el enaltecimiento del pasado, y no se muestra ajena a la experiencia política contemporánea, realza la dimensión del encuentro en un escenario que nos recuerda más una recreación del *ágora* griego, que una arena actual. La importancia menor que atribuye a posibilidad de llegar a soluciones que a sus ojos parecen ser consideradas “corruptoras” de la política y por tanto relativas a la solución técnica, la aproxima a los clásicos y la aleja de nosotros.

La acción es sometida por Arendt a una reconstrucción interesante: tendrá las características de inicio, fragilidad y memoria, que serán rasgos que van a pasar a la política y le confieren este carácter de claroscuro, de juego de luz y sombras. Por sus atributos de “claridad-fulgor” en oposición a “oscuridad-sombras,” se evidenciará la prestancia de la política y su vulnerabilidad.

El inicio, la natalidad y la aparición pública

De herencia agustiniana Arendt recupera el referente de la capacidad humana de inicio. La acción será entendida como puesta en marcha e inicio, es decir, posibilidad de aparición de lo imprevisto y lo improbable. Una vez insertos en el mundo, mediante su aparición pública, los seres humanos tienen la posibilidad única de tomar iniciativas, esto implica, la capacidad de iniciar algo nuevo, de actuar para hacer una cosa por vez primera, o bien, como es el caso de todos los que se enfrentaron a periodos “sombrios,”¹⁷⁴ se tiene la oportunidad de reinserción en el espacio público, lo cual lleva impreso en sí mismo, un nuevo comienzo

¹⁷⁴ Es la tesis que anima tanto a Los orígenes del totalitarismo como a Hombres en tiempos de oscuridad

La capacidad de actuar recupera “la aparición de novedades en el mundo,”¹⁷⁵ es la cualidad de “lo pasmoso inesperado” que es inherente a todos los comienzos.¹⁷⁶ Esta capacidad remite a un énfasis puesto por Arendt en la voluntad de los actores, en el carácter de situación extraordinaria que tienen los encuentros entre ciudadanos. A partir de los actos emprendidos y la palabra compartida, se renueva el mundo sin cesar, se combate la posibilidad de que éste perezca y se arriba a la libertad, porque solamente a través de la acción los individuos encuentran su distinción de todo lo que les rodea. Este atributo es “la fuente de su capacidad singular para iniciar algo que no puede esperarse desde cualquier acontecimiento ocurrido con anterioridad,”¹⁷⁷ con ello se remite a la posibilidad de esperar que mediante la acción se presenten acontecimientos sin precedente.

Dentro de la continuidad del tiempo existe siempre la posibilidad de que cada nuevo individuo que aparece en el mundo constituya algo nuevo y distinto, es la irrupción, el acontecimiento y la presencia en el mundo. Con esto hay una reorganización de la temporalidad de la historia y de las actividades humanas. La tremenda fuerza con la cual Arendt dota a la ruptura e inicio de algo totalmente nuevo, en ella es denominado “milagro,” palabra que dimensiona la magnitud atribuida al hecho de que sucedan cosas: de este rompimiento se puede esperar todo. La vida en comunidad está marcada por estos acontecimientos que nos remiten al hecho de que los hombres tienen siempre latente la facultad de interrumpir un ciclo y dar inicio a algo nuevo y distinto.¹⁷⁸ La facultad de acción es intrínseca a la posibilidad de nutrir expectativas sobre un nuevo comienzo para los actos humanos y convierte al hombre en un ser político; lo capacita para reunirse con sus congéneres, actuar en concierto y tratar de alcanzar metas y

¹⁷⁵ Carmen Corral, La natalidad: La persistente derrota de la muerte, en Birulés *et al.*, En torno a Hannah

Arendt

¹⁷⁶ C.H., p. 201

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 215

empresas en las que nunca hubiera pensado antes. Dirá Arendt: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.”¹⁷⁹

La posibilidad de iniciar lo inesperado está dada en el hecho de que cada hombre es único y con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo,¹⁸⁰ cada persona por medio de su singularidad expresa la metáfora de la capacidad de inicio de algo nuevo e imprevisto. Esto lleva a conferir a la acción un carácter ilimitado. La política será entonces la actividad humana que se realiza en las grandes acciones que nos alejan de un mero comportamiento de autoconservación.¹⁸¹ La natalidad entendida como posibilidad de inicio, reviste la posibilidad de aparecer, de mostrar la novedad en público y conservar el mundo común, por esto se torna un lazo entre los hombres y el mundo. Las personas que aparecen en el espacio público para compartir el mundo común con los demás, vienen con obras y palabras. En la capacidad de inicio hay implícito el afán virtuoso para la política, aquí se magnifica el carácter heroico de los actos políticos y el énfasis en la apariencia.

A través de esta capacidad de inicio (*archein*) los hombres emprenden acciones, las cuales aún cuando no están motivadas por la utilidad o la necesidad como es el caso de la fabricación y la labor, son intrínsecas a la mejor parte de la Condición Humana.

Este carácter de “renovación del mundo” y develamiento de la originalidad que aparecen impresos en la acción no dejan de ser remembranzas de la primera Arendt, más cercana a San Agustín. Sin embargo adquieren un profundo significado político cuando se contrastan con la idea de su poder transformador (las revoluciones) y por su carácter imprevisible.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 265

¹⁷⁹ C H p.202

¹⁸⁰ C H p. 202

¹⁸¹ Sobre la violencia, p. 73

Contingencia y fragilidad de la acción

La presencia en este mundo y las posibilidades ilimitadas que Arendt adjudica al ser humano por su capacidad para mostrarse en público y actuar concertadamente, tienen que pagar el “alto precio,” intrínseco al encuentro con la libertad y la construcción de ese espacio para las apariciones. Aún cuando este momento de arribo a la libertad coloca a los hombres en lo más alto de su condición, también es el instante que deja ver la enorme fragilidad que la acción conlleva. Este “logro” deja al descubierto la precariedad del mundo que se habita.

La acción, aún cuando reviste una idea de agencia y una dimensión teleológica (es decir que tiene motivos y razones propias que la impulsan) se enfrenta durante su desenvolvimiento a numerosos tropiezos, produce consecuencias que son ajenas al control de los agentes. Hay efectos no esperados que muestran el hecho de que los actos humanos son imprevisibles. Tal es así, que cada acción aún cuando es espontánea, posee un inicio claramente identificable, sin embargo, su despliegue y efectos ya no pueden ser controlados, puesto que “toma caminos indescifrables y propios.” Por ello, la mayor parte de las veces los mismos actores ignoran las repercusiones que tendrán sus acciones.

Arendt sostiene que la acción está permeada por un halo de fragilidad porque constituye reflejo de los seres humanos, quienes son mutables por naturaleza. Las acciones se generan como “milagro,” tal es su inexplicable surgimiento y concluyen dentro de la más absoluta carencia de certidumbre. De esta forma, resulta imposible asegurar cual será el trayecto de una iniciativa y en qué términos concluirá. Por lo tanto, la acción decide su camino dentro de su propio curso y por lo mismo, no es explicable por los elementos que la generaron o por sus efectos.

De allí la baja estima que para la autora tienen las pretensiones científicas de la política. La imprevisibilidad muestra la permanente contra-argumentación de Arendt con el *behaviorismo*, así como su desagrado hacia toda narrativa que remita a la idea de proceso. La imposibilidad de predecir el curso de los actos humanos, de someterse al cálculo, la aleja de cualquier idea del tipo *rational choice*. En cambio, su argumento apela a recordar el límite humano, que está signado por emociones contradictorias, que tienen los actos producidos por los seres humanos de un tono precario, frágil y efímero.

En este tenor, lo que destaca es la cualidad del actor como agente, más allá de la razón que lo motivó a tomar una iniciativa con sus congéneres. La dimensión en la cual se coloca al actor es la de la cualidad expresiva y por esto, los actos humanos estarán revestidos de la responsabilidad que le imprimen los agentes, es decir, que la acción aún cuando es muy cercana a lo fortuito, tiene su precedente en la autoridad que le otorga el agente, esto será el elemento dominante. La acción en sí misma, se presentará como una especie de “surgimiento,” que hará manifiesta la emergencia de un asunto que debe ser compartido en la plaza pública.

Los actos humanos son contingentes y están sellados por un carácter casi volátil, son sólo momentos de “gloria y esplendor.” Como contraparte, se destaca la fragilidad de los mismos. Ello tendrá como repercusión la idea del espacio público que se contruye a partir de la acción y se desdibuja en su ausencia. Esto conlleva a dos cosas: hay una enorme imprevisibilidad en la acción cuya realización está revestida por la espontaneidad y la emergencia y de manera consecuente, a partir de la acción se genera un espacio público que siempre está al borde de un perpetuo desvanecimiento, cuya existencia dependerá de la aparición de actores motivados por asuntos que propician el encuentro con los demás.

La acción es contingente e irreversible. No hay manera de volver atrás y parar el carro de la historia.¹⁸² La acción es ajena a toda idea de predictibilidad.

Aparecer en público obliga a un segundo momento de repliegue del mundo, el cual se manifiesta como señala Goffman: "*behind closed doors*,"¹⁸³ es decir, el necesario retiro al espacio donde los individuos pueden llevar a cabo sus funciones biológicas, y ser "ellos mismos."

La única forma de contrarrestar la fragilidad y contingencia de la acción y sobre todo su irreversibilidad, se sustenta en dos facultades humanas: 1) la promesa mutua y 2) el perdón. Ambos son factores esenciales para poder, a partir de la primera, proyectar hacia el futuro, y por medio del segundo, lograr el nuevo comienzo y hacer historia, ajena a toda idea de necesidad, 3) revestida por la capacidad de la memoria. Los espectadores serán "narradores de historias."

El poder de perdonar y el poder de la promesa

A pesar de los débiles hilos que soportan a los actos humanos, existe un bálsamo contra la irreversibilidad de las acciones, antídoto contra la imposibilidad de deshacer lo ya hecho, y es la facultad humana de perdonar, ésta constituye una de las potencialidades de la propia acción y es lo único que vence el "carácter no conjeturable del proceso iniciado," y se sustenta como el "remedio a la caótica inseguridad del futuro."¹⁸⁴

Tanto el perdón como la promesa, remiten a una dimensión temporal: el pasado, aún cuando "ya fue", puede ser sometido a la facultad de perdonar. Dice Arendt en sentido metafórico: "perdonar sirve para deshacer los actos del pasado,"¹⁸⁵ esto no implica, por

¹⁸² PyF, p. 163

¹⁸³ Alan Wolfe, Public and private in theory and practice: some implications of an uncertain boundary
p. 182

¹⁸⁴ C.H p. 256

¹⁸⁵ *Ibid*

supuesto, el olvido de lo que ha sucedido, sino que está más ligado a la posibilidad de abrir la puerta a un nuevo inicio, a “comprender lo que ha sucedido”.¹⁸⁶ De lo contrario, el legado a futuras generaciones constituyen los “pecados” de eventos desarrollados en el pasado que los paralizan y les imposibilitan la acción. Es semejante, dice Arendt, “al aprendiz de brujo que carece de la fórmula mágica para romper el hechizo.”¹⁸⁷ Heredar esa carga a los que vienen, generaría víctimas que no se pueden recobrar de un acto pasado, atrapados en su red de contradicciones. Aquí tiene lugar la apertura a un nuevo comienzo. También el perdón se remite no sólo a los actos de generaciones pasadas, sino a los cometidos en el presente, y al respecto, se subraya: “sólo mediante la mutua exoneración de lo que han hecho, los hombres siguen siendo agentes libres.”¹⁸⁸ Ello será parte del “constante establecimiento de nuevas relaciones de acción dentro de una trama de relaciones.”¹⁸⁹ De lo contrario, la vida no puede proseguir. Lo anterior nuevamente remite a la necesaria pluralidad de la vida pública: el perdón y la promesa no tendrían sentido alguno, de no ser por la presencia de los otros, que aseguran su condición de ser en el mundo.

La promesa, por su parte, se sustenta en su poder estabilizador, es el único elemento que atenúa la imposibilidad de predecir lo que sucederá en el futuro y dota a las comunidades políticas de la certidumbre necesaria para conservar aquéllo que les dio vida. Ante la imposibilidad de pronosticar los impredecibles actos humanos, y asumiendo tanto “la oscuridad del corazón humano,”¹⁹⁰ como la mutua desconfianza presente en las relaciones, los hombres, quienes “nunca pueden garantizar hoy quienes serán mañana,”¹⁹¹ o dónde finalizará una acción emprendida, recurren a la capacidad de

¹⁸⁶ Ver: Arendt, Comprensión y política en De la historia a la acción, p. 30

¹⁸⁷ *Ibid*, p.257

¹⁸⁸ *Ibid*, p.259

¹⁸⁹ *Ibid*, p.259

¹⁹⁰ *Ibid*, p.263

¹⁹¹ *Ibid*, p. 263

prometer para neutralizar la inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo. Este es el precio, remarca Arendt, que se paga por la creación de un mundo en común, plural que corresponde “exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no soberanía.”¹⁹²

Queda claro que esta *isonomía* sustentada en el poder de la promesa, tiene además que reconocer sus límites: “Cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierde su poder vinculante.”¹⁹³ Es necesario aceptar que la promesa sólo constituye una isla de seguridad dentro de un océano incierto. Así, la única fuerza que mantiene la cohesión entre los individuos y que sostiene la presencia del espacio público, es su poder vinculante. La cual no tiene jamás connotación de voluntad única, sino que está cimentada en un propósito acordado de manera plural. En este sentido, la promesa implica futuro y se constituye como “milagrosa ampliación del presente,” pues resulta un hecho asombroso el poder perpetuar un poco más el precario momento que generó la acción, es la verdadera ampliación de la dimensión donde el poder puede ser efectivo, porque supera el mero momento de la aparición.

La narración, el recuerdo y la memoria de las grandes obras

El otro elemento que permite contrarrestar la contingencia, fragilidad e imprevisibilidad de los actos humanos es la capacidad del recuerdo, el cual adquiere forma a partir de la narración de historias. En este aspecto, la acción y el discurso tienen el gran atributo de producir historias plenas de significado, que habrán de ser contadas y tendrán como finalidad la conservación de un mundo en común e impedir el envejecimiento del mundo. De no ser por la ayuda de la memoria, la acción se perdería tal como surgió.

¹⁹² *Ibid*, p. 263

¹⁹³ *Ibid*, p. 263

Solamente el recuerdo y su capacidad narrativa, hacen posible la permanencia de las acciones y la recuperación de la grandeza de los actos humanos, los cuales se ven envueltos siempre en “historias” que habrán de ser contadas. Esta idea más cercana a la noción de Benjamin de las historias que pueden ser contadas,¹⁹⁴ hace que Arendt se incline por la idea de la recuperación de lo fragmentario, que es tal como la acción se presenta, fuera de la idea de un continuo temporal.¹⁹⁵ El argumento es que la historia entendida dentro de la idea de progreso omite, edita, reestructura y organiza cronológicamente lo que habrá de ser contado. Por esto, a la manera de Benjamin piensa que dentro de los eventos hay caídas y rupturas que impiden una visión lineal. Las narraciones tendrán que ser construidas tal como se presenta la acción. Así los espectadores podrían recobrar lo que hicieron los protagonistas de las acciones¹⁹⁶ y se constituirían en “pescadores de perlas.”¹⁹⁷

La narración es otra de las “altas” actividades humanas en tanto que también se presenta como manifestación de un mundo plural y será el puente entre quien tiene que entender el pasado y el actor que requiere recuperar los instantes de emergencia y darles continuidad, en esta medida, la acción sólo es accesible al espectador en la medida en que el propio actor nunca sabe a donde va a concluir. De esta manera, dirá Arendt, “la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato (*story*) que puede ser contado, porque tiene un principio y un final.”¹⁹⁸ Esto constituye un puente con el narrativismo actual. Hoy se vuelve a pensar y a contar las historias para poder comprender lo que se hizo con el siglo que perece.

¹⁹⁴ Que remite en cierta forma a los Pasajes de Benjamin en Iluminaciones

¹⁹⁵ Al respecto, Sheyla Benhabib Redemptive power of narrative, Social Research 57, 1, (spring 1990) p. 181

¹⁹⁶ Hombres en tiempos de oscuridad p. 178

¹⁹⁷ Los espectadores sólo pueden armar y contar historias, que serán narrativas con un comienzo, una trama y un final, a causa de la pérdida de la tradición. Esta se rompió y hoy sólo podemos rescatar “perlas del pasado”

¹⁹⁸ PyF, p. 41

A partir de todos los elementos que constituyen la acción y aún cuando es manifestación de la precariedad de los seres humanos y la inestable presencia sobre la tierra, es menester reconsiderar la magnitud implicada en la creación de un espacio público, así como la posibilidad de encuentro con los otros y la idea de una comunidad que comparte un mundo, aún cuando éste se remita a una noción estricta de lo político y a altos requisitos para que la acción tenga lugar.

La política comprendida dentro de su dimensión estética

El acento puesto por Arendt en la aparición en público, la lleva a otorgar a la palabra y a los actos políticos una cualidad estética. La capacidad de trascender en el tiempo mediante la grandeza de obra y palabra, que juntas llevan a la posibilidad de inmortalidad, hacen que implique estar en un ámbito de exhibición que equipara a la política con las mejores obras de arte. Ello no sólo por su capacidad de tornarse memoria, sino por la recuperación de la belleza del lenguaje y las imágenes (el lenguaje no verbal) que, sometido a una permanente exhibición y escrutinio, se vuelve casi indestructible. Por esto, para Arendt “la fugaz grandeza de la palabra puede permanecer en el mundo siempre que esté unida a lo bello. Sin belleza, es decir, sin esa gloria radiante en que se manifiesta la inmortalidad potencial en el mundo humano, toda la vida humana sería fútil y la grandeza no podría perdurar.”¹⁹⁹ En tal sentido, nos recuerda que el mundo, como los objetos contruidos por las manos del hombre, está destinado a sucumbir a la ruina del tiempo y solamente los seres humanos, a partir de sus acciones y discursos pueden intervenir y preservarlo de la ruina y desaparición. Por ello, la inmortalidad estriba “en conservar y alterar un estado de cosas dado y trascender el carácter mortal de los moradores.”²⁰⁰ El arte, tanto como la política (a partir de las

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 230

²⁰⁰ *Ibid*, p. 204

grandes obras y tradiciones) resisten al deterioro del mundo, lo renuevan con su presencia.

La ineludible necesidad humana de manifestación de lo mejor de sí mismo mediante el arte, comparte con los “productos políticos” (palabras y actos) una cualidad común: a ambos les es necesaria la existencia de un espacio donde materializarse para lograr su permanencia en el mundo y así, resistir a la posibilidad de marchitarse o desaparecer con el paso del tiempo. Es necesaria su presencia en un lugar “en el que puedan estar y ser vistos, puedan alcanzar su propio ser, que es la apariencia, sólo en un mundo común a todos.”²⁰¹

Comprender y mostrar a la política en su dimensión estética, como una representación en donde lo que predomina es la belleza de las palabras y la capacidad dramática de los actores, conduce a que en ocasiones se privilegie el “atractivo” de mostrarse a los demás y lograr el reconocimiento de los otros, es decir, arribar a la escena, más allá del contenido específico de lo que se discute. Efectivamente, nuestras sociedades nos recuerdan a menudo la necesidad de recuperar esta “dimensión humana de la política,” que puede ser cercana a la idea clásica de la arena política en donde se presenta un espectáculo digno de ser visto, con actores que debaten y argumentan con prestancia y nos recuerdan que son pocos los seres que tienen la capacidad para desplegar la palabra y la obra. Sin embargo esto pudiera privilegiar su dimensión estética, la idea de la política como espectáculo que se lleva a cabo en un escenario y, de manera consecuente, llegar a “vaciarla” de contenido, o por lo menos, inclinar más la balanza hacia el virtuosismo, que hacia la construcción de temas y solución de problemas específicos. Aún visto así, se puede argumentar a favor, la necesidad de retomar dimensiones inerradicables de la política: su capacidad vinculante, su poder de tornarse memoria colectiva y la fuerza de la promesa mutua.

Una vez delimitadas las características que definen a la acción en Arendt, en el capítulo siguiente se desarrollará “el tesoro perdido” de las revoluciones y su idea del nuevo comienzo a partir de la irrupción en el espacio público, con sus claroscuros también, encarnados en la cuestión social y los actos fundacionales.

Capítulo 3

Las revoluciones: momento de gloria para la acción concertada

“El principal deber de un revolucionario es impedir que las revoluciones lleguen a ser lo que son”²⁰²

“Los revolucionarios son los que saben cuándo está el poder abandonado en la calle y cuándo pueden recogerlo”²⁰³

El capítulo anterior permitió descubrir y clarificar algunos elementos de la acción. Considero, sin embargo, que existe otro nivel posible de análisis para la teoría de la acción. La intención que subyace a lo largo de este capítulo es profundizar aún más en los conceptos que favorecen una reconstrucción de la concepción de la política en la autora. Parto de que la idea de “actuar en concierto” llevará a Arendt a comprender el poder despojado de todo atisbo de instrumentalidad y en su plena dimensión expresiva.

Llamar poder a este actuar en concierto la llevará a reasignar el papel de la pluralidad y a reconocer a la política como acontecimiento que tiene lugar entre hombres diversos. La política tendrá su mejor desempeño en el momento de emergencia privilegiado en las revoluciones.

En el presente capítulo analizaré la reconstrucción arendtiana de los movimientos revolucionarios, ya que éstos son vistos como el evento que encarna todas las características intrínsecas a la acción: inicio, construcción de algo nuevo y encuentro con los demás. Las revoluciones son aquí recuperadas a partir de su veta histórica, con toda su dimensión de grandeza y fragilidad.

²⁰² Eduardo Lizalde. En Alfredo Bryce Echenique, Permiso para vivir, p. 328

²⁰³ Arendt. Crisis de la República, p. 208

Como todos sabemos, el drama no puede existir sin contrastes. La reconstrucción de Arendt tendrá lugar en una escenografía dual: la revolución exitosa y la fallida. En su interpretación, el triunfo de los federalistas en los Estados Unidos llevó a una auténtica participación ciudadana sustentada en el predominio de la libertad individual, mientras que en Francia la inspiración de Rousseau y la presión de la cuestión social, llevaron a promover beneficios en favor de la multitud y el sacrificio de la libertad individual por el “interés común.”²⁰⁴

Esta línea parece conducir a una tensión ineludible cuya lectura tiende a ser simplificada: la revolución “exitosa” con nítida finalidad política, cristalizada en el movimiento norteamericano y la revolución “fallida,” empañada por “lo social” y “la compasión,” ejemplificada en la revolución francesa. Lo social y la compasión serán categorías analíticas que por su relevancia, intentaré desarrollar.

Ensayaré una exposición que evite circunscribir a Arendt dentro de una mirada europea proclive a los Estados Unidos.²⁰⁵ Considero que el contraste entre las dos revoluciones responde a un análisis aún más complejo, localizado dentro de la intención de la autora de someter a la política a una verdadera reformulación.

²⁰⁴ La distinción básica entre Arendt y Rousseau estriba en el hecho de que para éste último el “bien común” se entiende como “interés común.” Ella establece que en Rousseau hay “una curiosa ecuación entre voluntad e interés” que lo llevará a su construcción teórica. Arendt separa la idea de voluntad de la de interés. Ver: S.R. p. 79. Para una exposición general sobre el interés común en Rousseau, ver: Brian Barry “*El interés público*,” en Quinon, *Filosofía Política* p.p. 183- 194. La autora se aleja de Rousseau, en favor de una postura más próxima a Montesquieu en donde el “bien común” se sustenta en la idea de una república inspirada por la “virtud.” Sobre este punto, Margaret Canovan Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought, p. 207.

²⁰⁵ Como algunos autores parecen interpretarla. Ver: Ernst Vollrath, Hannah Arendt and the method of political thinking y Robert Sternberger, The sunken city: Hannah Arendt's Idea of politics

La narración de ambas insurrecciones llevará a Arendt a encontrar que en el trayecto hacia la construcción de las comunidades políticas, éstas se enfrentan a situaciones conducentes a anteponer el “interés común,” en sacrificio de la actuación en concierto. Los intereses homogeneizados predominan en lugar de favorecer individuos que dedican su energía a la constante recreación de su comunidad, es decir al “bien común.” El resultado de la investigación no llevará, pese a esto, a una lectura maniquea de las revoluciones. Escéptica acerca de los resultados obtenidos por los movimientos revolucionarios, Arendt interroga cuáles fueron los elementos que llevaron a fenómenos como el terror, la violencia, el totalitarismo y, en general, al “desvío” de los fines de la instauración del espacio público, así como a “vaciar” de sentido a la política.

Dentro de esta visión, plantea que la época moderna se presentó como una oportunidad renovada para lograr una búsqueda de construcción de espacios para la libertad. Sin embargo, ciertos factores obstaculizaron la posibilidad de un auténtico desarrollo de la vida política. El análisis resultante llevará a identificar los elementos que condujeron a la abrumadora pérdida del sentido político, pérdida que constituye la amenaza permanente de todas las formas de gobierno.

El ánimo para “contar la historia” de los grandes momentos revolucionarios será propiciado por el objetivo netamente arendtiano de “comprender lo que pasó” y observar las vías existentes para recuperar el “tesoro perdido” de las revoluciones. Para tal fin, la autora analizará la perpetua amenaza a que se encuentra sometido el espacio público y las dificultades para fundar instituciones duraderas en las cuales se conserven el carácter de la aparición pública, la acción y la palabra.

La historia de las dos grandes revoluciones que tuvieron lugar a finales del siglo XVIII en Norteamérica y en Francia permite seguir el desarrollo de ambas y recuperar el posible legado que dejaron para la construcción de nuevas comunidades políticas

Señala Arendt: “la historia de las revoluciones (...) se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. (...) Los unicornios y las hadas son al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones.”²⁰⁶

En su intento por rescatar “el tesoro perdido” (el carácter político de los movimientos) Arendt encuentra que en las dos revoluciones de ambos lados del Atlántico: “ese tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría incluso antes, de que el tesoro mismo desapareciera” es decir, la “felicidad pública,” la “gloria” o la “libertad pública.”²⁰⁷ De allí su interés por seguir la ruta de las historias en cada uno de estos movimientos.

Más adelante Furet, sin duda influido por Arendt, dirá que el estudio de las revoluciones es la única forma de recuperar “la fuerza de las mitologías políticas que han dominado el siglo XX.”²⁰⁸ El autor francés recomienda situarse en el momento de su nacimiento o al menos de su juventud, para percibir el esplendor inicial. Constituyen en sí mismas un lapso breve en donde se mezclan “la esperanza y la catástrofe.” Este es el momento que Arendt pretende resaltar como ejemplo de la manifestación de la supremacía de la política.

El reinicio de la historia: las revoluciones

La revolución para Arendt es el evento en el que se capta la magnitud de la capacidad humana para “hacer de nuevo,” que tiene más la connotación de emprender algo que en

²⁰⁶ Arendt, La brecha entre el pasado y el futuro, PyF, p p. 10, 11

²⁰⁷ *ibid*, p.11

²⁰⁸ François Furet, El pasado de una ilusión, p15

el sentido estrictamente cronológico: es el poder de la convicción común, cuya clave es el comienzo de “una nueva política.”²⁰⁹

Dirá Arendt: “las revoluciones son los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen.”²¹⁰ Los procesos revolucionarios son sucesos que revisten la posibilidad de un nuevo y abrupto comienzo de la historia, en ellos se pueden apreciar las características de inicio, singularidad y acontecimiento. Son por esto, “un tesoro sin edad que en las circunstancias más diversas aparece bruscamente de improviso y desaparece en condiciones misteriosas.”²¹¹ Instantes de apertura en donde los actores disfrutan de la acción concertada, aparecen y se muestran a los demás. Es el momento en el cual emerge la libertad : este “tesoro sin edad,” donde “todo está dicho y nada está dicho.”²¹²

Acontecimiento, ruptura e inicio serán notas que pasarán a formar parte de una definición del espíritu revolucionario. La descripción del ambiente de ese momento estará permeado de fragilidad y se caracterizará por “la alegría de estar juntos y actuar.” En esta capacidad para actuar concertadamente se centrará el rescate de Arendt de la política comprendida como “momentos” para la acción. El momento se pinta con el ánimo gozoso compartido por los agentes, quienes, concientes de saber que están viviendo instantes privilegiados, están ciertos de que en ese momento algo nuevo se está gestando y ellos son protagonistas de una ruptura. Tienen la claridad de que en ese evento se dará la oportunidad única para que la historia pueda abrir sus puertas a la acción.

La revolución será entendida como el nacimiento de una realidad totalmente nueva. Es por tanto la recreación de la política dentro de su propia manifestación. En términos

²⁰⁹ André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 189

²¹⁰ S.R., p. 30

²¹¹ Enegrén, *op cit*, p. 186

²¹² *Ibid*, 186

históricos, antes de la etapa de las revoluciones no se podía hablar de un radical inicio, puesto que ni en las insurrecciones y menos aún, durante las guerras civiles, se podía palpar este carácter de posibilidad para una nueva fuerza nativa. Las transformaciones políticas anteriores a la era de las revoluciones no eran pensadas ni vividas como la búsqueda de un nuevo origen. Constituían reformas limitadas al relevo cupular de un poder que ya no respondía a las expectativas de los súbditos. Es decir: “la transformación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, dentro del ciclo ordenado y recurrente.”²¹³ Se trataba solamente de sustituciones dentro de la élite gobernante, en donde quedaba excluida cualquier posibilidad para la acción concertada y de generación de poder “desde abajo.”

Al definir a la revolución como “ruptura inaugural,”²¹⁴ se está hablando de cambio de gobierno, participación ciudadana y finalidad estrictamente política, que para Arendt es entendida como búsqueda de la libertad.

El “dilema” de las revoluciones estriba en la confluencia de dos elementos en apariencia contradictorios: por un lado, “el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno conlleva una profunda preocupación por la durabilidad y estabilidad de la nueva estructura” y por el otro, es menester conservar “el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra.”²¹⁵ La inevitable convivencia dual entre la necesidad de estabilidad con el fulgor de la novedad, presente en el inicio de las revoluciones, dificulta que el curso de las revoluciones se mantenga. Estos elementos aparentemente opuestos y aún contradictorios, tienen que coexistir para no liquidar el espíritu que dio origen a la revolución, ni la permanencia de un cuerpo político.

²¹³ *Ibid*

²¹⁴ *Ibid*, p. 173

²¹⁵ S.R. p. 230

Es en el tiempo de las revoluciones cuando se puede apreciar la construcción de espacio público entre los individuos que se encuentran unos con otros como iguales : se reúnen y deliberan interesados por lo que es común a todos, para dar inicio al momento de la interacción y la práctica política. Estas características tienen una doble faz : por un lado, son “la gloria de la acción concertada” y por el otro, remiten inevitablemente al carácter espontáneo y efímero de las revoluciones y a la “evanescencia”²¹⁶ del espacio público que tiene que ser sometido a una perpetua “recreación” por parte de los actores.

El acontecimiento, aún cuando responde a la acción auténtica y colectiva, carece de cualquier atisbo de permanencia. Con esto, Arendt despojará a la historia de todo elemento de necesidad. Ésta será por el contrario, analizada a partir de momentos, instantes o “fragmentos de gloria” en los cuales se puede apreciar la verdadera magnitud del encuentro con los demás para la creación del espacio concerniente a todos.

De esta manera, encontramos que en Arendt la política se arma a partir de hechos y eventos específicos, y responde a la emergencia de novedad, es frágil, breve y contingente. Constituye la “brecha” que no tiene precedente ni meta certera. Hay en esto, un afán de presente, por esto es que la política se realiza en el curso de su propia acción.²¹⁷ No responde (a diferencia de Tocqueville y Marx)²¹⁸ a fuerzas irresistibles, es plena de espontaneidad.²¹⁹

La idea de inicio es ciertamente una de las más potentes líneas de Arendt. Concebir los sucesos como acontecimiento e inicio, la llevará a una confrontación directa con la idea de “necesidad histórica.”²²⁰ Aún cuando hace evidente la falta de permanencia

²¹⁶ Para ampliar y contrastar con la tesis que sostiene Paolo Flores D'Arcais en Existencia y libertad

²¹⁷ Como señala Agapito Maestre en el prólogo a Existencia y libertad, *op cit.* p. 9

²¹⁸ *Ibid.* p. 175

²¹⁹ En este punto quedan resonancias de la primera Arendt. El “nuevo comienzo” implica la irrupción en los procesos, es decir la carga de “improbabilidades infinitas” está dada por la acción de los hombres. Mientras que en la idea de proceso histórico no es la acción conjunta de los hombres lo que predomina sino el desarrollo y confluencia de fuerzas extra humanas en las que el hombre que actúa es excluido de la historia.” Ver Arendt ¿Qué es la política?, p. 65.

²²⁰ Bernstein, Perfiles filosóficos, p. 293

intrínseca a los actos humanos, dota de una nueva fuerza a la posibilidad de restaurar a la política a partir de sus manifestaciones mismas, con lo cual, elementos como la aparición y la actuación concertada adquieren un sentido renovado. La política tiene lugar en la dimensión experiencial, se está construyendo en los momentos emergentes, es allí donde tiene lugar su manifestación suprema.

Empero, el elemento de contingencia, intrínseco a la acción, es ineludible dentro del curso de las revoluciones. En el rastreo de la historia, Arendt advierte como factor relevante el hecho de que todas las insurrecciones modernas hayan dado inicio como restauraciones de un orden establecido. Es durante su transcurrir que sus protagonistas, llegaron, casi sin proponérselo,²²¹ al inicio de una nueva etapa histórica y a buscar extenderla para la posteridad, “imbuídos en la contingencia y fragilidad de sus actos.”

La mayor parte de las veces, los revolucionarios sin tener esa intención, comenzaron a construir ese espacio para las apariciones de los que vendrían después, dejándoles como herencia la idea de la existencia de un lugar donde “la libertad pudiera desplegar sus encantos y llegara a ser una realidad visible y tangible”²²² Por tanto, la búsqueda de un nuevo origen fue la intención inicial de los revolucionarios. En el caso francés, el factor que impulsó hacia la plaza pública a los individuos fue el intento por restablecer un orden de cosas que había sido violentado por el absolutismo. Encarnado, como dirá Furet en: “el misterio” de la revolución francesa, que llevó “al desplome de la monarquía más grande y el nacimiento extraordinario de un régimen nuevo.”²²³

Tal como señala también Lefebvre, cuando los hombres del pueblo recibieron la convocatoria de los Estados Generales, “no sabían a punto fijo lo que eran ni que podía

²²¹ Dice Arendt: “Los hombres. en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible. y de llevarlo a cabo continuamente. lo sepan o no.” *¿Qué es la política?* *op cit*, p. 66 (el subrayado es mío)

²²² *Ibid* p. 34

²²³ Furet, *op cit*, p. 27

resultar de la convocatoria, pero por lo mismo tenían más esperanzas.”²²⁴ Los revolucionarios estaban inmersos en la seducción del movimiento, pero nunca tuvieron como intención expresa el arribo a un orden totalmente distinto.

En el caso de Norteamérica, lo que llevó a los hombres a aparecer en público fue la oposición al orden colonial y la necesidad de desprenderse de un régimen “arbitrario y opresivo”. Aún cuando ambos movimientos fueron animados por las mismas ideas y pasiones, tampoco supieron que habrían de llegar a la conformación de un cuerpo político totalmente nuevo, ni a constituir la “civilización democrática moderna.”²²⁵ A pesar de que, efectivamente, el motor inicial de la acción fue político (impulsado por la rebeldía en contra de un estado de cosas que ocluía las rutas hacia la libertad) los fines no eran claramente percibidos por ninguno de los involucrados.

La explicación que delinea el carácter contingente se da a partir de la ausencia de cálculo y anticipación de consecuencias. Los revolucionarios se encontraban totalmente ajenos a la posibilidad de control sobre los efectos de sus propias acciones; ellos ignoraban hasta dónde podrían conducir los actos emprendidos. Al enrolarse en las filas, desconocían cual sería el papel a representar en el nuevo escenario donde se disponían a aparecer. En el curso de los acontecimientos las revoluciones fueron adquiriendo un sentido diferente. Por ello Benjamin Franklin²²⁶ confiesa nunca haber escuchado a nadie en Norteamérica decir que su participación tuviera la finalidad de lograr la separación de las colonias respecto de Inglaterra. En el curso del movimiento los individuos se encontraron con algo totalmente desconocido e inesperado. La falta de certeza y cálculo sobre los actos quedaba expresada incluso como una vuelta al pasado, más apegados los corazones, dirá Arendt, a la idea de restauración que al abismo infinito de la revolución.

²²⁴ Georges Lefebvre. La revolución francesa y el imperio p. 51

²²⁵ Furet. *op cit.* p. 23

²²⁶ S.R. p. 46. Para el desarrollo de este planteamiento ver también: Beatriz Rivero Torres, El totalitarismo: una nota sobre la pérdida de sentido común, mimeo, p39

Lo cual se ponía de manifiesto, tal como Tocqueville habría de expresar con respecto a la revolución francesa, en el hecho de que: “se hubiera podido pensar que el propósito de la revolución en marcha no era la destrucción del Antiguo Régimen sino su restauración.”²²⁷

Fue el trayecto de la acción misma lo que llevó a resultados que hoy podríamos calificar como inéditos y que en palabras de Arendt, llevó a que los actores pudieran “salvar al mundo de la repetición y los condujo hacia la creación de una nueva trama política.” Dicha trama habría de cambiar de manera radical la orientación de las pasiones y los sentimientos “cuyo destino se alejó del curso que quizás habría seguido en otras circunstancias. Comenzó para ellos un viaje incierto y diverso en el tiempo.”²²⁸ Sumergidos en esta vorágine y ante esta falta de claridad sobre lo que habría de deparar el final del camino, Arendt lo desarrollará a partir del carácter de imprevisibilidad presente en todo movimiento. La aparición y la discusión de temas aparecerán siempre revestidas de estas características de contingencia, emergencia y novedad.

Verdad es que la revolución constituye una ruptura en el orden común de los días²²⁹ y nos recuerda la capacidad humana para reinventar un futuro. Volátil, frágil, efímera y carente de cualquier anticipación de consecuencias, es sin embargo, la encarnación de la voluntad para la política.

Contraluz de la revolución francesa: violencia, terror y necesidad

La revolución francesa no es solamente la instauración de la república, es una promesa indefinida de igualdad, dirá Furet²³⁰ Constituye una forma privilegiada de cambio, una esperanza tan vasta que tiene una elasticidad indefinida. Por esto, se puede saber que el

²²⁷ *L'ancien Régime*. Citado por Arendt en S.R., p. 46

²²⁸ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones*, p. 350

²²⁹ Furet, p. 43

²³⁰ Furet, *Penser la Révolution française*, p. 18

Antiguo Regimen terminó, mientras que de la revolución no podemos afirmar que haya concluido.²³¹

Este tema también atrapó a Arendt y sucumbió como muchos otros, a la dinámica de la revolución francesa y a su fascinación. Es en esta insurrección donde encontrará plasmados todos los claroscuros inherentes a la capacidad humana para desplegar la política. Intentará articular este movimiento a su idea de la acción y circunscribirlo dentro de su crítica a la modernidad, esto otorgará un giro en el análisis que la llevará a una postura absolutamente singular. La explicación de la insurrección de 1789 en Arendt aparece plena de heroísmo y catástrofe. En ella se localizan el logro de la acción concertada y la pérdida del sentido de la política.

Influenciada por los “aires de cambio” procedentes de América la revolución surge inspirada por las trece colonias, en donde “la pasión por la nueva república avivó el deseo de un cambio.”²³² Ambas revueltas compartieron en sus orígenes el afán de búsqueda de libertad pública. Era innegable el carácter político de los acontecimientos. Sin embargo en Francia, el ansia de liberación del miedo y del poder despótico predominaron frente a la posibilidad de construir el “hogar común,” es decir la fundación republicana.

Aún cuando el movimiento revolucionario europeo fue impulsado por la búsqueda de un nuevo orden, desde el inicio, lo que predominó fue el curso trágico de los acontecimientos. El afán republicano sucumbió aún antes de ver la luz, no logró llevar a un nuevo inicio que permitiera constituir cuerpos políticos a la altura de las circunstancias.

La explicación sobre el destino de la insurrección gira a partir de la estructura política existente. En Francia los vínculos que unían a los habitantes no estaban dados a partir

²³¹ *Ibid.*, p. 18

²³² Lefebvre, *op cit* p. 16

de promesas mutuas, sino de privilegios hacia los estamentos.²³³ Por tanto, el conflicto entre el rey y el Parlamento “arrojó a toda la nación francesa a un estado de naturaleza.”

234

Aquí Arendt, con el fin de dar mayor fuerza argumentativa a su planteamiento, ensaya una nueva versión de las principales categorías que acompañan al análisis político. Para describir y narrar las revoluciones no encuentra palabras que nombren los sucesos, recurrirá por tanto a la creación de un nuevo lenguaje en política que dé cuenta de los hechos. Utilizará viejas categorías con un nuevo sentido y construirá palabras que nombren lo inaudito.

Dirá respecto al estallido francés: Los elementos predominantes eran entonces, la potencia y violencia,²³⁵ que en ningún caso fructificarían en poder concertado. Era una “fuerza natural y prepolítica,” que no hizo distinción entre violencia y poder.²³⁶

Arendt llega a este argumento porque en su análisis no es posible concebir otro poder que no sea el generado a partir de la voluntad común, cuya única necesidad es mantener la acción de la cual surgió. Esto, como veremos, la llevará a encontrar en las condiciones históricas prevalecientes en el Antiguo Régimen, las raíces en donde se gestó el “desbordamiento” de la revolución.

En el estallido es donde se “deja ver” el verdadero y único poder: el de los iguales, que actúan en concierto. Con esta apelación a una suerte de “*empowerment*” Arendt pone de manifiesto que se actúa “juntos y desde abajo”, porque únicamente se puede entender al poder como actuación en concierto y dentro de la más absoluta *isonomía*. Señala

²³³ S.R., p. 186

²³⁴ *Ibid.*, p. 187

²³⁵ Ver la distinción que hace Arendt de categorías como “poder”, “violencia”, “fuerza”, “autoridad”, en *Sobre la violencia*, p.p., 41-52

²³⁶ Para la autora, con su carácter instrumental, la fuerza y la violencia, llevan a que la primera sea “energía desatada por movimientos físicos y sociales” y la segunda “multiplique la fuerza natural.” Son por tanto, ajenas al ámbito político y su presencia en Francia, habría de dificultar la consolidación de actos fundacionales

Arendt.²³⁷ “el poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo, y evidencia la fragilidad del mismo con esta frase: “existe sólo mientras éste no se desintegra.” Sin embargo, y para esto recurre a Roma, su fortaleza reside en que es “*potestas in populo*,” es decir, que sin el pueblo o el grupo no hay poder.”²³⁸ El poder “aparece” y se “muestra” marcado nuevamente por este halo de emergencia, en donde se convierte en actuación en concierto que es manifestación de la espontaneidad y el acontecimiento.

La aparición de la violencia y la fuerza estarán ligados a la explicación sobre los factores que en Francia erosionaron la posibilidad política y su trasfondo se ubica en el diseño de una novedosa aproximación conceptual incorporada al análisis: Fue la presencia de la llamada “cuestión social” la que habría de decidir el destino revolucionario.

Por su relevancia y repercusiones dentro del análisis, aquí será pertinente realizar un rodeo por el tema del “ascenso de lo social”²³⁹ como categoría general, para, posteriormente retomar la exposición histórica sobre la revolución francesa

El ascenso de “lo social” y sus repercusiones políticas

Arendt utilizará en diferentes formas términos tales como “la sociedad,” “lo social” y “la cuestión social,” que tendrán diversas connotaciones, siempre disruptivas para la dicotomía público-privado y fundamental para la exposición sobre la pérdida de sentido de la política.

La autora encuentra el argumento idóneo sobre las razones del declive de la política en la distinción entre “lo social” y lo “político.” Retomará la discusión sobre la

²³⁷ Sobre la violencia, p 41

²³⁸ *Ibid*

²³⁹ La cuestión social habrá de aparecer dentro del planteamiento como esta estructura híbrida que eventualmente llevará a la desaparición de las fronteras entre lo público y lo privado

transformación del *zoon politikon* en animal social, y la llevará hasta la era de las revoluciones y la época moderna, donde localiza el encuentro y la pérdida del “momento republicano,” es decir la presencia de un auténtico espacio público.²⁴⁰

La distinción conceptual parte de la diferencia dada en términos de la asociación artificial ejemplificada en la *polis* (la vida política) y la “unión natural” representada por la *oikia* (vida familiar). Los griegos (expondrá Arendt a partir de un rastreo histórico) conocían de la “natural necesidad del hombre de asociarse con sus semejantes,” sin embargo, no incluían este elemento como parte de las características específicas de los seres humanos.²⁴¹

La confusión generada entre el ámbito estrictamente político con el social, es posterior en términos históricos y condujo según establece Arendt, a que se concibiera al ámbito político como sinónimo de lo social, esto ocurrió al definirse al hombre como *animal socialis* y a la sociedad “como la forma de organizarse para alcanzar un fin concreto.”²⁴²

Aún cuando la finalidad pudiera o no ser política, Arendt considera que allí se localiza de manera temprana el papel asumido por el término “social,” que es incorporado ya como “significado de condición humana fundamental.” Para los griegos esta capacidad de unión con sus congéneres no era exclusiva de los seres humanos y por lo tanto, no habría de ser contemplada dentro de los elementos específicos a los individuos.

La asociación con miembros de la misma especie era considerada como uno de los atributos “naturales” y por tanto, correspondiente a la parte más biológica de las

²⁴⁰ Para Jean Bethke Elshtain la asociación de Arendt entre la pérdida de lo político y el ascenso de lo social parte de una lectura equivocada de Aquino quien no separó “lo social” de “lo político” (como interpreta Arendt), sino que incorporó a la política, aspectos de la existencia social, de la vida compartida con otros. También señala que Arendt distorsiona el sentido de “lo social” al definirlo como un “mundo sin suficiente dignidad para constituir una auténtica y autónoma forma de vida.” Ver: *Public man... op cit* p. 77

²⁴¹ C.H., p. 41

personas. El hogar y la familia constituían el centro de la asociación natural y lo específicamente humano era la capacidad para la organización política.

El campo familiar y político no permanecerá nítidamente diferenciado, sino que aparecerá una esfera más: la social. “Esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público.”²⁴³ La confusión de ámbitos para Arendt aparecerá circunscrita dentro de la necesidad de delinear la distinción entre las actividades intrínsecas a la conservación de la vida y las concernientes al mundo en común. “La sociedad” será por tanto, entendida como “el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana.”²⁴⁴ Al ascenso de lo social Arendt atribuye la pérdida del sentido político, dirá históricamente al ascenso de lo social corresponde casi exactamente a la invasión del espacio público por la sociedad.²⁴⁵

En el discurso sobre el Antiguo Régimen y la Revolución, encuentra que la destrucción del viejo orden feudal y el ascenso del Estado central tuvieron como contracara la inclusión de la sociedad en el espacio político. En este punto, resulta esclarecedora la explicación otorgada por Arato.²⁴⁶ El autor afirma que en Arendt el desarrollo de lo social en Francia fue dado a expensas de la liquidación de la sociedad política, en donde la centralización actuó como eje rector: Aparece una doble vertiente de la cuestión social: una “ramificación” cercana al joven Marx en donde predomina la exposición sobre el Estado económico central y otra más próxima a Tocqueville, en la cual prevalecen las consecuencias de la destrucción de poderes locales y estamentales y el declive del feudalismo. La nobleza fue reducida a cero y con esto el

²⁴² *Ibid*, p.38

²⁴³ *Ibid*, p.47

²⁴⁴ *Ibid*, p. 42. Por esta razón Arendt encuentra que las comunidades políticas menos desarrolladas, (como los despotismos orientales) aparecen siempre organizadas como “una familia superhumana” y se distinguen por el autoritarismo imperante

²⁴⁵ *Ibid*, p. 42

absolutismo destruyó su propia base al despolitizar a una sociedad cortesana que ya de por sí se había olvidado de la política, imbuída en las manipulaciones secretas y la intriga.

Hay pues varios elementos implícitos en Arendt para el ascenso de lo social, recuperados por Cohen y Arato: la temprana economía política nacional, la despolitizada sociedad de las cortes y la emergencia de las sociedades de salón y la moderna revolución democrática.²⁴⁷ Por tanto, la tríada absolutismo-despolitización-economización²⁴⁸ será la línea marcada por Arendt para favorecer la idea del ascenso de lo social que aparece desplegada hacia el Estado. La aparición del Estado moderno, administrativo-burocrático y económico es por ende, consustancial a la incorporación de lo social en los asuntos públicos.

La burocracia se constituye en expresión de la sociedad en el gobierno en sustitución de la auténtica vida en comunidad. La administración resuelve asuntos referentes al bienestar y otorga soluciones de corte administrativo a problemas que deberían ser relativos a la vida doméstica. La emergencia de lo social (*rise of the social*) representa por tanto, el desplazamiento de la política por la “asistencia.”

El propio fracaso de la monarquía absoluta para generar una base de apoyo al eliminar a los poderes estamentales, llevó a elevar al Estado absolutista como una gigantesca administración doméstica, que no únicamente fue elemento que intervino en el levantamiento revolucionario, sino que lo traspasó, por así decirlo, con el efecto de postergar indefinidamente la construcción republicana. Los temas de estricta competencia política fueron reemplazados por los de corte administrativo. Es decir, se generó la sustitución del gobierno por la administración y “el arbitrio personal por

²⁴⁶ Ver: Arato y Cohen, *Civil society and political theory*, en especial Capítulo 4 *The Normative critique*, Hannah Arendt, p.p. 182-191

²⁴⁷ *Ibid.* p. 182

²⁴⁸ *Ibid.* p.p. 182, 183

normas burocráticas.”²⁴⁹ Esta construcción le permitirá a Arendt, en efecto, construir la hipótesis de que la expresión política del ascenso de lo social la constituye la Nación-Estado.²⁵⁰

Por tanto, desde su surgimiento, la institución estatal tuvo como tarea central la resolución de necesidades en detrimento de los temas de relevancia política. Esto conducirá a la autora a integrar dentro de la explicación sobre la transición del feudalismo al capitalismo la idea de la aparición de la sociedad vinculada a la cuestión social.

El problema de lo social como sinónimo de administración aparecerá ligado a la llamada “cuestión social.” Esta faz, es la relativa a los aspectos concernientes a la necesidad. La técnica será la encargada de la resolución de las necesidades encarnadas en la “cuestión social.”

En este punto, para fines expositivos, es relevante discernir la cuestión social respecto de lo social tal como fue expuesto anteriormente. Lo social como “cuestión social” se remite sin vacilaciones al problema de la pobreza, cuya profundidad es expresada en Arendt bajo los siguientes términos: “es algo más que privación, es un estado de carencia y miseria aguda constantes, cuya ignominia reside en su fuerza deshumanizadora, es abyecta porque coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos.”²⁵¹

Lo que ocurre cuando la “cuestión social” se presenta en público es la ocupación forzada por la esfera de la necesidad del espacio concerniente a la libertad, se pierde el significado original y se impregna el espacio público de “simbolismo biológico.”²⁵²

²⁴⁹ *Ibid*, p. 92

²⁵⁰ *Ibidem*, p.182

²⁵¹ *Ibidem*, p.54

²⁵² S.R. p.62

Sale a la luz la parte más oscura y recóndita del ser humano que por su carácter opresivo, debe permanecer oculta a los demás.

Al vincular Arendt su caracterización general con la narración de los acontecimientos en Francia, llegará a la conclusión de que en términos históricos, lo que ocurría en la sociedad cortesana, estatalmente centralizada, caracterizada por su avanzado nivel de descomposición social, era que hasta ese momento la “vida infeliz” de los *malhereux*, había permanecido “fuera” del espacio político.

La miseria confrontada con la “vida corrompida” de los ricos, conformaba sin embargo, una combinación “explosiva” que habría de aparecer en algún momento y la revolución fue el mejor escenario posible para “abrir las barreras del reino político a los pobres”, lo cual llevó a que el espacio público “fuera abrumado por zozobras e inquietudes que en realidad pertenecían a la esfera familiar.”²⁵³ La revolución conforma el cadalso donde irrumpen de manera violenta aspectos ajenos a la estricta competencia política, en una combinación que habría de resultar irrefrenable: la “descomposición” moral de las clases altas mezclada con la extrema pobreza del pueblo. Esto habría de señalar la desaparición de la vida política en su opuesto extremo: la violencia y el terror.²⁵⁴

Por otra parte, en un contexto donde las noticias de ultramar fluían. La influencia recibida del exterior, permitió a los franceses recibir noticia de que los inmigrantes ingleses se habían despojado de la miseria y encontrado el acceso a una igualdad envidiable.²⁵⁵ Aunado al afán moderno de liberación de la pobreza, motivó la aparición

²⁵³ C.H. p. 38

²⁵⁴ Aquí, más relevante que los términos cuantitativos del saldo del terror o la posibilidad de “una especie de pasión por el asesinato” generada en esta época, es el hecho de que “el terror habló” es decir, sustituyó a la palabra que enmudeció para dar lugar al lenguaje de la violencia y puso fin a las pasiones políticas (amor por la libertad, por la participación, etcétera). Ver: Claude Léfort, Democracy and Political Theory, *The revolutionary terror*, p.p.69, 70

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 25

pública de los miserables: “en donde se supo de una sociedad sin pobreza entonces se dio la rebelión de los pobres.”²⁵⁶

Burocratización y miseria aparecían encarnadas en viejas formas autoritarias del *Ancien Régime*, lo que la revolución hizo fue agudizar su presencia y hacer que éstos definieran el rumbo del movimiento. La revolución no logró desintegrar el aparato burocrático administrativo que permaneció incólume posterior a la insurrección.

Dirá Arendt: “los hombres de la revolución francesa convencidos como estaban de que todo poder debe residir en el pueblo, abrieron la esfera política a esta fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella como anteriormente lo habían sido el rey y los antiguos poderes.”²⁵⁷

Con un pueblo “arrojado al estado de naturaleza,” la revolución se convirtió en un movimiento desbordado, torrente difícil de encauzar. El hecho de que los dirigentes afirmaran que “todo el poder reside en el pueblo”²⁵⁸ colocaba al poder como una fuerza natural fuera de la esfera de estricta competencia política. La fuerza que emanó fue la liberada por la insurrección. Era la potencia multiplicada de la multitud que, preñada de violencia “no podía resistir ningún poder institucionalizado.”²⁵⁹

Con la Revolución Francesa apareció el lenguaje de las necesidades vitales: hambre y violencia. Se evidenció un estado de cosas que habría de modificar el curso de los acontecimientos. *Les enragés* definieron la temática revolucionaria: la búsqueda de florecimiento de la libertad pasó a un lugar secundario, era preciso aplicar “soluciones técnicas” para sofocar las carencias.

Aún cuando en Norteamérica la cuestión social existía, ésta no llegó a “desbordarse” hacia la esfera política, tal como sucedió en Francia. El contexto y el curso de los

²⁵⁶ *Ibid*, p.23

²⁵⁷ S.R., p.188

²⁵⁸ *Ibid*, p.185

²⁵⁹ *Ibid*, p.187

acontecimientos fueron opuestos. En Europa el pueblo (*le peuple*) se introdujo en la esfera política y la “hizo estallar.” Al aparecer los miserables en público, se impusieron los mecanismos emergentes en perjuicio de las instituciones que abrirían espacios para la libertad. Al ser llevados ciertos temas al escenario común, se impuso el efecto de violencia y coerción inherente a la esfera prepolítica. Eran necesidades domésticas y “al parecer sólo la violencia podría ser lo bastante fuerte para satisfacerlas.”²⁶⁰ Con esto, elementos pertenecientes de manera exclusiva a la *oikia*, se mostraron y “enturbiaron” el espacio público, otorgando la marca del terror a los asuntos públicos.

La explicación otorgada por Arendt al hecho de que en Norteamérica la esfera social no invadiera el espacio público y se pudiera llegar a una forma avanzada de relación política, gira en torno al espíritu puritano de los colonos, quienes se habían dedicado a la búsqueda del bienestar.²⁶¹ Por esto lograron arribar a una armonía pública, donde las personas encontraban en la acción un logro personal y como es bien sabido, la *eudaimonia* o felicidad, en términos de la recuperación de Aristóteles por Arendt, “es un estado al cual se llega a partir del dominio de la necesidad,” e involucra la ausencia no sólo de carencias materiales, sino de enfermedad, porque se acuerdo con ella, al ser presas de cualquiera de las dos, las personas se vuelcan sobre sí mismas y se ven impedidas para ir al encuentro con la libertad.²⁶²

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 92

²⁶¹ Aquí conviene revisar la influencia de Tocqueville en Arendt. Ver: La democracia en América, Capítulo 10. *El gusto por el bienestar material en América*, p 489. El capítulo da inicio con la siguiente afirmación de Tocqueville: “El cuidado de satisfacer las más mínimas necesidades del cuerpo y de proveer a las pequeñas comodidades de la vida, preocupa allí universalmente a los espíritus.” El individuo norteamericano sería una fortaleza en su deseo de autonomía para lograr un “honesto materialismo” que constituye poder tutelar para asegurar sus goces

²⁶² C H., p. 44

Al resolver asuntos vitales, y haber mantenido bajo control aquéllo que era relativo al reino de las sombras, los colonos pudieron alimentar un desarrollado sentido ciudadano, permeado por el entusiasmo en la participación de los temas comunes.²⁶³

En Francia, la presencia ineludible de los *sans culottes*, marcó el carácter social de la revolución. Los temas se tornaron administrativos y técnicos (asuntos relativos al vestido y al alimento). Se pospuso indefinidamente la revolución política. El aspecto prioritario fue la expresión como miserables y no como ciudadanos. Esto transformó al movimiento revolucionario en “una utópica rebelión contra las urgentes necesidades de la vida.”²⁶⁴ El curso seguido fue un titánico esfuerzo administrativo que irremediamente llevó al uso de métodos violentos para someter el caos generado por la necesidad. Con ello, se mostró lo más sombrío de la condición humana, e hizo sucumbir la espontaneidad y la gloria en el marasmo del intento para dar solución a las acuciantes demandas del pueblo, para finalmente, llevar al movimiento a hundirse “en el oneroso reino de la administración y la asistencia.”²⁶⁵

Durante el proceso revolucionario en Francia y en aquéllas revoluciones que surgieron a imagen y semejanza de éste, la situación se reprodujo. El intento por fundar la libertad, tuvo que ser pospuesto al infinito, para ser transformado en “la liberación del proceso vital de la sociedad,”²⁶⁶ lo cual condujo, argumenta Arendt, a que el objetivo de la revolución fuera tan oscuro como “el desesperado intento por lograr el dominio de la escasez.” Este factor, fue decisivo en Francia: en el intento por resolver problemas sociales, los revolucionarios dieron inicio a un proceso que habría de conducir al colapso de la revolución.

²⁶³ Este aspecto es desarrollado de manera novedosa e interesante por Remo Bodei, cuando afirma que en Norteamérica el individuo ocupó el lugar del Estado, “cada uno es el sol de sí mismo.” Aún cuando esta libertad fue guiada por “el principio del placer.” Mientras que las condiciones europeas condujeron a que los individuos requirieran un Estado centralizado y fuerte, para dar solución a las enormes carencias

²⁶⁴ *Ibid.*, p.240

²⁶⁵ S.R., p.138

²⁶⁶ S.R., p. 65

Arendt concederá que en un primer momento dentro de las revoluciones, puedan hacer su aparición la necesidad y la violencia. Esta será una etapa de liberación, que tendrá que pasar a un segundo peldaño de construcción, donde la libertad será vista en términos políticos. Fuera de estas etapas, la necesidad únicamente se constituye como elemento de disturbio para la política. Ciertamente, la necesidad, empuja a los individuos hacia lo público, posteriormente, desde la política no se puede ofrecer solución alguna y su aguda presencia inhibe la construcción, además de desvirtuar el proceso político.

El efecto político de la cuestión social

En términos históricos, Arendt considera que en Francia la tarea emprendida en la liberación de la miseria tuvo como resultado que se mantuviera incólume la estructura del Antiguo Régimen. En esencia, la figura del Estado-Nación como eje central del aparato burocrático fue su heredera.²⁶⁷

La “apertura” del espacio público a la miseria fue la liquidación del propio espacio. Ante tal evento, fue preciso recurrir a arreglos que desviaron el proceso de fundación y condujeron hacia el “ocaso” de la política. Esta línea argumentativa llevará a Arendt a debatir con Rousseau. La situación extrema a la que se enfrentaron los revolucionarios, ante la inmensa tarea de dar solución a las carencias, llevó a la solución emergente de unificar a la población. Por lo tanto, la voluntad del monarca entendida hasta ese momento como “la soberanía” se deslizó hacia el pueblo sin modificaciones de fondo. Se convirtió en una “abstracción denominada Voluntad General,”²⁶⁸ que indicaba “soberanía popular.” Según Arendt, la idea de “soberanía nacional,” que irónicamente denomina “la majestad del dominio público,” (como era entendida durante la

²⁶⁷ Al respecto, no se deja escapar la similitud con Furet y Tocqueville. Ver: Furet, El pasado de una ilusión, p 23

monarquía) no era compatible con el nacimiento de una república. Era “como si el Estado Nacional hubiera derrotado a la revolución en Europa antes incluso que esta hubiese hecho su aparición.”²⁶⁹

La creación de un nuevo orden que verdaderamente transformara el estado de cosas fue postpuesto como parte de los objetivos de la revolución, aún cuando los revolucionarios dejaban claro que su referencia no era un poder centralizado y se aludía a una tímida posibilidad participativa, encarnada en la representación. La revolución con el ideal de la “soberanía popular” abría apenas el espectro político, que resultaba a todas luces insuficiente. Se transformaba la sujeción al poder en manos de un rey, por “representantes de la voluntad general,” situación que era poco clara y constituía un freno a la verdadera participación en los asuntos comunes.

Fue necesario por tanto, centralizar y recurrir al “hombre fuerte,” encargado de unificar criterios en sustitución de verdaderas instituciones republicanas. Este orden de cosas fue opuesto totalmente al proceso seguido en Norteamérica, en donde al segmentar el poder, eran asumidos de verdad los fragmentos comunales y acuerdos pactados. Su distribución en pequeñas unidades locales daba cauce hacia la posibilidad de una auténtica manifestación plural. En este punto jugaría un papel central la ausencia en Norteamérica de un “Estado nacional” ni “una tradición verdaderamente nacional.”²⁷⁰

En Francia, la persistencia de un régimen centralista, feudal y burocrático, aunado a las carencias que demandaban pronta solución, dificultaba de sobremanera el rompimiento con una tradición autoritaria y concebir nuevas formas para que la comunidad asumiera el poder. El “cuello de botella” de la revolución estuvo representado por el traslado de la finalidad republicana hacia la abstracción “pueblo.” Esto llevó a que los jacobinos

²⁶⁸ *Ibid.* p. 169

²⁶⁹ *Ibid.* p.p. 24.25

²⁷⁰ *Hannah Arendt and Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. Citado por Carol Brightman en *Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary Mc Carthy 1949-1975*, p. 8

necesitaran concebir a la voluntad como elemento unido e indiferenciable. Por esto, los órganos emanados del fulgor revolucionario, como los clubes o las sociedades populares resultaron incompatibles con el proceso y perecieron en manos de los propios revolucionarios, quienes los liquidaron en nombre de la compacta Voluntad General.

Así se entiende la estrategia seguida por Robespierre, al desestructurar las sociedades populares surgidas como órganos de autogobierno y de encuentro ciudadano. Él recurrió al argumento de la necesaria unidad y apeló a la voluntad general. En este sentido, las formas organizativas emanadas de la espontaneidad intrínseca a la acción, tuvieron que ser sacrificadas ante el torrente que se avecinaba.

De tal modo, señala Arendt: “sustituir la república por el pueblo significaba que la unidad perdurable del futuro cuerpo político iba a ser garantizada no por las instituciones seculares que dicho pueblo tuviera en común, sino por la misma voluntad del pueblo.”²⁷¹ Ello convertía a todos en uno, o lo que es peor, en un “monstruo de cien cabezas,” ya que la “voluntad” podía ser veleidosa y mutable como el individuo, situación que llevada a su extremo, justificaba “la antigua y ominosa convicción propia del Estado Nacional,”²⁷² de que en nombre del interés nacional se apelara al “último recurso” de la razón de Estado.

La razón de que persistiera la concentración del poder, residía además en el importante factor de que no “alcanzaba” a la población. En sentido estricto, la estructura política había permanecido intacta. La difusión del poder no desbordaba el círculo del Estado, por tanto, no empapaba a los ciudadanos, quienes delegaban el poder en “políticos profesionales.” Opuesto al caso norteamericano en donde el poder surgía desde abajo y se extendía desde los ciudadanos, en una eficaz coordinación entre asociaciones donde los individuos se involucraban en la tematización pública. Las formas representativas

²⁷¹ *Ibid* p. 77

²⁷² *Ibid* p. 78

alejaban a los individuos de lo público, que depositaban en sus representantes, decisiones trascendentes para la comunidad.

Dentro del Estado-Nación la aspiración era llegar a un acuerdo nacional sustentado en esta idea unificadora que habría de restar elementos para que el pluralismo pudiera construir su propia eficacia, cuyo efecto adicional sería la restricción para los términos y probabilidades de “armar” instituciones autónomas de carácter civil. Esto constriñó las posibilidades para la riqueza de opiniones y la deliberación conjunta.

Otra cara de la *volonté générale*, constituía el hecho de que la voluntad colectiva y el interés general se habrían de concebir en su desarrollo como elemento consustancial a la idea de unicidad y homogeneidad, que en la moderna sociedad democrática norteamericana se mostraría también, como obstáculo definitivo para la palabra. En Francia, este elemento condujo a una nueva concentración del poder y a un régimen sustentado en el terror y la violencia.²⁷³

El curso que tomaron los acontecimientos llevó a la “paradoja roussoniana”²⁷⁴ de la mayoría dominante o al “espectáculo de un despotismo igualitario.”²⁷⁵ Donde el resultado a futuro sería la multiplicación de las constituciones y los regímenes.²⁷⁶ Esto aparece como signo inequívoco de la titánica tarea a la que se enfrentan en todos los casos los revolucionarios, para la creación de instituciones duraderas y estables.

²⁷³ *Ibid.*, p. 196

²⁷⁴ Stuart Mill, *op. cit.*, p. XIV

²⁷⁵ Furet, p. 22

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 22

El lado oscuro del corazón: La compasión en el ámbito de los asuntos públicos

"...y ocurre que el corazón humano es un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre; las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública para crecer y ser lo que pretenden ser, motivos íntimos que no están hechos para la ostentación pública." ²⁷⁷

Arendt sostendrá que el compromiso con el bienestar general llevó a los revolucionarios a identificar a la voluntad con la voluntad del pueblo. Con la derrota de los Girondinos se hizo manifiesto que la constitución de una república sería pospuesta de manera indefinida para dar lugar al dominio de la compasión por los pobres y los sufrientes.

La ambigüedad de la voluntad colectiva llevó a que ante la cercanía del padecimiento, los revolucionarios sellaran sus acciones por una actitud compasiva hacia los débiles, en un despliegue de sentimientos relativos a lo íntimo. La presencia de la pasión en el espacio de las apariciones, se "salió de cauce" y dejó clara la ausencia de límites. Esto es lo que otorga su carácter "incontenible e interminable" a la revolución francesa que la distingue de la norteamericana. ²⁷⁸

La revolución escenificó el carácter indomable de las pasiones privadas mostradas en público. La miseria fue expuesta a la luz pública y generó confusión de ámbitos: "la pobreza, no solamente encarna una difícil situación, sino que genera frustración individual y ambición social para resolverla, esto genera algo aún más complejo, que es

²⁷⁷ S.R. p. 96

²⁷⁸ Furet, p p 22, 23

la aparición de la compasión en la escena política.”²⁷⁹ La necesidad de controlar el caos llevó a ceñirse al espejismo de la voluntad única, ya que “en su demanda de pan, la miseria puede asumir de hecho el disfraz de la unidad.”²⁸⁰ Engendró estados de ánimo, emociones y actitudes que confundieron la presencia de sentimientos privados con virtudes públicas. Se impuso *the passion of compassion*²⁸¹ es decir el ámbito de la intimidad trastocado en atributo ciudadano.

Al ser mostrados los “asuntos del corazón” en público, se aceptaba la imposibilidad de constituir cuerpos políticos a la altura de los tiempos. Al aparecer los “resquicios” humanos (aspectos concernientes a las pasiones que por su naturaleza eran inabarcables) erosionaron las condiciones para que la política tuviera lugar. Se extravió la ruta política dentro del carácter infinito de las emociones.

Esta intromisión tuvo también el efecto de liquidar la distancia entre las personas, dado que los “asuntos del corazón” fueron movilizados hacia el espacio común. Por ser un sentimiento privado e individual, dirá Arendt, la compasión se asemeja al amor, en el sentido que anula la distancia, por esto, al aparecer en público se distorsiona y tendrá el efecto de desastre: “La compasión desde el punto de vista político, es irrelevante debido a que anula el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana.”²⁸² Los sufrientes quedan en un conglomerado informe: el pueblo, las masas.²⁸³

Virtudes privadas, vicios públicos: la piedad y el amor por los sufrientes

Al mostrar Robespierre el corazón en público y elevar los actos procedentes de la pasión como virtud política, los revolucionarios iniciaron una dinámica de actuación

²⁷⁹ *Ibid*, p. 74

²⁸⁰ *Ibid*, p. 95

²⁸¹ John F. Sitton, *Argument of council democracy*, p. 320

²⁸² S.R., p. 86

sustentada en la sospecha (engaños, calumnias y traiciones) resultado de la dilución de ámbitos. La necesidad de mantener en resguardo a los sentimientos se hace manifiesta: “el corazón mantiene vivas sus fuentes gracias a la lucha constante que progresa en la oscuridad,”²⁸⁴ puesto que “el corazón conoce muchas luchas interiores y sabe muy bien que lo que era recto mientras permanecía escondido puede parecer deshonesto, una vez que se descubre.”²⁸⁵

Es menester por tanto, que el espacio íntimo deba ser preservado de la luz pública. Cuando se confunde con virtud ciudadana se torna sospecha y desconfianza que genera terror. Se destruye el espacio de las apariencias que debe ser constantemente validado. Esto llevará a un desarrollo del tema de la autenticidad, que implicará el factor ineludible de que la autenticidad de las emociones deba ser probada de manera permanente. Sometida a una perpetua validación, nos enfrenta a la perenne dificultad de comunicar lo incommunicable.²⁸⁶

Los hombres de la revolución confundieron la compasión con la virtud y llegaron, como en el caso de Robespierre, “a sospechar hasta de sí mismo,” lo cual condujo a llevar a la acción a degenerar en meras apariencias a partir de “actos hipócritas.” Por esto es que el corazón debe permanecer dentro de su propia “lógica” de las tinieblas, puesto que la solución de los asuntos del mundo exige claridad y el corazón no la tiene porque “es precisamente la luz del mundo la que perturba la vida del corazón.”²⁸⁷ Fuera de la vida del ámbito privado el corazón no tiene porqué ser mostrado.

Al trasladar Robespierre los conflictos concernientes al alma para el ámbito de la política, aún cuando fuera llevado por su sincero patriotismo y por un afán “siempre

²⁸³ *Ibid*, p. 86

²⁸⁴ *Ibid*, p. 97

²⁸⁵ *Ibid*, p. 97

²⁸⁶ Al respecto ver el desarrollo que hace Arendt en La Condición Humana, sobre la imposibilidad de “abarcar lo inabarcable” en referencia a transmutar sensaciones como el dolor

²⁸⁷ *Ibid*, p. 98

alerta” de lograr la virtud, al ser desplegados en público, dejaban de ser principios para la acción o motivaciones para la inspiración, puesto que degeneraban en meras apariencias.²⁸⁸

Por su dirección particular, la compasión impide el intercambio porque sólo es enviada hacia quien la padece. Enfatiza Arendt: por lo general, la compasión no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero sí lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso, que es característica de la política, y en su lugar prestara su voz, al que sufre y por tanto anulará la deliberación. Se hablará en nombre de un cuerpo abstracto: “los que sufren” (*le peuple, les malheureux*) y la pluralidad quedará anulada.

El mismo vocablo *peuple*, dice Arendt, “nació de la compasión y era sinónimo de desgracia e infelicidad, siempre acompañado por el adjetivo *malheureux*.”²⁸⁹ Lo anterior, también señaló el cariz de los sucesos: “La revolución francesa se apartó casi desde su origen del rumbo de la fundación, a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria.”²⁹⁰

En Norteamérica, la situación migrante de los colonos los hizo sustentar su vínculo en el poder de la promesa. Por tanto, la palabra “pueblo” tenía el referente de mayoría, “de la variedad infinita de una multitud cuya majestad residía en su misma pluralidad,” es por esto, que para los Padres Fundadores, el espacio concerniente a lo público se veía como una posibilidad para el intercambio de opiniones, situación que descartó el rumbo violento de los eventos y abrió el camino de manera fluida a procesos de construcción del pacto ciudadano.

²⁸⁸ *Ibid*, p. 98

²⁸⁹ *Ibid*, p. 76

En la visión de Arendt los hombres de la revolución francesa, movilizados originariamente contra la tiranía y la opresión (y no contra la explotación y la pobreza) enfrentados al espectáculo otorgado por el dolor y la miseria se colocaron del lado de los oprimidos y “se sintieron parte del pueblo.” Hasta ese momento, “no necesitaron espolear su solidaridad”, puesto que “hablaban y actuaban como representantes de una causa común.”²⁹¹ Sin embargo, posteriormente, esta invasión de la necesidad, ocasionó el doble efecto de liquidación de las distancias y amenaza de terror permanente. La compasión actuó como movilizador sentimental y llevó a idealizar a las víctimas, a una suerte de “enamoramiento” por los que sufren.

Estos elementos tuvieron en la mirada de Arendt, no sólo el efecto de cancelación de la participación en los asuntos comunes, sino el resultado que en términos políticos, el proceso de construcción del acuerdo, estuviera marcado por la característica distintiva de no ser “ni del pueblo y menos aún, por el pueblo, sino, en el mejor de los casos, para el pueblo.”²⁹² Es decir, no se dio un verdadero proceso de consolidación institucional, basada en una “fundación de relaciones con las personas en su singularidad”²⁹³ sino por el contrario, un sustitutismo de partido cuyo signo fue “la usurpación del poder soberano por quienes se llamaban a sí mismos, sus representantes.”²⁹⁴

Afirma Arendt: “la compasión fue descubierta y comprendida como una emoción o un sentimiento y el sentimiento que corresponde a la pasión de la compasión es ciertamente la piedad.”²⁹⁵ Dentro de este estado de cosas, jugó un papel relevante la influencia que para los revolucionarios franceses, tuvieron las ideas de Rousseau, quien en su “rebelión contra la alta sociedad” de los salones, apeló a los asuntos del corazón y tematizó el

²⁹⁰ S R p 93

²⁹¹ *Ibid*, p.75

²⁹² *Ibid*, p.75

²⁹³ *Ibid*, p.90

²⁹⁴ *Ibid*, p.76

²⁹⁵ *Ibid*, p.89

papel de la intimidad contra “la falta de corazón de la razón.”²⁹⁶ Sí a él se le debe haber introducido la compasión en la teoría política al tematizar los aspectos relativos a las emociones, a Robespierre se le puede atribuir el haberla llevado a las calles.²⁹⁷

De tal forma, mientras la piedad empujó a los revolucionarios hacia los oprimidos (como forma pervertida de la compasión) la alternativa que se mostró fue la solidaridad, “que funda desapasionadamente una comunidad de intereses con los explotados,” y en este aspecto, “la solidaridad pudo abarcar a una multitud porque participaba de la razón. Aún cuando podía ser promovida por el padecimiento, se circunscribía a ideas. En este punto, la solidaridad dentro de la revolución francesa, conllevó el olvido de las grandes obras como la *virtú*, o la grandeza y el honor, en nombre de la “solidaridad,” es decir una “especie de amor por los hombres.”²⁹⁸ Robespierre sucumbió ante los encantos de la solidaridad y la confundió nombrándola virtud, señala Arendt.

El problema con la solidaridad, es que aún cuando, al igual que la piedad, tiene la capacidad para establecer distancias (cosa que no ocurre con la compasión), tiene el efecto de llegar a ser disfrutada en sí misma y conducir a la glorificación de su causa. La solidaridad es un sentimiento que sale a la luz pública y abarca a la multitud, eventos ambos, que llevan a distorsionar el sentido político, puesto que se pierde toda capacidad de relación con personas singulares y llega un momento en que se torna un sentimiento que llega a ser disfrutado en sí mismo, lo cual, puede llevar a la paradójica situación de requerir de la existencia de los desgraciados para su propio mantenimiento.

En este aspecto, la glorificación hecha por Robespierre de los pobres, lo llevó a un “elogio del padecimiento”²⁹⁹ y al confundir la virtud con el padecimiento, se abrió un cauce para dar énfasis a una inimaginable capacidad para la crueldad en los

²⁹⁶ *Ibid.* p.89

²⁹⁷ *Ibid.* p.89

²⁹⁸ *Ibid.* p.89

²⁹⁹ *Ibid.* p 90

revolucionarios. Así, el terror y la violencia imperantes en el movimiento francés tuvieron como palanca la confusión de ámbitos y “los recursos del corazón.” De esta forma, la “solidaridad” aparecía permeada por “la capacidad para entregarse al padecimiento de los demás.”³⁰⁰

En este punto, el vínculo entre el Terror y la aparición de sentimientos en el espacio público es ineludible y lleva a que la explicación para la ruta que siguieron los acontecimientos esté marcada por una suerte de “victimismo.” En Arendt, para que la compasión sea desplegada, es cierto que necesita la presencia de víctimas, lo cual nuevamente nos remite al problema de la autenticidad de las emociones y la imposibilidad de “nombrar lo innombrable.”

El “victimismo” dentro del curso que siguieron los sucesos, tuvo su traducción en la estigmatización de todo aquello que se consideraba como un “acto de egoísmo,” es decir, no ser capaz de sufrir con los demás. Mientras que en oposición, los actos de violencia podían ser admisibles, en tanto que su motor fuera el “compadecer” a los más débiles. Se abría con esto el espectro para actos signados por el uso del terror mientras se estrechaba la posibilidad de que los sentimientos permanecieran en la intimidad. Los vínculos fueron establecidos a partir de lo más público de la Condición Humana, en sustitución de relaciones ciudadanas.

En este sentido, “la magia de la compasión” consistía en que abría el corazón del que padece a los sufrimientos de los demás, por lo que establecía y confirmaba el vínculo “natural” entre los hombres. Donde terminaba la pasión (capacidad para el padecimiento) y la compasión (capacidad de padecer con los demás) comenzaba el vicio.”³⁰¹ Al respecto, no se tiene que ir muy lejos para recordar todos los eventos sellados por el terror que tuvieron lugar dentro de las grandes revoluciones de este siglo

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 82

³⁰¹ *Ibid.*, p. 82

(China, Rusia) y las “condenas” a quienes mostraban no ser capaces de compadecer al prójimo.

Desde el punto de vista político, dirá Arendt respecto a Francia, “puede decirse que el mal de la virtud robesperiana consistió en no haberse puesto ninguna limitación.”³⁰² Bajo la proclama de la virtud, lo que en realidad sucedió con Robespierre fue que estaba en germen, la aparición del Terror.

Históricamente, lo que quedó claro, fue que los giordinos al ser incapaces de dar nacimiento a una Constitución y establecer un gobierno republicano “dieron rienda suelta a la compasión como fuerza motriz de la revolución,” por lo que este cambio tuvo como efecto que Robespierre promulgara las leyes, señala Arendt, en nombre del “pueblo francés” y no de la “república francesa,” evento que en la mirada de los jacobinos daba más dinamismo a la constitución del nuevo cuerpo político, pero que para Arendt, tuvo el efecto opuesto: la exclusión de todo proceso de confrontación de opiniones y de su eventual concierto.³⁰³ O tal como sería expresado en términos de Furet: “Francia multiplica las constituciones y los regimenes y ofrece al mundo el primer espectáculo de un despotismo igualitario.”³⁰⁴

Al entender a la voluntad, como una e indivisible, se sustituía a la república por el pueblo, lo cual significaba dejar de lado a las instituciones seculares en favor de la voluntad abstracta del pueblo. Esto llevó a que para Robespierre la aspiración fuera la unanimidad y no el acuerdo de la mayoría.³⁰⁵ El cuerpo político debía operar como un sólo individuo, y por tanto, el enemigo a vencer sería entonces el interés particular de cada uno. La única fuerza capaz de proporcionar cohesión a las diferentes clases de la sociedad dentro del molde de la Nación.

³⁰² *Ibid*, p. 91

³⁰³ *Ibid*, p. 77

³⁰⁴ El pasado...p 23

³⁰⁵ *Ibid*

El trasfondo de la compasión en Rousseau y su “adaptación” por parte de Robespierre estribaría en que tanto uno como el otro, fueron producto de su época, lo cual queda contextualizado en forma magnífica por Arendt, cuando señala: “estamos tan acostumbrados a atribuir la rebelión contra la razón al romanticismo del siglo XX y a concebir al siglo XVIII desde la perspectiva de la razón ilustrada que tendemos a pasar por alto los alegatos en favor de la pasión, del corazón, del alma, y especialmente el alma escindida (*l'âme déchirée*).”³⁰⁶

La situación enfrentada por los revolucionarios franceses, se sustentó en que consideraban a la razón como un estorbo para dar rienda libre a la pasión. Ellos “sabían del eterno juego entre la razón y las pasiones,” lo cual se hace manifiesto en la bella explicación de Arendt sobre el conflicto que padecieron, provocado por la existencia dual del alma, en la cual “no hay un diálogo, sino un padecimiento intenso.”³⁰⁷ Fue esta inmensa capacidad para padecer lo que animaba Rousseau para “incitarla a la lucha contra el egoísmo de la sociedad, por una parte, y contra la soledad imperturbable de la mente ocupada” en un dialogo consigo misma, por la otra.”³⁰⁸

³⁰⁶ *Ibid.* p 81

³⁰⁷ Ver: Remo Bodei, Geometría de las pasiones, *op cit*, “El desorden de las pasiones” y “Esperanza y miedo” p.p 59-82

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 82

Pasiones privadas *versus* pasiones públicas

En la vorágine de las pasiones y la seducción de los momentos de emergencia, permanece inalterable la dicotomía de Arendt entre el ámbito privado y el público. Su idea de la política quedará ubicada dentro de este trasfondo definido por las partes íntimas y las que deben ser objeto de publicidad. Lo recóndito y lo que pertenece a la luz pública no es únicamente un juego de luz y sombras, es la correcta distancia entre las personas. En el ámbito íntimo se diluye la distancia, mientras que en público se requiere una medida en la proximidad. Esto implica que no existe el amor en política. Los ciudadanos comparten un mundo en común que requiere, para su preservación de una “amistad ciudadana”, es decir, si teñir a la política con las pasiones públicas de la aparición, el gusto por la participación, la virtud cívica, pero no el amor. La política constituye parte relevante en la vida de las personas, los momentos en los que se muestra, son plenos, pero, para su mantenimiento requiere de suma cautela, es decir, evitar el fárrago de las pasiones interiores.

Capítulo 4

La revolución y la fundación de la libertad: el difícil tránsito hacia la creación de instituciones

La preocupación de Arendt por los momentos de fundación la llevará a recuperar un republicanismo clásico,³⁰⁹ pero a éste le imprimirá un sentido poco usual. Más allá de orientar el énfasis únicamente hacia la vida cívica, se preocupará por todo lo que en términos políticos garantice el predominio del diálogo y la aparición pública. A ella le interesará la presencia de las instituciones en tanto éstas favorezcan la pluralidad y la deliberación. Estas serán instituciones “mundanas” que permitan la creación de un espacio político entre los individuos e impulsen la “aparición.” Partirá de que los individuos son por naturaleza seres plurales que desean actuar como parte de una dimensión propiamente humana y requieren para ello, de un espacio adecuado para las apariciones³¹⁰

Esto la llevará a recuperar el ideal de Jefferson a partir de la experiencia de la revolución norteamericana³¹¹ y a inclinarse por los mecanismos consejistas como modelo de ejercicio político directo. Allí encontrará muestra de la mejor forma de asegurar la creación de un espacio público. Esta consideración tendrá como contraparte, la crítica a las formas representativas características de la democracia moderna.

³⁰⁹ La recuperación del sentido republicano en Arendt aparece ligado a la idea de “comunidad política organizada” con una delimitación territorial, es decir, en el sentido romano de *res pública* o literalmente “bien público.” “cosa pública” o “cosa común.” Para una definición más amplia ver: Lafer, El significado de república, p p. 18-20 en Ensayos liberales.

³¹⁰ Ver: Margaret Canovan, Hannah Arendt : A reinterpretation of her political thought, p. 201

³¹¹ Su filiación republicana y federalista quedará manifiesta en Sobre la revolución y en Crisis de la república

En este capítulo se retomará la experiencia de la revolución norteamericana ligada a la construcción institucional y se recuperará la interpretación del “destino de las revoluciones,” leído como “triunfo de la libertad frente al poder” que es consustancial a su crítica a la democracia moderna.

La realización del “sueño americano” y el triunfo de la libertad frente al poder

Inspirada en una lectura apegada a los documentos de los Padres Fundadores y en cierto sentido a Tocqueville, Arendt llevará a cabo una reconstrucción un tanto “estetizada” de la revolución norteamericana, en donde localizará el modelo idóneo para la construcción institucional. Los Estados Unidos constituyen para ella ejemplo de una revolución victoriosa que garantizó las condiciones para el despliegue de los mejores atributos de la comunidad y la ciudadanía.³¹²

La recuperación histórica estará definida por una línea interpretativa en la cual la intensidad de la vida ciudadana en Norteamérica será explicable a partir de los sucesos enfrentados por los colonos. La separación de las trece colonias se caracterizó por la nítida conservación del sentido político de los acontecimientos. La idea de “construcción” de espacios de libertad fue la tónica que dio impulso al movimiento.

En un contexto distinto de Francia (no debían vencer a ningún Antiguo Régimen) los colonos tuvieron condiciones históricas favorables. Predominó el hecho de que al independizarse de Inglaterra tuvieran que fundar una nueva comunidad política y no restaurar una previa. Además, en la construcción de Norteamérica influyó el origen migrante de los colonos. Los revolucionarios renunciaron a su lealtad hacia la corona inglesa para transportarse al otro lado del mundo hacia una situación totalmente desconocida que los colocó en una relación mutua sin precedente. Este es el origen de

una relación de igualdad y de pactos mutuos, que llevó a los norteamericanos a “amar la igualdad como un bien del que siempre se ha gozado.”³¹³

En términos políticos, el éxito de la revolución estuvo basado en el hecho de que aún cuando los colonos se desprendieron de su lealtad al monarca, entre ellos establecieron pactos, convenios, promesas mutuas y coasociaciones a semejanza de las que existían previamente en Inglaterra.³¹⁴ Mientras los norteamericanos rescataron, por así decirlo, sus antiguos cuerpos del periodo colonial y estos les resultaron útiles en su nueva realidad; el y absolutismo en Francia ya había eliminado las instituciones feudales (estamentos, parlamentos, ordenes privilegiadas). En este sentido, explicará Arendt, el tipo de cuerpos constituidos del que procedía cada movimiento, habría de marcar la diferencia entre las dos revoluciones.

Con la Revolución, los americanos rescataron sus cuerpos tradicionales y crearon nuevas formas adecuadas al momento que enfrentaban. Al respecto describe: “ante el temor que suscitaban los desiertos vírgenes del nuevo continente y la oscuridad desorientadora del corazón humano se habían constituido en cuerpos políticos civiles, aliándose en una empresa para la que no existía otro vínculo, con lo que produjeron un nuevo origen.”³¹⁵

Este periplo habría de colocar a los norteamericanos en una situación sin precedente que abrió la posibilidad para un nuevo comienzo. Es la encarnación del *Novus Ordo Seclorum* (nuevo orden del mundo) que constituiría una puerta abierta para los “recién llegados,” los inmigrantes que habrían de arribar al país que por antonomasia representa el nuevo orden, es decir la fundación de un nuevo orden frente al viejo. Esto remite

³¹² S.R. p. 185

³¹³ François Furet, *El pasado de una ilusión*, p. 23

³¹⁴ S.R., p. 187

³¹⁵ S.R., p. 201

necesariamente al entusiasmo generalizado que por lo nuevo muestran los norteamericanos.³¹⁶

El impulso de los norteamericanos hacia la acción estuvo además sustentado en el “logro de la felicidad” (*pursuit of happiness*) que para Arendt puede ser alcanzada únicamente mediante la acción en el espacio público, a partir del intercambio de opiniones con los iguales. La posibilidad de “felicidad pública” pasa por la creación de espacios en los cuales la gente participa por convicción propia. Por esto es que el logro de los Padres Fundadores fue la creación de foros públicos: la finalidad central de la revolución fue la existencia de espacios para la participación ciudadana, lo que hizo concebir a los revolucionarios la idea de “un gobierno en el cual el pueblo desempeñara un papel más o menos activo.”³¹⁷

Al fundar un nuevo cuerpo político, los individuos en América privilegiaron la idea de la participación ciudadana y la igualdad por consenso, que será comprendido como el encuentro de individuos a partir de la acción. De la gratificante experiencia de convertirse de ciudadanos comunes que hasta entonces habían vivido únicamente como espectadores, en parte central de la trama, actores de la representación

Al actuar, señala Arendt en referencia a los norteamericanos: “los individuos lo primero que descubrieron fue su determinación de actuar, su entusiasmo por la acción, la seguridad de ser capaces de cambiar las cosas por esfuerzo propio”³¹⁸ Al tomar parte en la vida pública, estos “rebeldes” abrieron la posibilidad de entrar efectivamente en

³¹⁶ PyF. p. 187

³¹⁷ Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, citado por Raymond Aaron, *Ensayo sobre las libertades*, p. 20

³¹⁸ Arendt, *Crisis de la República*, p. 204

esa dimensión de la “felicidad plena,” representada por el hecho de tomar parte en la vida pública que: “genera una nueva oportunidad a la experiencia humana.”³¹⁹

Más allá del logro de la felicidad pública y del énfasis en la acción, lo que Arendt destaca es la construcción institucional, la capacidad política de fundar un nuevo cuerpo político sobre la base de la conciliación y la confianza. Explica que al abandonar el Viejo Mundo los ingleses desterrados fueron capaces de crear un cuerpo constituido en respuesta a sus nuevas necesidades sustentado en el poder de la confianza mutua. La expresión política de esta forma de relación estaría sustentada en asambleas coloniales y en la organización municipal, que garantizaban el predominio de formas comunitarias en donde se manifestaba el común acuerdo y la acción mediante promesas, pactos y compromisos mutuos.³²⁰

Entre los revolucionarios americanos el poder surgía de la actuación de común acuerdo, se coaligaban de manera pactada y compartían el poder de la promesa y el mutuo compromiso. El único poder verdadero y legítimo era el sustentado en la reciprocidad y mutualidad. Adams llamaba a esto “el poder de la confianza.”³²¹ La base de esta confianza era la promesa en la que se sustentaban todas las asociaciones. Constituía el principio de la acción organizada.

Arendt comprenderá toda actividad política a partir “de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro.”³²² De allí que en Norteamérica localice el peso otorgado a las formas comunitarias como una muestra de concebir a la organización política sustentada en la confianza. El relieve otorgado por la autora a la comunidad política organizada, la llevará a colocar el énfasis en la división de poderes, en el peso otorgado

³¹⁹ Ibid p. 205

³²⁰ El *consensus juris* original por el que fundaron los americanos la nueva república se consolidó a partir de la fórmula federal. Ver: Lafer *El significado de república, op cit*, p. 30

³²¹ S.R. p. 188

³²² PyF p. 176

a la ley y a delinear una idea federalista sustentada en leyes, constituciones, tratados y alianzas que en última instancia derivan de la facultad de prometer y mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro.

La fuerza de las promesas mutuas tiene un sentido poderoso en la medida en que “es la única obligación que como ciudadano tengo derecho a asumir.”³²³ Es un compromiso comunitario, entre ciudadanos que asegura el futuro político de las comunidades.³²⁴

Para Arendt toda organización humana habrá de basarse en la capacidad humana de hacer promesas y cumplirlas. Constituyen deber estrictamente moral de los individuos que garantiza una cierta previsión y fiabilidad respecto a su conducta futura. Esto involucra en sus términos, que intervengan aspectos pertenecientes a lo privado. Es por esto: “una condición prepolítica de otras virtudes en específico políticas.”³²⁵

Los norteamericanos establecieron un contrato que habría de coaligar y establecer un compromiso ciudadano. Lo aplicaron primero en las colonias a nivel individual y posteriormente se extendió hacia la Unión. Esto contribuyó al éxito de la revolución.

La revolución norteamericana involucra por tanto, todas las características inherentes a la acción: los individuos “aparecen,” logran el encuentro con los otros a partir del diálogo y además, lo más importante: tienen la posibilidad real de fundar instituciones en las cuales predomina la división de poderes y la ley. Es un acontecimiento moderno que muestra lo que la acción debe ser.³²⁶ Se elabora y vota una Constitución “arca

³²³ Crisis de la República, p. 100

³²⁴ Arendt recurre a Locke para interpretar que la promesa mutua equivale a “la versión horizontal del del contrato social”, en donde la reciprocidad equivale a que cada individuo “entregue el poder a la comunidad.” Que en términos de Adams será que la sociedad establece un gobierno “sobre la simple base de un contrato originario entre individuos independientes.” Es la pertenencia a la comunidad el lazo más fuerte entre individuos. Ver: Crisis de la República p.p. 94 y 95

³²⁵ *Ibid*, *op cit*, p. 99

³²⁶ Leah Bradshaw, Acting and thinking, *op cit*, p. 53

sagrada de la ciudadanía estadounidense³²⁷ sustentada en la libre empresa, libertad e igualdad de los hombres, entendidas como consustanciales a la vida cívica.

Acostumbrado a la participación espontánea en los asuntos públicos, cada individuo conocía y ejercía su posibilidad de ser visto y escuchado, así como a someter a los demás sus planteamientos que podían ser aprobados o no por sus congéneres. Ese tipo de experiencia corresponde exactamente a esta idea de Arendt sobre el papel jugado por las comunidades políticas y el espacio público como lugar para el despliegue de las actividades ciudadanas.

Los hombres de 1776 en Filadelfia, se encontraban totalmente imbuidos en lo público por su práctica en las asambleas comunales, estaban acostumbrados a que sus problemas colectivos fueran discutidos y a tomar resoluciones. No se trataba de expertos en política, ni de "ideólogos," eran los ciudadanos comunes ocupados de los asuntos públicos. De esta manera, los Padres Fundadores fueron voceros de una tradición de individuos que pertenecían a múltiples asociaciones civiles y respondían a una práctica de acción concertada, a causa de su pertenencia a una cultura política basada en una auténtica estructura comunal.

Siguiendo a Tocqueville³²⁸ Arendt encuentra que en las colonias norteamericanas prevalecía una intensa actividad cívica, donde se reunían los ciudadanos en asambleas locales y provinciales para la toma de decisiones relevantes. Esto constituyó ejemplo de aprendizaje político de principio a fin para los norteamericanos.³²⁹ Aunado a lo anterior, Norteamérica constituía un modelo histórico sin parangón alguno.³³⁰ una sociedad en donde el poder estaba difundido y se generaba desde la base, donde las asociaciones

³²⁷ Furet, *op cit*, p. 22

³²⁸ Ver: Tocqueville "El Antiguo Régimen y la Revolución" y "La democracia en América", en particular el apartado: "El sistema comunal en Norteamérica"

³²⁹ S.R. p. 116

³³⁰ Enegrèn, *op cit*, *La pensée politique...* p.p. 178. 179

populares eran formas organizativas cotidianas entre los colonos, quienes conocían perfectamente en la práctica su funcionamiento. En las plazas, la política se ejercía de manera libre entre los que se relacionaban en una auténtica igualdad de condiciones.

Aún cuando en efecto, la revolución norteamericana pudiera ser vista como el tipo ideal en donde se pueden encontrar los mejores atributos para que la política tenga su mejor manifestación, hay algunos elementos que Arendt parece dejar de lado y están nuevamente marcados por la intención de la autora de separar lo concerniente al tema político, de lo social.

Si en Norteamérica fue la oportunidad para la creación de un auténtico espacio para la manifestación de la pluralidad, ello provino de la tradición de reunión de los norteamericanos, sino de la consideración de que, a diferencia de Francia, en América, había una cierta abundancia de recursos que permitió a los colonos controlar el azote de la pobreza. Esta lectura, parece ser, en efecto, en cierta medida ingenua y hace olvidar a Arendt la presencia de una revolución social existente dentro del movimiento.³³¹ Ella se centró en su recreación teñida por el heroísmo: en los eventos que constituían manifestación de la virtud y la gloria de la acción (el Congreso Continental y la creación del gobierno federal) dotando a la revolución de una suerte de realce dramático, que la hace aparecer con un halo idealizado. Despojó a su narración de algunas notas que probablemente no deberían haber sido obviadas.

En la aproximación de Arendt no deja de estar presente su simpatía por Adams.³³² Ella presenta a la sociedad norteamericana como una mixtura uniforme que logró una envidiable organización gracias a la igualdad en términos materiales. Hay una recreación preñada de elementos románticos, que ciertamente, parece dejar de lado la

³³¹ Como señala Robert Nisbet, en Hannah Arendt and the American Revolution

³³² *Ibid.*, p.p., 65, 66

presencia de la poderosa aristocracia existente en norteamérica y de una desigualdad, que aún con ser menos ostensible que en Europa, no puede ser desdeñada.

Más allá de estas posibles objeciones, es recuperable el análisis de Arendt sobre el destino que habría de seguir la fundación en Norteamérica y su liga a la hipótesis sobre los elementos que condujeron al “desvío” de la política. En este sentido, es pertinente aclarar que ella se concentrará en el afán político de la revolución, que en su discurso pudo ser conservado íntegro por el hecho de que los Estados Unidos habían sido establecidos a partir de una sociedad cimentada en “la unión admirable del gusto por la libertad y la igualdad que dejaba presagiar.”³³³ La igualdad será entendida en términos políticos, es decir como igualdad ciudadana frente a la ley.

En su *revival* republicano Arendt localiza que en Norteamérica se alcanzó la libertad a partir de la instauración de una verdadera república, que vio la luz gracias a la existencia de esta dupla afortunada constituida por el ideal de felicidad pública más el de libertad política, los dos elementos que son parte intrínseca de la estructura del cuerpo político de la *res pública*. Tal fue su fuerza, dirá la autora, que la enorme potencialidad de las promesas mutuas y el sentido público de la felicidad a partir de la acción, hubieran sucumbido frente a la modernidad de no haber sido por el acto de fundación.³³⁴

Aún cuando Arendt no está tan inclinada hacia el derecho y la consideración jurídica (como algunos autores parecen interpretarla)³³⁵ es correcto afirmar que ella confiere parte del “éxito” de la revolución norteamericana a su capacidad para elaborar una Constitución y fundar instituciones. Sin embargo, el adecuado uso de las leyes aparece como corolario al énfasis otorgado a la veta comunitaria. Para Arendt la vida institucional es garantía para el despliegue de la palabra y la actuación conjunta. El

³³³ Aaron, *op cit*, p. 21

³³⁴ S.R., p. 202

marco legal es palanca generadora de la fundación entendida como “ una promesa futura de libertad o la fundación de una ciudad.”³³⁶

Lo que interesa a Arendt del momento de la fundación norteamericana, es la capacidad de definir un gobierno civilizado, plasmado en una carta constitucional que contempla la convivencia ciudadana y en donde el logro del equilibrio de poderes aparece como elemento prioritario.³³⁷ De la tradición de reunión y discusión pública presente entre los norteamericanos, la autora interpreta una preocupación por lograr una república longeva en donde el elemento predominante fuera la estabilidad y la permanencia. Esto corresponde en su mirada, a la necesidad secular de “construir mundo” y crear instituciones “terrenas” más allá de la propia permanencia de los hombres. Cabría recordar aquí que para ella el ánimo que da impulso a la política es su capacidad para “perpetuarse a sí misma.” Ésta se inmortaliza en la medida en que los actores prevean posibilidades futuras para la acción.³³⁸ Y esto, bajo su perspectiva fue logrado a plenitud por los norteamericanos.

Arendt observará que parte de este “triumfo institucional” de los colonos, estuvo sustentado en el ideal de encontrar un “Estado perpetuo,” que aparecerá ligado a la preocupación por la comunidad mostrada por Arendt. Lo que se refleja en el imperio de la ley, la auténtica división de poderes y el federalismo territorial. El peso otorgado a la creación del Senado y el Poder Judicial, garantizan la necesaria “imparcialidad”³³⁹ de las instituciones para ofrecer un espíritu adecuado a la aparición pública y la deliberación.

³³⁵ Ver por ejemplo, la interpretación de Celso Lafer en La reconstrucción de los derechos humanos y Serrano en Consenso y conflicto

³³⁶ S.R. p 211

³³⁷ *Ibid*, p. 152

³³⁸ George Kateb, Hannah Arendt, Politics, conscience, evil, p. 119

³³⁹ *Ibid* p 119. Ver también, la argumentación de Arendt a Frankel en: Mooney, Stuber Los humanistas y la política, p. 115

En una apreciación imbuída de nostalgia, Arendt concluye que las instituciones en Norteamérica habrían de operar de forma verdaderamente independiente y perdurarían al paso de las generaciones. Admite que dichas instituciones eran en efecto, las más conservadoras, sin embargo constituyeron el pilar para mantener vivo el ejercicio de la política. Las instituciones jurídicas y políticas, serían por tanto, las únicas capaces de preservar la libertad.³⁴⁰

El Senado, en particular durante los primeros tiempos, fue garante de la conservación de lo político: mantuvo el predominio de la palabra en la medida en que a través de él, se aseguraba el libre intercambio de opiniones.

El Senado surge como el organismo que podría “depurar” las opiniones de los ciudadanos. Es el órgano representativo “intermediario a través del cual pasan todas las ideas públicas.”³⁴¹ Ante la variedad infinita de ideas que podrían ser expuestas a nivel individual, la presencia institucional funge como “filtro” de ideas, para extraer “ideas públicas” compartidas por la comunidad, a través de un cuerpo de hombres elegidos para tal fin. La pluralidad en estos términos, se garantizaba a plenitud por medio de este órgano de representación. Posteriormente, en la conversión de la república a democracia de masas las formas representativas perderán su esencia original y se convertirán en mera ficción.

Arendt invoca a los primeros momentos republicanos de Norteamérica. Considera que en el establecimiento del Senado en Norteamérica, la forma representativa adquirió un nuevo vigor. Aparece “como una realidad posible y más perfecta cuando, con la revolución norteamericana entró al mundo un nuevo poder al sobrevenir la tendencia republicana.”³⁴²

³⁴⁰ Celso Lafer, Ensayos liberales, p. 201

³⁴¹ S.R. p. 235. En referencia a una nota aparecida en *The Federalist*

³⁴² John Stuart Mill, Del Gobierno representativo, (presentación de Dalmacio negro) p. XXII

Podemos observar que en el interés de Arendt por restaurar la aparición pública y el diálogo, así como rescatar a la política de manos de los profesionales, llega a una suerte de “participacionismo,” que no parece estar claramente delineado. En algunos casos, la vitalidad del espacio público estará asegurada por la vía de “los mejores.” Es decir, en donde predomina el énfasis hacia la virtud y la excelencia. En otros casos, hay cierta proclividad hacia la política como “empresa de los interesados,” en donde la oportunidad está abierta a todos y la balanza se inclina hacia el lado de la voluntad como elemento predominante. Esto la llevará en un extremo a ver la participación en el espacio público como una especie de “meritocracia.”

El mérito destaca exigentes requisitos para aquellos ciudadanos que deberán mostrarse ante los demás, en cuyo caso tendremos que aún cuando el bosquejo que se elabora de la política no atañe a profesionales, ciertamente debe ser una muestra habilidades supremas, experiencia absoluta y civilidad a toda prueba.

En esto descansa en parte, la dignidad que confiere Arendt a la política. Es una recuperación de las mejores capacidades propias de la política, por medio de la experiencia misma de los actores quienes se distinguirán por un comportamiento pleno de virtudes públicas.

La vida política de una comunidad requiere hábitos virtuosos de parte de todos los ciudadanos, tanto de los que se encuentran en algún cargo público, como de aquellos que están fuera de él. Este afán virtuoso es comprendido como: “la disposición y capacidad de los ciudadanos para cumplir el deber de participar activa y responsablemente en el bien de toda comunidad política restringiendo sus intereses particulares”³⁴³

³⁴³ Ambrosio Velasco, Republicanism, p 111. Ver también, Fernando Escalante, Ciudadanos imaginarios, p33

En este punto, la revolución norteamericana a juicio de Arendt, supo conservar íntegra la posibilidad de actuar en conjunto: la participación y la palabra ciudadana dentro de un marco institucional. Lo que “que vino a confirmar el alto nivel de genio político creador de los norteamericanos, porque supieron construir una instituciones que generaron u obligaron a conductas virtuosas dentro de la propia estructura de la república.”³⁴⁴ La fórmula que aseguraba el debate y la participación estaba basada a juicio de la autora, en la presencia de instituciones sólidas, enmarcadas en un federalismo territorial que aseguraba una pluralidad de centros de poder y que no tenía proximidad con formas democráticas representativas.

Al respecto, Arendt se inclinará por lo que considera como “verdadera representación,” (más cercana a la anglosajona) en perjuicio de la idea de delegación del poder (próxima a la idea jacobino-rousseauiana). Esto la conducirá a una interpretación de la revolución norteamericana más desde el lado republicano que del democrático y también la hará cobrar distancia de las formas representativas características de la democracia moderna.

Se acercará a los Padres Fundadores en el sentido de que la finalidad explícita es la libertad política como sinónimo de inclusión en los asuntos públicos. Por tanto, la única forma posible para incorporar a los ciudadanos en la cosa pública, será a través de los órganos emanados de una república bien constituida. Recupera las discusiones de los federalistas en donde el argumento subyacente era: “la democracia es una forma de gobierno que además de estar constituida por un escaso número de ciudadanos que ejercen el gobierno en persona, y dejan fuera a los demás, tiene una naturaleza “turbulenta” y muestra las flaquezas y veleidades intrínsecas al carácter humano.”³⁴⁵

La democracia en opinión de los federalistas (a los que Arendt adhiere) mostraba su inestabilidad básica en el hecho de que como forma de gobierno, estaba desprovista de

³⁴⁴ S.R., p. 236

³⁴⁵ S.R., p. 232

espíritu público y gobernada por pasiones unánimes.³⁴⁶ Tenía el inconveniente de ser una forma de gobierno “de vida corta y muerte violenta.” Debido a que los ciudadanos muestran siempre la tendencia a dejarse gobernar por los sentimientos de las masas. Por esta razón, no era ésta la mejor forma para garantizar el mantenimiento de la vida pública.³⁴⁷

Aún cuando Arendt enfatiza la importancia del cuerpo colectivo y la primacía de la participación, ésta se dará bajo ciertas condiciones. Por esto se torna particularmente crítica hacia las formas representativas de la democracia. Los partidos de masa y los sindicatos son órganos de la república democrática moderna que cancelan la vía política. Parecen recordarle que desde sus orígenes, esta forma de gobierno fue considerada como el gobierno de la mayoría, o “de los muchos,” que no supone en momento alguno hablar de un cuerpo de iguales. A este modelo le objeta la sustitución desde un principio, del gobierno de la mayoría, por el *demos*.³⁴⁸ Dice : “el gobierno es democrático porque sus objetivos son el bienestar popular y la felicidad privada ; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos”.³⁴⁹ En términos reales, los “beneficios” de la democracia no alcanzan a la mayoría de la población. En el caso de Norteamérica, sí bien en el inicio se dio una auténtica vida republicana con instituciones estables, que favorecieron el curso de la revolución en exclusiva hacia el logro de la libertad y la fundación de un hogar público,³⁵⁰ posteriormente, la presencia de la democracia de masas habría de modificar el trayecto revolucionario y confrontar a “la libertad contra el poder.”³⁵¹

³⁴⁶ *Ibid.* p. 234

³⁴⁷ *Ibid.* p. 232

³⁴⁸ *Ibid.* p. 31

³⁴⁹ *Ibid.* p. 279

³⁵⁰ S.R., p. 149

³⁵¹ Ver: Norberto Bobbio, Liberalismo y democracia, p. 21

Aquí sería pertinente recuperar la raíz aristocrática de Arendt, puesto que a la democracia le critica su cualidad esencial: la posibilidad de que el pueblo (*demos*) ejerza la soberanía. Dirá al respecto: “Políticamente esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa, ya que lleva una negación de la libertad humana.” Puesto que la libertad de un hombre o una colectividad no se pueden sacrificar a favor de “el precio de la libertad o sea la soberanía, de todos los demás. “Negar la libertad por la existencia de la no soberanía del hombre es tan poco realista como peligroso es creer que puede ser libre el individuo o el grupo sólo si es soberano.” Apelar por tanto, en los cuerpos políticos a la soberanía, llevará inevitablemente al uso de la violencia, porque deben rendirse “a la opresión de la voluntad.”³⁵²

En este punto, dentro de la discusión establecida entre Rousseau y Montesquieu, Arendt se acercará al último. Para ella, entender el poder como soberano, es decir como indivisible es consustancial a una negación de la libertad humana. Es preciso recordar que en Arendt la libertad es agencia y se contrapone al ideal de soberanía comprendida como renuncia de la libertad individual frente al grupo.³⁵³

La crítica de la autora hacia las democracias representativas, estriba en que en términos reales éstas confrontan a la libertad frente al poder, inhiben la aparición pública, la deliberación, el diálogo y la actuación en concierto, en aras de fórmulas un tanto esquemáticas de participación. Dirá al respecto: “el Gobierno representativo se halla en crisis, en parte porque ha perdido, en el curso del tiempo, todas las instituciones que permitían la participación efectiva de los ciudadanos.”³⁵⁴

La autora recurrirá a la solución nostálgica. En sus términos la *polis* constituye ejemplo de *isonomía* lejana a la democracia. Para ella, bajo esta forma se establece un

³⁵² PyF, p.p. 176, 177

³⁵³ Para este argumento, ver: PyF p. 177

cuerpo de iguales, no debido a su origen, nacimiento o condiciones, sino por su “aparición” y “construcción” como ciudadanos en el espacio público. Ella por supuesto no habla en términos reales de volver al *ágora*, aún cuando sí está haciendo referencia a la posibilidad de renovar las formas políticas que propicien la aparición pública y el diálogo, las cuales en ningún momento, son planteadas en la democracia representativa moderna.

Esto disminuye la posibilidad de encontrar en Arendt una definición del tipo “demócrata radical,”³⁵⁵ puesto que, aún cuando pudiera aproximarse a una especie de democracia directa, su preocupación por la excelencia y la “grandeza” de los actos, resultan incompatibles con un modelo incluyente y representativo, aún en el sentido clásico, mucho menos en el moderno.

La república en la que Arendt piensa tiene rasgos muy específicos: en ella deben predominar los elementos que favorezcan la participación en el espacio público, pero ésta no puede ser entendida exclusivamente como ejercicio del sufragio universal, ni dentro de los canales tradicionales de representación,³⁵⁶ puesto que la auténtica participación será aquella que garantice el acceso de la gente al poder, a la deliberación conjunta, es decir, ciudadanos involucrados con la acción política, pero recordemos, que serán sólo aquéllos que muestren excelencia en sus acciones. Esto la restringirá a espacios territoriales muy específicos, de pequeña dimensión y en condiciones muy precisas.

Es en este punto, donde el énfasis de Arendt hacia la veta comunitaria, se cruza con una idea más clásica de enfoque hacia la participación por la vía institucional. Ciertamente hay en la autora una inclinación hacia formas que podrían ser llamadas “espontaneistas,” pero hay simultáneamente un énfasis en la vía de la legalidad (la alta

³⁵⁴ *Crisis de la República*, p. 96

³⁵⁵ Ver Paolo Flores D' Arcais, *Hannah Arendt : Existencia y libertad*, p. 103

atribución al senado, la importancia de la división de poderes, etcétera) en donde la línea parece ser nuevamente su lectura de la pérdida del sentido original de las instituciones, a las cuales pretende someter a una reformulación que permita extraer su coloratura.

Pero la admiración por la Constitución norteamericana y su construcción institucional fue modificándose al paso del tiempo. El énfasis de Arendt en la revitalización ciudadana la llevó a ser profundamente crítica con el desempeño de las instituciones y a colocar el acento en el ideal del “derecho a tener derechos.” Hay una especie de atracción (sobre todo en la “última Arendt”, de La crisis de la República) hacia la defensa ciudadana de los derechos que no es la vía consejista ni tampoco la nostalgia por las instituciones clásicas, sino por el contrario, el ciudadano resistente que desafía la legalidad cuando ésta aparece estrecha a sus necesidades de manifestación y defensa de temas. Es en este aspecto, en donde me parece, que en términos contemporáneos, se podría abonar una propuesta que aparece en germen, sobre la vía de la sociedad civil.

Pero no se pueden dejar de lado, ciertas limitantes, hay que tomar en cuenta que en Arendt no hay una idea de “la sociedad,” tal como la comprendemos en términos modernos. Cabría reflexionar junto con Léfort:³⁵⁷ que tal vez Arendt está tan preocupada por la restauración del plural en contra del uno, que esto le impide observar la posibilidad de que la sociedad política pudiera constituirse como un cuerpo unido. Evidentemente, Arendt no plantea eso. Encuentro más en ella el énfasis en la discusión por *issues* que moviliza, plantea temas y convoca mientras se resuelven los asuntos, y se disuelve una vez logrado el objetivo.

La siguiente crítica de Arendt a la democracia representativa será respecto al predominio del lenguaje de la “libertad frente al poder.” Aunque no es ciertamente una

³⁵⁶ Bradshaw, *op cit* p. 54

³⁵⁷ Claude Léfort, Hannah Arendt et la question du politique. Essais sur le politique, p. 72

autora "antiliberal,"³⁵⁸ adjudica una carga importante en la pérdida del sentido político al lenguaje de los derechos como libertad frente al poder.

Aún cuando tomará de la tradición liberal la protección a la propiedad y la libertad de asociación, estará en contra de la concepción de libertad entendida como libertad en lo privado y restricción del poder. Su principal objeción a la llamada democracia liberal será el hecho de que la participación de los individuos en los asuntos públicos sea reducida a la mera expresión de intereses privados a través del voto.³⁵⁹ En el caso de Norteamérica, el argumento será que no fue suficiente el hecho de que los ciudadanos fueran buenos concedores del espacio público y sus exigencias. Allí la defensa de lo privado visto como derechos y concebir los asuntos públicos como obligaciones,³⁶⁰ los llevó al olvido de lo que es una verdadera "comunidad política organizada."³⁶¹

Esto explica en parte el destino seguido por las revoluciones. A pesar de la experiencia previa en la participación pública, los americanos trasladaron el concepto político de libertad por el de libertad "de" o "frente a" la política. Es decir que se inclinaron más por la tradición liberal, que por la tradición cívica de participación en lo común. Las formas directas de participación (*township meetings*) que recogían lo mejor de la tradición de participación por vía distrital, no fueron suficientes frente a la arrolladora presencia de las masas. Con la democracia representativa, en Norteamérica y en el resto de las democracias de corte moderno, se sacrificó una ciudadanía activa por el consentimiento a ser gobernado.³⁶²

Arendt nos recuerda en ocasiones a Maquiavelo en su recuperación de la *virtú*³⁶³ y por concebir que "la auténtica vida política de una comunidad requiere que los ciudadanos

³⁵⁸ Como la identifica Margaret Canovan. Ver : Hannah Arendt as a conservative thinker, en Larry May, Jerome Kohn, (Ed.) Hannah Arendt Twenty years later, p. 11-32

³⁵⁹ Ambrosio Velasco, Republicanism, *op cit*, p. 121

³⁶⁰ Lafer, La reconstrucción de los derechos humanos, *op cit*, p. 267

³⁶¹ Lafer, Ensayos... *op cit*, p. 17

³⁶² Kateb, *op cit*, p. 125

³⁶³ PyF, p. 165

estén dispuestos a dar prioridad a los intereses de la ciudad sobre los intereses particulares y a dedicar sus mejores esfuerzos a los asuntos públicos.”³⁶⁴

En este sentido, la pérdida de la tradición en Norteamérica a los ojos de Arendt, aparece marcada por el triunfo del lenguaje de los derechos individuales y el olvido de las virtudes públicas por parte de los ciudadanos. Estos tomaron la ruta de la tradición liberal y se adhirieron a esta idea de que “libertad” y “poder” constituyen términos antitéticos.³⁶⁵

Para esta autora, que entiende la construcción del espacio público llevada a cabo solamente con la participación en los asuntos comunes, no hay otra vía que no sea la reivindicación ciudadana. Se comprende entonces, su identificación con la noción positiva de libertad en donde la libertad de acción será entendida como “actuar para”, es decir, que “el individuo se muestra como su propio dueño, como un ejecutor-decididor, un agente”.³⁶⁶ Esta elaboración tal como señala Bernstein,³⁶⁷ es en efecto, “antidogmática y antitotalitaria” puesto que otorga relevancia a la pluralidad, aún cuando le constreñirá el panorama al demandar exigentes requisitos para la participación.

Arendt descartará una visión negativa de libertad (liberación de) en aras de una positiva (libertad para) que le permite el desarrollo de la idea de un ciudadano activo que se involucra y resuelve, distante de aquél que delega en políticos profesionales la toma de decisiones y que preserva su espacio privado para el ejercicio de su libertad frente al poder, que en la noción liberal será explicado como “el crecimiento progresivo de la esfera de la libertad del individuo con respecto a los poderes públicos.”³⁶⁸

³⁶⁴ *Ibid*, p 111

³⁶⁵ Bobbio, *op cit*, p. 21

³⁶⁶ Ver: Berlin, Dos conceptos de libertad, en Quinton, Filosofía Política, p. 228

³⁶⁷ Richard Bernstein, Perfiles filosóficos, p. 293

³⁶⁸ Bobbio, *op cit*, p 23

De esta forma, la idea de libertad se convierte en un concepto político ligado estrechamente a la acción. Las personas sólo son libres mientras actúan, nunca antes ni después, porque “ser libre y actuar es una y una misma cosa.”³⁶⁹ El actor o agente es impulsado a actuar por la ambición de fundar espacios públicos de libertad, cuya traducción reside en el afán de construir un “mundo” para las apariciones. Es por tanto una acción política y no puede darse de manera aislada. La libertad se concibe *inter-esse* únicamente “entre los otros” y es por tanto, en lo público donde se arriba a ella. Es participación del ciudadano en la gestión de lo político.³⁷⁰

Dentro de este planteamiento, la noción negativa de libertad, que entiende a los derechos como defensas frente al poder, deriva de entender el poder como una nueva forma de dominación (puesto que tiene la facultad de mandar e impedir) en lugar de una acción en concierto.

En las formas representativas democráticas modernas, el pueblo faculta a ciertos individuos para actuar en su nombre y los convierte en “especialistas”, lo cual conduce en determinados casos, a que los representantes, aún cuando les sea retirada la base de ese poder, “se sientan naturalmente poderosos y comiencen a actuar como dirigentes, reemplazando la fuerza por el asentimiento del pueblo.”³⁷¹ Sometidos a una nueva forma de autoridad, los individuos adoptarán un papel pasivo, en donde su participación quedará reducida al mínimo. Los derechos se tornan defensa de lo privado y retiro al espacio de la intimidad. Se delegan los asuntos públicos en las formas representativas y la “idea de felicidad” se traslada al ámbito íntimo.

En los Estados Unidos el espíritu de la Constitución aparecerá desvirtuado por la práctica. Hay un predominio de lo concerniente a lo privado y triunfa: “el deseo egoísta y antipolítico de verse eximidos de las cargas y deberes públicos, de establecer una

³⁶⁹ PyF, p.165

³⁷⁰ Aron, p.22

administración para que los gobernados no tuvieran que intervenir en los asuntos públicos.”³⁷²

Según esta concepción las personas deben ser, liberadas de, las responsabilidades cívicas en lugar de ser libres para ejercer un poder. A partir de este momento, ya no se considera más a la libertad como sinónimo de poder de los individuos para actuar, sino como un actuar sin impedimentos en el resquicio privado.³⁷³

En donde prevaleció la ecuación tradicional de las doctrinas liberales entendida como: a mayor libertad menor obligación política, se generó el retiro de los individuos hacia los espacios privados y fue ocasión para que las personas buscaran su liberación respecto del mundo político para recluirse en la intimidad. Se olvidaron de actuar en público y “nadie los podía ver.”³⁷⁴

La libertad en Arendt solamente es entendida como libertad política: se hace manifiesta cuando otros la pueden ver, oír, juzgar y mantener en el recuerdo, por lo tanto, únicamente puede ser representada en un espacio político adecuado.³⁷⁵ A causa de lo anterior, la libertad es interpretada como una construcción, no se nace con este atributo, no es derecho natural, ni forma parte de la Condición Humana, los individuos mediante un esfuerzo colectivo llegan a este artificio que forma parte de la edificación de un mundo común.

Este retiro de los asuntos públicos, característico de nuestros días, llevará según Arendt a un traslado del concepto de felicidad hacia el ámbito privado y a la defensa de las libertades civiles en detrimento de la participación pública.³⁷⁶ El poder tiene la obligación de asegurar la vigencia de los derechos individuales de individuos centrados

³⁷¹ Crisis de la república, *op cit.*, p.224

³⁷² S.R., p. 137

³⁷³ C.H, p. 138

³⁷⁴ *Ibid*, p. 39

³⁷⁵ *Ibid*, p. 32

³⁷⁶ John F. Sitton, Argument for Council Democracy. p. 309

en la maximización de sus intereses individuales. El marco legal se olvidó de promover la virtud ciudadana y las preocupaciones por causas colectivas. Esto constituye el “eclipse del espacio público”.

Arendt someterá su crítica de la libertad negativa a una extrema tensión, sin otorgar concesión alguna a las posibilidades de participación dentro de las democracias modernas. Esta postura le valió algunas críticas,³⁷⁷ puesto que en efecto, para ella la representatividad se contrapone a la inclusión en los asuntos públicos y a la discusión de temas. Las democracias de masas enfrentan además otro problema: son absorbidas por los intereses económicos y administrativos, lo cual para nuestra autora encarna todas las objeciones: involucra aspectos relativos a relaciones basadas en el interés, la autoridad y aún, la corrupción.³⁷⁸

La única posibilidad que Arendt habrá de conceder será “que las instituciones legales y políticas sean independientes de las fuerzas económicas,” puesto que solamente se protege a la libertad, mediante: “la división entre el poder gubernamental y el económico.”³⁷⁹

El eclipse del espacio público

En Hombres en tiempos de oscuridad Arendt afirma que el totalitarismo ha convertido a muchos en “parias” del espacio público: “El reino público ha perdido el poder de iluminación que originalmente era parte de su propia naturaleza, cada vez son más las personas que se han retirado del mundo y de sus obligaciones dentro de él.”³⁸⁰

³⁷⁷ Por citar algunas: Canovan Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought (El capítulo titulado *A new republicanism*) y Kateb, Hannah Arendt Politics, conscience, evil. (En particular el apartado *Consent to be governed*)

³⁷⁸ Kateb, *op cit* p. 118

³⁷⁹ Crisis de la República, p. 214

³⁸⁰ Hombres... *op cit*, p. 14

La idea de eclipse del espacio público es interpretada como “retiro del mundo por parte de los individuos.” La autora dirá que con cada persona que se aleja de sus obligaciones en el espacio público, “se sufre una pérdida casi demostrable,” es decir que se anula ese estar en “el medio específico y a menudo irremplazable que debería haberse formado entre ese individuo y sus semejantes.” La preocupación de Arendt es la pérdida del mundo que yace entre las personas, este “estar en el medio”, que de acuerdo a su lectura, en nuestros días ha sido dañado o aún, liquidado, “en casi todos los países del globo.”³⁸¹

Arendt encuentra un panorama general poco alentador en el mundo de nuestros días. Le preocupan las razones que han llevado dentro de la llamada época moderna, a un desprecio generalizado por la palabra y la ley. Producto de esta visión escéptica de un mundo que “no proporciona un espacio de apariencias donde se puedan mostrar las personas de palabra y obra,”³⁸² llegará a una revisión desencantada del presente siglo.

La “pérdida de mundo” será explicitada a partir de tres líneas fundamentales: el destino de las revoluciones, la alienación del hombre moderno, y la presencia de las masas en el espacio público.

El destino de las revoluciones

El interés por el contacto entre las personas y su reivindicación de la libertad, llevarán a Arendt a una tesis de la “pérdida de mundo” vinculada con la acción, leída como “el eclipse del mundo común.” Se traduce como pérdida del espacio público, (desaparición del poder de convocatoria para reunir individuos interesados por los asuntos comunes y ausencia de la capacidad para relacionar y separar)

³⁸¹ *Ibid*, p. 14

³⁸² *Ibid*, p. 10

Los eventos en los que desembocaron las revoluciones (autoritarismos de todo tipo, predominio de partidos de Estado burocratizados, democracias de masas, totalitarismo de tipo soviético) para Arendt han sido definitivos en el deterioro a la tangibilidad y durabilidad del mundo común.

La idea de alienación y el “olvido del ser”

El eclipse del espacio público tiene también otra línea de aproximación a partir de la idea de “caída” y “declive” de lo político, en donde las características distintivas que conforman dicho espacio: la visibilidad, la apertura y la generalidad, resultarán vencidas ante el despliegue de la técnica. Este elemento hará manifiesta la crisis de los “altos valores” que acompañan a la política, e irá acompañado por un creciente fortalecimiento de la privatización, cuyo efecto demostrable será, la pérdida de la primacía de los asuntos comunes frente a un incremento en la relevancia atribuida a los asuntos referentes a la intimidad.

Esta veta referida al despliegue de la técnica, se distingue por un tinte más conservador, muy contextualizado con su época, en donde se trasluce una falta de desprendimiento con respecto a Heidegger. Aquí el centro del argumento de la explicación de la caída de Occidente se ubica en el “olvido del ser.” La alienación del mundo moderno será entendida como pérdida, a partir de una satanización de la técnica como “responsable” del retiro de los individuos de los asuntos comunes. La conclusión estará marcada por una idea orientada por el hecho de que el predominio de la técnica ha reducido el “espacio mundano y alienado al hombre de su inmediato medio terreno.”³⁸³ Los seres humanos se han sumergido en una forma de vida que los ha alejado del sentido de “estar en el mundo,” cuyo efecto más visible ha sido la pérdida de los espacios comunes compartidos. Aquí se incluye la separación entre lo público y lo íntimo que se

desarticulan y cuya solución será vista por Arendt, más en términos de una vuelta al origen, que en un planteamiento de corte moderno.

La lectura de lo moderno como “alienación” del mundo, tiene una segunda ramificación, en la cual la noción de progreso remitirá al triunfo de la conducta por encima de la acción, con la resultante sustitución de la *praxis* política por una suerte de *poiesis* vinculada al afán de consumo de nuestros días. La recuperación será a partir de la “victoria del laborante,” cuyo rasgo esencial será el carácter instrumental del mundo por parte de los individuos, que se comprenderá como la reducción de la totalidad a la categoría medios-fines, representada por la prioridad dada a la utilización de instrumentos y en el énfasis puesto a la productividad del fabricante. El predominio de la técnica, concebido como la seguridad en que cada asunto puede ser resuelto, y cada motivación humana reducida al principio de utilidad y a una visión de la naturaleza como una fábrica inmensa, que identifica la fabricación con la acción, que en Arendt tiene como contraparte, la pérdida de la capacidad para elaborar juicios, actuar de común acuerdo y generar relatos, “contar historias,” es decir, a la pérdida de significado de aquéllo “que ilumina la existencia humana.”³⁸⁴

El énfasis estará puesto en la pérdida de mundo compartido con los demás y en la restricción de lugares para la aparición pública y discusión de temas. En este aspecto, la explicación de Arendt se torna “antigua” en el intento de recuperar algunos valores del pasado dentro de la vorágine del proceso de desintegración moderna, y aquí ciertamente, se acerca a Benjamin en su crítica redentora,³⁸⁵ sustentada en el intento por recuperar incluso a la tradición de la temprana modernidad.

³⁸³ *Ibid*, p. 280

³⁸⁴ C.H. p. 348

³⁸⁵ Al respecto ver la explicación de Benhabib. The reluctant modernism of Hannah Arendt y de Arato. The normative critique. Hannah Arendt, p. 178

En este punto Arendt, muy congruente con su época, se mostrará inquieta por el aparente triunfo de la ciencia sobre la naturaleza y el rumbo tomado por la tecnología, cuyas consecuencias serán interpretadas con cierta desconfianza hacia la idea de capacidad ilimitada de los seres humanos. La autora señalará que la construcción de un mundo humano ha sido reemplazada por el proceso económico directamente análogo al proceso de la naturaleza, dentro del cual, en sus términos, aparecerá como elemento significativo el hecho de que este proceso haya sido acompañado por un aumento en la sustitución de la labor por trabajo calificado.³⁸⁶ La argumentación aquí se orientará hacia la crítica a la sociedad de consumo en donde todo aquello que está en el mundo, ha devenido en eventual artículo para ser consumido, con la consecuente pérdida de estabilidad del mundo. Los hombres han reducido los espacios de “dramatización” o aparición, de las cuestiones de interés común, ocupados en cumplir un ciclo de producción y consumo, en un retorno a la “vida” y a una *poiesis* que no deja lugar alguno para la acción.

Dentro de la satanización de la técnica, la explicación se orientará hacia la primacía del trabajo para el hombre moderno. Rasgo característico de este evento, considera Arendt, es que el trabajo, el cual había sido desdeñado por todas las civilizaciones previas, ahora ocupa un lugar privilegiado, este “honor” es debido fundamentalmente a que los valores del mundo moderno son los del trabajo (productividad, abundancia, utilidad) en contra de los valores mundanos para los objetos y la creación de mundo (permanencia, estabilidad, belleza, durabilidad). La “pérdida de mundo” irá de la mano con la crítica a “la sociedad de consumo” que es característica de su época. Pero la nueva perspectiva será dada en términos de la explicación del retiro hacia el espacio íntimo y sus consecuencias políticas.

³⁸⁶ Canovan. Hannah Arendt A reinterpretation of her political thought, *op cit.* p. 99

El repliegue hacia la intimidad substituyó con éxito al principio de acción en el ámbito de los asuntos humanos, con el énfasis en el proceso más que en el resultado en sí mismo. Estos elementos llevarán a Arendt a abordar nuevamente el vuelco sufrido entre la dicotomía entre acción y contemplación, que aparece como línea argumentativa reiterada. Aquí la cercanía a Heidegger, la llevará a retomar “la pesadilla” de Descartes, para quien, la inseguridad sobre las condiciones del mundo circundante, lo llevó a la conclusión de que la única certeza posible fuera localizada en la vida introspectiva. Ante la ausencia de referentes comunes, señalará Arendt, la relevancia del “hacer” fue substituida por la de “contemplar,” aspecto del cual afirma: “ante la perplejidad marcada por la infinitud que le rodeaba, el individuo tuvo una doble actitud: por una parte confió ciegamente en sus capacidades a las cuales no puso límite alguno y por la otra, se volcó hacia su interior y al olvido de la acción en aras de la observación de la tierra como parte de un todo universal. Muestra de esto constituye la manipulación de la realidad mediante el experimento y el dato y la aniquilación de puntos de referencia hacia lo real, con el efecto de un retorno hacia el interior de las personas en detrimento de su parte de mundo compartido con los demás.”³⁸⁷ Las consecuencias de este estado de cosas son complejas, dirá la autora, se ha destruido el mundo entre las personas y se ha llegado a una deprivación de una realidad pública. El refugio en los espacios íntimos, característico de la época moderna ha desprovisto a los individuos de la experiencia pública y de un “toque” de realidad que permita ver lo mismo desde aristas diversas, se ha agotado la mirada compartida y el intercambio de puntos de vista plurales. Esto lleva cada vez más a los individuos al refugio en el espacio íntimo y la privatización. La esporádica participación ciudadana será más con una intención de obtener beneficios inmediatos y materiales, que por un rescate de los lugares comunes. Así, las virtudes

³⁸⁷ C.H., p. 325

ciudadanas son suplantadas por una actitud tipo *free rider*, que desvirtúa la “grandeza” de la política.

La ausencia de nexos comunes y de vida comunitaria tiene también como efecto el debilitamiento de la capacidad de juicio, que constituye el paso previo a la acción. Debido a que se trata de un mundo que relaciona y separa a las personas, la capacidad de juzgar cumple el papel de dotar a las personas de una posibilidad de contacto con la realidad. Ante esta “subjetivación de la realidad,” la única alternativa que se presenta es la reestructuración de la capacidad para actuar, como medio para mantener el mundo entre las personas y la relación plural entre individuos.

La presencia de las masas en el espacio público

En este punto el auge de lo social aparecerá enlazado con la crítica a la sociedad de masas. Una de las manifestaciones del individualismo moderno ha sido el enorme enriquecimiento del espacio privado, que se ha sustentado en un agudo sentido de lo privado como opuesto al espacio social y político. Aún cuando se halla en estrecha relación con estas esferas, lo privado moderno se entiende como la protección de lo íntimo, en oposición a lo social y político. Lo íntimo aparece entonces en este diseño como sublevación y defensa ante lo social y tiene un cariz de confrontación con el Estado. Esto hace que aún cuando se presenten como opuestos y hasta excluyentes, el auge de lo íntimo y la aparición de lo social, sean parte de un mismo fenómeno característico de nuestros días.³⁸⁸

El “problema” representado por la sociedad es que en términos de Arendt, la presencia de la sociedad se vuelve correlativa al desprestigio de la política. La tenue liquidación del espacio público se ha hecho evidente por la ausencia de pluralidad de perspectivas

³⁸⁸ C.H., p. 49

necesarias para mantener un espacio de discusión, el cual ha sido fragmentado y difuminado en una gasa homogénea que es la sociedad de masas.

En esta arista de “lo social” se agrega una nueva interpretación. Surge también de la moderna desintegración de la familia como institución, que es explicado como absorción por parte de los grupos sociales del papel que antaño le tocaba representar al *pater familias*, cuyo efecto será explicado como “homologación” de las actitudes en el espacio público con las de la familia, sustentadas en una sola opinión e interés y la exigencia de un comportamiento uniforme. El auge de lo social en la época moderna implica por tanto, que los diversos grupos sociales habrán de ser absorbidos en la sociedad.

El predominio de lo social tiene como característica concomitante y central su carácter monolítico, a lo que se agrega, el conformismo. Esto hace posible la idea de unicidad y homogeneidad. La sociedad, dirá Arendt es: “la organización pública del propio proceso de vida, ”³⁸⁹ cuya presencia pública condujo a que esta esfera social transformara a las comunidades modernas en sociedades de trabajadores, centradas en una actividad necesaria para el mantenimiento de la vida. Así, la parte central de la vida de los individuos ha dejado de ser su interés por el espacio público para constituirlo el trabajo y el sostenimiento material de la familia: “la sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más, adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público.”³⁹⁰

En el mundo moderno la posibilidad de distinguirse mediante acciones ha sido reemplazado por el conformismo y la apatía, que son resaltadas por la expectativa de un comportamiento uniforme y predecible (no en balde lo social surge equiparado con el ascenso de la economía y con sus herramientas estadísticas, señala incisiva Arendt).

³⁸⁹ *Ibid*, p. 56

³⁹⁰ *Ibid*, p.57

Esta situación no otorga apertura a la posibilidad de realizar grandes proezas o a imaginar que tengan lugar acontecimientos inesperados. Todo tenderá a ser medido en términos de un determinado modelo de conducta reduciendo el margen de “normalidad” a su mínima expresión. De esta manera, “la justificación de la estadística radica en que proezas y acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia.”³⁹¹ Por ello no es explicable el hecho de que la la historia pueda ser entendida a partir de esos “raros momentos” que representan los acontecimientos. Arendt arremete en contra del referente científico de la historia y de todas las manifestaciones humanas y su idea científica de la vida como el principal responsable de la liquidación del acontecimiento y las hazañas, es decir, la sociedad sumida “en la rutina del vivir cotidiano.”³⁹²

A la actitud pasiva frente a la política, el asenso de lo social agrega su razón numérica. La presencia de las masas es correlativa a la interpretación de que el vigor de la fuerza se da en razón de la importancia de número más que de excelencia. Esto liquida cada vez más la posibilidad de existencia de un espacio público Nada es más ajeno a la permanencia del espacio público que la inclusión de las masas en la esfera de los asuntos comunes: “un gran número de personas apiñadas”³⁹³ no sólo es incapaz de discutir temas, sino que además presenta predisposición al despotismo. Se pierde la distancia necesaria entre las personas y es imposible la permanente recreación de un espacio concerniente a todos.

Esto los antiguos lo tenían muy claro, subraya Arendt, ellos conocían de sobra que la presencia de la *polis* “con su énfasis en la acción y el discurso, sólo podía sobrevivir si el número de ciudadanos permanecía restringido,”³⁹⁴ Por esto, el conformismo es intrínseco al auge de lo social, y su forma más depurada es el gobierno burocrático en

³⁹¹ C.H., p.53

³⁹² *Ibid*, p.53

³⁹³ *Ibid*, p.53

³⁹⁴ *Ibid*, p. 53

donde se excluye toda posibilidad de acción restringiendo cualquier comportamiento activo mediante normas y decretos variados.

El moderno ascenso de lo social se encarna en la absorción por parte del espacio público del ámbito doméstico. Lo social aparece como un espacio intermedio entre la familia y la vida política, en donde la sociedad será comprendida como un espacio de mediaciones en donde los intereses privados, actividades e instituciones asumen papeles públicos.

Una de las características distintivas de lo social es por tanto, su irresistible capacidad para crecer y devorar al espacio público, privado, y aún el íntimo. A través de la sociedad se ha canalizado “hacia la esfera pública el propio proceso de la vida.”³⁹⁵

La idea de Arendt es que la confusión de espacios ha llevado no sólo a la pérdida del sentido público, sino también a la imposibilidad de revalorar el papel jugado por lo privado y aún más, el espacio concerniente a lo íntimo. En tal sentido, ella explicará que tal dilución depriva a la modernidad de uno de sus logros asumidos: el desarrollo y enriquecimiento de los espacios privados, vistos como espacios íntimos.

Ante esto, nuevamente el planteamiento estará compuesto en torno a la necesidad de reasignar ámbitos específicos. La revitalización de la política transitará entonces, a partir de una articulación muy específica entre lo público y lo privado, en donde el equilibrio entre los aspectos correspondientes a lo público, lo privado y lo íntimo tendrá que ser la pauta para que la política emerja con un nuevo sentido.

Abordar a la política como construcción de espacios implica en Arendt, la redefinición de ámbitos, la exclusión de la técnica y la administración y concebir a la política armada a partir de una recuperación de las movilizaciones ciudadanas, los “momentos” determinados por la acción.

³⁹⁵ C H . p. 56

Como consecuencia, la participación ciudadana y la responsabilidad ciudadana frente al espacio común, llevarán al énfasis en el desenvolvimiento público y en las aptitudes ciudadanas. Por esta razón, recuperamos la vía consejista, subrayada en repetidas ocasiones por Arendt como el mejor lugar donde se encuentran posibilidades para manifestación de la acción concertada y las vías para restaurar la posibilidad de acción perdida.

En el siguiente capítulo se abordará la aproximación de Arendt a los organismos autónomos emanados de la acción en concierto. Se revisará la discusión entre “acción expresiva” y “democracia radical” como notas para un posible análisis sobre lo que significa hoy la participación ciudadana frente al eclipse del espacio público.

Capítulo 5

La construcción de las repúblicas elementales

En este capítulo explotaremos la veta más “activista” de Arendt. La autora hará una defensa de la participación directa frente a los sistemas representativos modernos que, según ella, transforman la política en técnica. En éstos observa escasas posibilidades para la expresión ciudadana y la manifestación en conjunto. Recuperará los fugaces momentos en que se genera un espacio público-político, donde, en la emergencia de la actuación en concierto se puede hablar de una verdadera visibilidad, generalidad y apertura. Esto explica su atracción hacia las formas espontáneas de organización en donde el poder “auténtico” aparece distribuido.³⁹⁶ Es un poder horizontal que valida la idea de la política en Arendt: en donde los asuntos son de opinión, basados en la discusión y el consenso.

Cierto es que esto la llevará a “una alternativa radical” sustentada en el hecho de que la política se entenderá como un espacio de creación de los hombres que “existe o no existe.”³⁹⁷ Empero, en estas formas expresivas verá reflejado a plenitud el factor de nuevo comienzo, aún cuando concederá que, en efecto, como organizaciones políticas duraderas su futuro es improbable. La forma de entender la actividad entre los hombres que genera un espacio común, pasará entonces, necesariamente por el tamiz de la espontaneidad.

Para tal construcción, el énfasis será colocado en la dimensión de la experiencia, es allí, más que en una institución como el Estado, en donde la política podrá desplegar sus cualidades supremas.

³⁹⁶ Flores D'Arcais, *op cit*, p. 98

El primer problema será, que en efecto, la naturaleza misma de la política hace que requiera su permanente renovación. La experiencia política se pierde y recupera todo el tiempo. Esto llevará a Arendt a una solución dual: La política será renovada a partir de actos cuya excelencia consiste en hacer cosas diferentes de los demás, y simultáneamente, redescubriendo de manera permanente lo que se tiene en común con los otros. Por tanto, la aparición estará estrechamente ligada a las posibilidades de “comunalidad,” es decir, nuestra propia capacidad de compartir (actos, recuerdos, temas) y se mantendrá por la vía de lo excelso, es decir, a causa de que no todos somos iguales. Esto llevará a Arendt a que, aún cuando la política sea revestida por la diversidad, aparecerá en su diseño, absolutamente lejana del crudo poder de la masa.

El segundo aspecto a destacar, estará delineado a partir de que en la búsqueda de su expresión, Arendt tendrá que pensar la política sólo como contraria al aparato gubernamental. Las formas a través de las cuales se va a “armar” una escena pública acorde a la altura de los temas de discusión, serán necesariamente fragmentarias. La única forma de preservar la autonomía del espacio político será a partir de principios que necesariamente aparecerán discordantes con las formas representativas tradicionales. Esto la llevará a extremar la noción de autonomía en contra del aparato gubernamental.

La premisa de la cual surge este planteamiento transita a través de la idea de que el Estado ha expropiado la política y la sociedad la ha ocluido. Por tanto, dentro de su proceso de restauración, el espacio concerniente a la política será autónomo con respecto a lo social y al Estado, lo cual constituye un planteamiento extremo. Observamos por ejemplo, que a pesar del esfuerzo argumentativo de nuestra autora en favor de la constitución de la república norteamericana, llegará a la conclusión de que

³⁹⁷ Léfort, *op cit*, p. 67

ésta, aún estando sustentada en la fortaleza de sus instituciones, no resistió a la modernidad.

La política será rescatada entonces a partir de principios como la no-soberanía, la participación, y el predominio de los asuntos públicos por encima del interés privado.³⁹⁸

Es decir, fuera de la vida institucional y en organizaciones condenadas a la desaparición como son los consejos. Estos organismos emanados de la acción espontánea entre los hombres tendrán la capacidad de dar inicio a un poder ajeno a la fuerza: será el poder de convocar a otros, deliberar de manera conjunta y “nutrir las virtudes políticas de juicio, confianza, integridad y coraje.”³⁹⁹ Serán organismos que muestran la capacidad en el mundo moderno de llegar a la libertad y felicidad públicas. Aún cuando dichas comunidades políticas, se enfrentarán a una difícil combinación. Por un lado estarán sometidas a numerosas exigencias para su conservación; por el otro, condenadas a una fragilidad extrema.

A pesar de esto, es en los consejos surgidos de las revoluciones donde se puede observar el verdadero resultado de la acción en concierto. Constituyen lo más cercano a la relación entre pares de los individuos y a la idea de poder surgido desde abajo. En ellos se percibe que la identidad ciudadana está marcada por la pertenencia a una comunidad política, en donde desde la participación se establecen las relaciones entre individuos. Los debates y las discusiones sobre temas que atañen a la colectividad serán primordiales.

Al resaltar la vía consejista Arendt parte del supuesto de que “los individuos tienen una necesidad existencial de participar que puede ser satisfecha mediante la realización de

³⁹⁸ Sitton, *op cit*, p. 316

³⁹⁹ Nye. The thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt, p. 191

la actividad pública.”⁴⁰⁰ Esta dimensión expresiva de la acción ⁴⁰¹ supone que los hombres se encuentran realmente a gusto en el hogar público.

Cuando la autora se hace la pregunta sobre el sentido de la política y su posibilidad de restauración, la está concibiendo en términos reales como “autorealización,”⁴⁰² es decir como una actividad para “expresar, discutir y decidir,”⁴⁰³ que necesariamente la llevará hacia formas autónomas y a desprenderse de los canales representativos tradicionales. El auténtico despliegue de la política tenderá a ser incompatible con algunas formas representativas que a juicio de Arendt, han demostrado ineficacia como canales de expresión política de los individuos. Éstas son reflejo de una democracia de masas que se distingue por la atomización, el aislamiento y la indiferencia de los individuos.

Por el contrario, dentro de las formas autónomas, la autora encuentra un florecimiento de “las experiencias de la acción y la resultante voluntad de los ejecutantes para participar en el desarrollo posterior de los asuntos públicos.”⁴⁰⁴ Allí reside la capacidad de crear espacios para la aparición, dirá Arendt. Esto representa nada menos que aceptar que la política constituye parte relevante de la vida misma, por lo que la posibilidad de renunciar a lo político será entendida como una especie de “amputación” de una dimensión de la existencia.

Lo importante es lograr la conservación del poder de la acción conjunta, no perder la práctica de la acción concertada, el “derecho de propiedad” de los ciudadanos sobre el espacio público. Aún cuando las vías para el mantenimiento de la vitalidad en el espacio concerniente a todos no estarán exentas de dificultades. La apuesta pasará por una “politización” de la vida, en el buen sentido del término.

⁴⁰⁰ Maurizio Passerin d' Entrevés, La teoría della cittadinanza nella filosofia politica de Hannah Arendt, p. 16

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 16

⁴⁰² De acuerdo con la idea de Berlin (Dos conceptos de libertad, *op cit*)

⁴⁰³ Sitton, *op cit*, p. 312

⁴⁰⁴ Crisis de la república, *op cit*, p. 232

101

Aquí surge el cuestionamiento más profundo sobre las condiciones reales para refundar la política bajo nuevos términos, así como también respecto al establecimiento de un nuevo pacto ciudadano sustentado en la reformulación de los aspectos sobre los cuales se ha entendido hasta ahora el juego político. Entender a la política como ejercicio del poder “desde abajo,” significa replantear las formas establecidas en los compromisos para la resolución de los asuntos que competen a todos, lo cual constituye sin duda uno de los grandes retos. Esto coloca a Arendt en una perspectiva complicada: tendrá que remitirse a una cierta recuperación nostálgica de la *polis*, que la lleva a “radicalizar” en extremo la importancia de la participación y a pasar por alto algunos factores, como por ejemplo la presencia del conflicto entre los miembros de cualquier comunidad política. Aún así, la autora no era ajena a los obstáculos, tal vez por ello afirmaba al referirse acerca de los consejos: “si usted me pregunta qué posibilidades tienen de ser realizados, entonces tengo que decirle: muy escasas, si es que existe alguna, quizá al fin y al cabo tras la próxima revolución.”⁴⁰⁵

Es indudable que la adhesión de Arendt a los sistemas consejistas puede constituir reflejo de las limitantes de su filosofía política.⁴⁰⁶ Son sin embargo, el extremo de la necesidad de visibilidad en el ejercicio del poder y apelan a entender a la política por el propio sentido que puede construir, a partir de la constitución de los fenómenos en específico, tal como se presentan, con la asunción plena de sus claroscuros. En este punto, entonces habría que agregar, que los consejos no solamente son espejo de las limitaciones, sino también de los alcances del pensamiento de la autora.

Por lo general, la vía consejista no es muy explotada en las referencias sobre Arendt, probablemente por el tono utópico del que se reviste. Pese a ello, la experiencia de los

⁴⁰⁵ *Ibid*, p. 234

⁴⁰⁶ Sitton, p. 325

consejos es la expresión concentrada⁴⁰⁷ del pensamiento de Arendt. Los retoma por ser la vía práctica donde cristalizan la aparición y actuación conjunta. Son ejemplo de la organización espontánea surgida en algún momento durante todas las revoluciones: Los *soviets* rusos de 1905 y 1917; la república Bávara de 1919 y la revolución húngara de 1956, constituyen muestras del surgimiento de poder conjunto. Son además, la única forma organizativa donde se hace manifiesta “la cualidad espacial de la vida pública.”⁴⁰⁸

Aún cuando no son excluidos ni el carácter utópico ni la brevedad temporal de los organismos autónomos, y no obstante haber perecido una y otra vez, destruidos en cada lugar en donde han dado inicio, dichas formas organizativas surgen de nuevo “como si no hubiera nada detrás de ellos.” Por esto, la autora considera que son la única alternativa política que ha aparecido a lo largo de la historia, que parece corresponder “a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de ésta. Además de que procede directamente de la organización misma del pueblo.”⁴⁰⁹

En los consejos Arendt encuentra una verdadera manifestación de la política ajena a toda ideología y a la tradicional división entre gobernados y gobernantes característica a algunos organismos representativos modernos. En éstos existe la posibilidad de que los individuos se muestren como únicos e irrepetibles, es decir que participen directamente en los asuntos públicos. El elemento a destacar es la muestra de una comunidad plurivalente donde el hilo común es el interés por el mantenimiento de espacio público. En esta manifestación del mundo común lo que se muestra es la absoluta pluralidad que se hace tangible, donde los individuos se sienten motivados para aparecer, emitir opiniones y actuar. Los consejos para Arendt, resultan amenazantes en todos los casos, porque cuestionan a la maquinaria de Estado en su conjunto. Al privilegiar el diálogo y la acción, llegan a una real fragmentación del poder. Otorgan una liga y alianza entre

⁴⁰⁷ Sitton, p. 325

⁴⁰⁸ Passerin, *op cit*, p. 13

entidades independientes en donde el poder central no despoja a los cuerpos constituyentes.

El relieve en el que coloca la autora a la actitud autónoma respecto a los valores, la sociedad, el curso de la historia etcétera, la lleva a la solución nostálgica concentrada en los consejos, que aparecen en su planteamiento como respuesta al hecho inobjetable de que ciertas instituciones republicanas en la práctica han ido perdiendo su significación política para los ciudadanos en la medida en que se han preocupado más por su propia conservación, que por el bien común.

En el interés mostrado por el predominio de la acción, nuestra autora encuentra que este “activismo” puede en efecto, ser manifestación de la “política de todos los días,” ajena a esquemas institucionalizados que no son vía para la expresión ciudadana. En un espacio político “vivo,” ella observa un verdadero y fecundo intercambio de opiniones y de temas.

Para recrear los momentos en los que se revistió de una auténtica dignidad al ejercicio de la política, Arendt discriminará históricamente: Destacará en primer lugar la experiencia de la Comuna de París.⁴¹⁰ Dirá, al respecto: “Contenía los gérmenes, los primeros y aún endeble principios de un tipo nuevo de organización política, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en partícipes en el gobierno.”⁴¹¹ El consejo municipal revolucionario recogió la organización de cuerpos autónomos y además agregó la presencia de clubes y sociedades formadas espontáneamente (las *sociétés populaires*).⁴¹²

Sin embargo, para señalar la corta vida a la que se enfrentan las formas que emergen verdaderamente de la acción conjunta, Arendt señalará que aún cuando en 1791 los

⁴⁰⁹ Crisis de la república, p. 232

⁴¹⁰ S.R., p. 248

⁴¹¹ S.R., p.p. 252, 253

⁴¹² *Ibid*, p. 248

clubes y sociedades eran apoyados por Robespierre, que consideraba eran los únicos lugares en donde la libertad se podía manifestar y argumentaba que en ellos se “propagaba una luz sin la cual la Constitución no podía sobrevivir.”⁴¹³ Además de agumentar frente a los delegados opositores, que el espíritu público dependía de la fuerza otorgada por los organismos. Posteriormente, al asumir el poder en 1793, el mismo Robespierre en persona habría de encargarse de liquidarlos.⁴¹⁴

Arendt encuentra que el ambiente colectivo se habría de empañar ante la inevitable “doble dimensión” cristalizada por la disyuntiva entre “la calle y el cuerpo político,” es decir, el movimiento comunal y el gobierno revolucionario, o entre el poder espontáneo y el despiadado poder centralizado.⁴¹⁵

Al anular a las pequeñas sociedades de vecinos y artesanos, Robespierre como representante del poder, habría de invocar a “la gran sociedad popular de todo el pueblo francés.”⁴¹⁶ En donde, con esta idea de unidad e indivisibilidad del “poder popular,” la presencia ciudadana quedaba reducida a una ambigua representación en la Cámara.⁴¹⁷ Desde la óptica de un poder central, tal como se presentaba en Francia, era evidente, que las pequeñas sociedades representaban un peligro indudable para el poder centralizado del Estado.⁴¹⁸ El Estado se confrontaba a los primeros principios de una república auténtica, que habría de poner de manifiesto la confrontación entre el monopolio gubernamental del poder contra el principio federal con su división de poderes. Esto será interpretado por Arendt como la diversidad intrínseca a la libertad de pensamiento y de palabra frente a la burocracia central. En ella, la diversidad es incompatible con las formas burocráticas de toma de decisiones

⁴¹³ *Ibid*, p. 248

⁴¹⁴ *Ibid*, p. 249

⁴¹⁵ *Ibid*, p. 243

⁴¹⁶ *Ibid*, p. 249

⁴¹⁷ *Ibid*, p. 249

⁴¹⁸ *Ibid*, p. 253

Las sociedades constituían pequeñas estructuras dotadas de poder, cuyo espíritu público se habría de confrontar a la lucha de la república por su propia supervivencia. La pugna de entonces es leída por la autora a partir de tres factores: a) La presión inminente de la necesidad encarnada en los *sansculotes* que modificaba el rumbo político de los acontecimientos; b) El intento de la facción jacobina por obtener el poder absoluto y; c) La lucha del Estado nacional contra los principios de una república federal auténtica. Aquí resurge el anhelo por el pasado que en Arendt es frecuente. El Estado nacional habría de suprimir los lazos de unión y el enorme apetito por la discusión que desde siempre habían existido en las comunidades territoriales más pequeñas.⁴¹⁹

Por tanto, en el naufragio de los organismos intervinieron: la “infiltración” del sansculotismo (la necesidad), el abatimiento de los mismos por el Terror (la violencia) y su sometimiento a la gigantesca maquinaria de partidos (la instrumentalidad del poder).⁴²⁰

En el caso de Norteamérica, Arendt centrará su mirada en los *councils*, que agregan a la expresividad política, la definición territorial. Le atrae Jefferson, que se concentró en “asegurar a cada generación el derecho a enviar representantes a una convención, de hallar procedimientos para que las opiniones de todo el pueblo se expresasen, discutiesen y decidiesen.”⁴²¹ Uno de los factores que resalta de Jefferson es el que estuviera siempre interesado por el problema de la representación como verdadero sustituto de la acción directa del pueblo. Las interminables polémicas en las que se enfrascaban los federalistas son para Arendt muestra del interés que prevalecía por el hecho de que la representación no fuera elemento que alejara al pueblo respecto del espacio público, por una delegación de “expertos pagados por el pueblo”

⁴¹⁹ *Ibid*, p.p. 253, 254

⁴²⁰ *Ibid*, p. 253

⁴²¹ *Ibid*, p. 242

La idea sustentada por Jefferson sobre la necesidad de establecer una auténtica subdivisión del país como sustento para una vida republicana, lo llevó a concebir un sistema de generación de poder determinado desde la base, en el cual los condados serían conformados a partir de una unidad aún más pequeña denominada *hundreds*, compuesta de unos cien hombres. Posteriormente éstos armarían condados, los cuales se transformarían a su vez en distritos, para llegar a la conformación de repúblicas elementales, en las cuales se podrían localizar los fundamentos sólidos de cualquier sistema republicano, determinado por el federalismo.

El sistema de consejos norteamericano ponía a los hombres frente a una forma de gobierno radicalmente nueva, diseminada desde la base y “con un espacio público nuevo para la libertad constituido y organizado durante el curso de la propia revolución.”⁴²²

Aún con ser una forma de gobierno que para Arendt encarna todas las virtudes de la manifestación común, destaca el hecho de que Jefferson estaba alerta de los peligros que pudieran surgir del hecho de que la participación no se diera de manera directa. Consideraba que otorgar el poder al pueblo y atribuirle una participación, sin darle de manera simultánea, un espacio donde las personas pudieran conducirse como ciudadanos, más allá de las urnas y los días de elección, llevaba a que al pueblo se le diera el poder sin “la oportunidad de ser republicanos, es decir, de actuar como ciudadanos.”⁴²³

La única forma viable para mantener una república, era garantizar la presencia regular de los ciudadanos en la escena pública. Para conservar el compromiso con los asuntos comunes era menester fomentar la aparición pública y la posibilidad de que los individuos se involucraran con los demás. En este punto la definición territorial habría

⁴²² *Ibid.* p. 258

⁴²³ *Ibid.* p. 261

de jugar un papel protagónico. Solamente en las pequeñas repúblicas todo hombre podría llegar a ser un miembro activo del gobierno común y así ejercer personalmente una serie de derechos y deberes.

Las pequeñas repúblicas según palabras de Jefferson, vertebrarían una gran república en donde cada quien estaría “en pleno uso de su competencias.” Aún cuando los ciudadanos se habrían de encontrar en un plano subordinado, el verdadero asiento del poder se localizaría en el pueblo y dividido entre la mayoría, donde cada quien habría de desarrollar las actividades para las cuales se encontraba calificado.

La “degeneración” del gobierno republicano se daba, en el momento en el cual unos pocos privilegiados detentaban el poder o por el contrario, cuando “la mayoría representada” lograba penetrar el espacio común, a partir del presupuesto de una sociedad igualitaria.”⁴²⁴ La república cumplía su cometido cuando se fortalecía “el poder de cada uno dentro del ámbito de su competencia” y “cuando cada individuo podía contemplar por así decirlo, con sus propios ojos, su contribución personal a los sucesos del día.”⁴²⁵ El canal estaría determinado por la división de la mayoría en asambleas, no por la presencia directa de la mayoría, el reto era que todos los ciudadanos se sintieran partícipes de los asuntos.⁴²⁶

Me parece que Arendt encuentra en Norteamérica, además de la manifestación ciudadana, el intento por acompañar a los organismos de formas territoriales bien definidas. Cosa que no ocurre en otras experiencias consejales como las europeas, que muestran un carácter temporal señalado y responden más a la emergencia del poder revolucionario. Aún cuando en ambos casos, surgen con un principio federativo muy definido, la nota distintiva es el descubrimiento de la necesidad de la división del

⁴²⁴ Esto en Arendt presenta la traducción de que la carencia de espacios públicos aparece ligada estrechamente a la “mentalidad democrática” que conduce a la falta de interés y apatía hacia los asuntos políticos. Ver: S.R., p.p.287,288

⁴²⁵ *Ibid*, p. 272

poder.⁴²⁷ En la tradición anglosajona (Inglaterra y posteriormente, Norteamérica) localiza una difusión del poder desde abajo, mientras que en Europa prevalece una centralización proclive a la burocratización de la vida política.

La explicación que aventura la autora gira en torno a que en Europa, los revolucionarios permanecieron anclados al Estado-Nación y a su idea del poder como monopolio de la violencia. Diametralmente opuesto a una nueva estructura organizativa de poder, ajena a todo mecanismo de uso de la violencia y surgida del impulso mismo de la acción.

En la narrativa del colapso de las formas consejistas europeas también intervino otro elemento: las organizaciones partidistas, que habrían de hacer concebir a la estructura comunal como una organización revolucionaria con carácter provisional. Tal es el caso de los regimenes comunistas y posteriormente, durante el totalitarismo, en que se habrían de erigir como partidos de Estado, “maquinarias burocráticas para instrumentar una idea de poder ”⁴²⁸

Partidos y consejos se habrían de enfrascar en una “competencia” por el poder, lo que habría de conducir en todos los casos, a que los partidos políticos suplieran la espontaneidad de la acción política por formas burocratizadas.

El espontaneísmo de Arendt en clave política tiene un referente cuando se aleja del papel asignado a los partidos políticos. Dado que ella colocará el énfasis en la aparición publica, las agrupaciones de partidos con su carácter instrumental, inhiben la capacidad de los ciudadanos para actuar en una forma genuina. La estructura jerárquica y su finalidad, siempre cercana a las demandas de tipo económico, serán contrastadas con la participación emanada de los consejos.

⁴²⁶ *Ibid*, p. 262

⁴²⁷ S.R. p.p. 276, 277

⁴²⁸ *Ibid*, p. 265

En su exigente selección, Arendt únicamente reconoce el papel asumido por los sistemas bipartidistas (como en el caso de Gran Bretaña y Los Estados Unidos) porque sus constituciones se sustentan en una lograda distribución del poder.⁴²⁹ Hay en ellos

“un concepto radicalmente distinto del poder que impregna a todo el cuerpo político.”⁴³⁰

A éstos les concede la posibilidad de establecer un cierto control por parte de los ciudadanos hacia sus gobernantes, aún cuando estos organismos no constituyen garantía para dar impulso a que los individuos se vean involucrados en los asuntos comunes, pues se centran en la idea de representación y alejan a los ciudadanos de los temas colectivos.

En el caso de los sistemas de partido de Estado la crítica de Arendt se torna severa. Tanto en la Unión Soviética como en Alemania, propiciaron regimenes totalitarios. En el resto de Europa, la autora localiza que el multipartidismo tampoco estuvo exento de los vicios de los regimenes centralizados y la ausencia de una equitativa distribución del poder.

Por su capacidad para asociar, los consejos siempre resultan atractivos como instrumento de los partidos para ser utilizados dentro de su propio programa, pero como órganos consolidados e independientes, resultan incompatibles con la propia existencia partidista. La acción en este sentido, aparece como necesaria para los partidos en etapas primigenias, posteriormente resultan contraproducentes.

Por tanto, en el olvido de los sistemas consejistas, los partidos tuvieron un papel protagónico: “lo que se ponía en juego era el problema de la representación frente a la acción,”⁴³¹ dirá la autora. En este punto, resulta interesante la aproximación de Arendt sobre el miedo a experimentar formas políticas nuevas. Aún cuando partidos y consejos nacen casi al unísono, el cuestionamiento a las formas tradicionales de poder al que

⁴²⁹ *Ibid.* p.277

⁴³⁰ *Ibid.* p. 278

enfrentaban los consejos llevó a un cierto temor frente a ellos. Por tanto, asumir la reformulación de la política, implica en Arendt aventurar formas de práctica política, novedosas y hasta cierto punto, experimentales.

Para sostener esta aproximación, Arendt recurre a la memoria. Al hacer referencia a la revolución francesa y a la Rusa, dirá: ante el asombro de ver estructuras organizativas absolutamente nuevas, los revolucionarios no pudieron aceptar que surgieran formas ajenas a estructuras de poder en plena revolución, en donde lo que predominó fue un nuevo régimen pero dentro de la estructura del Estado (como en el caso de los *soviets*) que habría de permanecer como órgano incólume. Los consejos en tal sentido, resultaron absolutamente revolucionarios e incompatibles con formas tradicionales de poder

Esto explica la respuesta violenta que en algunos casos acompañó a la muerte de los consejos. Ante el riesgo de asumir formas nuevas e imprevistas de organización política, se aplastó cualquier alternativa de poder: "Como se ve, hasta los hombres más radicales y menos rutinarios sienten pavor por las cosas nunca vistas, las ideas nunca imaginadas, las instituciones nunca ensayadas."⁴³²

En efecto, uno de los elementos que orilla a la liquidación de las formas organizativas autónomas, es su posibilidad de constituirse en poderes alternos, que evidencian las limitaciones y fallas de los poderes establecidos.

Por otra parte, las formas autónomas no están exentas de factores internos que intervienen en su propio declive. Los elementos que habrían de intervenir en el descenso del espíritu que dio origen a los consejos en Arendt aparecen marcados por la presencia de aspectos que no son concernientes en exclusiva al ámbito político. Para ella, estas formas asociativas colapsan en términos generales, por incluir aspectos ajenos a la

⁴³¹ S.R. p. 283

⁴³² *Ibid.*, p. 267

estricta competencia política.⁴³³ Uno de los puntos relevantes es que la responsabilidad compartida sobre los asuntos políticos, que es razón de los consejos, no se mantiene. Otro elemento clave es la falta de claridad entre la distinción de la participación en los asuntos públicos y la administración o la gestión de las cosas de interés público. Argumenta para tal efecto: “los consejos han sido siempre órganos fundamentalmente políticos con pretensiones sociales y económicas de segundo rango.”⁴³⁴ Queda establecido el carácter eminentemente político de los organismos, al dejar fuera la gestión de los asuntos.

En este punto, la inclinación de Arendt por la comunidad, la llevará a afirmar que la única pretensión de los consejos es política y constituye signo de madurez ciudadana, lo que podría ser interpretado como una aproximación al ideal de la deliberación y la retórica, el *sumum* de la política heroica y aparición espontánea.⁴³⁵ Esto se fortalece cuando llega a concluir que la “contaminación” de los organismos con aspectos que serán relativos en exclusiva al Estado, los lleva irremediablemente al fracaso. Ello parte del atributo de neutralidad otorgado por Arendt a la técnica y de la tajante separación entre lo concerniente a los ámbitos económico, administrativo y político, y como contraparte de su afinidad a la idea de que la vida en común reside en el desenvolvimiento de las capacidades, cuya manifestación habría de tener lugar en las formas consejistas.

Hay un tercer elemento en Arendt para su explicación sobre el declive de los consejos, cuyo prototipo se localiza principalmente, en Francia. Destaca que los miembros de las agrupaciones no pudieron eximirse de las nociones tradicionales de poder. La exaltación

⁴³³ Señala Arendt que otro de los factores que puso fin a los consejos fueron los “revolucionarios profesionales” quienes los redujeron a “meros órganos ejecutivos de la actividad revolucionaria” (S.R. p.272) y se les calificó de “ensoñaciones románticas” a las que “escapaba la realidad profunda de la vida” (*Ibid*, p. 273)

⁴³⁴ S.R., p. 284

⁴³⁵ Ver : Sheldon Wolin, Democracy and the political, p. 299

de la violencia y el poder entendido como autoridad central, incompatibles con formas asociativas emanadas de la espontaneidad, se hicieron manifiestas cuando la capacidad de la palabra se perdió. Ante esto, en las etapas donde habría de cristalizar la fundación, los individuos se sumergieron en una vorágine de terror por la obtención del poder y olvidaron la manifestación común. En Norteamérica, aún cuando habría de prevalecer la institucionalización sustentada en una clara división del poder, los ciudadanos se inclinaron más hacia los derechos individuales que los colectivos y privilegiaron las ideas de maximización individual sobre la idea de actuación concertada.

Es cierto que aún cuando se encumbren los logros obtenidos en los sistemas consejistas, y mencione “la gloria del espíritu público”, en la narrativa de Arendt no se hace mención de una sola instancia en la cual la revolución haya sido generadora de espacios para la libertad.⁴³⁶ Esto puede deberse a su idea de concebir el elemento digno de la política en las acciones de todos los días, en donde el encuentro consuetudinario para la discusión de temas y actuar, implica por sí mismo la construcción de un espacio común. En este sentido, para la autora, al menos por un tiempo, los norteamericanos cumplieron con la misión de que en las acciones de la vida cotidiana se insertara a la política como una parte fundamental de la dimensión expresiva de los ciudadanos.

En la experiencia europea fue muy clara la dicotomía entre la aparición pública espontánea y las formas tradicionales de participación, cuya manifestación es explicada a partir de la distancia establecida entre revolucionarios profesionales y ciudadanos. Los primeros concibieron a los consejos como amenaza. Ellos sólo veían la posibilidad de utilizarlos como “simples órganos ejecutivos de la actividad revolucionaria”⁴³⁷ y no como órganos de orden y acción que pudieran aspirar a fundar un nuevo estado de cosas.

⁴³⁶ Bradshaw, p 57

⁴³⁷ *Ibid*, p. 272

Este evento, sentencia Arendt, habría de sentar el referente de que fuera considerada la acción como prerrogativa del gobierno y el pueblo como electorado cautivo, lo que aparece vinculado al fortalecimiento de la democracia de masas y al paulatino desvanecimiento de la vida política. Puesto que, al remarcar la separación con las “masas” el espacio público quedaba restringido entonces para uso exclusivo de los profesionales. Esto es el sustento de la democracia, es decir, la competencia entre élites sin tomar en cuenta “la capacidad que tienen los hombres comunes para la acción y la discusión.” Arendt irá aún más lejos, respecto a las democracias modernas, dirá: “En este sistema son indiscernibles las opiniones de los hombres, por la sencilla razón de que no existen.”⁴³⁸

Lo anterior es muestra del rigor al que la autora somete la idea de la aparición pública. Para ella no hay vía posible dentro del sistema representativo. La opinión en sus términos, solamente se forma en un proceso de discusión abierta y debate público, con lo cual se cancelan las vías representativas.

Arendt encuentra que el tipo de demandas en el que se centran los organismos tradicionales (económicas o sociales)⁴³⁹ contribuyen al debilitamiento de la idea ciudadana puesto que son organizaciones que no están conformadas por individuos sino por grupos que se manejan como *lobbies*.

Por el contrario, Arendt considera que la línea participativa nunca se ha dado por intermedio de órganos institucionales: “sólo apareció (...) en esos raros y sin embargo decisivos momentos en los que durante el proceso de una revolución resultó repentinamente que la clase trabajadora, sin estar dirigida por ideologías y programas oficiales de partido, tenía sus propias ideas.”⁴⁴⁰

⁴³⁸ S.R. p. 278

⁴³⁹ C.H., p. 240

¿Democracia radical o elitismo participativo ?

Aún cuando en nuestros días la recuperación de que ha sido objeto Arendt, parece transitar de forma ineludible por la reivindicación de la vía directa, en mi opinión ésta ha sido sometida a varias interpretaciones no del todo afortunadas, que han tendido a simplificar en extremo el planteamiento al aproximarle a la idea de las minorías excluidas con solución autónoma o bien a una suerte de recuperación de Arendt a partir de una lectura en clave “societal-civilista” (a causa de su inclinación hacia la organización espontánea de las personas y el antiestatismo que muestra). Nada más lejos de esto. Lo primero que debemos tener claro es que en la reivindicación que la autora lleva a cabo de la política no parece haber convocatoria alguna a la llamada “sociedad civil”⁴⁴¹ para asumir un protagonismo, una postura crítica, o en su defecto, a fiscalizar la conducta política de sus gobernantes. En este sentido, si recordamos el atributo de superioridad otorgado a la política, en ella la sociedad civil se vuelve la “antipolítica,” por el tipo de demandas y reivindicaciones que anuncia.

Siguiendo esta línea, quedan expuestas de manera abierta las limitaciones del pensamiento de Arendt, que creo están marcadas por dos líneas, principalmente: 1) El tipo de ciudadano en el que Arendt piensa y 2) Las vías por las cuales se dará la “revitalización” del espacio público.

Nuevamente la idea de Arendt sobre la elite política presentará algunos elementos que pudieran ser objetables. La distancia marcada con la formación tradicional de elites donde el reclutamiento se da más en términos de prestigio y dinero, la llevará a una concepción un tanto idealizada: tendrá aquí su referente en que serán determinantes el desenvolvimiento público y la capacidad retórica e histriónica de los actores. Las cuales

⁴⁴⁰ *Ibid*, p. 237. El subrayado es mío.

⁴⁴¹ Ver: Arato y Cohen

serán medidas en términos de las opiniones vertidas por los ciudadanos reunidos, donde las palabras y las acciones serán contrastadas, escuchadas y presenciadas por otros en un foro. Ese punto de vista será aclarado, revisado o se revelará erróneo a través de la influencia de otros puntos de vista.”⁴⁴² Estos pertenecerán a una aristocracia política, cuya diferencia con la elite tradicional estará marcada por el hecho de que no serán reclutados por un “electorado manipulado,” sino que serán “verdaderos representantes de la opinión,” los cuales se “seleccionarán a sí mismos,”⁴⁴³ debido al interés mostrado por la causa común. Este proceso “autoselectivo” se transformará en un verdadero filtro político.⁴⁴⁴

Hay más una idea de rescate de la política como empresa de los interesados, como aparición y expresión de la existencia, que la lleva a encontrar en la asociación en pequeña escala⁴⁴⁵ posibilidades para reivindicar la necesaria unidad entre ser y aparecer. Más allá del proceso de depuración ciudadana planteado por nuestra autora, prevalece un elemento ambivalente, que no parece resuelto del todo. Aún cuando el planteamiento hace referencia hacia las formas directas de participación, parece destacarse un enaltecimiento de las instituciones más representativas de la República. En ocasiones, Arendt nos muestra una arista lindante con el basismo y la balanza se inclina hacia la apuesta espontánea. En otros momentos, predomina su veta clásica y se enfatizan las vías de la participación por la vía de los órganos políticos populares, cuyo despliegue tendrá lugar únicamente dentro de formas federales de gobierno. Dentro de esta vía hay una suerte de recuperación federal que en términos de Arendt, en un desarrollo óptimo, llevaría en última instancia, a reconciliar la igualdad y la autoridad.⁴⁴⁶

⁴⁴² *Ibid*, p. 230

⁴⁴³ S.R. 288

⁴⁴⁴ *Ibid*, p. 230

⁴⁴⁵ *Ibid*, p. 231

⁴⁴⁶ Crisis de la república, p 203

El trasfondo parece estar ubicado en la pregunta que Arendt formula sobre el sentido de la política, cuya respuesta será dada en términos de la incorporación que se haga de ésta como una de las dimensiones humanas. El acento será colocado en la acción, lo que llevará a pensar en “activar” el espacio relativo a la política por la vía de la exaltación cívica de la participación ciudadana, cuya difícil tarea consistirá en renovar la vitalidad de lo público. Esto la lleva a una remembranza de los mejores atributos de las instituciones republicanas clásicas: “cuya ventaja consiste en que el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y controlen nuevamente sus poderes.”⁴⁴⁷ En este sentido, se podría hablar de un redimensionamiento del poder desde el seno mismo de las estructuras de la República, a las que concede algunos elementos “modernos.”

Dentro de su veta más institucional, Arendt intenta la incorporación del ánimo de cambio prevaleciente en las revoluciones, dentro de las instituciones, pero esto no se dará dentro de una argumentación consistente. En su intención de reestructurar el control de la política por parte de una ciudadanía activa, la autora toma posición en favor de que las minorías desobedientes como muestra fehaciente de la presencia de la acción ⁴⁴⁸

Lejos de los días de La Condición Humana, en las postrimerías de su propia vida (1970) orientará su atención hacia una reconsideración sobre lo que se hace todos los días en el espacio público, más allá de los grandes momentos de la historia.

Su incesante búsqueda por recuperar el sentido de la aparición dentro de su misma constitución, la llevará hacia las minorías civiles desobedientes, para las que buscará la obtención de un trato igual que el de los numerosos grupos de interés, por parte del poder.

⁴⁴⁷ Ibid, p. 234

⁴⁴⁸ Ver: Sobre la desobediencia civil, en Crisis de la república, p. 76

Entrará en la discusión sobre la politicidad de la conciencia al considerar que la cotidianidad permite que aún dentro de los estrechos márgenes proporcionados por la democracia de masas, sea posible llegar a coincidir con “cierto número de conciencias,” sometidas a la validación pública, la cual evidencia la pertenencia a una comunidad y la capacidad de los individuos para la discusión y el consenso. La resistencia civil será baluarte de lo colectivo y su eje serán los temas que movilicen la atención e interés general. Por medio de opiniones y voluntades políticas se garantizará la legitimidad del poder, que dependerá de las acciones ciudadanas.

Los objetores de conciencia individuales no son considerados dentro de las formas de resistencia. Será el poder de la acción conjunta el que se hará manifiesto por la capacidad de influir en el curso de los acontecimientos. La enorme fuerza del derecho de asociación residirá por tanto, en que estará respaldado por asociaciones voluntarias generadas por el apetito hacia la acción y sustentadas en la voluntad de cumplir promesas. Éstas tendrán el carácter de reciprocidad y la implicación de ser asumidas por todos, es decir, “el derecho de hacer cumplir promesas.”⁴⁴⁹ Su ejercicio restaurará el control del espacio público por parte de los ciudadanos. Será, por tanto, la posibilidad pactada de disentir.

El contrato establecido por los objetores será presupuesto de pluralidad y tal como señala Arendt en su recuperación de Toqueville: “el asentimiento y el derecho a disentir se han convertido en los principios inspiradores y organizadores de la acción que han enseñado a los habitantes de este continente el arte de asociarse juntos, del que proceden esas asociaciones voluntarias.”⁴⁵⁰

La resistencia civil será invocada por tanto, para mantener la presencia de individuos políticamente autónomos que ejerzan una praxis común y que puedan determinarse a sí

⁴⁴⁹ *Ibid*, p. 100

⁴⁵⁰ *Ibid*, p. 101

mismos a partir de su experiencia en el debate público y en la pluralidad de perspectivas, que le otorguen a la práctica política un significado como parte de una colectividad.⁴⁵¹

Arendt partirá de que los ciudadanos persiguen objetivos a corto plazo y desaparecen del espacio público cuando su objetivo ha sido alcanzado.⁴⁵² Aquí nuevamente queda de manifiesto el énfasis de Arendt en la constitución pública de los acontecimientos mas que en definiciones comunes. Por esto, dirá Arendt: “Cuando una asociación ya no tiene la capacidad o la voluntad de unir mentes divergentes ha perdido su aptitud para la acción.”⁴⁵³ La finalidad es la aparición: actuar y generar poder concertado. Que se hace manifiesto por la posibilidad de deliberar y por la fuerza del mejor argumento. Su relevancia estará enmarcada por la posibilidad que reviste “la fuerza de la opinión,” no la referida ambiguamente por los medios como “opinión pública,” sino la representada por el auténtico número de aquéllos con los que está asociada, la fuerza que genera, dirá Arendt, radica en la calidad de la opinión y en la capacidad organizativa de los grupos.⁴⁵⁴

Aún cuando se intenta restaurar la contribución ciudadana a la existencia de la vida política a partir del eje de la desobediencia, ciertamente no parece haber una intención de Arendt por profundizar aún más en esta vía. Los ciudadanos organizados en asociaciones voluntarias o grupos de presión parecen ser retomados, más dentro de la idea de recuperación de los derechos ciudadanos, que en una discusión más amplia.

Dentro de la vía de la revaloración de las formas organizativas autónomas, aparecen también algunos elementos que podrían ser cuestionables sobre las condiciones de la acción. Aquí se percibe más una competencia por la realización de actos marcados por

⁴⁵¹ Sitton, p. 309

⁴⁵² Crisis de la república, p. 102

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 104

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 84

la virtud y la reivindicación de la retórica y de la acción,⁴⁵⁵ que una verdadera ciudadanía comprometida y preocupada por un entorno.

La idea central de la que parece arrancar Arendt, es que en la práctica dichos organismos aparecerían estructurados “desde el nivel del barrio, la fábrica, la profesión, el gremio o simplemente, como propietarios de casas”, es decir, en términos de la autora, que “los ciudadanos se involucren y resuelvan en organismos constituidos a través de los cuales, efectivamente se abrirán espacios de interacción.”⁴⁵⁶ A partir de este tipo de organismos, se harían públicas las voces y se podría influir en el curso de las decisiones desde un número determinado de espacios. Esto implicaría para la autora, un verdadero proceso en donde la discusión sería llevada “a la calle” y no al reducido espacio de una urna “donde sólo hay sitio para uno.”

Aquí, sería erróneo confundir este planteamiento con algo cercano a las “asambleas de barrio”⁴⁵⁷ o en mecanismos donde los ciudadanos pudieran desplegar su capacidad para la política, entendida ésta como solución a problemas colectivos. Arendt parece estar pensando en el sentido de la competencia por los actos virtuosos.

Aún cuando es absolutamente recuperable pensar en órganos de discusión y reunión ciudadana, el reto estará entonces determinado por el acceso a la construcción de espacios públicos, enfrentado con la “mentalidad democrática de una sociedad igualitaria que tiende a negar la incapacidad evidente y la notoria falta de interés de grandes sectores de la población para los asuntos públicos.”⁴⁵⁸

Arendt tenía claro que la revitalización de los espacios comunes dentro de las modernas sociedades de masas se enfrentaban a obstáculos insoslayables, en muchos casos. Dentro de una crisis asumida del espacio público, resultará entonces, muy difícil

⁴⁵⁵ Hannah Arendt *¿Qué es la política?*, Introducción de Fina Birulés. p.p 24, 25

⁴⁵⁶ *Ibid*, p 234

⁴⁵⁷ Recordando las tesis de Sergio Zermeño

⁴⁵⁸ Ver : Beatriz Sarlo, *El centro comercial* en La Jornada Semanal, 22 marzo, 1998, p.4

localizar cual sería el posible escenario de las modernas ágoras.⁴⁵⁹ Resulta por tanto, un poco ingenuo pensar hoy en una plaza pública, bajo los términos planteados por la autora, acompañada por una selección ajena a grupos de poder y con formas de reclutamiento externas a las tradicionales.

El ámbito restringido de la política

Parte de la “seducción” que representa Arendt en nuestros tiempos, descansa en el atractivo que para muchos puede tener pensar en una revitalización de la política a partir de una nueva asociatividad. Los organismos con carácter autónomo representan formas imaginativas y novedosas de concebir el poder, que en muchos casos serán leídas como un redimensionamiento de la sociedad frente al poder, que llevará en última instancia, no únicamente a concebir nuevas posibilidades para la actuación concertada, sino también incluso, a una renovación de la capacidad de juicio ciudadano. En estos términos, en el debate actual parece traslucir la recuperación arendtiana de la movilización ciudadana a partir de temas que generan opinión y juicio.⁴⁶⁰

Sin embargo, en esta exposición no puede descartarse que comprender a las comunidades políticas frente al poder en los términos que han sido expuestos, llevará forzosamente a una forma no estatal e incluso, antiestatal de práctica política. Es por esto, que al volver de nuevo hacia la figura consejista o de reivindicación de la autonomía, tenemos que insistir en la parte “antipolítica” de Arendt, en donde al excluir las figuras del Estado, partidos, organizaciones, somete a una tensión extrema a la dicotomía sociedad-Estado, que no dejará más salida que la autonomía. Extraer categorías clave como: “soberanía,” “autoridad,” “Estado,” “partido,” “sufragio universal,” etcétera, llevan en Arendt a un tono lindante con lo utópico. Esto ciertamente

⁴⁵⁹ Sarlo. *op cit*, p. 4

⁴⁶⁰ Ver: Marco Cangiotti, L' ethos della politica. Studio su Hannah Arendt

la conducirá a una especie de “basismo.” La figura tradicional del Estado quedará reducida al monopolio administrativo, es decir manipulación burocrática con predominio de la técnica.⁴⁶¹ Esto conduce a que la autora en ocasiones radicalice el argumento de la verificación de una posible nueva conceptualización sobre el Estado, que aparece acompañado por la posibilidad de una auténtica renovación del sistema federal.⁴⁶² Pensar en una participación radicalizada, significará que dentro del eje delimitado por el interés hacia los asuntos comunes y la participación en la resolución de los mismos, el espacio público sea comprendido por Arendt directamente como “sociedad política autogobernada”.⁴⁶³ Lo cual se hace manifiesto cuando afirma: Los ciudadanos aspiran al poder para participar en el poder y actuar de común acuerdo, desde abajo y de manera concertada.” Esto dejará claro que el poder surgirá desde la base de sus miembros y de manera autónoma. Sólo nos resta preguntar: ¿Será posible?.

⁴⁶¹ Al respecto: Pensar acerca de la sociedad y la política en Arendt sobre Arendt, De la historia a la acción. *op cit*, p.p 151-171 y Repensamiento de lo social y lo político en R. Bernstein. Perfiles filosóficos. *op cit*, p. 272

⁴⁶² *Ibid.* p. 234

⁴⁶³ Nora Rabotnikof, Espacio público: caracterización y perspectivas

Conclusiones

Un posible balance de la lectura de Arendt, nos llevará a la pregunta sobre la ponderación del legado de la autora y, dentro de esta herencia, a inquirir qué temas podrían ser considerados como cuestionamientos útiles a la política de nuestros días.

En primer término, tendríamos que arrancar del hecho innegable de que el *corpus* de ideas de Arendt constituye una caja de Pandora absolutamente singular y que se torna en ocasiones inabarcable, pero que al mismo tiempo, ha ganado a pulso un lugar dentro de la teoría política de este siglo y del que se anuncia. Este tránsito de lo marginal hacia la centralidad de las discusiones contemporáneas no ha estado exento, sin embargo, de situaciones paradójicas. Puesto que sí bien es indudable que su pensamiento ha aportado elementos indispensables para comprender a la política, también, en ocasiones, ha sido sobresimplificado en extremo o convertido en moda “retro.”

A lo largo de este trabajo se ha intentado mostrar (no sabemos sí con éxito) que en Arendt hay más de lo que a veces aparece en la superficie y, que es precisamente esto, lo que augura su permanencia en el tiempo. De allí la necesidad de tomar algunos planteamientos que son en ocasiones blanco de polémica, pero también, probables palancas para la reflexión de nuestros días.

Nos circunscribimos al hecho de que la obra de Arendt sigue una línea de análisis centrada en el declive de la política en la época moderna y su posible restauración en términos contemporáneos. La crítica al “ocaso” de la política en el mundo moderno partirá de varios elementos: 1) La inversión del pensamiento; 2) El predominio de la técnica, 3) El ascenso de lo social y 4) La dilución de las fronteras público-privado y el retiro a lo privado en las modernas democracias y en los regímenes de excepción encarnados en el nazismo y el comunismo.

A partir de este diagnóstico, la recuperación contemporánea de la autora partirá de una línea marcada por la restauración del compromiso ciudadano y la creación de espacios públicos en donde aparecerán implícitas nuevas formas de hacer política. Se retoman:

5) La crítica a la dupla sociedad-Estado que conducirá a una especie de juego entre lo institucional y la dimensión espontánea. Arendt realiza un balance del participacionismo a partir de la democracia directa y las formas de resistencia civil vinculadas a la comprensión ciudadana y el juicio político como germen de aproximación hacia nuevas formas de hacer política.

1.

Me parece que en la probable apropiación contemporánea de Arendt hay un punto fundamental, surgido de la reevaluación a la que es sometida la política, y éste es sin duda, la búsqueda de una nueva teoría política.⁴⁶⁴ Hay en este aspecto, la intencionalidad de revertir toda la tradición de pensamiento occidental a través de la crítica al neoplatonismo prevaleciente. Esta magna empresa, se sustenta no sólo en la revaloración del lenguaje, sino en la creación de nuevos conceptos y categorías acordes a la realidad vigente.⁴⁶⁵ No cuestionaremos aquí el éxito de tal esfuerzo. Empero, constituye un intento abarcador de grandes dimensiones que la llevará a elementos que permiten una reconstrucción de la ciudadanía y del espacio público en nuevos términos (a partir de la experiencia y de un lenguaje que de cuenta de las

⁴⁶⁴ Su biógrafa, Elisabeth Young Bruehl, afirma que la intención de Arendt es crear una nueva ciencia de la política. Me parece que Arendt nunca consideró que la política pudiera constituir una ciencia. Precisamente, una de sus aportaciones, es que en plena época en la que en Estados Unidos se imponía la ciencia de la política (década de los años 50). Arendt da inicio a sus escritos propiamente políticos confrontando la idea de la política como ciencia. Considero sin embargo, que es correcta la afirmación de Bruehl al referirse al método de Arendt al que "denominaba análisis conceptual," es decir la búsqueda de procedencia de los conceptos y su huella hacia las experiencias históricas y políticas que les dieron vida a tales conceptos". Ver: Hannah Arendt *op cit*, p. 406

⁴⁶⁵ De manera temprana, recién concluida la Segunda guerra mundial Arendt apela a la necesidad de un nuevo lenguaje para la política. Cosa que hoy cobra nueva vigencia cuando se demanda por ejemplo, "la necesidad de acuñar nuevas palabras para definir nuevas formas del crimen." Ver el relato de Margo Glantz, *Siempre es posible lo peor (Políticas de la memoria)* en *Letras libres*, 10. octubre, 1999, p. 44

acciones). El punto rescatable estriba a mi parecer, no sólo en la propuesta teórica de inversión en términos de pensamiento propuesta por Arendt, sino en el aspecto normativo, en donde la nueva jerarquía adquirida por la reconstrucción de la experiencia, la lleva a dimensionar de manera novedosa elementos tales como: la acción, la pluralidad y la aparición, que en síntesis conduce a una reformulación del papel asignado a la política.

Aquí Arendt se conduce magistralmente en un análisis de doble dimensión, tanto teórica como dentro de la práctica. Introduce el elemento rotativo inherente a la política, la crítica desencantada al Estado moderno y su propia experiencia vital. El argumento parte del hecho de que, ante fenómenos como el nazismo, las dos guerras mundiales y los desvíos posteriores al comunismo, los ciudadanos se encontraban inermes, tanto en la posibilidad de responder políticamente, como para ortorgar una explicación acerca de lo que estaba ocurriendo. No se contaba con ningún tipo de categorías de pensamiento para dar cuenta de fenómenos ajenos a todo lo vivido previamente, además, ningún criterio de juicio moral resultaba útil para dar respuesta a tales sucesos ⁴⁶⁶

La experiencia de Arendt con el nazismo, la llevó a considerar que en este tipo de regimenes sustentados en el terror, la liquidación de la política transitó por una vuelta a los aspectos más biológicos y por tanto, prepolíticos de la misma (la sangre, la raza, etc.). La política basada en aspectos tales como el miedo, el odio, la persecución y la liquidación desde el Estado, no podía ser nombrada. No se contaba con marcos referenciales previos ni con una cauda de categorías adecuadas. La ruptura con toda forma de argumentación, discusión, o debate era contraria a los aspectos más nítidos de

⁴⁶⁶ Hannah Arendt. Comprensión y política, *op cit*, p. 32

la práctica política. En este punto, eran procesos que estaban bajo el signo de la violencia y no bajo el signo del poder.⁴⁶⁷

El cuestionamiento de los regimenes cuya atmósfera suponía una desintegración total de la vida política, dejó como saldo, numerosas personas carentes de un gobierno que los representara, destinadas a huir y a permanecer carentes de un espacio público político, sin reconocimiento legal, ni participación en los asuntos comunes. La necesidad de abandonar un lugar propio a causa de razones políticas, así como la desprotección total frente a lo que estaba ocurriendo llevó a la necesidad de dotar de nuevo sentido a la política, de recobrar su importancia para los ciudadanos. En una palabra. restituir la dignidad perdida de la política.

2

La vía para otorgar nueva dignidad a la política se centrará en una especie de ciudadanización de la política, es decir que pasará por una especie de “restauración” de su antigua supremacía. Para ello habrá de partir de una reevaluación de todos los elementos que han contribuido al declive de la política. No será sólo la crítica a la separación entre filosofía y *praxis*, que para Arendt, ha sido fundamental en la inadecuación de las respuestas que se han dado a los grandes problemas políticos del presente siglo, sino un diagnóstico desencantado en general del mundo moderno. El surgimiento del Estado moderno aparecerá articulado al predominio de la técnica y a dos elementos “responsables” del ocaso de la política: a) el ascenso de lo social y; b) la desaparición de las fronteras entre lo público y lo privado, es decir, el repliegue al ámbito privado en las modernas democracias y en los regimenes de excepción como el nazismo y el comunismo.

⁴⁶⁷ Este fue el punto de partida de Arendt para el proyecto que la habría de llevar a sus obras más importantes: La Condición Humana, Los orígenes del totalitarismo y posteriormente, Sobre la violencia

El predominio técnico aparece vinculado a una “organización burocrática de los actos,”⁴⁶⁸ que representa la despersonalización de la toma de decisiones políticas y la ausencia de responsabilidad frente a los actos. Se explica como un crecimiento desmedido de la administración y la burocracia (*rule of no body*). El Estado aparece como monopolio administrativo, desvinculado con los atributos que distinguen a la política, como son: la excelencia en la actuación y el predominio de la palabra. La técnica contraviene a la política y representa su olvido, es decir, el agotamiento de las formas virtuosas de acción.

En su intento por restaurar la antigua jerarquía de la política, Arendt subrayará su centralidad, por encima de la técnica, la ciencia, la religión. Esto derivará en una dualidad: los aspectos relativos al predominio administrativo y aquéllos referidos estrictamente a la competencia política

Tal dicotomía llevará en Arendt a una separación irresoluble entre la política y la técnica, que en términos concretos impedirá compatibilidad alguna entre estos dos ámbitos, y la llevará a tensiones extremas, como por ejemplo, la posibilidad de la existencia de dos “tipos de ciudadanos”: el dedicado a la práctica ciudadana y el responsable del mantenimiento de la gestión administrativa.

Derivación de lo anterior será el énfasis que Arendt otorga a la distinción entre “expertos” y ciudadanos. Los primeros tendrán la encomienda de la solución técnica, mientras que los segundos, deberán mantener vivo el espacio de discusión y asociación en términos de cotidianeidad política. Este punto resulta polémico en la medida que da cuenta de una noción exigente y selectiva por parte de la autora, puesto que Arendt sostiene que la oportunidad para la acción está abierta a todos, aún cuando

Al respecto, reviste interés, la carta enviada a su editor alemán en la cual explica el plan de la obra. Ver *¿Qué es la política?* op cit, p 148

⁴⁶⁸ *Organized guilt* . op cit, p. 129

167

en realidad hay una separación entre ciudadanos: los de tiempo completo (calificados para la acción) y quienes ejecutan el “gobierno de nadie” de la administración.

Este asunto llevará a un punto difícil acerca de la responsabilidad sobre las decisiones políticas: ¿A quien competen? Como se puede observar, hacia donde Arendt quiere ir es al sometimiento de la política a un proceso de “restauración” que en ocasiones la llevará incluso a “forzar” un tanto los caminos. Los temas serán escrupulosamente separados: aquéllos que son considerados de manera estricta “políticos” y los que pueden ser resueltos mediante una solución técnica. Ella establece una clara diferenciación entre espacios: el relativo a cuestiones políticas (lo que amerita ser discutido) y el técnico (lo que requiere de una solución administrativa). Aún cuando, parece haber cierta ambigüedad en lo referente a la toma de decisiones. El énfasis en la deliberación y el predominio del mejor argumento parecen opacar la posibilidad de un diseño orientado hacia la gestión de los asuntos.

Ciertamente, la discusión de temas y la relevancia del discurso son innegables para una “vuelta a la política,” pero no constituyen todos los elementos. Esto de manera irrevocable lleva a interrogar: ¿Qué es lo que se discute? ¿Cuales son los temas relevantes?, ¿Qué deciden los expertos administrativos?, o aún más, ¿Qué resuelven?. Estos puntos parecen ser soslayados por la autora, y su falta de profundidad parece proceder del “toque” aristocrático, selectivo y exigente que Arendt confiere a la política.

3.

Otro elemento derivado de la amplia tesis sobre la modernidad será el ascenso de lo social articulado al declive de lo político. Las revoluciones modernas y el nacimiento de los nuevos Estados, tuvieron la virtud de mostrar a muchos individuos que jamás

habían aparecido en público. Tanto la revolución francesa como la norteamericana abrieron las puertas a la posibilidad de aspirar a una nueva vida. Sin embargo, esta aparición pública evidenció aspectos privados de los individuos, nunca antes mostrados en público. La violencia intrínseca a todas las revoluciones irrumpe con fuerza en el espacio público, muestra de forma cruda la necesidad y la miseria y, en ocasiones permanece en etapas posteriores a las insurrecciones, obstaculizando la construcción de nuevos regimenes y desviando el curso de los acontecimientos.

Para Arendt todas las revoluciones han de transitar por una etapa de liberación, que muestra el hambre y la necesidad, pero, posteriormente habrá de fundarse un nuevo orden, donde la política tendrá como referente la búsqueda de la libertad. Ciertamente, las revoluciones son el espejo que refleja la necesidad y es ésta precisamente la que empuja a los individuos hacia la acción, posteriormente, su presencia inhibe la construcción de un espacio político.

La sociedad en el espacio público, impide el despliegue de la política en sus mejores términos, modifica la ruta a seguir que habrá de llevar al olvido de lo político, a la pérdida de la tradición, al vuelco hacia los derechos por encima de las virtudes cívicas y al refugio en lo íntimo, que son signos de nuestros tiempos. De esta forma, el creciente deterioro del espacio público en las democracias modernas se ejemplifica por la primacia de “la opinión pública” y la burocracia (“lo social” en el gobierno).

La presencia de la “cuestión social,” vuelca a los dirigentes a un intento por dar solución a carencias infinitas, e impide triunfo de la política que es pospuesta de forma indefinida en aras de dar solución a aspectos considerados urgentes. Esto

189
provoca la transformación del ideal de libertad y clausura la construcción de “grandeza.”⁴⁶⁹ La política “pierde” ante la emergencia de la respuesta técnica.

Volvemos de nuevo al interés de Arendt por restaurar la centralidad de la política. Esta no puede aparecer vinculada con aspectos prepolíticos (violencia, hambre, necesidad). Este intento la llevará a una escrupulosa distinción entre “lo político” y “lo social.” Uno de los aspectos más problemáticos estriba probablemente en que no se puede hablar de elasticidad alguna respecto a aquéllo que se incorpora dentro de “lo político” y lo correspondiente a “lo social.”

La “cuestión social” constituye un elemento polémico que tensiona en suma el planteamiento. Si cualquier tema referente a la cuestión social debe ser excluido del campo político, se llega de forma inevitable a un espectro limitado y exigente que dificulta una concepción de la política acorde e los nuevos tiempos.

La idea de depuración del espacio público, excluyente de aspectos ajenos a la estricta competencia política (la economía, la administración) representa para Arendt un escollo difícil de salvar, que nos muestra (aquí sí) a una autora sumida en la nostalgia premoderna y conduce a interrogantes múltiples, tal como se le planteó a la misma Arendt en diversos foros: “¿Qué supone debe hacer alguien en el escenario público, si no se preocupa por lo social.? Es decir, ¿Qué otra cosa queda?.”⁴⁷⁰

⁴⁶⁹ En Sobre la revolución Arendt argumenta al respecto: “Bajo el imperio de la necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuando éstos se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida: hubo que sacrificar la libertad” op cit p. 61

⁴⁷⁰ Tal como le cuestionó su amiga Mary Mc Carthy en un foro y a lo que Arendt no otorgó en realidad una respuesta concisa. Ver: R. Bernstein, Repensamiento de lo social y lo político p. 286 y Arendt sobre Arendt en De la historia a la acción, p. 151.

Probablemente por ello, ante las numerosas objeciones que sobre este punto recibió Arendt en vida⁴⁷¹, ella nunca se detuvo a dar una respuesta cauta y ponderada. Lo que parece quedar claro, es que el énfasis colocado en la capacidad deliberativa de los ciudadanos, la lleva a señalar que aquéllo que pertenece al espacio público, estará marcado por los asuntos que se pueden debatir apropiadamente, es decir, donde las opiniones y los juicios pueden ser confrontados y sometidos a argumentación con los demás. De esta forma, parece ser que la solución técnica tiene un procedimiento hasta cierto punto autónomo, que no parece requerir de debate o reunión alguna.

Solamente ciertos temas (de carácter eminentemente político) “ameritarán” la discusión pública. A los cuales, Arendt concede que puedan cambiar de acuerdo al periodo del que se trate y modificar la “agenda”. Este punto resulta atractivo porque permite una actualización, en donde asuntos que antes se consideraban del dominio privado, ahora son planteados en público y con ello, ser transformados en tópicos políticos. Se incluyen nuevos temas en el debate, como por ejemplo: género, opciones sexuales, sangre, raza, con un nuevo carácter político. Al respecto dirá: “En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan a la esfera de lo público. Lo que estos asuntos sean en cada momento histórico probablemente es enteramente distinto (...) me parece totalmente distinto lo que se convierta en público en cada periodo”⁴⁷²

Los asuntos se convertirán en políticos, en la medida en que “se hable de ellos en público.” Esto convierte a la deliberación como el eje sobre el cual se sostiene el mantenimiento del espacio público, que en principio es enriquecedor, y plantea en germen la posibilidad de revitalizar a la política con la inclusión de nuevas temáticas.

⁴⁷¹ En Arendt sobre Arendt se puede apreciar el nulo consenso que sobre el tema existía en la comunidad académica

⁴⁷² *Ibid.* p p. 151. 152

191

Sin embargo, lo que resulta ambiguo y en ocasiones, insostenible, es un posible discurso restrictivo, que deja fuera todo aquello que pueda ser ajeno a lo político y que filtra asuntos referidos al bienestar social.

Aún con una visión muy amplia que otorgue una alta atribución a lo político, se llega forzosamente a la conclusión de que cada tema público puede tener dos enfoques: uno argumentativo y otro, de toma de decisiones. O como señaló Wellmer: “en nuestra sociedad aún los problemas sociales son inevitablemente políticos.”⁴⁷³

El asunto de la “cuestión social” puede ser interpretado como un dejo de “insensibilidad” por parte de Arendt. Sin embargo, aparece en absoluta concordancia con su línea argumentativa: la miseria dentro del ámbito político se presenta como un túnel sin salida. Los políticos se dedican a resolver asuntos de corte técnico y se pierden las más altas cualidades de la política (la tradición de reunión, la deliberación conjunta y el diálogo). Se concentran en “administrar la necesidad” y se liquida a la política

Los problemas relativos al reino de la necesidad, (dirá Arendt en referencia a lo sucedido en la revolución francesa) pese a formar parte desde ese momento de lo público, no pueden tener soluciones políticas.⁴⁷⁴ “No pueden ya ser resueltos por medios políticos ya que se trata de asuntos administrativos que han de ser confiados a expertos y son irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión”⁴⁷⁵ El problema parece ser entonces, quienes han de ser los “expertos” a los que se refiere Arendt, que adicionalmente no pueden tomar decisiones políticas.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 153

⁴⁷⁴ Dirá que en todas las revoluciones se ha mostrado que el intento por resolver la cuestión social por medios políticos ha conducido al terror. Ver S.R., p. 112

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 92

Sólo queda sostener con Bernstein que “lo social,” requiere ser corregido y replanteado.⁴⁷⁶

4.

Este tipo de puntos oscuros irresolubles a los que se enfrenta Arendt, parecen proceder de la estricta separación entre ámbitos. Al establecer una tensa diferenciación entre aspectos concernientes a lo privado y a lo público, considera que lo social como muestra del ámbito más recóndito de los individuos, resulta incompatible con los requisitos inherentes al espacio público. El espectro privado, lo más biológico e íntimo, al aparecer en público trastoca, por así decirlo, el sentido de los sentimientos “del alma desgarrada” que deben permanecer ocultos y que aparecen, deformados, en pasiones públicas. Las “pasiones del corazón” en la escena pública parecen referir al hecho de que la sociedad devora a la unidad familiar y se vuelva su sustituta, o de de manera aún más precisa, a la invasión de lo privado hacia lo público. El lenguaje del cuerpo y del alma desvirtúa al de la política.

En tal sentido, tanto los regimenes democráticos, como los del llamado bloque socialista y el nazismo, se caracterizaron por la ausencia de límites entre lo correspondiente a lo privado y lo relativo a la esfera pública. En algunos casos (nazismo y socialismo) el ámbito público extendió sus fronteras hasta liquidar, por así decirlo, la frontera del espacio privado y aún, íntimo de las personas. En las democracias de masas el afán de comodidad replegó a los individuos hacia los intereses privados y les hizo olvidar el lenguaje de las virtudes por el de los derechos. Pero en ambos sentidos, lo que se dió fue una especie de trastocamiento entre lo que corresponde estrictamente a lo privado y lo público.

⁴⁷⁶ Repensamiento de lo social... op cit p.p, 289, 290

193

La otra cara del reino de la necesidad en público, “*les malheureux, la puissance de la terre,*”⁴⁷⁷ es el hecho de que al no buscar imprimir un significado a sus acciones, sino resolver carencias, se tornan frágiles y mutables en términos políticos. El “populacho” puede ser sostén de regimenes totalitarios⁴⁷⁸ y constituirse en masa en las modernas democracias que pulverizan cualquier cuerpo colectivo. La miseria o el afán de confort puede ser botín de tiranos y dictadores.

El hombre moderno (*pater familias*, enfatiza Arendt) capaz de llevar a cabo las mayores atrocidades (por ejemplo durante el nazismo) no por dispositivos simbólicos, es decir, abstracciones tales como el “amor a la patria,” “la nación,” por un compromiso o lealtad con el dirigente, ni por convicción política. Sino porque en este dominio del interés privado por sobre los asuntos públicos, los hombres restringen la idea de responsabilidad hacia aspectos de la vida privada: “el pago del seguro, la hipoteca y la pensión familiar.”⁴⁷⁹

Este predominio del interés privado, además de liquidar la vida pública, conduce a que los individuos resguarden en una fortaleza sus goces y comodidades, y peor aún, a que en el afán por conservarlos, puedan llegar a efectuar acciones atroces en contra de sus semejantes. En términos políticos, el resultado será, como es bien sabido, el aislamiento y ajenidad con todo compromiso y forma de identidad colectiva⁴⁸⁰. Se desdibuja una idea de interés por la comunidad que no sólo constituye la atomización de la vida pública, sino, en casos extremos, puede llevar a la realización de actos en contra de los propios conciudadanos. En su afán por asegurar el bienestar privado, los

⁴⁷⁷ Como Arendt recupera a Saint Just, S.R. p. 60

⁴⁷⁸ Ver: Los orígenes del totalitarismo

⁴⁷⁹ Ver: Hannah Arendt Organized guilt and universal responsibility, p 128. En *Essays in understanding 1930-1954*, ed. Jerome Kohn

⁴⁸⁰ Este hombre en términos de Remo Bodei, se halla a merced de la fortuna y el ánimo servil con el que se conduce “a cuyo poder está de tal manera sometido que a menudo es obligado a hacer lo peor aunque vea lo mejor”, enredado en la pasividad y en la relativa debilidad de las pasiones y la imaginación”. Geometría ... op cit p. 114

individuos pueden ejecutar cualquier tipo de orden y peor, aún, ser exentados de toda culpa, por carecer de responsabilidad sobre sus actos. No hay pues, perversidad innata en ciertos individuos,⁴⁸¹ es tan sólo, muestra de la ausencia de juicio, de la “banalidad del mal.”⁴⁸²

Ante esto, (aún cuando no es éste el lugar adecuado para discutir la compleja fenomenología del perdón en Arendt) la única vía en términos políticos, según sostiene la autora, es “no asignar a nadie el monopolio de la culpa.”⁴⁸³ Se impone la obligación de una responsabilidad general compartida, de “la inevitable culpa de la raza humana,” es decir, asumir los pecados y decir: “perdónalos no saben lo que hacen.”⁴⁸⁴

Aún cuando la autora se introduce en un complejo entramado entre lo imperdonable, el castigo, el perdón, etcétera,⁴⁸⁵ lo que aquí interesa resaltar, es la rotación de la idea de responsabilidad, propuesta por Arendt. En tal sentido, la revitalización de la política pasará por la idea de modificación de la idea de responsabilidad. En esta reevaluación de la responsabilidad política, ésta se entenderá como la preocupación por el mundo en común marcado en el sentido de involucramiento en los asuntos que competen a todos. Esta ruta la conducirá a ser muy crítica no sólo, como vimos, hacia los eventos del presente siglo como el nazismo y el socialismo real, sino hacia las modernas democracias representativas, puesto que en estas formas de gobierno

⁴⁸¹ Arendt elabora un perfil del temido oficial Hindler, al que define más como un padre de familia preocupado por la seguridad material de su familia, ausente de criterio propio, que como un asesino. Ver *Organized... op cit*, p 128

⁴⁸² Muestra de lo anterior es que en el proceso seguido a Eichmann, Arendt destaca “cualquier cosa que Eichmann hiciera, la hacía, al menos así lo creía él, en su condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley (...) el sólo cumplía con su deber, no sólo obedecía órdenes, sino que también obedecía a la ley.” Ver Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, p. 205

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 130

⁴⁸⁴ Conviene hacer notar aquí ecos de la primera Arendt, ya que para la religión el perdón implica la capacidad de arribar a un nuevo inicio

⁴⁸⁵ Que me parece está marcada también por resquicios de su primera formación: recordemos que desde la religión la culpa compartida representa la absolución de los pecados

encuentra que se ha gestado una “distorsión del significado real de la democracia.”⁴⁸⁶ En este punto, el gobierno se ha convertido en un “medio para alcanzar fines privados y reconciliar demandas privadas en conflicto de forma aceptable.”⁴⁸⁷ El cuestionamiento que se hace a la representación moderna, es que si su función es dirigir la vida pública compartida y “responsabilizarnos de lo que de forma conjunta como sociedad hacemos, entonces nadie puede hacer mi política por mí.”⁴⁸⁸ Es en este punto, donde “representación” en las democracias modernas, se convierte en “exclusión.”

Sea por el repliegue a los placeres y dolores de la vida privada, o bien por que se arrebatara a los ciudadanos la posibilidad de construir y formar parte de un espacio público,⁴⁸⁹ el hecho es que la actitud de “desprecio” por el mundo y el espacio público, lleva a ignorar todo lo que allí ocurre, evento que se traduce en la pérdida del sentido de la política. El ciudadano interesado por el mundo en común se transmuta en “burgués” ignorante de todas las virtudes cívicas. Este hombre, podría ser instrumento de todas las formas de terror. Este tipo de individuo, dirá Arendt, es el opuesto exacto del *citoyen*⁴⁹⁰ y dificulta de sobremanera la posibilidad de pensar en una comunidad de ciudadanos preocupada por sí misma. Al respecto dirá: “Nada ilustra mejor tal vez esta desintegración como este odio vago y penetrante de todos hacia todo y nadie a quien responsabilizar de la situación.”⁴⁹¹

La responsabilidad ciudadana entendida como una especie de compromiso hacia la política, quedará conferida de una cierta distancia adecuada entre ciudadanos, ligada a

⁴⁸⁶ Ver la interpretación de Hannah Pitkin sobre la Arendt en *Representation*, en Ball *et al*, p 150

⁴⁸⁷ *Ibid*

⁴⁸⁸ *Ibidem*

⁴⁸⁹ En el perfil de Lessing en Hombres en tiempos de oscuridad Arendt define esta situación de manera impecable. Señala: La historia conoce varios periodos de oscuridad donde el espacio público se vio oscurecido y el mundo se tornó tan dudoso que la gente cesó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar una verdadera consideración por sus intereses vitales y la libertad personal” *op cit*, p 22

⁴⁹⁰ *Ibid*, p. 130

la idea de “amistad ciudadana” que atempere la posibilidad de no estrechar vínculos que muestren sentimientos y “hábitos del corazón.”

5.

Al tornarse tan crítica a los regimenes del presente siglo, Arendt derivará en otra línea que otorgue explicación acerca del declive de la política en la época moderna: la crítica a la dupla sociedad- Estado. La reivindicación del espacio público y el poder concebido desde abajo, desde la sociedad política, marcan en Arendt una orientación hasta cierto punto novedosa que amplía la noción Estado-sociedad a la que estábamos acostumbrados. En ella, la reformulación de la política transitará por el sentido existencial que tiene ésta y por tanto, aparecerá ligada a una reivindicación del espacio público como el lugar dónde se despliegan los mejores atributos esenciales a la acción.

Al invocar a la memoria y destino de las instituciones republicanas y liberales e introducirse en el tema del fundamento del gobierno, Arendt encuentra que la tradicional división Estado-sociedad resulta estrecha para dimensionar la experiencia política. La posibilidad de vislumbrar más allá de cauces institucionales establecidos, la acercará hacia un cierto activismo.

Esta línea la habrá de conducir hacia algunas redefiniciones: sin excepción, en todos los regimenes, tanto liberales como autoritarios, se ha perdido el sentido de la política y liquidado la participación en los temas comunes, y la política entendida como dominación ha sido causante precisamente de su propia extinción (en particular se refiere al nazismo y regimenes socialistas).

⁴⁹¹ Los orígenes del totalitarismo, Tomo 2. *Imperialismo*, *op cit*, p. 393

Al localizar que la promoción humana se localiza en el ámbito privado y no hay un planteamiento de futuro colectivo, Arendt llegará a un diseño ampliado en el cual el poder del Estado y el de la participación ciudadana sobrepasará la idea dicotómica Estado-sociedad civil. Esto otorgará una nueva perspectiva, en donde aún cuando, la voz de la gente no puede constituir un todo en sí misma, ciertamente la idea de la comunidad política aparecerá redefinida en términos novedosos.

El origen de este planteamiento aparece dentro del orden de dotar de luz a la idea de declive del espacio público y a la reflexión en torno de la atrofia de la capacidad de acción en el mundo moderno. La instrumentalización de la acción y la degradación de la política a medio, llevará a colocar el acento en la dimensión decisiva de la experiencia que por tanto, tenderá a mostrarse en momentos de emergencia de la acción, esto es, en la insurrección o resistencia.

La restauración de la dignidad perdida de la política, pasará por una redefinición del ideal del ciudadano, resuelto a resolver las grandes afrentas que se encaran en las relaciones políticas, en donde el nuevo vocabulario en política dará cuenta de la experiencia, y en el cual, como vimos a lo largo de todos los capítulos, cobrarán una nueva dimensión, la acción, la aparición y la pluralidad que se tornarán elementos indisolubles de la política.

La autora apuesta por las soluciones políticas a los grandes asuntos actuales, y las respuestas estarán en las capacidades políticas de los individuos, es decir, en una línea que parte en primer término de la absoluta responsabilidad de los individuos respecto a lo que suceda en el espacio público.

Hay entonces un señalado vínculo entre la responsabilidad y las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la “vida buena.” La responsabilidad ciudadana estará

delineada en la elección autónoma de metas. Aún cuando dicha responsabilidad será individual, será la comunidad quien garantice las condiciones para su ejercicio a partir de la deliberación conjunta. En este sentido, el convencimiento de los otros llevará al predominio del mejor argumento. Este factor requiere de una ciudadanía dispuesta a contrastar sus juicios a la luz de la mejor capacidad argumentativa. Por tanto, el ejercicio sistemático del diálogo es sostén de la colectividad. Este planteamiento representará un giro total al dilema político sustentado en la idea de hombre aislado frágil, sin juicio ni criterio propio, veleta de la fortuna. La participación en la vida común es por el contrario, compromiso del logro de metas certeras como colectividad, ayudados por la eficacia de la ley, que a su vez deberá favorecer la deliberación y la correcta formación de juicios.

Esto llevará a la autora a un segundo aspecto: la necesidad de comprensión de la política. Significará un realce hacia la capacidad de juzgar de los individuos, sustentada en la facultad de comprender mejor a la acción en sus potencialidades, pero también en sus límites (el carácter irreversible, por ejemplo). Parte de los terribles fenómenos del actual siglo, han sido, no sólo por la inadecuación explicativa de la teoría, sino por así decirlo, por su falta de dimensionamiento real de los eventos. Es decir, por nociones fatalistas o bien, por el excesivo triunfalismo, en donde se ha considerado que “todo es posible.” La comprensión, en este sentido, constituye no sólo un ejercicio de restauración de la memoria cotidiana que aparece a menudo caótica y en desorden; sino que es también, ponderación y medida, que permite ubicar los límites y expectativas de la política. Será al mismo tiempo, factor que guíe la acción y también como “facultad retrospectiva”⁴⁹² que involucra a la ciudadanía como actor o espectador, constituida a partir de la posibilidad de colocarse “en el lugar de

los otros,” es decir, por la capacidad de comprender y juzgar desde la perspectiva del pensamiento ampliado.⁴⁹³ Al enfatizar la capacidad de juicio desde la vía de la política, Arendt separa cada vez más esta capacidad entendida como prerrogativa del solitario, opuesta a la del actor cuya actividad se genera necesariamente en la colectividad.

Es así, que el sustento de la nueva dignidad de la política será concebirla a partir de la pluralidad, desde la perspectiva de colocarse en la posibilidad del punto de vista del otro. Es decir, que se puede compartir un mundo con los demás, a través de la práctica de la facultad de juicio sobre temas que mantiene en común una colectividad. Al enfatizar la capacidad de juzgar, los objetos de los juicios como seres políticos serán las palabras y los hechos que iluminan el espacio de las apariciones.⁴⁹⁴ Tal cosa llevará a reivindicar la posibilidad de un compromiso crítico, a retomar el sentido común como antídoto a prescripciones políticas desde la autoridad y con ello, a dignificar el papel de los ciudadanos. El juicio y la comprensión ciudadana de la política aunados a la responsabilidad, constituyen elementos que restauran el papel hasta ahora asumido por las prácticas públicas en la vida de los individuos. La política se transforma así en Arendt, en el reto de convergencia de juicios.

La vía de la revitalización ciudadana, transitará por una profundización de la vida institucional y el predominio de la ley. A partir de esto, Arendt elaborará otra aproximación interesante, sustentada en una especie de dicotomía que le permite jugar

⁴⁹² Benhabib, The reluctant modernism of Hannah Arendt, *op cit*, *Rethinking Arendt's political theory*, p. 175

⁴⁹³ En este sentido Beiner sostiene en su ensayo interpretativo sobre las Conferencias a la crítica del juicio de Arendt, que en realidad la autora ofrece dos teorías sobre el juicio: en *Thinking and moral considerations* donde es concebido desde el punto de vista de la *vita activa* y en trabajos posteriores, desde la perspectiva de la vida de la mente (*life of the mind*) en donde el énfasis ya aparece desde el pensamiento representativo y la mentalidad ampliada de los agentes políticos, a los espectadores y en el juicio retrospectivo de los narradores. Es decir, el juicio relativo al mundo de la praxis y desde la contemplación. Ver: Arendt Lectures on Kant's political philosophy, p. 91

⁴⁹⁴ *Ibid*, p. 93

con un equilibrio entre el valor otorgado a las instituciones y la espontaneidad de los actos. Es decir, establece un balance entre la política que se lleva a cabo en los momentos excepcionales y la política cotidiana, armada a partir de las acciones de todos los días.⁴⁹⁵ Es decir, a la construcción de un puente entre la democracia ejercida por vía directa y los espacios institucionales que permiten el diseño de un ciudadano resistente.

En este punto, me parece que es donde se sitúa la recuperación de la mejor parte de la política, en Arendt: es decir, la recuperación argumentativa, la visibilidad, la actuación concertada, la invocación urgente a nuevas formas de hacer política. En síntesis: este compromiso ciudadano que interesa a la autora, estará marcado por una doble vía que nos puede ayudar a establecer un balance del participacionismo de Arendt. Por un lado, se mostrará proclive a la revitalización del ideal de la República y por el otro, asumirá que en el camino de las situaciones de emergencia, lo más relevante es el énfasis en la aparición pública, la inclusión de nuevos temas, que podrían haber sido competencia privada y se llevan a su discusión en público. Admite, sin embargo, que en este surgimiento de lo nuevo, en los momentos de excepción no hay perdurabilidad en el tiempo y son anteriores a toda institucionalización.

La autora se situará entonces, entre la estabilidad política, sólo obtenida a partir de construcción de instituciones duraderas, y la dimensión emergente encarada en el inicio de algo nuevo y la irrupción de la novedad como creación de espacios públicos.

⁴⁹⁵ En este aspecto parece coincidir con su colega Judit N. Shklar, en la inclinación hacia una disposición ciudadana, es decir, ambas sostienen que no puede haber "ciudadanos de primera clase" sin derechos civiles e instituciones políticas bien diseñadas. El orden constitucional garantiza hábitos regulares y la disposición hacia los demás, en términos de igualdad política. Ver: Shklar, Vicios ordinarios, The faces of injustice y Nancy L. Rosenblum, The democracy of every day life p 27 en Liberalism without Illusions ed. Bernard Yack

El respeto por el marco institucional inclinará a Arendt por traer al presente la esencia de la tradición republicana como alternativa a los abusos de la democracia.⁴⁹⁶ Sin embargo, conviene dejar claro, que Arendt está pensando en restaurar el sentido de *res publica* o “cosa común,” asociada a una idea de horizontalidad y no tal como la conocemos en términos modernos, concebida como verticalidad del poder.⁴⁹⁷ Este sentido de horizontalidad parte de su idea normativa de la ciudadanía como premisa de la participación, que la conduce a oponerse a la idea individualista y competitiva de la ciudadanía para favorecer una concepción no competitiva y orientada hacia la comunidad. Esto la lleva a preconizar el amor fraterno como base de la ciudadanía.⁴⁹⁸

La autora apuesta por la concurrencia hacia el espacio público y a reforzar el ideal de la virtud, la autonomía e independencia de juicio y subrayar la religión civil como sentimiento de pertenencia a una comunidad política. Será en este sentido, un *revival* del ideal de las virtudes cívicas. Dentro de esta vía institucional, el pueblo no gobierna en el sentido literal, pero elige representantes de toda la comunidad política en la asamblea, especificado en el hecho de que aún cuando no es el gobierno literal del pueblo, es el gobierno limitado bajo el imperio de la ley. La diferencia entre la democracia de masas y la recuperación republicana estará sustentada principalmente en el realce de las virtudes públicas como la honorabilidad, el heroísmo y en síntesis, el gobierno de los mejores, en donde el hilo conductor está constituido por el vínculo hacia los otros y hacia el mundo. La balanza será colocada más hacia las obligaciones cívicas y a la construcción del espacio político por parte de ciudadanos activos con los temas de la comunidad, que individuos con demandas hacia el Estado. Esto conducirá

⁴⁹⁶ Aún cuando en efecto, Arendt asume que en las democracias representativas puede haber participación a través de medios como la consulta, el referéndum, el plebiscito, etc. y no sólo a través del sufragio. La crítica parece ir más hacia la imposibilidad del individuo en tales regímenes de sentirse parte del todo político y la carencia de foros de deliberación ciudadana.

⁴⁹⁷ Para una discusión más amplia ver Giovanni Sartori, *La política...*, op cit, p p 205, 206

a un diseño de ciudadano que partirá de la dimensión experiencial y el desarrollo pleno de sus habilidades humanas a partir de la acción, que ciertamente, conlleva una visión de la política como dimensión humana inerradicable. Esta asunción ciudadana de un involucramiento en todo lo que acontece a su alrededor, conducirá ciertamente a un énfasis en la participación y al compromiso en los asuntos de competencia común, pero esto de ninguna manera, llevará a la Arendt a proponer una especie de “ciudadano agitador,” es por el contrario, el énfasis en una apuesta por la ciudadanía comprometida que defiende derechos políticos.

Lo que se muestra en Arendt es una incuestionable inclinación comunitaria y un interés por la política participativa como creadora de espacios públicos. Esta arista es la que con frecuencia, ha sido realzada en la última década y es también, la que ha padecido mayores tropiezos interpretativos. Ciertamente, aún cuando la veta activista resulta magnética para muchos y puede ser útil para justificar movimientos del tipo “para todos todo,” es un hecho que el diseño de la autora no aparece exento de los atributos de la política moderna, ni es una mera reconstrucción de la democracia ateniense que, curiosamente, en una lectura contemporánea, la haría aparecer un tanto cercana al anarquismo.

Dentro de los límites al activismo de Arendt, aparecerá un elemento que no puede ser desdeñado: sí bien existe la capacidad de tomar iniciativas y de irrumpir en el espacio público, aparecen dos elementos: la deliberación y la irreversibilidad de la acción. Es decir, la posibilidad de que las iniciativas se frustren en un marco de pluralidad, y por otra parte, en la transitoriedad de los actos.

⁴⁹⁸ Es en este aspecto que Arendt resulta útil para las construcciones de corte comunitarista. Ver Félix Ovejero Lucas *Tres ciudadanos y el bienestar*, en *La política*, num. 3, octubre 1997, p. P 93-116

En Arendt, las bondades de la participación⁴⁹⁹ no pueden llevar a un activismo gratuito o a un vocinglerío desmesurado. Ciertamente es que la acción directa de los ciudadanos tiene un relieve particular, pero lo es en la medida en que favorece la aparición de nuevos temas y este factor no excluye la connotación emergente o temporal. Aquí el realce lo da la irrupción de lo nuevo en escena, el reflejo de la dimensión expresiva de la política.

De la vía consejista o la reivindicación de la democracia directa,⁵⁰⁰ cuyo eje siempre es la situación de excepción o extrema, Arendt recupera su capacidad de novedad y pero esto no la lleva a enfatizar un participacionismo excéntrico de las formas institucionales.

Arendt advierte que la democracia directa se enfrenta a múltiples obstáculos.⁵⁰¹ Sin embargo, su inclinación por el “gusto por la participación” (en el sentido norteamericano) aunado al desalentado diagnóstico del liberalismo y las modernas democracias de masas, la llevan a pretender una especie de restauración del equilibrio y separación entre los espacios privado y público, por considerar que en ésta pérdida, se ha destexturizado la importancia que la comunidad tiene para los individuos. Allí, es donde parece colocarse en los linderos de una especie de “basismo,” que en ocasiones lleva a una interpretación en la que la autora parece situarse en la búsqueda del “paraíso perdido.”

⁴⁹⁹ Me parece que aquí resulta útil la definición hecha por Victoria Camps sobre participación, entendida ésta como “implicación en las decisiones políticas, compromiso con la organización de la sociedad y no inhibición frente a los problemas comunes.” Paradojas del individualismo, p. 89

⁵⁰⁰ Cuya utopía queda manifiesta cuando Arendt afirma en un encuentro con Hans Morganthau “Ustedes saben mi romántica simpatía por el sistema de consejos, que nunca se ha ensayado, que hay algo que se autoedifica a partir de los problemas de la gente corriente, de forma que se puede decir *potestas in populo*, esto es, que el poder viene de abajo y no de arriba, si aceptamos todo esto, entonces se sigue, que, después de todo, el mundo en el que vivimos debe ser conservado” De la historia a la acción, *op cit*, p. 161.

⁵⁰¹ Entendidas según Held como “las formas en donde el pueblo literalmente gobierna, esto es toma y ejecuta por sí mismo las decisiones políticas.” Ver. Modelos de democracia

Más bien, su su preocupación hacia derechos y obligaciones ciudadanos fundados en elementos tales como el “bien común” y la “buena vida,” así como su convicción de que los valores asociados a estas ideas pueden ser logrados a través de la política, a donde parecen conducir, en un intento de recuperación contemporánea de la Arendt, es a la vía de la resistencia civil, puesto que es allí donde se ubica el balance entre el camino institucional y el desafío de lo nuevo, además de la organización, la transitoriedad y la posibilidad de los movimientos por temas.

En este aspecto, se resalta la posible dimensión de los movimientos de ciudadanía resistente, puesto que en ellos aparecen articulados la pluralidad, la diferencia y la actuación en conjunto, que circunscritos al marco institucional, apuestan a una especie de “politicidad de la conciencia.” Es por tanto, en este diseño, donde se ubica el compromiso ciudadano con los asuntos de competencia común y cuya eficacia será leída en la medida en que enfatizan temas de interés común, convocan a movimientos por *issue*, o bien otorgan visibilidad a asuntos tales como por ejemplo, la posibilidad de volver público algo antes considerado asunto de competencia privada, y en este sentido, a partir de formas germinales, “renuevan” la política.

Sin duda, la recuperación de una ciudadanía definida en nuevos términos, constituye hilo conductor que permite reflexionar sobre la reconstrucción del orden político y nos da la posibilidad de vislumbrar mecanismos de innovación política más allá de una probable simplificación electoral de la democracia. Arendt nos alerta sobre la posibilidad de que la política muestre flexibilidad, renovación e inclusión ciudadana, más allá de la invasión mediática o la “política espectáculo.”

Bibliografía

Arato, Andrew y Cohen, Jean, *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press, 1992

----- *Esfera pública y sociedad civil*, en "Metapolítica", vol. 9, 3, 1999

Arendt Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990. *Men in dark times*, Harcourt Brace Jovanovich 1968

----- *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958

----- *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. *On Revolution*, New York, Penguin Books, 1962

----- *Los orígenes del totalitarismo* (3 tomos), Madrid, Alianza Editorial, 1981. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1966

----- *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973. *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972

----- *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996. *Between Past and Future*, New York, Penguin Books

----- *Sobre la violencia*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1976. *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1969

----- *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, Palabra en el tiempo, 271, 1999. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, New York, Penguin Books, 1977

----- *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994. *The life of the mind*, 2 vols New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978

- *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós I.C.E. U.A.B., Pensamiento Contemporáneo 49, 1997. *Was ist Politik?*, Munich, by R. Piper Gambh & Co KG, 1993
- *Love and Saint Augustine*, ed. Johanna Vecchiarelli and Judith Chelius Stark, The University Chicago Press, 1996
- Rahel Varnhagen: The life of a jewish woman ed by Richard and Clara Winston, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974 [1957]
- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1982
- *Los derechos públicos y los intereses privados. En respuesta a Charles Frankel*, en Mooney, Stubber (comps.) *Los humanistas y la política. Alicientes en tiempos difíciles*, México, FCE,
- *Heinrich Heine: el Schlemihl y el Señor de los sueños*, en "La Gaceta," México, FCE, 221, mayo, 1989
- *La tentación de perdonar*, "La Gaceta," México, FCE, 221, mayo, 1989
- *Chaplin: el sospechoso*, Madrid, "Archipiélago," 12, 1994
- *Martin Heidegger octogenario*, Madrid, Revista de Occidente, 84, marzo, 1970, Merkur 10 (1969) *Heidegger at eighty*, New York review of books, 17, #6, (october, 21, 1971) *Heidegger and modern philosophy*, ed. Michel Murrat, New Haven, Conn Yale University Press, 1978
- *Totalitarian imperialism: reflections on the hungarian revolution*, Journal of politics, 20/1, feb 1958
- *Ideology and Terror: A novel form of government*, Review of politics 15/3, jul 1953

- *The rights of Man: What are they?*, *Modern Review*, 3/1, summer, 1949
- *Thinking and moral considerations*, *Social Research*, vol 51, 1-2, spring-summer 1984
- *Authority in the twentieth century*, *Review of politics*, 18/4, octobre, 1956
- *Philosophy and politics*, *Social Research*, vol 57, 1, spring, 1990
- *Reflections on Little Rock*, *Dissent* 6/1, winter, 1959
- *Personal responsibility under dictatorship*, *Listener*, agosto, 1964
- *What is existenz philosophy?*, *Arendt's essays in understanding: 1930-1954* ed. Jerome Kohn, New York, Harcourt Brace & Co., 1994
- *The jew as a pariah: jewish identity and politics in the modern age*, ed. and introduction, Ron H. Feldman, New York, Grove Press, 1978
- *On the emancipation of women*, *Arendt essays in understanding: 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, New York
- *Rejoinder to Eric Voegelin's review of the Origins of Totalitarianism*, *review of politics*, 15, January, 1953
- Barber, Benjamin**, *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1984
- *The conquest of politics*, New Jersey, Princeton University Press, 1988
- Barnouw, Dagmar**, *Visible spaces: Hannah Arendt and the German-jewish experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990
- Bradshaw, Leah**, *Acting and thinking. The political thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989

Benhabib, Seyla, *La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt*, Madrid, Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP), UAM, UNED, 2, 1993

----- *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, Social Research, 57,1, spring, 1990, Hinchman, Lewis, *Hannah Arendt Critical Essays*, State University of New York Press, 1994

----- *Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought*, Political theory, vol. 16, 1, february 1988

----- *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California, SAGE Publications, *Modernity and Political Thought*, vol 10, 1996

----- *Models of public space: Hannah Arendt and Jurgen Habermas and the liberal tradition*, en Calhoun Craig (ed) *Habermas and the public sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992

Beiner, Roland *El juicio político*, México, FCE, 1987

----- *Hannah Arendt on Capitalism and Socialism*, en *Government and Opposition*, London, 3, vol. 25, summer, 1990

----- *Action, natality and citizenship: Hannah Arendt's concept of freedom* en P. Zbigniew, *Conceptions of liberty in political philosophy*, New York, St Martin's Press, 1984

----- *Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política*, Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP) Madrid, UAM, UNED, 10, 1997

Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad*, en Quinton, Anthony, *Filosofía Política*, México, FCE, Breviarios, 239, 1974

----- *Sobre el juicio político*, en "Vuelta", 240, nov. 1996, año XX

Bernauer, James, W. (ed) *Explorations on the faith and thought of Hannah Arendt*, Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1987

Bernstein, Richard J., *Perfiles filosóficos*, México, SXXI editores, 1991

----- *La reestructuración de la teoría social y política*, México, FCE, 1983

----- *Praxis and action*

Bethke Elshtain, Jean, *Public man, private woman. Women in Social and Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1981

Bilbeny, Norbert, *Hannah Arendt: Pensar en un sentido moral*, Barcelona, Sistema, 113/1993

Birulés, Fina y Cruz Manuel (comps) *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Colección, El derecho y la justicia, 40, 1994

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995

Brightman, Carol ed, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary Mc Carthy 1949-1975*, Barcelona, Lumen, Palabra en el tiempo 252, 1998. *Between Friends*, Harcourt Brace & Company, 1995

Calhoun, Craig and Mc Gowan, John (eds) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, *Contradictions of Modernity*, vol 6, 1997

Camps, Victoria, *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Grijalbo Crítica, 1993

Cangiotti, Marco, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, Edizioni Quattro Venti, 1990

Causino, César, *Historia de las ideas políticas, Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, A.C., Colección teoría política, 1, 1998

Canovan, Margaret, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, *Social Research*, 57, 1, spring, 1990

----- *The political thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974

----- *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

----- *Terrible truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil*, *Revue Internationale de Philosophie*, vol, 53, 208, juin, 2/1999

----- *Politics as a culture: Hannah Arendt and the public realm*, en Hinchman, Lewis, *Hannah Arendt, Critical essays*, State University of New York Press, 1994

Cassin, Barbara, *Les paradigmes de l'antiquité, Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Petite bibliothèque, Payot, 289, 1996

Courtine-Denamy, Sylvie, *El concepto de política de Hannah Arendt, "Metapolítica,"* vol 1, 2, 1997

Cruz, Manuel, (Selección), *Hannah Arendt: De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós I.C.E. U.A.B., Pensamiento Contemporáneo 38, 1995

Castoriadis, Cornelius, *El destino de los totalitarismos*, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988

Dossa, Shiraz, *Hannah Arendt on Eichmann: The public, the private and Evil*, *The review of politics*, 46, 1-4, 1984

Enegrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984

Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1998

- *La política del terror*, México, FCE, Cuadernos de la Gaceta, 70, 1991
- Esposito, Roberto**, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós Studio, 131, 1999
- Ettinger, Elzbieta**, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, Colección Andanzas, 281, 1996
- Fehér, Ferenc**, *El paria y el ciudadano (sobre la teoría política de Arendt) en Políticas de la posmodernidad*, Madrid, Península, 1989
- Flores D'Arcais, Paolo**, *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996
- Furet, Francois**, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, FCE, 1996
- *Marx y la Revolución francesa*, México, FCE, 1992
- Geise, Jack P.** *Republican Ideals Contemporary Realities*, The review of politics, vol. 46, 1-4, 1984
- Glantz, Margo**, *Siempre es posible lo peor*, "Letras libres", 10, octubre, 1999
- Gray, Glenn**, *The winds of thought*, Social Research, vol. 44, 1, spring, 1977
- Habermas, Jürgen**, *Hannah Arendt*, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975
- *Hannah Arendt's communications concept of power*, Social Research, vol 44, 1, 1977
- *Three normative models of democracy*, Constellations, Vol. 1, 1994
- Hilb, Claudia** (comp.) *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, Colección Nubes y Tierra, 1994
- Hill Melvyn, A.** (ed) *Hannah Arendt: The recovery of the public world*, new York, St. Martin's Press, 1979

Hinchman Lewis and Sandra, *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers*,
The Review of politics, vol 53, 3-4, 1991

----- (eds) *Hannah Arendt Critical essays*, New York, State
University of New York Press, 1994

Honig, Bonnie, *Arendt, identity and difference*, Political Theory, vol. 16, 1, february,
1988

----- *Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of
founding a Republic*, American Political Science review, vol. 85, p.p. 96-111

----- *Political Theory and the displacement of politics*, Ithaca, Cornell
University Press, 1993

Jonas, Hans, *Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical
work*, Social Research, vol. 44, 1, spring, 1977

Kaplan, Gisela T., *Hannah Arendt, thinking, judging, freedom*, Sydney, Allen and
Unwin, 1989

Kateb, George, *Hannah Arendt. Politics conscience, evil*, Oxford, Martin Robertson,
1983

Knauer, James T. Motive and goal in Hannah Arendt's concept of political action,
American Political Science Review, vol. 74, 3, 1990

Kohn, Jerome ed. *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace &
Company, 1994

----- *Thinking/ Acting*, Social Research, 57, 1, spring, 1990

Kohler, Lotte and Saier Hans, eds., *Hannah Arendt and Karl Jaspers,
Correspondence 1926-1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992

Lafer, Celso, *Ensayos liberales*, México, FCE, Breviarios, 523, 1991

- *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, FCE, Política y derecho, 1994
- Léfort, Claude**, *Hannah Arendt y lo político*, en *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Colección Fin de Milenio, 1991. *Hannah Arendt et la question du politique, Essais sur le politique (XIX-XX siècles)*, Paris, Seul, 1986
- *Hannah Arendt y el totalitarismo*, en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990
- *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986
- Lewis P. Hinchman**, ed. *Critical essays*, New York, State University of New York Press, 1994
- May, Larry and Kohn, Jerome**, eds. *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Massachusetts, The MIT Press, 1996
- Melgar Palacios, Lucía**, *Hannah Arendt: La primacía de lo político; un ensayo de sociología política*. México, Tesis de licenciatura, ITAM, 1986
- Miller James, *The pathos of novelty: Hannah Arendt's image of freedom in the modern world*, Hill, *Hannah Arendt and the recovery of the public world*, 1979
- Nisbet, Robert**, *Hannah Arendt and the American Revolution*, Social Research, vol 44, 1, 1977
- Nye, Andrea.**, *Philosophia; The thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1994
- Ovejero Lucas, Félix**, *Tres ciudadanos y el bienestar*, "La Política", Barcelona, Paidós, 3, octubre, 1997
- Parekh, Bhikhu**, *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Universidad, 461, 1982

- *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1981
- Passerin d'Entreés, Maurizio**, *La teoría della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, Barcelona, Institut de Ciéncies Politiques y Socials, 1995
- Pitkin, Hannah**, *Are freedom and liberty twins?* Political theory, vol. 16, 4 november, 1988
- Rabotnikof, Nora**, *Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración*, Madrid, Revista Internacional de Filosofía Política (RIFP), UAM, UNED, 2, 1993
- *Espacio público, caracterización y perspectivas*. Tesis Doctoral, UNAM, 1996
- Rabotnikof, Nora, Velasco, Ambrosio, Yturbe, Corina**, *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio*, México, IIF, UNAM, Colección La filosofía y sus problemas, 3, 1995
- Rivero, Martha**, *El totalitarismo. Una nota sobre la pérdida del sentido común, El pensamiento de Hannah Arendt*, México, Tesis de Maestría, FCPyS, UNAM, 1990
- (comp) *Pensar la política*, México, IIS, UNAM, 1990
- Salazar, Luis**, *Spinoza o Hobbes? El síndrome platónico*, México, UAM, 1998
- *Hannah Arendt: Una reivindicación de la política*, "Etcétera", 33, febrero, 1997
- *La mala fama de la política*, Revista Internacional de Filosofía Política, (RIFP) Madrid, UAM UNED, 10, 1997
- Serrano, Enrique**, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, A.C, Colección Teoría Política, 2, 1998
- Shklar, Judith N.**, *Rethinking the past*, Social Research, vol 44, 1, 1977

Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, México, FCE, 1984

Villa, R. Dana, *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, New Jersey, Princeton University Press, 1995

Wollin, Sheldon, S., *Hannah Arendt and the ordinance of time*, Social Research, 44,1,1977

----- *Hannah Arendt: Democracy and the political*, Salmagundi 60, 1983

----- Fugitive democracy, Constellations, vol1, 1, 1994

Yack, Bernard, *The longing for total revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1986

----- (ed) *Liberalism without illusions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993

Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For love of the world*, Generalitat Valenciana, Edicions Alfons el Magnanim, Colección Debates/biografia 14, 1993

----- *Hannah Arendt's Storytelling*, Social Research, vol44, 1, 1977

----- *Reflexiones sobre la vida y la obra de Hannah Arendt*, Madrid, Revista de Occidente, 23, abril, 1983