

RAE

- 1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para aspirar al título de Magister en Filosofía Contemporánea
- 2. TÍTULO:** Alcances y límites de la acción política en Hannah Arendt
- 3. AUTOR (ES):** Liliana Paredes Restrepo
- 4. LUGAR:** Bogotá D.C
- 5. FECHA:** Noviembre 6 de 2014
- 6. PALABRAS CLAVES:** Acción política, poder, violencia, condición humana, espacio público, política
- 7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO** ¿Es verificable la tesis arendtiana sobre el poder político en el marco de las sociedades democráticas contemporáneas? ¿Son suficientes el encuentro y la palabra para garantizar el acuerdo y la acción concertada? Cuestiones que suscitan someter a debate las tesis de Hannah Arendt, tanto en relación con su propia construcción filosófica, como en tensión con la realidad política de la democracia del siglo XX. A partir de la revisión del pensamiento recogido en sus obras: *La condición humana* (1993), *Los orígenes del totalitarismo* (2011), *La promesa de la política* (2010), *De la historia a la acción* (1995) y *la revisión de su ensayo Sobre la violencia* (2005), se plantea la pregunta que orienta esta investigación, ¿De qué manera la *acción*, en tanto es la más alta facultad política, permite la superación de las negaciones impuestas por la violencia y la re-emergencia del *espacio público*?
- 8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Línea de investigación de la Facultad de Filosofía: Filosofía contemporánea: Gira en torno a áreas del conocimiento tales como ética, antropología filosófica, filosofía política, autores y escuelas de filosofía contemporánea, lecturas contemporáneas de autores y problemas clásicos, problemas contextuales de filosofía. Tematiza autores, escuelas, problemáticas, y demás aspectos filosóficos relacionados con el desenvolvimiento del saber filosófico en la contemporaneidad. Investiga sobre las escuelas críticas de la modernidad en los siglos XIX, XX y XXI, haciendo énfasis en las problemáticas del presente y sus posibles soluciones de cara al futuro.
- 9. METODOLOGÍA:** Investigación de tipo teórico con enfoque hipotético deductivo, que pretende validar la hipótesis a partir de lo que se ha teorizado sobre el tema hasta el momento.
- 10. CONCLUSIONES:** Para Arendt lo político constituye un horizonte en el que se realiza la escena de la acción humana y no una simple esfera añadida; es claro también que su función es poner límites a la violencia transgresora del mudo, no sólo representada en la lucha de unos contra otros, sino y de forma especial, contra la caducidad que amenaza la permanencia de la esfera de los asuntos humanos y del espacio público, constituida ésta por la vía de la creación del mundo común. Lo problemático que se asoma a esta tesis radica en la carencia de posibilidades objetivas de sociabilidad diferenciadas de las posibilidades estrictamente políticas, sumado esto a que parece imponerse a lo político una excesiva significación: lo político debe hacerse cargo de la liberación de la contingencia radical y del sentido último, sin solventar las dificultades inmanentes a la realización del acuerdo común y en su operatividad para alcanzar los fines colectivos.

ALCANCES Y LÍMITES DE LA ACCIÓN POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

LILIANA PAREDES RESTREPO

UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

BOGOTÁ D.C.

2014

2

ALCANCES Y LÍMITES DE LA ACCIÓN POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

LILIANA PAREDES RESTREPO

Trabajo presentado para optar al título de Magister en Filosofía Contemporánea

Asesor: Tulia Almanza Loaiza

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA BOGOTÁ

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

BOGOTÁ

2014

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
Capítulo I	12
Negaciones de la violencia: La vigencia de la filosofía política arendtiana	12
Violencia y poder en la tradición filosófica política moderna según Hannah Arendt.....	13
Arendt y la tradición político filosófica de la relación poder - violencia.....	19
El poder en relación con la esfera pública y la política: la visión de Hannah Arendt.....	28
Capítulo 2	49
La acción como categoría política: Alcances y limitaciones	49
La <i>vita activa</i>	50
Esfera pública, acción y política.....	55
En la piel de la esfera pública.....	71
La acción.....	75
El pensar y la capacidad de juicio: facultades propiamente políticas	86
El rescate de la acción para restituir la esfera pública y el sentido de la política.....	94
Capítulo 3	96
Discusiones sobre el pensamiento de Hannah Arendt	96
Habermas: limitaciones de las categorías de la acción y del discurso en la aplicación efectiva de la tesis sobre el poder	96
CONCLUSIONES	105
Referencias	115

INTRODUCCIÓN

La obra de la pensadora alemana Hannah Arendt, como uno de los referentes más significativos de la teoría política contemporánea, cobra enorme actualidad en el contexto del siglo XX y aún más a principios del siglo XXI, por sus estudios y reflexiones sobre la democracia, la actividad política y el espacio público, temas centrales en las democracias occidentales que, sin embargo, hoy se han visto abocados a la amenaza inminente de la pérdida de sentido.

El panorama político actual pone en evidencia la evolución de las democracias hacia formas prácticas de sistemas corporativos privados, sociedades compuestas por individuos aislados, con el común denominador del mercado como elemento estructural, y teniendo como escenario de exhibición las tecnologías y los medios de comunicación; envueltos como están los individuos en un ambiente de intereses en los que convergen sin pudor el más grande optimismo tecnológico con el más radical pesimismo político, el poder de los medios y de las corporaciones se convierte en la omnipresencia mediadora de la sociedad-mercado, donde el individuo-ciudadano ha sido desplazado por la categoría económica de usuario-cliente.

En efecto, el discurso contemporáneo sobre la sociedad civil se articula sobre el mercado, adoptando las dinámicas de acción, las estructuras de producción y los aparatos de control y dominio, que obedecen a la lógica económica neoliberal que orienta todos sus recursos a alcanzar altos índices de eficacia en la gestión, a costa de ahondar la brecha de las diferencias sociales y de aislar a los individuos. Esta lógica centrada en el mercado que, bajo la óptica arendtiana tiene su germen en la Modernidad, ha traído como consecuencia la privatización del espacio público. El contenido de la agenda política ha sido conquistado por los asuntos relacionados con la libre marcha del mercado. La privatización del espacio público y la introducción del principio de

mercado en el funcionamiento del sistema político, deja secuelas determinantes para la sociedad, especialmente en lo que toca a la fragmentación de la representación y la participación de los ciudadanos en el debate de los asuntos comunes y, a la postre, ha significado la pérdida de sentido de la política. Cuestiones como éstas permiten volver la mirada hacia el pensamiento y el legado intelectual, filosófico y político de Hannah Arendt, y constituyen la justificación de este trabajo de tesis.

Pero, ¿es verificable la tesis arendtiana sobre el poder político en el marco de las sociedades democráticas contemporáneas? ¿son suficientes el encuentro y la palabra para garantizar el acuerdo y la acción concertada? Son cuestiones que suscitan someter a debate las tesis de Hannah Arendt, tanto en relación con su propia construcción filosófica, como en tensión con la realidad política de la democracia del siglo XX. A partir de la revisión del pensamiento recogido en sus obras: *La condición humana* (1993), *Los orígenes del totalitarismo* (2011), *La promesa de la política* (2010), *De la historia a la acción* (1995) y la revisión de su ensayo *Sobre la violencia* (2005), se plantea la pregunta que orienta esta investigación, ¿De qué manera la *acción*, en tanto es la más alta facultad política, permite la superación de las negaciones impuestas por la violencia y la re-emergencia del *espacio público*?, y en la que se recoge las inquietudes anteriormente enunciadas, con el objetivo de repensar, a la luz de la filosofía política de Hannah Arendt, las condiciones de posibilidad de resignificar la política y recuperar lo público a partir de la acción.

En este sentido, la obra de Hannah Arendt se sitúa dentro del contexto de las preocupaciones actuales del pensamiento político, la crítica teórica y su propuesta ética alrededor de estos temas, se convierte en un faro dilucidador. El hilo conductor de su obra es la recuperación del sentido de la acción política como la más alta actividad humana y del espacio público en el que ésta se manifiesta. El pensamiento filosófico y político de Hannah Arendt tiene su anclaje en el reconocimiento y el respeto por el otro, sin el cual no puede existir la vida pública; una sociedad de individuos aislados, reducida a un conglomerado de hombres separados o a la insignificancia de un porcentaje estadístico, está siempre al borde de la tiranía, y, de no atender el reclamo de un espacio público real y legítimo, será tierra abonada para la germinación del totalitarismo. Arendt reivindica el sentido y el espacio de la política, porque para ella, la política es una necesidad

ineludible tanto individual como social. Dado que el hombre está sujeto a la existencia de los otros, los demás de quien depende su propia existencia, la política y el espacio público constituyen un asunto común. La razón final de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio, y su cuidado concierne a todos los hombres.

Ciertamente, para Arendt, es en el espacio público donde se realiza permanentemente el ser humano, ahí manifiesta su libertad, es el lugar del discurso y de la acción que posibilitan un comienzo espontáneo e innovador en el mundo; el espacio público es fundamental para la realización de la condición humana de la libertad, y es el ámbito donde el poder se expresa como encuentro dialógico concertado, que finalmente conduce a la humanización.

La reflexión arendtiana sobre la esfera pública y el sentido de la política, parte de la contingencia y de lo fáctico, de la experiencia del totalitarismo vivido por ella misma, como punto de partida para señalar la necesidad de formular nuevos recursos categoriales del pensar y del actuar, y así comprender los asideros de lo que acontece a la humanidad en el siglo XX. Su aproximación histórica y crítica de la tradición político-filosófica, desde la Antigüedad hasta la Modernidad, le permiten encontrar explicaciones, y proponer posibles elementos para la renovación del mundo. La intención que se revela en el tratamiento que hace Hannah Arendt de estos temas, es llegar a comprender lo más notable del ser humano, aquello que resulta política y humanamente relevante, y esta búsqueda la lleva al significado de la categoría de la acción la cual determina a los hombres como seres plenamente humanos, toda vez que en la acción están comprometidas las condiciones humanas de la inauguración, del inicio de algo, la realización del comienzo que sucede en la condición humana del nacimiento. En tal empresa está el sentido que ella encuentra a lo político.

Su pregunta reiterativa sobre lo que produce el mal, lo que lleva al ejercicio sistemático de la violencia y las condiciones que permiten y patrocinan su institucionalización, hasta convertirla en una banalidad; su esfuerzo por comprender la realidad del Estado y de la sociedad después de las atrocidades perpetradas por los totalitarismos del siglo XX, y del ascenso vertiginoso, igualmente violento, del mercado como escenario y del consumo como mediación en la sociedad masificada, pone de relieve la pérdida del sentido de la política en las sociedades contemporáneas. Las

violencias políticas, los totalitarismos, el creciente poder de la sociedad de consumo, el incremento de refugiados en el mundo, la reducción del espacio público, la degradación de las libertades, la deshumanización del racismo, todos excesos que motivan a Arendt a repensar el fenómeno de la violencia como negación de la política y de la aparición del poder; ejercicio conceptual y reflexivo obligatorio para intentar reconciliarse con un mundo, donde fueron y siguen siendo posibles tales acontecimientos. Porque la pensadora alemana encuentra que es precisamente allí donde se expresa el sentido y la dignidad de la política: en la reconciliación de todo individuo con el mundo en el que ha nacido como extraño, y donde en su específica unicidad siempre sigue siendo un extraño. La búsqueda de sentido de lo político se consigue en el intento de comprensión que da cuenta de la necesidad del hombre de armonizarse con el mundo.

El tratamiento de los temas de la dominación y la violencia como negaciones de la política y las aclaraciones necesarias sobre la diferencia entre poder en relación con la fuerza, la autoridad y la misma violencia; las transformaciones de la esfera pública y la esfera privada en su tránsito hacia lo social; así como las consecuencias que dichas transformaciones han implicado para la acción, son abordadas en el primer capítulo de esta tesis.

Hannah Arendt vindica la política como concertación, como inicio, en donde el discurso y la libertad son constitutivos del espacio público, entendido éste como la esfera de aparición en donde se realiza y dignifica la política que ha sido corrompida por la violencia. La política en el pensamiento arendtiano es un espacio intermedio, una forma de mediación entre las personas. La política nace en el espacio que está *entre* los hombres, es decir, algo que no es intrínseco a cualquier organización humana, y allí mismo aparece el poder, ese que reivindica la humanidad frente a la masificación, ya que vivir significa estar entre los hombres. La política surge en el espacio intermedio, en el *entre* unos y otros, y se constituye como relación. De ahí que no haya para Arendt ninguna substancia propiamente política.

La filosofía arendtiana reclama a la política como la forma de vida absolutamente humana, que se opone radicalmente a la concepción instrumental de la política; para Arendt, es un espacio de aparición que se origina allí donde un grupo plural de seres libres comparten palabras y acciones; espacio comunicativo y dialógico que lega esas características al poder que aparece. La vida

política y el poder que de ella emana, se realiza en el acuerdo fundado en el libre encuentro y unido por un principio de reciprocidad sustentado en el compromiso de cumplimiento de promesas mutuas. Ese poder político se funda y se sostiene mediante la participación espontánea de los ciudadanos, organizados en asociaciones e instituciones a las que el poder político concede legitimidad y dinámica. Lo político es entendido por Arendt como el lugar propicio para el libre accionar humano en el mundo, con la esperanza de mantenerlo, mejorarlo y salvarlo de cualquier tipo de dominio.

Las premisas de la teoría de Hannah Arendt sobre lo político devienen del reconocimiento de la *vita activa*, a la que reivindica frente al posicionamiento que había tomado la *vita contemplativa* en la tradición filosófica política, sin que dicha reivindicación reste valor y necesidad a esta última. A través del abordaje conceptual y filosófico de la *vita activa*, Arendt precisa con mayor claridad sus consideraciones sobre lo público en relación con la dimensión política y la configuración del espacio que le es propio, además de atender el modo en que se constituye propiamente la *vita activa* en las condiciones de la vida, la mundanidad y la pluralidad, a las que corresponde un campo propio de realización, a saber, el ámbito en el que despliega la labor es la vida, la fabricación es el mundo del trabajo y la acción es la pluralidad de los individuos. La relación entre las categorías existenciales y las actividades particulares en las que se realizan, se traduce en la especificidad de las prácticas humanas a las que dan lugar, de manera que una apunta a atender las contingencias de lo biológico, otra a las acciones necesarias para el mantenimiento de la vida y otra a la actividad común con los demás. La primera y la segunda están circunscritas al ámbito privado, susceptibles de ser realizadas por un individuo en soledad, no así la acción, que abre el campo de lo público constituyente de la vida política. Lo que Arendt hace es describir el modo en que se desarrolla la *vita activa* desde la antigua Grecia hasta la Modernidad y por este camino, se detienen en el deber ser de la vida pública. En su pensamiento sobre lo político y lo público, evidencia su reserva crítica frente al desarrollo de la esfera pública moderna, considerando que le resulta especialmente deseable el modo de conformarse el debate público en la Antigüedad; en efecto, desde su punto de vista, la Modernidad ha promovido la hibridación de la esfera pública y privada, con sus obligadas afectaciones, en un espacio más amplio que denomina lo social.

Lo que configura lo social para Arendt es la convergencia de la conversión de lo público en una función de lo privado, y, en respuesta, la constitución de lo privado en el único interés común. Lo que Arendt pone en evidencia es la conversión del interés particular por la propiedad privada en un interés colectivo, lo que ha devenido en la concentración de todos los recursos y las acciones en la promoción y garantía de los procesos de creación de riqueza como la única función y razón de ser de lo público. Evidentemente, para Arendt, esta reducción de lo público a tan banal interés generalizado, sólo provoca el aumento de la acumulación de capitales en las sociedades modernas en detrimento de la creación de espacios productivos y críticos de participación ciudadana, y afecta la capacidad de agrupar a los individuos alrededor de demandas que trasciendan la dimensión privada de la vida y sus intereses económicos particulares; para Arendt, el hombre se consolida en la sociedad moderna a partir de la afirmación de su individualidad, generando salvaguardas con respecto a lo público; recuperar el espacio de encuentro con el otro y rescatar la acción de la cárcel de la producción es la forma de rescatar a la humanidad de la ignominia de la violencia y del dominio.

La participación en la vida pública se realiza a través de la acción, que sólo es política para la pensadora alemana cuando va asistida por la palabra. La percepción del mundo sólo es posible a partir de la puesta en común de la distinta posición que cada hombre ocupa en él, y que sólo se experimenta como común a través del habla; la presencia de la palabra posibilita la comprensión del mundo común, el que está entre unos y otros, que separa y une a los hombres. La acción humana, que concede durabilidad y sentido al mundo es, en efecto política, pero no por ello menos frágil; en este sentido, para Hannah Arendt, el reconocimiento de la fragilidad de la acción, su irreversibilidad y carácter impredecible, la precariedad de la acción, es lo que consigue hacer de ella un principio de libertad y no de necesidad, un principio político y no un asunto privado.

La acción política, que sucede sin la mediación de objetos o materia, está sustentada en pluralidad, categoría fundamental del pensamiento arendtiano, requisito *sine qua non* de la vida política; es la condición humana sin la cual se hace imposible, no sólo la acción, sino la vida política misma. Las acciones humanas se despliegan en el mundo, donde los hombres no se reducen a seres que viven en él sino que lo *habitan*, es decir, lo transforman en un lugar

específicamente humano a través del trabajo, la labor y la acción. El andamiaje de su filosofía en relación con la *vita activa*, acción, pluralidad y discurso como constituyentes de la esfera pública y las premisas de su teoría de lo político se recogen en el segundo capítulo.

La tercera parte de este trabajo de tesis se ocupa de poner en tensión el pensamiento de Hannah Arendt sobre el poder y la violencia en relación con la acción y con la práctica política contemporánea, a través de una revisión de las discusiones propuestas por Jürgen Habermas. Una mirada crítica que aborda el problema de la aplicación de la noción comunicativa del poder, así como las posibilidades reales de la acción, en tanto acompañada de la palabra para reconstruir el espacio público político, en distintos escenarios y con resultados divergentes.

Finaliza este documento con un apartado de las conclusiones, a las que se llega después de la revisión de las principales tesis arendtianas en relación con las posibilidades efectivas de la acción para la superación de las negaciones impuestas por la violencia y la reconstrucción del espacio público y que reconocen además la vigencia de su pensamiento; las propuestas de Hannah Arendt propician verdaderas instancias críticas y de reflexión que incitan a cuestionar las problemáticas comunes para repensar el mundo y comprenderlo.

Capítulo I

Negaciones de la violencia: La vigencia de la filosofía política arendtiana

*“La distinción firme entre poder y violencia
constituye el lugar privilegiado de su pensamiento”*

Paul Ricoeur

En relación con la esencia de la política, Hannah Arendt ha mantenido una tesis crítica frente a la tradición filosófica moderna: la originalidad de su pensamiento consiste en haber postulado una idea de la política, no a partir de la relación medios/fines, en la que se identifican poder, violencia, dominación, entre otros, sino a partir de una necesaria distinción entre la idea de poder (con su carácter consensual y comunicativo), de la idea de dominio, ampliamente trabajada por Arendt cuando describe el propósito final del totalitarismo en reemplazo de la política, y la de violencia. El propósito de este capítulo es dar cuenta de la riqueza, complejidad y problemática contenida en el desarrollo de su tesis sobre la violencia como negación de la política, toda vez que no se trata de una temática marginal, sino más bien de un ejercicio filosófico de gran valía y vigencia indiscutible para el estudio de la política y la sociedad del siglo XXI. Este capítulo aborda una revisión del concepto de violencia en Hannah Arendt para repensar, a la luz de las aclaraciones necesarias a la tradición filosófica política moderna, las condiciones de posibilidad de la *acción política* como única oportunidad para la superación de las negaciones impuestas por la violencia, en el marco de las tensiones propias de la sociedad contemporánea.

Dos aspectos de la tesis de Hannah Arendt sobre la relación poder-violencia serán abordados en este capítulo:

1. Lo que ha tenido lugar en la tradición filosófica política moderna y sus ecos contemporáneos, sobre los usos de los conceptos que nos ocupan (violencia y poder) cuya consecuencia ha sido la tendencia a promover la sinonimia y a borrar las distinciones, afectando no sólo verbal sino políticamente la comprensión y aplicación de ambos fenómenos, es una confusión históricamente sostenida, que tiene efecto, no sólo en las tesis de los apologetas de la violencia sino también en las de los detractores de la aparición del poder en tanto que *acción* concertada de hombres libres.
2. En el análisis que hace Hannah Arendt sobre la violencia, en discusión con la tradición en el pensamiento político moderno, que ha tratado a la violencia como un fenómeno por derecho propio. Lo que constituye uno de los más importantes aportes de Arendt a la filosofía política parte de la tesis de que la violencia, opuesta a esta afirmación tradicional, y muy distante del sentido que puede llegar a tener la *acción*, que es en sí la acción política¹, constituye más bien una negación permanente de toda oportunidad real de acción en tanto encuentro entre palabra y pensamiento, impugna toda ocasión para la aparición del poder e impide el tratamiento de lo público. La violencia como negación es una tesis que encuentra argumentos en la revisión del tratamiento que la tradición política ha hecho sobre la violencia en relación con el poder, así como las limitaciones y exageraciones en las que ha derivado esta tradición.

El análisis obliga a introducir la cuestión relativa a la centralidad de la violencia en la historia; supone abordar la pregunta por la pertinencia de considerar la violencia como fenómeno que revela el núcleo de la vida histórica y política de la humanidad y a interpelar a la tradición filosófica política moderna de Occidente sobre si es la violencia el eje de todo sistema político.

Violencia y poder en la tradición filosófica política moderna según Hannah Arendt

La paradoja de la violencia como fenómeno transversal del siglo XX. “El siglo XX tal como predijo Lenin ha resultado un siglo de guerras y revoluciones, un siglo de la violencia que se le considera su denominador común” (Arendt, 2005, p.9). Con esta afirmación comienza Hannah Arendt el ensayo *Sobre la violencia* (2005), afirmación que es resultado del balance que hace la autora sobre la historia política y social del siglo XX, particularmente en lo que toca al

¹ El tema de la Acción y su valor político será tratado con mayor amplitud en el segundo capítulo.

desarrollo del capitalismo y a las formas políticas que sustentaron su fortalecimiento en Occidente. Ya en *Los orígenes del totalitarismo* (2011) y en *Sobre la revolución* (2009), hasta el tratamiento particular que hace en *La crisis de la república* (1998), Arendt aborda el tema de la relación poder-violencia y el papel que le ha otorgado la tradición político filosófica moderna: una suerte de desplazamiento, cuando no de *sustitución*, del poder por la violencia, y el modo cómo la aplicación de esta forma de entender la relación, favoreció la constitución de formas de gobierno que derivaron en el imperialismo, hasta abrirle paso al dominio implícito en el totalitarismo, el cual no sólo se distancia de la idea de poder sino que además niega rotundamente la existencia de la política; un ejercicio de dominio no puede ser considerado político para Hannah Arendt. El papel que esa relación ha jugado en la construcción de la sociedad y, en particular, de la esfera pública, es de gran importancia para Arendt.

Un aspecto que se destaca de la tesis mencionada consiste en el reconocimiento de un cierto carácter paradójico de la violencia que, a diferencia del poder o de la fuerza, precisa de herramientas y artefactos para existir y mantenerse, razón por la cual la evolución tecnológica en la fabricación de armas marca un crecimiento exponencial en la actitud bélica, y que ha alcanzado elevados grados de sofisticación, hasta convertirse en condición de posibilidad de casi toda forma de gobierno, desde el más radical totalitarismo hasta la más libre democracia. La política moderna afirma que la esencia del ejercicio de la violencia está determinado por la categoría medios-fin, cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido la de que “el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo”. (Arendt, 2005, p.36) Pero la evolución técnica de los medios de la violencia ha llegado al punto en que ningún objetivo político puede corresponder a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto. En ello radica la paradoja: la actitud bélica, que desde todos los tiempos ha oficiado como árbitro definitivo de las disputas entre hombres y naciones, ha perdido eficacia y atractivo, en tanto que son los medios los que han sustituido al fin, a todo fin, y su nivel de sofisticación ha sido de tal alcance que, al igual que el monstruo, ha comenzado a devorar tanto a sus hijos como a sus creadores. La historia del siglo XX se presenta como una coyuntura sin analogía posible con ninguna de las experiencias bélicas que le precedieron. En esta coyuntura el objetivo racional del uso de la violencia es la disuasión, no la victoria; ni siquiera es

la búsqueda de equilibrio sino el mantenimiento de un *status quo*, un orden inalterable que garantice la regularidad en los flujos de capital y la supervivencia del sistema político². Así, si la violencia no es más un aprestamiento para la guerra, sólo encuentra justificación sobre la base de que, más que la seguridad para la victoria, es la mejor garantía de disuasión; opera como mecanismo de control político y social, y en este contexto, contrasta con la tradición política filosófica del estudio de la violencia.

La paradoja de la violencia revela la irónica vigencia de su existencia hasta nuestros días, los interesados en el perfeccionamiento de los medios de destrucción han alcanzado finalmente un desarrollo técnico tal que su objetivo (la guerra) está a punto de desaparecer por mérito de los medios a su disposición; se ha roto la secuencia positiva de la Modernidad, la categoría medios-fin por la que estuvo regido todo el proyecto moderno se ha subvertido. La violencia, en tanto que medio, esto es, en su carácter instrumental, ha superado y sustituido el fin para el que existía y parece ser ahora un fin en sí misma; sin razón lógica, pero no irracional; sin justificación *real*, aunque sí política; sin legitimidad, pero sí con justificación. Es “el simple hecho de que no haya aparecido todavía en la escena política un sustituto de este árbitro final”. (Arendt, 2010, p.12) Lo que justifica su vigencia, y mientras siga la violencia identificada con la libertad individual, la independencia nacional, la autonomía del dominio exterior y la soberanía del Estado, es decir, la reivindicación del poder ilimitado en los asuntos internos y externos de la vida social, no parece avisarse un sustituto posible, salvo el rescate del sentido de la política y la recuperación del espacio público.

La violencia y el poder en la tradición moderna. Un juicioso seguimiento que hace Arendt a la tradición política, desde los griegos, el paso por la Modernidad hasta sus implicaciones en la política contemporánea, a propósito del poder en relación con la violencia, lleva a descubrir que existe un *acuerdo* entre una buena parte de los teóricos políticos, tanto de la izquierda como de la

² En el contexto actual este papel lo cumple el creciente temor de la Unión Europea y de Estados Unidos a la posible capacidad de desarrollo y adquisición nuclear de países como Israel o Siria, o más preocupante aún, la postura que a este respecto ha asumido Corea del Norte.

derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder³. Esta equiparación resulta para Arendt confusa y nociva, toda vez que hacer coincidir el poder político con la organización de la violencia sólo tendría sentido si se acepta incondicionalmente la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante. Arendt interpela profundamente esta equiparación a propósito de la existencia futura, no sólo del Estado sino de toda organización política, cuando el cuerpo político, sus leyes e instituciones no sean simplemente superestructuras coactivas o manifestaciones secundarias de fuerzas subyacentes; ¿cabe entonces la afirmación de que una vez que desaparezca la actividad bélica, colateral a la esencia del Estado, así como de otras organizaciones humanas, significa el final de los Estados y de otras formas sociales? Más aún, ¿significa la desaparición de la violencia el final del poder?

Tradiciones político-filosóficas sobre el poder. Llama la atención el hecho de que el recorrido histórico que hace Arendt de la filosofía política, que aparece recogido especialmente en *La promesa de la política* (2008), es también abordada en *La condición humana* (2010), en *De la historia a la acción* (2008) y en *Los orígenes del totalitarismo* (2011), inicie con afirmación:

El carácter defectuoso de nuestra tradición con respecto a nuestra historia es aún más pronunciado en la tradición del pensamiento político que en el de la filosofía en general. Se podrían fácilmente enumerar, con todo detalle y del modo más provechoso, aquellas experiencias políticas de la humanidad occidental que quedaron sin sitio, podríamos decir que sin un hogar, en el pensamiento político tradicional. (Arendt, 2008, p.81)

La principal repercusión de este olvido es la adopción de la tradición romana a la que se le ha conferido validez universal, esto es, el énfasis en su papel fundacional y el papel que jugó en la triada religión, autoridad y tradición (Arendt, 2008), que hereda la Edad Media sin mayores alteraciones, inclusive resistiendo a la Reforma. Para Arendt, la tradición hebreo-cristiana hace un significativo aporte al fortalecimiento y confirmación del vocabulario del que se nutre el discurso

³ Respecto a esta afirmación, la de la violencia como la más flagrante manifestación de poder, Arendt (2005) recoge la tesis Wright Mills a propósito de que el último género de poder es la violencia, que, como otras tesis modernas, hace eco de la definición del Estado de Max Weber como el dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada.

sobre poder y violencia durante la Edad Media, y favorece con ello el mantenimiento de regímenes monárquicos, con la anexión del imperativo concepto de *ley*. Esta idea, que no fue producto de la creatividad de políticos realistas, es más bien el resultado de una generalización apriorística de los mandamientos de Dios, según la cual la simple relación mando-obediencia sería suficiente para identificar su esencia, al tiempo que le proporciona un marco de acción, unos límites dentro de los cuales calificar su cumplimiento.

Sin embargo, la lectura que hicieron los revolucionarios del siglo XVIII al desentrañar los archivos de las antiguas civilizaciones, en los que la ciudad-estado ateniense plantea su constitución como una *isonomía*, o cuando los romanos identificaron la *civitas* como su forma de gobierno, tenían en mente un concepto del poder y de la ley cuya esencia no descansaba sobre la relación mando-obediencia. A este respecto hace referencia Arendt (2008) cuando destaca el pensamiento de Montesquieu a propósito de la incapacidad de explicar las acciones concretas de cualquier gobierno con base en los pilares conceptuales de las definiciones tradicionales del poder, esto es, la distinción entre gobernar y ser gobernado y la ley como limitación de dicho poder. La idea tradicional de ley, para Montesquieu, tiene un carácter reductivo toda vez que “solo puede poner limitaciones a las acciones, nunca inspirarlas. La grandeza de las leyes en una sociedad libre consiste en que nunca nos dicen lo que debemos hacer, sino únicamente lo que no podemos hacer”. (Arendt, 2008, p.100) Algo más subyace a la ley y al poder de los gobiernos para dar cuenta de las acciones reales de los gobernantes y los gobernados que comparten los límites de la ley; teniendo como punto de partida el carácter legal de la actuación, Montesquieu construye su filosofía sobre la virtud como principio de la acción política⁴ en una república, una forma de gobierno, al margen del concepto de mando introducido por la tradición, en la que el dominio fuera de la ley, teniendo

⁴ En La Promesa de la política, Arendt escribe sobre Montesquieu: “La virtud que inspira las acciones de una república, el honor que inspira en una monarquía y el miedo que guía todas las acciones de una tiranía, es decir, el miedo de los súbditos respecto del tirano y de los súbditos entre ellos mismos, así como el miedo del tirano respecto de sus súbditos”. (Arendt, 2008, p. 100). Con respecto al miedo como principio de acción política, Montesquieu aclara la íntima conexión que tiene el miedo con la experiencia fundamental de la impotencia; es decir, el miedo, si bien está dentro de los principios de la acción, corresponde más bien en su sentido más opuesto a la no acción, toda vez que inmoviliza, paraliza al cuerpo y lo mantiene en un estado de inercia que le impide encontrarse con sus pares para vivir juntos (poder). A este estado de alerta permanente que impide el encuentro para vivir juntos lo identifica Montesquieu con la tiranía, tema que se abordará más adelante.

como pilar el poder del pueblo, pondría fin al *dominio del hombre sobre el hombre*, considerado tradicionalmente como un gobierno adecuado para esclavos.

La lectura que hace Arendt (2008) de la teoría del Estado de Marx marca un salto diametralmente opuesto con respecto al lugar que le otorga Montesquieu a la idea de ley, toda vez que Marx entiende que todo sistema legal, de principio positivo, constituye una ideología cuyo único propósito es el ejercicio de dominio de una clase sobre otra, y que tiene lugar directamente en el espacio político, “completamente dominado por la división entre gobernantes y gobernados, entre opresores y oprimidos, que a su vez, se basa en la división entre explotadores y explotados”. (Arendt, 2008, p.125) El poder del Estado para Marx es la expresión del antagonismo de clase; así el Estado está por encima de las leyes en la medida en que está destinado a superar su función ideológica de dominación. La ley de la historia, aquella que tiene por objeto la abolición todos los órdenes establecidos mediante la revolución, es la única a la que Marx reconoce un valor real, no ideologizado, en la medida en que encarna movimiento, cambio, transformación; contrario al carácter estático y estable de la ley en la tradición romana. El resultado de este salto lo define Arendt (2008) en estos términos: “Resulta obvio que la función política de las leyes ha sido abolida hasta el punto de que, -y esto es decisivo en la filosofía política de Marx-, ni siquiera se anticipan ya las nuevas leyes del mejor gobierno o de la mejor sociedad del mundo”. (p.126) Los efectos finales de esta concepción de poder y de la nueva idea de ley se manifiestan con mayor claridad con la entrada en escena de los totalitarismos. Este concepto de ley no permite inferir que de su emanación surjan cuerpos políticos, que constituyan y garanticen el espacio público y que den pie a formas de gobierno propiamente dichas; todas las formas de gobierno que pueden inferirse de la filosofía marxista desde la historia de los esclavos pasando por los siervos y el feudalismo, hasta el gobierno de la burguesía, todas son portadoras del mismo germen maligno: la opresión, el dominio de una clase sobre otra; “las cuatro formas de gobierno de Marx son solamente variaciones de la primera, el antiguo gobierno sobre los esclavos, en el cual él vio con acierto una dominación que subyace a todas las formas antiguas de gobierno”. (Arendt, 2008, p.128) Es necesario aclarar que la conclusión última del proceso correspondería a la dictadura del proletariado, quien no encontrando otra clase a la cual oprimir o de la cual defenderse, marcaría el fin del gobierno del Estado.

Sin embargo, la fuerza real de los principios recogidos en esta tradición, y a pesar de los giros que tuvieron lugar, la idea de poder no escapa al peso de la obediencia: obediencia ahora a las leyes en lugar de a los hombres. Lo que dota de sentido opuesto la relación mando-obediencia de la tradición, es que en la forma de gobierno más contemporánea de Estado y posteriormente el Estado de Derecho hasta el Estado Social de Derecho, la obediencia se traduce en apoyo a las leyes a las que el ciudadano ha otorgado su consentimiento. Aunque semejante apoyo nunca es indiscutible y, por lo que a su formalidad se refiere, jamás puede compararse con la innegable obediencia que puede exigir un acto de violencia, es el apoyo del pueblo el que *presta poder* a las instituciones de una nación y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes. Bajo estas condiciones, cuando entrado el siglo XIX se consolida una forma de gobierno con carácter representativo, el pueblo domina a quienes lo gobiernan y todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de ese poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas.

Arendt y la tradición político filosófica de la relación poder - violencia

Como queda dicho, el poder, en la tradición política moderna, comparte su definición con el instrumento de mando y debe su existencia a un cierto *instinto de dominación*. Para Arendt, es importante recordar las tesis de varios filósofos políticos de la Modernidad, recogidas en el ensayo *Sobre la violencia* (2005), a propósito de la relación poder-violencia: la tesis de Sartre sobre la violencia afirma que un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad, lo que proporciona incomparable placer. Para Voltaire, el poder consiste en hacer que otros actúen como uno decida; para Max Weber el poder está presente cuando uno tiene la posibilidad de afirmar su propia voluntad contra la resistencia de los demás; la referencia, más contemporánea, de Clausewitz, define la guerra como un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga; “es mandar y ser obedecido: sin lo cual no hay poder, y no precisa de ningún otro atributo para existir (...) La cosa sin la cual no puede ser: que la esencia es el mando, afirma Jouvenel”. (Arendt, 2005, p.51) En la revisión que hace la autora de la tradición filosófica política, encuentra pocas voces disidentes de esta idea de la

relación poder-violencia⁵. Es una constante el vínculo entre violencia y poder de forma explícita, en términos de codependencia cuando no de coexistencia.

Sin embargo, estas ideas de poder tienen un asidero histórico común: no sólo se derivan de la antigua noción de poder absoluto que acompañó a la aparición del soberano Estado-Nación europeo, tal como sostuvieron las tesis de Jean Bodin en la Francia siglo XVI y Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII, sino que armonizan también con los términos empleados desde la antigüedad griega para definir las formas de gobierno, en palabras de Arendt, como el dominio del hombre sobre el hombre, igual si se trata de uno o de unos pocos en la monarquía y en la oligarquía, o si se trata de los mejores o de muchos en la aristocracia y en la democracia.

En efecto, en lo que toca al poder, Arendt está más cercana a la idea hobbesiana en la que se afirma que la violencia se produce al margen de la política y del poder propiamente dichos, pero la comprensión arendtiana de la esencia del poder es claramente distinta: según Hobbes (2007), a el poder, concebido de manera general, corresponde los medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro y este poder puede ser original o instrumental, refiriéndose el primero al que deviene de sus facultades corporales o de la inteligencia (fuerza, belleza, elocuencia, etc.) y el segundo a aquellos poderes que se adquieren mediante la potenciación de los primeros, o bien por la suerte o la buena fortuna, y que permiten, en todos los casos, adquirir y acumular más poder. El mayor poder que puede alcanzar un hombre es aquel que se nutre de la integración de todos los poderes de los hombres, que consienten voluntariamente su adhesión bajo una persona natural o civil, lo que por fin explica el poder de un conglomerado de personas, de un ejército, de una facción, y por supuesto, de un Estado. Hasta aquí, la idea poder “cuyo ejercicio depende de las voluntades de las distintas personas particulares”. (Hobbes, 2007, p.69), podría situarse cerca de

⁵ La noción de R.M. McIver que trae Arendt en *Sobre la violencia*, resulta ilustrativa: el poder coactivo es un criterio del Estado pero no constituye su esencia; es cierto que no existe Estado allí donde no hay una fuerza abrumadora, pero que el ejercicio de la fuerza no hace un Estado. En el mismo sentido Arendt recalca la importancia de la distinción que hace Alexandre Passerin Entrèves entre la esencia del poder y la eficacia del mando, porque le permite señalar entonces que no habría poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y la dificultad que encarna decidir en qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero. Para mayor precisión ver (Arendt, 2005, pp. 49-52).

la idea arendtiana de poder: aquel que emerge del encuentro entre hombres; sin embargo, lo que se sigue de la idea hobbesiana dista bastante de la perspectiva de Arendt, toda vez que para Hobbes, las expresiones de poder pasan por la exacerbación de cualquier cualidad que incremente en un hombre la posibilidad de gozar de la unión de poderes y opiniones de otros, es decir, toda acción o cualidad que le permita hacerse con la voluntad y asistencia de otros hombres es manifestación de máximo poder, y por allí se pasa desde la reputación, hasta la servidumbre y el sometimiento, todas formas de hacer al hombre más amado o más temido que otros, y que le garantizan blindarse contra la resistencia de los envidiosos, o bien la eliminación de sus competidores. Es frente al desarrollo de la idea de poder que se sigue del pensamiento hobbesiano que Arendt se encuentra en oposición; dada la situación de igualdad que Hobbes sostiene con respecto a las facultades de fuerza y mentalidad de la que son capaces todos los hombres, esto es, la capacidad de tener y multiplicar el poder que tiene cada hombre, al margen de la motivación de su obtención, ya sea para supervivencia o para simple disfrute, y ante la imposibilidad de compartirlo con otros, el hombre identificará a todo aquel que ose disputárselo como su enemigo. Frente a tal acto de osadía, la única acción posible o deseable será la anticipación de toda intención o movimiento del otro, es decir;

El dominar por medio de la fuerza o de la astucia o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa que lo que requiere su propia conservación y es generalmente permitido [...] por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también. (Hobbes, 2007, p.101)

Para asegurar la posición y posesión de poder, la única situación aceptable es aquella en la cual su compañero debe estimar al hombre tanto como él se estima y se valora a sí mismo, y para ganar esta estima, de manera cada vez más escalonada, estará dispuesto a usar la violencia sobre el otro. El estado que se sigue de este escalonamiento de la violencia es la guerra, lo que Hobbes llama una *guerra de todos contra todos*, aquella que tiene lugar siempre que los hombres vivan en ausencia de un poder común que los atemorice por igual a todos; la guerra de todos contra todos es producto de una manifiesta disposición a la guerra en todos los casos en los que no presida un poder superior al poder individual de los hombres. Justamente en este punto, en el que terminan

identificados poder, violencia y dominación, es donde Arendt se aleja de la tradición política, que ha inspirado el espíritu de los siglos posteriores.

Continuando con su rastreo de la tradición filosófica política, Arendt, encuentra que buena parte del pensamiento político occidental para finales del siglo XIX y principios del XX, se elabora sobre la formulación pragmática en la filosofía hegeliana, y también marxista, con respecto a la trascendencia de la violencia en el progreso y en el cambio histórico. A la idea hegeliana de la justificación histórica de la violencia, -que Arendt encuentra desarrollada por Sorel, Pareto y Sartre-, Hannah Arendt se opone radicalmente, así como a las implicaciones que su adopción ha traído en la reflexión sobre la relación poder-violencia.

Finalmente Arendt encuentra que apuestas científico-filosóficas más contemporáneas respecto de la naturaleza del hombre han reforzado aún más la tradición política sobre la relación poder-violencia-dominación. Teorías científicas sobre un cierto *instinto innato de dominación* y de una *innata agresividad del animal humano* han sido anticipadas por afirmaciones filosóficas similares, por ejemplo, la tesis de Jhon Stuart Mill, citado por Arendt en *Sobre la violencia* (2005), según la cual;

La primera lección civilizadora es la obediencia, con sus dos estadios de inclinación: deseo de ejercer poder sobre los demás, y aversión a que el poder sea ejercido sobre uno mismo. La lógica simple llevaría a evidenciar que todo instinto de sumisión, un ardiente deseo de obedecer y de ser dominado por otro, es tan preponderante en la psicología humana, como el deseo de poder y, políticamente, resulta quizá más relevante. (p. 54)

Para la autora alemana resulta, cuando menos, inquietante dicha afirmación; la máxima popular que sostiene que *cuán apto es para mandar quien puede también obedecer* podría entonces detonar una premisa psicológica: la voluntad de poder y la voluntad de sumisión se hallan interconectadas. Así entonces “la pronta sumisión a la tiranía, por emplear una vez más las palabras del Mill, no está de manera alguna siempre causada por una extrema pasividad. Recíprocamente, una fuerte aversión a obedecer viene acompañada a menudo por una aversión a dominar y mandar”. (Arendt, 2005, p.55)

Ante este corolario tradicional se revela imperativo para Arendt asumir una postura; se hace necesario decidir en qué sentido puede el poder distinguirse de la violencia, escrutar cómo el hecho de utilizar la violencia conforme a la ley cambia la calidad de la misma y cómo esta calidad afecta las relaciones humanas, suponiendo que la violencia, por el simple hecho de ser calificada, deja de ser violencia; si el poder puede ser una violencia calificada o institucionalizada, un tipo de violencia mitigada; o si por el contrario se trata de fenómenos colaterales pero no idénticos ni derivables.

Repensar conceptos claves. El desarrollo de la tesis arendtiana sostiene que antiguas verdades acerca de la relación entre la guerra y la política, la violencia y el poder, resultan nocivas en el siglo XX. Los modos de abordar la violencia en los registros históricos y políticos de Occidente evidencian que, si bien ningún estudioso de la historia y la política pondría en duda el capital papel que ha desempeñado la violencia en el arbitraje de los asuntos humanos, al mismo tiempo ha sido singularizada muy escasas veces para su consideración y comprensión; se ha priorizado el estudio del método así como del instrumento, pero no a la violencia como tal. Esta actitud revela el talante con que la tradición ha estudiado la violencia y su arbitrariedad; cualquier emprendimiento en búsqueda del sentido de ésta en los registros del pasado, la encontrará como un hecho marginal. “Tanto si es Clausewitz, denominando la guerra la continuación de la política por otros medios, como si es Engels, definiendo la violencia como el acelerador del desarrollo económico, siempre se presta relieve a la continuidad política o económica, a la continuidad del proceso que permanece determinado por aquello que precedió a la acción violenta”. (Arendt, 2005, p.17)

Priorizar el potencial bélico como la principal fuerza estructuradora de la sociedad, mantener que los sistemas económicos, las filosofías políticas y los *corpora juris* sirven y extienden el sistema bélico y no al revés, concluir que la guerra en sí misma es el sistema social básico dentro del cual chocan o conspiran otros diferentes modos de organización humana, resulta tan criticable como afirmar que *la paz es la continuación de la guerra por otros medios*. Al respecto podría pensarse en la necesidad de un análisis de corte fenomenológico de la violencia, sin con ello llegar a considerar la filosofía arendtiana como fenomenológica; sin embargo, acusa la pensadora

alemana la importancia de replantear los términos en relación con los contextos a los que refiere, con que se ha estudiado el fenómeno de la violencia.

Sabido es que el desarrollo y sofisticación de la industria armamentística ha alcanzado un punto muy alto en términos de eficacia y economía: unas pocas armas en unos segundos pueden barrer todas las demás fuentes de poder nacional; grandes adelantos en el diseño de armas biológicas que permitirían a un pequeño grupo de individuos alterar el equilibrio estratégico. La cantidad de violencia a disposición de *cualquier* país bien puede no ser pronto una indicación fiable de la potencia del país o una fiable garantía contra la destrucción a manos de otro sustancialmente más pequeño y más débil. Este panorama evidencia uno de los principios olvidados o deliberadamente ignorados de la filosofía política moderna: el de que el poder no puede ser medido en términos de riqueza o de potencial bélico, que una abundancia de riqueza y de material bélico a disposición puede (y lo hace) erosionar el poder; que la violencia que desata esta potencia es particularmente peligrosa para el poder porque no sólo lo destruye sino que le niega cualquier posibilidad de *aparecer* de nuevo.

Violencia y poder: aclaraciones necesarias. Resulta cuando menos frustrante el balance que arroja la revisión que hace Arendt sobre el uso de la terminología relativa a la relación poder-violencia, en la medida en que no hace distinciones claras respecto a potencia, fuerza, autoridad, las cuales se refieren a fenómenos distintos aunque coexistentes y colaterales a la relación. No resulta ilógico suponer que se refieren a propiedades diferentes y que su significado debería por eso ser cuidadosamente examinado. Para Arendt de lo que se trata no es simplemente de una cuestión de habla descuidada: lo que resulta de la interpretación arendtiana respecto al empleo de estas palabras no es sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica y filosófica. Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo cual sería suficientemente complejo, sino que ha traído como consecuencia un tipo de ceguera frente a las realidades a las que corresponden. Lo que esconde esta aparente confusión es una profunda convicción política que ha puesto la teoría al servicio del mantenimiento de cierto *status quo*; todos los términos se reducen a indicar los medios mediante los cuales *manda el que manda*; poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras para indicar los

medios por los que el hombre domina al hombre; se emplean como sinónimos porque poseen la misma función. Tras la aparente confusión existe una firme convicción a cuya luz todas las distinciones serían, en el mejor de los casos, de importancia menor: la convicción de que la más crucial cuestión política es, y ha sido siempre, la de quién manda a quién, cuya aplicación no se ha limitado al ejercicio de dominio en sí mismo, sino que se ha traducido en la negación del poder mismo; el imperativo de la violencia, en su afán por sustituir al poder, le ha negado su posibilidad de *aparición*. En tal sentido, resulta de capital importancia hacer explícitos los matices sustanciales, relaciones y oposiciones de cada uno de los términos comprometidos en este escenario.

El poder y su sentido comunicativo. En su sentido más habitual, *el poder* se refiere a la capacidad de algo o de alguien para producir determinados efectos, para afectar a otros y sus circunstancias. Cuando se habla de poder social o poder político, que es el *situs* del poder propiamente dicho, se advierte sobre la posibilidad del hombre de actuar en lo público. Sin embargo, la trayectoria histórica de los fenómenos políticos modernos frecuentemente interpreta esta *acción* como ejercicio de poder del hombre sobre el hombre, una suerte de mediación de la relación entre los individuos.

La entrada en vigencia del imperialismo que Arendt recoge en *Los orígenes del totalitarismo* (2011), ilustra el deseo manifiesto del espíritu imperialista de la expansión de poder; un poder que prescinde de la fundación de un cuerpo político, es decir, al margen, separado de la comunidad que lo legitima y le confiere sentido, acompañado del hecho de que la instauración de estos regímenes se produce por la situación poco común en la que “por primera vez el poder no abrió camino a la inversión del dinero, sino que la exportación de poder siguió mansamente a la exportación de dinero”, (Arendt, 2011, p.225) que trajo como consecuencia una comprensión del poder como “el motor autoalimentado y siempre en marcha de toda acción política que se corresponde con la legendaria e inacabable acumulación de dinero que engendra dinero”, (Arendt, 2001, p.228) la cual encuentra asidero en la lectura que hace Arendt de la filosofía política hobbesnesiana. Hobbes (2007), como ya se ha mencionado, señaló que en la lucha por el poder, tanto como en sus capacidades originarias para el poder, todos los hombres son iguales en la

medida en que la igualdad se basa en el hecho de que cada hombre tiene por naturaleza poder suficiente para matar a otro, y la existencia del Estado corresponde a la necesidad de obtener algún tipo de seguridad individual permanentemente amenazada por el poder de sus pares, a la vez que proporciona los criterios de cohesión colectiva en tanto concentra el interés común de la necesidad. El Estado, lejos de estar sustentado en algún tipo de ley constituyente –natural, divina o del contrato social-, que regule la relación y establezca los límites y alcances entre los intereses privados y los asuntos públicos, está constituido por la perfecta coincidencia entre el interés privado y el interés público.⁶ El poder entonces para Hobbes corresponde al “control acumulado que permite al individuo fijar precios y regular la oferta y la demanda, de tal forma que contribuya a su propia ventaja”. (Arendt, 2011, p. 231) Y el deseo de poder obedece al impulso de proteger sus intereses individuales; *deseo de poder por el poder* que inspira la creación de un cuerpo político basado en la delegación de poder antes que en el derecho, donde la esencia de la ley emana directamente del poder acumulado y monopolizado por el estado, en el cual el individuo se refugia por la necesidad que reclama y se somete por conveniencia. “El poder (Para Hobbes) como motor de todas las cosas humanas y divinas (...) surgió de la proposición teóricamente indiscutible según la cual una inacabable acumulación de propiedad debe estar basada en una inacabable acumulación de poder”. (Arendt, 2011, p.235)

Toda actividad de adquisición de riqueza concebida como proceso inacabable requiere de la consecución de poder político, toda vez que la acumulación tiene un espíritu expansionista y termina por desbordar todos los límites territoriales. El poder así entendido es exclusivamente un medio para un fin; es medio cuando asume la forma de una estructura política de un poder ilimitado, un cuerpo político que extiende constantemente su autoridad, para alcanzar el fin de proteger la propiedad creciente, garantizar el *statu quo*, con lo que se vuelve cada vez más poderoso, hasta convertirse en una estructura tiránica, capaz de anular en el individuo todo rastro de resistencia y alteración frente a lo que es justo o injusto: “Este proceso inacabable de

⁶A este respecto Arendt (2011) llama la atención sobre la importancia de no despreciar la intención que ella identifica en Hobbes, -en la interpretación que se hace de su filosofía política con la filosofía de la emancipación burguesa-, de proteger los intereses particulares, dando por sentado que, desde una perspectiva más amplia, conforman estos también los intereses del cuerpo político del estado, satisfaciendo así la necesidad de protección de la que padece todo hombre en relación con otros hombres. Para mayor profundización revisar pp. 229- 253.

acumulación de poder necesario para la protección de una inacabable acumulación de capital determinó la ideología progresista de finales del siglo XIX y anticipó la aparición del imperialismo”. (Arendt, 2011, p.235)

En este contexto el poder es equiparable a la dominación por la violencia: allí donde los instrumentos de la violencia del Estado (policía, ejército), que en el marco de la Nación co-existen con otras instituciones nacionales y operan sujetas a su control, ahora se encuentran separadas del aparato estatal, y adquieren el carácter de representantes del poder sobre comunidades más débiles, en donde se encuentran libres de aplicar sus métodos sin vigilancia. El objetivo primero es asegurar las condiciones para que el dinero pueda engendrar poder, toda vez que la expansión, piedra angular del concepto imperialista, constituye un fin en sí mismo y una de las más importantes funciones de la Nación - Estado, antes que ser un medio temporal o transitorio para el aseguramiento de la optimización de la inversión económica⁷, “El imperialismo debe ser considerado como la primera fase de la dominación política de la burguesía más que como la fase superior del capitalismo”. (Arendt, 2011, p.229) Allí donde los instrumentos de la violencia fungen como representantes del poder, sus agentes tenderán a la institucionalización de la misma, a la constitución de una cierta *nueva clase* dentro de la nación pero al margen de su regulación, cuyo campo de actividad está ubicado en un territorio geográfico cuyas fronteras no entran en el rango de control del Estado – Nación. Si bien no es posible atribuirle a la filosofía política imperialista el descubrimiento del poder como una de las realidades políticas básicas, para Arendt el imperialismo encarna el ejemplo de la coincidencia sin antecedentes de poder y violencia como objetivo consciente del cuerpo político, lo cual deja al poder en los términos de haber sido siempre la expresión visible de la dominación y del gobierno, “porque el poder entregado a sí mismo sólo puede lograr más poder, y la violencia administrada en beneficio del poder se convierte en un principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede nada que violar”. (Arendt, 2011, p.228) La doble consecuencia lógica de la equiparación de poder con dominación, a través de la

⁷ El desarrollo del imperialismo y el lugar que ocupó como filosofía política es tratado ampliamente en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* (2011), especialmente en los capítulos V y VIII. Allí aborda Arendt la relación entre la motivación económica que incentivó la instauración del régimen imperialista con la implicación que tuvo en la tradición del pensamiento político sobre el poder y la violencia; implicación que considera la autora, abrió la puerta a la emergencia del pensamiento totalitario y a su posterior realización.

sustitución del poder por los instrumentos de la violencia, compromete al mismo tiempo el presente y el futuro de la acción política: fija la destrucción de todas las comunidades políticas existentes como su objetivo primero y lo amplía hasta lograr el impedimento del nacimiento de nuevos cuerpos políticos que amenazan el constante crecimiento y expansión del poder. Separado como está de la comunidad política a la que debe su servicio, y convertido ahora en la esencia de la acción política y en el centro del pensamiento político, el poder queda vaciado de su contenido como constituyente del espacio público que se redefine a la luz del hecho de que en la era del imperialismo:

Los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como hombres de estado, y mientras que a los hombres de estado sólo se les tomaba en serio si hablaban el lenguaje de los empresarios con éxito y si pensaban en continentes, estas prácticas y estos medios particulares fueron transformados gradualmente en normas y principios para gestión de asuntos públicos. (Arendt, 2011, p.230)

El poder como coacción, que más sería una forma de mantener el poder, es un fenómeno capital, debido a la difusión que le ha valido un claro posicionamiento en el registro de la tradición del pensamiento político, bien por su omnipresencia y transversalidad en la historia, bien por su centralidad. En el ensayo *Sobre la violencia* (2005), Arendt ratifica la afirmación de Max Webber donde plantea que el poder político tiene el monopolio de la violencia, lo que equivale a afirmar que la violencia es su medio más específico y tendencialmente exclusivo, y que el recurso de la coacción para sustentar el poder ha sido un rasgo característico del poder político. En este sentido, dominio y violencia serían en unos casos instrumentos, en otros casos expresiones del poder político. La tesis arendtiana sobre el poder se propone romper esta identificación.

El poder en relación con la esfera pública y la política: la visión de Hannah Arendt

Radicalmente opuesta a esta idea de poder, Arendt coincide en un único punto de encuentro con esta perspectiva: el poder es una relación entre hombres. “El Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. Éste nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga

unido”. (Arendt, 2005, p.60) Cuando se hace referencia a que *alguien está en el poder* se refiere realmente a que ese *alguien tiene el poder* de cierto número de personas para *actuar en su nombre*. La clave es el consentimiento, la afirmación plural, el asentimiento colectivo; sin el consentimiento del grupo, un hombre pierde todo poder y ni lo público ni la política tienen lugar, toda vez que el poder: “es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de la aparición de los hombres que actúan y hablan entre sí”. (Arendt, 2010, p.223) El consentimiento no puede ser provocado por la violencia, tiene como condición la libertad individual que precede al encuentro con los otros; lo que provoca la violencia no es consentimiento; es más bien obediencia o sometimiento. El poder, encuentro entre los hombres para actuar en concertación, es condición de posibilidad del escenario político, del espacio de aparición de la comunidad de hombres libres. Este espacio de aparición que constituye la esfera pública, y la de todas las formas de gobierno en tanto se traducen en formas de organizarla, tiene lugar siempre que se cumple el encuentro entre discurso y acción. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado, desaparece, todo poder también desaparece; el poder tiene una vocación colectiva; “Su peculiaridad consiste en que, a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, nos sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres –como en el caso de grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo-, sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades”. (Arendt, 2010, p. 222) y en ello radica la posibilidad de su existencia y conservación.

Allí donde los hombres no pueden actuar concertadamente, cuando se encuentran en aislamiento, separados unos de otros, solos en relación con sus pares, el poder no es posible; y sin embargo, la vida humana, que se expresa en sociedad, se ve siempre exigida a encontrar una alternativa de organización, de administración de orden, que le provea criterios de cohesión, un sustituto de poder. Este lugar lo ocupa, según la experiencia histórica que revisa Arendt, la fuerza que uno o unos pocos hombres pueden ejercer sobre sus pares una vez que quepa la posibilidad de hacerse con el control total de los medios de la violencia. La combinación política entre ausencia de poder y fuerza (con su monopolio de la violencia) se manifiesta en la tiranía como régimen político, la cual encuentra su condición de posibilidad en el aislamiento tanto del tirano respecto a sus súbditos y como de éstos entre sí, cuyo descubrimiento como problema inherente a las formas

de gobierno Arendt atribuye a Montesquieu⁸. La tiranía no se erige simplemente como una forma de gobierno, está definida por su imperativo impedimento de la aparición del poder, y el hecho de que encarne en sus entrañas los gérmenes de su propia destrucción –siempre depende de la combinada fuerza de la mayoría-, señala el carácter corruptible del poder cuando se le equipara a la fuerza. “El poder corrompe cuando los débiles se congregan con el fin de destruir a los fuertes. La voluntad de poder (...) lejos de ser una característica de los fuertes, se halla, como la envidia y la codicia; entre los vicios de los débiles, y posiblemente es el más peligroso”. (Arendt, 2010, p.226) La tiranía constituye el intento por sustituir el poder por la fuerza; sin embargo, cabe dentro de las posibilidades de corruptibilidad del poder también el intento de tergiversación del *actuar juntos*, la adopción de un pervertido modo de entender el encuentro entre palabra y acción, producto del engaño y la manipulación del discurso, a su uso irresponsable, que esconde tras la ideologización de su contenido y la tendenciosidad de su formato, la tergiversación del valor político de la palabra. Este es el valor que le concede Arendt a la propaganda, especialmente en referencia al papel que jugó durante la instauración del régimen totalitario.

La palabra tiene valor político, es decir, favorece la aparición del poder, únicamente cuando cumple su función reveladora; cuando junto con la acción permiten la inserción del hombre en el mundo; mediante el discurso y la acción los hombres muestran quienes son, revelan la identidad única de su persona y validan con ella sus actos; el discurso que acompaña la acción supera el carácter subordinado de fungir como mero medio de comunicación. No así la palabra que se convierte en lenguaje propagandístico, elemento que mina la aparición del poder. Hablamos de la propaganda política; el uso que hace del discurso la propaganda va en contravía del sentido revelador que tiene y que permite la aparición del poder, debido a que su razón de ser no es la de hacer evidente el mundo, el hombre y su acción, sino falsearlo, dejar caer un velo de falsedad que garantice el aislamiento de los hombres y por lo tanto evite su encuentro, la concertación de la que emerge el poder. El discurso, preso en la propaganda, nada tiene que ver con el carácter inaugural

⁸ Arendt (1993) atribuye a Montesquieu el descubrimiento del aislamiento como la característica más importante de la tiranía; aislamiento tanto del tirano con respecto a sus súbditos como de estos entre sí, en atención al permanente estado de temor y sospecha. “y de ahí que la tiranía no era una forma de gobierno entre otras, sino que contradecía la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y el hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política” (p.225).

que tiene la palabra para marcar un acontecimiento nuevo; por el contrario, lo que persigue, y lo hace con éxito, es la construcción de un mundo irreal, falso, sistemáticamente homogenizado, aislado y sometido, donde la mentira es la nueva verdad que explica la existencia y sustenta lo cotidiano, afianzada en el discurso cientificista de predicciones, cuya comprobación sólo será posible en un futuro distante, “dado que sólo en un mundo completamente sometido a su control puede el gobernante hacer realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías”. (Arendt, 2010, p.484) Bajo estas condiciones, el discurso no puede más que favorecer la separación y la masificación en sacrificio de la pluralidad; facilita la asimilación del discurso político totalitario al modelo mediático de comunicación hegemónico y homogéneo, reproducido a través de la propaganda y específicamente a los contenidos que proponen los medios masivos también cooptados por el régimen totalitarista. Así, en una sociedad atomizada en la que no existen instituciones capaces de controlarla o dimensionarla, y estructuralmente mediada por la presencia de un aparato propagandístico productor de un flujo incesante de discursos e imágenes, lo público se halla cada vez más lejano de la humanidad. La premisa arendtiana de que “Sólo se puede confiar en las palabras si uno está seguro de que su función es revelar, no ocultar”, (Arendt, 2005, p.89) no se cumple en lo referente a la propaganda y a los réditos que le provee su contenido ficcional⁹.

Cuando pierde el discurso su poder de revelación, la fuerza descubridora pone de manifiesto al quién hace, entonces el *dominio* toma el lugar del poder; Arendt identifica quizá como la más aterradora forma de dominio a la burocracia o *dominio de nadie*. Apalancada en el desplazamiento del gobierno por la administración¹⁰, ejemplificado en la concepción de gobierno de Lenin, aparece la burocracia, un gobierno donde el individuo ha sido reemplazado por un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno ni a los mejores, ni a pocos ni a muchos (Arendt, 2005). En una burocracia, “hay muchas personas que podrían pedir una explicación, pero no hay nadie para darlas, porque ese nadie no puede ser hecho responsable”,

⁹ A este aspecto se refiere Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2011), cuando analiza la historia de una conspiración mundial judía, como recurso demagógico efectivo usado por la propaganda nazi.

¹⁰ En *La promesa de la política* (2008) Arendt hace una interpretación sucinta de lo que llama el error más decisivo de la adherencia a la tradición: el reemplazo del gobierno por la mera administración como la forma más adecuada para los hombres que viven en común bajo la condición de la igualdad radical y universal.

(Arendt, 2008, p.115) nadie ocupa el sillón del gobernante, sin que por ello se pierdan las funciones de gobierno: ese *nadie* gobierna de modo efectivo, sistemático y funcional, con tal grado de eficiencia que casi podría identificársele con la tiranía. “En lugar de las decisiones arbitrarias del tirano encontramos lo arreglos aleatorios de procedimiento universales, procedimientos que no poseen malicia ni arbitrariedad porque no hay nadie detrás de ellos, pero contra los cuales tampoco se puede apelar”. (Arendt, 2008, p.115)

En palabras de la autora alemana, si, conforme el pensamiento político tradicional, se identifica a la tiranía como el gobierno que no está obligado a dar cuenta de sí mismo, el dominio de nadie es claramente el más tiránico de todos, pues no existe precisamente nadie al que pueda interpelarse por lo que está haciendo. Si bien Arendt llama la atención sobre el cuidado que se debe tener para no identificar la *burocracia*, esto es, tiranía simple que opera sobre las clases, con la *tiranía totalitaria*, que pretende dominar sobre las masas “terror dictatorial, diferenciado del terror totalitario en tanto que constituye solamente una amenaza para los auténticos adversarios, pero no para los ciudadanos inofensivos que no representan una oposición política”, (Arendt, 2011, p. 451) es posible reconocer en la primera el modelo que adopta el movimiento totalitario en cuanto a la conformación de sus bases: fundamentalmente el llamado *principio de jefe*:

En el centro del movimiento, como el motor que se pone en marcha, se halla el jefe (...) La tarea suprema del jefe es encarar la doble función característica de cada escalón del movimiento: actuar como defensa mágica del movimiento contra el mundo exterior y, al mismo tiempo ser puente directo por el que el movimiento se relaciona con el mundo. El jefe representa el movimiento de forma totalmente diferente a la de todos los demás líderes ordinarios del partido (...) reivindica la responsabilidad personal por cada acto o fechoría, obra de cualquier funcionario en su capacidad oficial. Este es el aspecto más importante del principio del jefe: cada funcionario no es solamente nombrado por el jefe, sino que es su encarnación viviente y se supone que cada orden emana de esta fuente (...) esta perfecta identificación del jefe con cada subjefe designado y ese monopolio de la responsabilidad por todo lo que se hace son los más conspicuos signos de la diferencia decisiva entre un jefe totalitario y un dictador o un déspota ordinario. (Arendt, 2010, p. 514)

En combinación con una estructura de jerarquía fluctuante “con su constante adición de nuevas categorías y con sus cambios de autoridad” (Arendt, 2011, p.507), operó en una primera fase, es

decir, antes de que el totalitarismo se hiciera con el poder, como un gobierno de nadie; “Esta responsabilidad por todo lo que hace el movimiento y esta identificación total con cada uno de sus funcionarios tiene la muy práctica consecuencia de que nadie llega a tener experiencia en una situación en la que es responsable de sus propias acciones o puede explicar las razones de estas”. (Arendt, 2011, p.514)

Aunque fuese posible concebir todos los instrumentos de la violencia en manos de un solo hombre, éste carecería de poder, y por ende, de posibilidades políticas. Inclusive la tiranía o cualquiera de los totalitarismos contemporáneos requiere cierto *consenso*, al menos el de los hombres que, aunque no convencidos o interesados, si dispuestos a mantener el aparato político administrativo bajo el cual operan.

El poder verdadero, el que procede de la acción concertada sostenida no tiene rival; nada ni nadie puede dominarlo o negarlo; ninguna violencia puede sustituirlo. La fecundidad y calidad del poder resisten la fuerza y la violencia, por intensos y demoleedores que sean sus instrumentos. Esta concepción la ve claramente Arendt (2010) cuando afirma que:

La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si se renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto resistencia pasiva es una idea irónica, ya que se trata de una de las más activas y eficaces formas de acción que se haya proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha, de la que resulta la derrota o la victoria, sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre los muertos. (p. 223)

Y al margen de la *fragilidad* y/o ingenuidad que pueda alegársele a esta concepción arendtiana del poder, de cara al determinismo histórico que ha tenido la violencia en la tradición político-filosófica moderna, lo que valoriza el pensamiento de Arendt (2010) es que existe *algo político*, relativo a la pluralidad como condición básica tanto de la acción como del discurso, en la que convergen igualdad y distinción, de los hombres, no violento capaz de acabar con la violencia: y esto contrario a la violencia no es la no-violencia, sino el poder.

La rebelión contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales. Llamar a esto resistencia pasiva es una idea irónica, que se trata de una de las más activas y eficaces formas de acción que se hayan proyectado, debido a que no se le puede hacer frente con la lucha, de la que resulta la derrota o la victoria, sino únicamente con la matanza masiva en la que incluso el vencedor sale derrotado, ya que nadie puede gobernar sobre los muertos. (Arendt, 2010, p. 223)

El poder escapa al esquema tradicional medios-fines; no responde al análisis causal ¿por qué el poder? ni al objetivismo determinante ¿para qué el poder?, por el contrario, es prioritario respecto a la estrategia. Un ejercicio de poder no se circunscribe a la consecución de un consenso con miras a alcanzar objetivos previamente fijados; la esencia del consenso y el acuerdo es ser fines en sí mismos, atendidos y entendidos como tales por todos los implicados en la acción. El poder entonces es un fin en sí mismo, cuya vocación exige la protección y la promoción de la libertad, en tanto es principio de *algo nuevo*, razón de ser de la acción política.

El poder es cosa de hombres que piensan y actúan, pero sobre todo hablan, interpelan, debaten; hombres con rostro y lenguaje. Tiene un carácter eminentemente comunicativo; “Se hace realidad únicamente donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”. (Arendt, 2010, p.223)

El poder no tiene nada de impersonal, no es propiedad de estructuras ni de sistemas, es —en sentido nietzscheano— *humano, demasiado humano*¹¹. De ahí la crítica al fenómeno contemporáneo de la exacerbada burocratización, lo que Arendt identifica con el *dominio de nadie*,

¹¹ A lo que se refiere esta expresión es a la advertencia temprana que le atribuye Arendt (2010) a Nietzsche del prejuicio acerca de carácter corruptor de poder —y del incremento de su corrupción en tanto más se posee— como prerrogativa de una clase social restringida, prejuicio que el mismo Nietzsche quiso superar, aunque su causa resultase fallida, toda vez que no sucumbió al espíritu de su época y terminó reafirmando la confusión entre poder —nunca detentado por un solo individuo porque deviene de la actuación conjunta de muchos hombres—, con la violencia, de la que puede apoderarse uno solo.

que encarna la impersonalidad, el anonimato, la superficialidad, el peligro inminente de la parálisis que, bien mantiene el *statu quo* en el imperialismo, o lo destruye como sucede en el totalitarismo.

La inercia patológica a la que conduce la burocratización social y política sienta las bases para la emergencia del poder y la violencia propios del totalitarismo. El poder totalitario descansa exclusivamente en la fuerza lograda mediante la sofisticación de la organización; el poder basado en términos de la tenencia de posesiones terrenales, que la tradición de la política ha mantenido como factor determinante en la constitución de los estados, no es más que un recurso demagógico; el poder sólo existe en la forma de un poder organizador.

El supremo desdén por las consecuencias de inhumanidad; el desarraigo y el desprecio por los intereses nacionales más que el nacionalismo; el desdén por los intereses utilitarios más que la inconsiderada persecución del interés propio; el idealismo, es decir, su inquebrantable fe en un ideológico mundo ficticio, más que en su anhelo de poder, han introducido en la política internacional un factor nuevo y más perturbador que el que habría podido significar la simple agresividad (Arendt, 2011, p.565)

El totalitarismo no se consume en la dominación despótica sobre los hombres; el totalitarismo se concentra en la instauración de un sistema en el cual los hombres dejen de serlo, en el cual sean superfluos, inútiles, carentes de valor intrínseco (Arendt, 2011). Y esta perversión del poder en dominación total se consigue mediante la realización sistemática de tres acciones: la primera consiste en efectuar “la muerte de la persona jurídica en el hombre, mediante la catalogación de personas en categorías fuera de la ley”, (Arendt, 2011, p.601) la desnacionalización y la situación de ilegalidad jurídica son resultado de muerte de la persona jurídica; con ello se logra la identificación de personas que, a pesar de las distintas circunstancias en las que hayan caído en el sistema (judíos, enfermos mentales, homosexuales), bajo una misma categoría *sin derechos*, no merecedores de los recursos de las leyes vigentes y por lo tanto, privándolos de su capacidad de actuar dentro de los marcos de actuación legal y social. La segunda acción hacia la dominación total es el asesinato de la persona moral en el hombre. Se trata de romper todo trazo de solidaridad posible entre los hombres, por un lado, mediante la ruptura de todo lazo personal, de toda conexión moral que emerge de la cercanía con el otro, y por otro lado,

mediante el impedimento del recuerdo, de todo ritual que tenga como propósito conservar viva la experiencia, y con ello evite caer en el olvido que niegue la existencia; “están prohibidos el dolor y el recuerdo”. (Arendt, 2011, p.606) El asesinato sistemático, la tortura física y el aislamiento en los campos de concentración y exterminio, forman parte de un sofisticado engranaje de prácticas y aparatos diseñados para organizar el olvido, desterrar el recuerdo, borrar la existencia, no sólo en la opinión pública sino también para las familias y amigos de las víctimas, toda vez que:

“A través de la creación de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de ser adecuada y hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna realmente total”. (Arendt, 2011, p.607)

Una vez aniquilada la persona moral, el último paso hacia la dominación total es la aniquilación del único resquicio de humanidad que le queda al hombre: la diferenciación del individuo, su identidad única. El estoicismo, tan natural e incontrolable por la voluntad, y en el que tiende a refugiarse el hombre en total aislamiento, es el mayor obstáculo para la dominación total, resulta muy difícil de destruir. La exacerbación de la violencia y de sus más aterradores aparatos y prácticas encuentra su justificación en este paso; desde el hacinamiento, la desnudez expuesta, el rasurado de la cabeza, la indumentaria del campo;

Concluyen con las torturas profundamente inimaginables, calculadas no para matar el cuerpo, en cualquier caso no para matarlo rápidamente. El propósito de estos métodos, en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano –con sus infinitas posibilidades de sufrimiento- de tal manera que sea destruida tan inexorablemente la persona humana como lo consiguen ciertas enfermedades mentales de origen orgánico. (Arendt, 2011, p. 608)

La muerte individual del hombre, de su singularidad, es el punto de partida para la degradación del ser humano a la forma más básica de espécimen animal, despojado de la espontaneidad que le posibilita al hombre para comenzar algo nuevo, esto es, actuar en su sentido más preciso, y sometido a los reflejos primitivos del instinto animal. Esta última acción tuvo un éxito innegable en el propósito de dominación total, masas de hombres entregados a sus ejecutores, dejándose

guiar sin resistencia mayor, salvo aislados brotes de estoicismo, a la tortura y a la muerte, renunciando a sí mismos hasta la negación de su propia identidad.

Sólo la juiciosa ejecución de las acciones descritas, y el estricto cumplimiento de las condiciones de aislamiento y ejercicio brutal de la violencia, garantizan la dominación total; liquidar la espontaneidad y declararla objetivo de persecución en todas sus manifestaciones, sin agravio de las motivaciones políticas que las sustenten; en este sentido, tanto el carácter como los marcos legales, por más injustos que estos sean, constituyen amenazas permanentes para el sistema de dominación. Pero es la individualidad, la identidad particular del hombre la que resulta aún más intolerable, “mientras todos los hombres no hayan sido hechos igualmente superfluos, y esto sólo se ha realizado en los campos de concentración, el ideal de dominación totalitaria no queda logrado”. (Arendt, 2011, p.613). Al respecto vale la pena aclarar que a lo largo de las obras revisadas para esta tesis, Arendt se ocupa de ampliar los ejemplos de aplicación de los mecanismos para hacer superfluos a los hombres; incluso en el capítulo II de Los Orígenes del Totalitarismo, en dedicado al Imperialismo, ya se avisan acciones que apuntan a la instalación de dichos mecanismos, y que es en los campos de concentración en donde ella encuentra el cenit de este fenómeno; no por ello deja por fuera otros ejemplos, por ejemplo el racismo llevado al extremo del exterminio de la raza negra, o el feminicidio; finalmente, toda acción esclavista constituye una forma de dominación que derivará en hacer superfluos a los hombres.

El poder totalitario es posible únicamente en un mundo donde el condicionamiento de los referentes externos desplace el espacio público y donde la tendenciosidad de los discursos propios de la propaganda ideologizada reemplace el valor de la palabra y de paso la especie humana cuya principal característica sea la ausencia de toda espontaneidad¹²; el individuo debe ser socavado en

¹² Arendt ha tratado el tema del totalitarismo a lo largo de su obra, pero ofrece una radiografía absolutamente descarnada a propósito del poder durante los regímenes totalitarios en la tercer parte de Los orígenes del totalitarismo (2011). El matar en el hombre a la persona jurídica –colocar a la persona fuera de la protección de la ley-; la preparación de los cadáveres vivientes a través del asesinato de la persona moral del hombre, haciendo imposible el martirio; y la muerte de la singularidad del individuo, de su identidad única, minada con métodos de tortura inimaginables y sometiéndolo a la ignominia de la exposición de su desnudez frente a sus pares, son parte del plan sistemático de dominación total y de ejercicio de poder durante este período. Y lo que es paradójico, se trata de un sistema que una vez ha depredado a su población objetiva, comienza a devorar también a sus propios seguidores, a sus militantes y aún a sus creadores.

su carácter porque en sí mismo éste constituye una amenaza así como la individualidad –todo lo que distingue a un hombre de otro- resulta insoportable para el sistema y por consiguiente debe ser eliminado. “Solo puede ser completamente dominado cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre”. (Arendt, 2011, p.613) Semejante poder sólo puede apuntalarse sobre la fiable dominación de todos los hombres, en su totalidad, a través de la dominación de todos los aspectos de su vida. Indistintamente del origen de la tradición –nacional o comunitaria- e independientemente de la fuente espiritual específica de su ideología, el totalitarismo en el poder propende por la transformación de las clases por la homogeneidad de la masa; opera mediante la suplantación del sistema de partidos por el movimiento -de masas-; produce el desplazamiento del monopolio de los instrumentos de la violencia (ejército y policía) a las organizaciones secretas de vigilancia y control y establece la dominación total global como su política exterior.

Conceptualmente hablando, “el poder corresponde a la esencia de todos los gobiernos [en tanto encuentro entre hombres], pero no así la violencia. La violencia es, por naturaleza, instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue” (Arendt, 2005, p. 70)

Y lo que necesita justificación por algo no puede ser la esencia de nada. El poder pertenece a la misma categoría que la paz; el fin de la guerra es la paz o la victoria, pero a la pregunta ¿cuál es el fin de la paz? No hay respuesta. La paz, como el poder, es un absoluto. No significa con esto que se niegue el hecho de que los gobiernos apliquen políticas y empleen su poder para lograr objetivos prescritos. Pero el poder en sí mismo antecede y resiste a todos los objetos, de forma que éste, lejos de constituirse en el medio para un fin, es realmente lo que le permite a un grupo de personas *pensar y actuar* en términos de categorías medios-fin; es la condición de posibilidad de *estar y hacer* en el mundo en una relación medios-fines. El gobierno es esencialmente poder organizado e institucionalizado. Por tal razón, la pregunta por ¿cuál es el fin del gobierno?, así formulada carece de sentido para Arendt.

El poder, diferente de la violencia, no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas (Arendt, 2005); lo que precisa es legitimidad, cuyo empleo como sinónimo no es menos desorientador y perturbador que la equiparación poder

= violencia. La legitimidad del poder deriva del encuentro inicial, de la concertación primera, más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, apela al pasado, al encuentro original, mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia, a diferencia del poder, puede ser justificable pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no sólo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato. En ello radica lo tentador del uso de la violencia y el desplazamiento del poder. Cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia; aunque sólo sea por el hecho de que a quienes tienen el poder, y sienten que se desliza de sus manos, sea el gobierno o los gobernados, siempre les ha sido difícil resistir a la tentación de sustituirlo por la violencia.

Cuando se habla de un hombre poderoso o de una poderosa personalidad se emplea la palabra *poder* metafóricamente; a lo que se hace referencia sin metáfora es la *potencia* que designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos. La potencia del más fuerte individuo puede ser siempre superada por las de muchos que a menudo se combinarán, sin más propósito que el de arruinar la potencia precisamente por obra de su independencia peculiar (Arendt, 2010). No así con la fuerza, frecuentemente utilizada en el discurso cotidiano como sinónimo de violencia, especialmente si esa violencia sirve como medio de coacción, concepto que Arendt reserva en su lenguaje terminológico a la descripción de las dinámicas de las fuerzas de la naturaleza o a lo que la autora denomina *fuerza de las circunstancias*, esto es, usar el concepto para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales (Arendt, 2005).

La *autoridad*, en cambio, merece un análisis especial en la filosofía política arendtiana. Resulta indicador del carácter esquivo de este fenómeno el hecho que Arendt le otorgue una doble residencia: la autoridad puede ser atribuida a las personas —toda vez que existe algo como autoridad personal, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo o entre profesor y estudiante—, así como a las instituciones —como el Senado o las distintas jerarquías de la Iglesia—; su valor y

sentido descansa sobre el irrefutable reconocimiento por parte de aquellos a quienes se les pide *obediencia*; no precisa ni de la coacción ni de persuasión aunque demanda cierto sentido de gradación o de jerarquía para sostenerse; se afirma sobre la relación subordinada entre individuos, al tiempo que lleva dentro de sí la posibilidad de la subversión, de forma que: “un padre puede perder su autoridad, bien por golpear a un hijo o bien por ponerse a discutir con él, es decir, bien por comportarse con él como un tirano o bien por tratarle como a un igual” (Arendt, 2005, p. 62). En este sentido, la persuasión y la autoridad resultan incompatibles, en tanto la última presupone igualdad y opera mediante la competencia de la argumentación. Frente al uso de argumentos, la autoridad entra en un estado de latencia; y ante el orden igualitario de la persuasión, sostenido por la argumentación, se alza el orden autoritario soportado en la jerarquía. La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos y en la que ambos ocupan un puesto predeterminado y estable (Arendt, 1995). La autoridad se distingue tanto de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos. El ser portador de la autoridad exige la actitud mediadora del respeto, bien para la persona investida de ella, bien para la entidad que la ostenta. Frágil, como la mayoría de fenómenos que afirman la política, el mayor enemigo de la autoridad es el desprecio y el más seguro medio de minarla es la burla. Allí donde las normas, las leyes y los acuerdos son vulnerados por los dominados, siempre habrá dominantes que han tolerado o permitido la mofa, la sátira e incluso la ironía de sus dominados, han perdido su respeto y así han perdido también la autoridad. Cuando la autoridad abandona, el poder *aparece*, categoría fundamental del pensamiento arendtiano, que refiriere al efecto que surtió la emancipación de los laborantes que trajo como resultado la admisión de un sector de la población en la esfera pública, “es decir, se apareció en público” (Arendt, 1993, p.239).

Cuando el poder entra, sustentado en el mayoritario número, es decir, mayoría de dominados, respecto de dominantes, se recurre a la violencia para romper este poder. No es distinto cuando se trata de autoridad personal o institucional; cuando las instituciones como el Estado, la Iglesia, la Familia o la Universidad, que están basadas en la autoridad, y por tanto precisan respeto, la pierden, abren la puerta a la aparición de un nuevo poder, un poder alternativo al institucional que condiciona la utilización de la violencia para ser restringido. Por esto resulta tan difícil tratar con

el poder en términos no violentos. Instituciones como el Estado, la Familia y la Universidad han recurrido a la protección de la violencia institucionalizada (policía, ejército, brazo armado institucional) a lo largo de la historia, de la misma forma que lo hizo la Iglesia Católica antes de que el proceso de secularización la obligara a basarse solamente en la autoridad. Distinto que el poder, las crisis de autoridad que han conocido las instituciones políticas tradicionales —incluida la Iglesia, única institución secular todavía basada en la autoridad—, quizá pueda atribuirse a la explosión del átomo “obediencia”, cuya estabilidad, basada como lo plantea la tradición cristiana, era *supuestamente* eterna.

Pero aún a la sombra de estas distinciones, la autoridad es el fenómeno más frecuentemente confundido con el poder sin poder afirmar que sean lo mismo, dado que ambos parecen ser condiciones de poder para la existencia de una sociedad institucionalizada; “la autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia”. (Arendt, 1996, p.102) El poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; y lo que ha demostrado la historia es que ninguna sociedad podría funcionar sin él.

Es preciso reconocer que resulta tentador concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así al poder con la violencia. Como en las relaciones exteriores y en las cuestiones internas aparece la violencia como último recurso para mantener intacta la estructura del poder frente a retos individuales —así el enemigo extranjero, así el delincuente nativo—, parece como si la violencia fuese prerrequisito del poder y el poder nada más que una fachada, un guante de terciopelo que, o bien oculta una mano de hierro o bien resulta pertenecer a un tigre de papel.

Naturaleza, racionalidad y causa de la violencia. La violencia, distinta a todos estos fenómenos, se distingue por su carácter puramente instrumental. Desde una perspectiva arendtiana, la violencia está más cercana a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla. No dependiente del número o de la suma de las opiniones, sino de los instrumentos y del aparato institucional al que sostienen, la violencia aumenta y multiplica la potencia humana, de modo que aquellos que se oponen a la violencia con

el simple poder inevitablemente descubrirán que se enfrentan no sólo con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes.

La violencia, en tanto instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y teniendo en cuenta que no le es dado al hombre conocer con certeza los resultados puntuales de sus actos, la violencia seguirá siendo racional sólo con arreglo a fines en el corto plazo. La violencia, en sí misma, no promueve causas; pero está al servicio de dramatizar ofensas, de hacerlas más seductoras a la percepción sensible, de exacerbar los sentidos, y sirve para exhibirlas en la palestra pública. El peligro de la violencia es siempre el de que los medios superen al fin. Así, si los fines no se alcanzan rápidamente, el resultado no será sólo la derrota, sino la irreversible introducción de la práctica de la violencia en todo el cuerpo político y su institucionalización. La actitud violenta es definitiva y, resulta improbable que en caso de derrota, se dé un retorno al estado original, al orden inicial de las cosas. La práctica de la violencia, como todo acto, cambia el mundo, pero el cambio más probable será el principio de un mundo más violento. La sustitución del poder por la violencia puede significar la victoria a expensas del mayor costo humano posible, porque no sólo lo pagan los vencidos, también lo pagan los vencedores en términos de su propio poder.

Lo que registra la historia de la humanidad es que no ha existido un gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico institucionalizado¹³, aunque soportado en la administración y ejercicio de los instrumentos de la violencia. Incluso el más despótico dominio conocido, el del amo sobre los esclavos, que siempre le superarán en número, no descansa

¹³ En un contexto de violencia contra violencia la superioridad del gobierno ha sido siempre absoluta. Pero esta superioridad está circunscrita a la permanencia intacta de la estructura de poder del gobierno, es decir, mientras que las órdenes sean obedecidas y la institución violenta (Ejército o las fuerzas de policía) estén dispuestos a empelar sus armas. Allí donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia pierden utilidad, básicamente porque el carácter de esta obediencia no está articulada por la relación tradicional *mando-obediencia* sino por la *opinión*, y por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia.

exclusivamente en la superioridad de medios de coacción como tales, sino en una superior organización del poder, en la solidaridad organizada de los amos. Un solo hombre sin el apoyo de los otros jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito.

Para Arendt, la forma más extrema de poder es la de *todos* contra *uno*, y la forma más extrema de violencia es la de *uno* contra *todos* (Arendt, 2005). Y esta última nunca es posible sin instrumentos. Es políticamente aceptada la afirmación de que una minoría, pequeña y desarmada puede lograr con éxito y por medio de la violencia —explícita (gritando o promoviendo un escándalo) o simbólica (no participando)— interrumpir la acción política y, por lo tanto, la aparición del poder. Sin embargo, lo que tiene lugar es mucho más serio para Hannah Arendt: lo que permite la emergencia de la violencia es la decisión negativa de la mayoría a emplear su poder y a imponerse sobre los que suspenden la acción. Es el revés de la tesis moderna: no es la eficacia en sí misma de los instrumentos violentos lo que inclina la balanza en favor de la violencia, sino la renuncia de la mayoría a actuar concertadamente para dejar aparecer el poder; el poder entonces no aparece porque nadie deliberadamente nadie desea actuar, hacer algo a favor de la acción que tenía lugar en primera instancia. Lo cual prueba sólo que una minoría puede tener un poder potencial mucho más grande del que cabría suponer limitándose a contar cabezas en sondeos de opinión. La mayoría simplemente observadora, entretenida por el espectáculo de pugna y gritos entre la minoría violenta institucionalizada y la resistencia, es aliada latente de la minoría y patrocinadora de la violencia imperante¹⁴.

El discurso político contemporáneo afirma que la impotencia engendra violencia, afirmación que puede resultar cierta desde el punto de vista psicológico de quien posee potencia moral o física para propiciar la aparición de poder, pero que encuentra minado su ejercicio. Lo cierto es que la pérdida de poder se convierte en una tentación para relevarlo por la violencia y que la violencia en sí deriva en impotencia. Los medios de destrucción determinan el fin, que será en últimas, la destrucción de todo poder, incluido el propio¹⁵. Políticamente hablando, es insuficiente decir que

¹⁴ Para mayor información ver *Sobre la violencia* (2005, pp. 57- 64), y *Entre el pasado y el futuro* (1996, pp. 102-103)

¹⁵ El estado que mejor evidencia el factor *autoderrotante* del triunfo de la violencia lo recoge Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2011), donde ilustra el ejercicio del *terror* para mantener una dominación. El terror, señala Arendt,

poder y violencia son la misma cosa. El poder y la violencia son más bien opuestos: “donde uno domina falta absolutamente el otro”. (Arendt, 2005, p.77) La violencia aparece donde el poder está en riesgo, y en su propio impulso de tomar su lugar, acaba por hacer desaparecer el poder. La violencia puede destruir el poder, pero es absolutamente incapaz de crearlo.

Los apologetas de la violencia han tendido a ver en ella algo inherente a la vida misma y un medio para asegurarla; de aquí procedería su indiscutible justificación: la violencia es expresión de la lucha por la propia vida, individual y colectiva. Se trataría entonces de una justificación naturalista de la violencia, que para Arendt (2010) carece de todo valor político.

Para saber que la gente luchará por su patria, no creo que necesitémos conocer los instintos del “territorialismo de grupo” de las hormigas, los peces y los monos; y para conocer que el hacinamiento origina irritación y agresividad, no creo que necesitémos experimentar con ratas. Habría bastado con pasar un día en los barrios miserables de cualquier gran ciudad. (Arendt, 2010, p.80)

Parece categórico en la tradición del pensamiento occidental aceptar que el hombre toma sus normas de conducta de otras especies animales, en la medida en que se le define como perteneciente al reino animal, la consideración del comportamiento violento como una reacción natural. Un carácter violento, en tanto impulso instintivo, sería equiparable a la función que, en el marco de la naturaleza, cumplen otros instintos en el proceso de vida y conservación de las especies y de los individuos, con la diferencia de que dichos instintos son activados por apremiantes necesidades corporales y estímulos externos, mientras que el instinto violento es independiente de provocación y tal falta de incitación conduce necesariamente la represión del instinto y acumulación de energía, cuya eventual explosión es peligrosa. De acuerdo con esta interpretación,

no es lo mismo que la violencia; es la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica, sino que por el contrario sigue ejerciendo un completo control. El terror es una variante de la violencia (dominio donde todo poder ha sido anulado). Aun siendo diversos los elementos constitutivos del totalitarismo (partido único, sociedad masificada, ideología totalitaria, entre otros), el terror es, tal como muestra Arendt, uno de los más importantes, sino el más específico y definitivo. La violencia que adopta la forma de terror totalitario elimina la comunicación entre los hombres, la acción común, la misma vida interior y la identidad y personalidad de los que somete. Sobre este hecho sustenta Arendt, el terror como el extremo paradigmático de lo que representa la negación de la existencia humana en cuanto a existencia política.

la violencia sin provocación resulta entonces natural: si ha perdido su explicación, básicamente su función de auto-conservación, se torna irracional y ésta es, aparentemente, la causa por la que los hombres pueden ser más violento que los otros animales. “Nada, en mi opinión, podría ser teóricamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas, por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos” (Arendt, 2005, p.101).

La justificación biológica de la violencia, tan en boga en el siglo XX, está íntimamente vinculada con los aspectos más perjudiciales de las más antiguas tradiciones de pensamiento político. Según el concepto tradicional de poder identificado con la violencia, éste tiene un carácter expansionista por naturaleza; está preñado de un impulso, de una voluntad interna de crecimiento y ese instinto es lo que le confiere la capacidad creativa. Si es natural el proceso de la vida de dilatación y contracción, aplicado a los asuntos humanos el poder puede sustentarse a sí mismo sólo a través del ensanchamiento, de la propagación, so pena de reducirse y desaparecer.

Las metáforas orgánicas que saturan la reflexión sobre la violencia —la noción de una sociedad enferma de la que son síntoma los conflictos, como la fiebre es síntoma de la enfermedad—, sólo pueden ser reproductores de violencia. Este énfasis en el medio, en el terreno (la biología, la naturaleza, el proceso de la vida) ha distraído, cuando no desplazado por completo, el énfasis en el objeto (la violencia). Razón por la que Arendt plantea que mientras se hable no en términos políticos, sino biológicos, los glorificadores de la violencia pueden recurrir al innegable hecho de que en el dominio de la naturaleza la destrucción y la creación son sólo dos aspectos del proceso natural, de forma tal que la acción violenta colectiva puede aparecer tan natural en calidad de prerequisite de la vida colectiva de la humanidad, como lo es la lucha por la supervivencia y la muerte violenta en la continuidad de la vida dentro del reino animal¹⁶.

¹⁶ La engañosa exacerbación de las metáforas orgánicas y biológicas es particularmente peligrosa para el tratamiento de temas donde el elemento biológico está altamente comprometido; el tema del racismo por ejemplo, blanco o negro, está por definición preñado de violencia porque se opone a hechos orgánicos naturales, una piel blanca o negra, que ninguna persuasión ni poder puede modificar; toda solución derivará en el exterminio de sus potadores. Esta temática es ampliamente tratada por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (2011).

Pero tomando distancia del estudio de la violencia en el terreno biológico, lo que orbita la comprensión de la violencia, *eso que nos acecha*, en palabras de Arendt, es la muy antigua definición de naturaleza del hombre, la determinación del individuo como animal *racional*, según la cual el hombre sólo difiere de las otras especies animales en el atributo de la razón. Esta visión del hombre es transformada por la autora en su estudio sobre *La condición humana*, que será abordada en el segundo capítulo.

La violencia como negación: cuando el medio supera al fin que lo justifica. La acción es el pulso vital para Arendt, es la categoría de la vida y ocupa un lugar central en relación con la reflexión sobre la violencia, a la cual se opone por principio. Lo que hace de un hombre un ser político es su facultad de acción, en tanto ésta le permite unirse a sus iguales para actuar concertadamente y alcanzar objetivos comunes; es la condición de posibilidad de inaugurar *algo: lo nuevo*. Según la tesis desarrollada en *La condición humana* (1993), actuar sería la respuesta humana a la condición de la natalidad. La llegada del hombre al mundo por virtud del nacimiento, y en tanto *recién llegado, debutante en el mundo*, le dona la capacidad de comenzar algo nuevo. Sin ese hecho inaugural del nacimiento no tendríamos noticias de la novedad y entonces la acción encontraría límite en su función de preservación, no se diferenciaría de un mero comportamiento, existencia básica. Lo patente es que, a excepción del lenguaje, ninguna otra facultad (razón o conciencia) demarca la radical distinción entre el hombre y todas las demás especies animales. Actuar y comenzar, aunque no equiparables, guardan una íntima relación.

Pero violencia y poder no son fenómenos naturales —en tanto manifestaciones del proceso de la vida—, son propios del terreno político de los asuntos humanos, cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la *facultad humana de la acción*, la capacidad de comenzar algo nuevo. La tesis arendtiana sobre la violencia se inclina hacia la consideración de que cierta tendencia a la *glorificación* de la violencia tiene su vórtice en la *grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno*. La sensación de unidad organizada que producen los actos violentos no permite vislumbrar hasta qué punto estos acontecimientos son el comienzo de algo nuevo, o, como lo afirma Arendt, “los estertores de una facultad que la Humanidad está a punto de perder” (2005, p.114). Esta dualidad no resuelta de la violencia organizada atenta contra el

sentido de la acción, la niega en la medida en que es la creación, la emergencia, la aparición de lo nuevo, de lo novedoso, a lo que debe dar lugar esta facultad. La acción, política siempre, es condición de posibilidad para la aparición del poder. Y si es a través de la acción que es posible la aparición del poder, la violencia también lo niega a éste, lo hace impotente, incapaz de atender su más clara vocación.

El devenir del siglo XX, con el papel que la violencia ha jugado en su construcción, deja al descubierto profundas grietas en la estructura del poder, que se ensanchan y profundizan de la mano de la crisis de las estructuras políticas y de institucionalidad moderna. La crisis del poder, la impotencia del poder, coincide entonces con la crisis de la acción. Y *lo nuevo* a que debería dar lugar la acción se ha desplazado a los terrenos del desarrollo científico. El poder, con toda su disposición de atender expectativas humanas, ha migrado hacia el desarrollo científico sin resolver la desigualdad a que da lugar. El hombre puede controlar los más complicados procesos tecnológicos aplicados a la prestación de servicios para la atención de necesidades básicas, pero lo ha hecho sin resolver la desigualdad propia del acceso, uso y apropiación a que da lugar el encomio de la técnica. Puede, como considera Arendt, viajar al espacio con menos riesgo del que representa un viaje en metro, pero no puede terminar una guerra sin el aniquilamiento de todas las partes.

Es como si estuviésemos dominados por un hechizo de cuento de hadas que nos permitiera hacer lo imposible a condición de perder la capacidad de hacer lo posible, lograr hazañas fantásticas y extraordinarias con tal de no ser capaces de atender debidamente a nuestras necesidades cotidianas. Si el poder guarda alguna relación con el nosotros-queremos y nosotros-podemos, a diferencia del simple nosotros-podemos, entonces hemos de admitir que nuestro poder se ha tornado impotente. (Arendt, 2005, p.118)

Se hace la guerra porque se puede, se es violento porque se puede serlo y esta lógica es profundamente racional, nada emotivo o irracional; nada tiene que ver el juicio, o la valoración y mucho menos la relación con las necesidades cotidianas. Lo que lleva a Arendt a afirmar que toda noción de progreso logrado por la ciencia nada tienen que ver con el yo-quiero; seguirá sus propias leyes inexorables, obligándonos a hacer lo que podemos, prescindiendo de las consecuencias.

¿Puede decirse que todo lo que sabemos, es decir, todo lo que podemos, ha acabado por enfrentarse con lo que somos?

Sólo después de que se deja de reducir los asuntos públicos al tema de la violencia y el dominio, es decir, cuando se supere la negación reforzada por el lenguaje de la violencia, *aparecerán*, o más bien *reaparecerán* en su auténtica diversidad las verdaderas condiciones de ser de las relaciones en el terreno de los asuntos humanos.

Capítulo 2

La acción como categoría política: Alcances y limitaciones

Una vez atendida la tesis arendtiana sobre la violencia como negación del poder como característica del desarrollo de los Estados Modernos, urge la necesidad de plantear la propuesta que la pensadora alemana opone a esta tesis, propuesta que parte de la necesidad de plantear nuevos recursos categoriales para encontrar posibles elementos de renovación del mundo; reflexiones que partiendo de la contingencia y de lo fáctico, de la experiencia de lo vivido, constituyen el andamiaje de su filosofía y las premisas de su teoría de lo político. En este capítulo se abordarán tres tesis arendtianas a propósito de la acción y la esfera pública como posibilitadores de la política:

1. En un primer momento se expone la *vita activa* reivindicada frente al posicionamiento que ha tomado la *vita contemplativa* en la tradición política y filosófica hasta la Modernidad, precisando sus consideraciones sobre el espacio público y su relación con la dimensión política. El sentido de la expresión *vita activa* y de la contingencia de las actividades que la componen. Cómo está constituida la *vita activa* sobre las condiciones de la vida, la mundanidad y la pluralidad, cada una con su respectivo campo de realización: la labor como el ámbito en el que despliega la vida, la fabricación cuyo campo de realización es el trabajo y la acción que corresponde a la pluralidad de los individuos, y por lo tanto, la que abre el campo de lo público, constituyente de la vida política.
2. En el segundo punto se expone la acción como facultad propiamente política y única posibilitadora de la emergencia de la esfera pública; para Arendt, la auténtica libertad sólo se da en la vida pública, en el poder generado en el diálogo y la acción concertada que surge cuando los hombres se reúnen en la búsqueda de tal fin, y, en este sentido, la acción libre y mancomunada de los hombres, con su irreversibilidad y precariedad, se erige como la facultad que tiene el ser humano de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos, generando una ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en la vida cotidiana, y es por tanto, la más sublime facultad de la *vita activa*.
3. En el tercer momento se plantea la reconstrucción del Espacio Público y con él, el rescate del sentido de la Política, en tanto el primero es escenario por excelencia en el que los

hombres se pueden encontrar entre iguales, entre pares, para la discusión concertada de asuntos del mundo que comparten y el segundo emerge cuando el espacio público se realiza, esto es, a partir del rescate del significado y valor de la política; donde pueden superar por fin las negaciones impuestas por la violencia, y donde aparece y se legitima el ejercicio del poder tal como lo entiende Hannah Arendt.

Este capítulo pretende hacer evidente la intención de Arendt de comprender aquello resulta política y humanamente relevante, y esto conlleva al significado de la categoría de la acción como condición que determina al individuo como ser libre y plenamente humano. Y es en tal apuesta en donde está el sentido que ella encuentra a lo político.

La *vita activa*

Tres actividades fundamentales constituyen a la *vita activa* para Arendt, que caracteriza la vida humana: la labor, el trabajo y la acción. La labor encarna la condición humana de la vida misma: “la labor corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales reducidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida”. (Arendt, 2010, p.21)

El trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, no supeditado a la monotonía cíclica vital de la especie humana, que no se equilibra ni encuentra su final en la condición de la mortalidad. Trabajo es la actividad que dota de artificialidad al mundo, crea el mundo de las cosas, al margen de circunstancias vitales naturales; cada una de las vidas individuales se refugia en los márgenes de su espectro de acción, al tiempo que el mundo de las cosas sobrevive a todas ellas: “La condición humana del trabajo es la mundanidad”. (Arendt, 2010, p.21) Finalmente la acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo, constituye por lo tanto la actividad propiamente política o de la política en tanto no sólo se refiere al estar juntos sino a la creación y garantía de existencia de los cuerpos políticos que surjan a partir de los modos en que los hombres viven juntos.

Ancladas como están las tres actividades que expresan la *vita activa* a las condiciones de inicio y final de la más esencial condición humana, nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad, la labor asegura la supervivencia individual y garantiza la vida de la especie, y la producción artificial del trabajo otorga una cierta medida de continuidad al desgaste e insignificancia de la vida mortal y al carácter efímero del ciclo humano. Es la acción, hasta donde se compromete a establecer y a preservar los cuerpos políticos, la que funda la condición para la historia, para el recuerdo.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción la que demanda total obligatoriedad de la sociedad de los hombres; la labor no requiere la presencia de otros, aun cuando el hombre que labora en soledad se encuentra más próximo a su animalidad (*animals laborans*) que a su humanidad; en el caso del trabajo, si bien la condición de fabricante no se pierde por la fabricación de productos cuyo disfrute se limite a un solo hombre, el fabricante no habría perdido su específica cualidad humana, no sería *homo faber* sino que el resultado de su tarea lo aproximaría más bien a la tarea de un dios. “Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”. (Arendt, 2010, pp. 37-38)

Arendt rastrea el origen de la expresión *vita activa* a la distinción que hace Aristóteles de tres modos de vida (*bioi*), objeto de elección libre de los hombres, con absoluta independencia de las necesidades de la vida y de las relaciones a que dan lugar, es decir, modos de vida cuya libertad de elección impone prescindir de todas aquellas cuyo objeto se reduzca al mantenimiento de la especie y que por ende, excluye a todos los que involuntariamente, de manera temporal o permanente, han perdido o cedido la libre disposición de sus movimientos y actividades, bien obligados por la necesidad, o bien motivados por un principio de utilidad. Formas de vida que convergen en su interés por “lo bello” como objeto de su realización, y el afecto por las cosas no necesarias ni limitadas a su carácter útil, “la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la polis, en la que la excelencia produce bellas hazañas y, por último, la vida del filósofo dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre, ni cambiarse por el consumo de ellas”. (Arendt, 2010, p.23)

De tal distinción deduce Arendt que ninguna otra actividad -ni labor ni trabajo- gozan de la condición de dignidad para constituir un *bios*, esto es, auténtica y verdaderamente humana forma de vida; en tanto se ocupan de lo necesario y lo útil como fin último, es en tal fin que reside su contingencia, de la cual sólo escapa la vida política, en tanto vaya más allá de la forma institucional que adopta para mantener unidos a los hombres y proporcionarles un orden particular, lo que es objeto del ejercicio despótico que sacrifica la libertad de constitución.

La extinción de la *Polis* arrastra consigo la expresión *vita activa* con su específico significado político; un desplazamiento de la acción de su lugar en la esfera de los asuntos humanos, sucede simultáneamente con la sobrevaloración las actividades que implican activo compromiso con las cosas del mundo -labor y trabajo- y su ascenso en la jerarquía de las actividades humanas, hasta alcanzar la misma dignidad que una vida dedicada a la política. Así la acción sufre la degradación de ser facultad propia de la esfera de los asuntos humanos y pasa a ser considerada también entre las necesidades de la vida terrena; sólo la *vita contemplativa* queda como el único modo de vida verdaderamente libre. Sin embargo;

La enorme superioridad de la contemplación, sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir la acción, no es de origen cristiano sino que ya encuentra raíces en Platón, en donde la utópica reorganización de la vida de la polis no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más objetivo que hacer posible la forma de vida de éste. La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida, en cuyo orden la vida del placer desempeña un nivel menor, se guía claramente por el ideal de contemplación (*theoría*). (Arendt, 2010, p.27)

De este modo, a la antigua libertad con respecto de las necesidades de la vida y a la coacción de los hombres, se añade el cese de la actividad política (*Skholé*), principios que justifica y motivan la posterior actitud cristiana de liberarse de los asuntos mundanos, y que pasó a ser un derecho general. En palabras de Arendt, “Cualquier movimiento del cuerpo y del alma, así como del discurso y del razonamiento, han de cesar ante la verdad. Esta, trátase de la antigua verdad del Ser o de la cristiana del Dios vivo, únicamente puede revelarse en completa quietud humana” (Arendt, 2010, p.28). De acuerdo con la tradición, la superioridad de la contemplación sobre la acción reside en la convicción de la eternidad del *kosmos* físico y su inigualable belleza, que sucede sin la

intervención del hombre o de dios, sólo se revela a los ojos de los hombres en condiciones de quietud absoluta, de total ausencia de actividad y movimiento; quietud en la que las distinciones y articulaciones de la *vita activa* se desvanecen¹⁷. El enorme peso que la tradición ha dado a la contemplación en la jerarquía de las actividades humanas, ha eliminado las distinciones y articulaciones de la *vita activa*. A esta conclusión llega Arendt, la expresión *vita activa* está en franca contradicción con la tradición, a pesar de que esta condición no haya sufrido un cambio esencial a partir de la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en el pensamiento moderno.

La *Vita Activa* está estrechamente relacionada con la concepción arendtiana de la Condición Humana. Arendt ha hecho una clara distinción de la condición humana respecto de la naturaleza humana, haciendo énfasis en el conjunto de actividades y capacidades que corresponden a la primera, incluyendo pensamiento y razón, y que de ninguna manera dan cuerpo a algo semejante a la naturaleza humana.

Para Arendt, referirse la naturaleza humana supone admitir en la teoría y en la práctica, que al igual que el hombre es capaz de saber, determinar y definir algo así como una esencia natural del hombre mismo, tal cual lo hace de todas las cosas que le rodean, dar por sentada esta capacidad, supone un ejercicio de cosificación del hombre, equivalente a ser tratado en los mismo términos que a otra cosa cualquiera, lo cual exige salir de sí mismo, tomar distancia de su propio ser; en palabras de Arendt, eso sería *saltar sobre nuestra propia sombra*. La principal condición nominal de este ejercicio de cosificación, de objetivación del hombre es que obliga a referirse a un “que”, en lugar de un “quien”, y en ello radica la extrañeza, el desconcierto filosófico que le sigue a la eterna pregunta por el “quién es el hombre”, toda vez que necesariamente debe replantearse en

¹⁷ El cristianismo, con su creencia en el más allá, cuya gloria se anuncia en el deleite de la contemplación, confiere sanción religiosa al degradamiento de la *vita activa* a una posición derivada, secundaria; pero la determinación del orden coincidió con el descubrimiento de la contemplación (*theoria*) como facultad humana, claramente distinta del pensamiento y razonamiento, que se dio en la escuela socrática y que desde entonces ha gobernado el pensamiento metafísico y político a lo largo de nuestra tradición. (Arendt, 2010)

términos de “qué es el hombre”; la historia está tejida de innumerables empresas en la búsqueda de respuestas. “A esto se debe que los intentos por definir la naturaleza humana terminan casi invariablemente en la creación de una deidad, es decir, en el dios de los filósofos que, desde Platón, se ha revelado tras el estudio más atento como una especie de idea platónica del hombre”. (Arendt, 2010, p.24)

Y el hecho de que los intentos por explicar la naturaleza humana deriven las más de las veces en una idea sobrehumana que emana de la divinidad resulta sospechosa, o al menos debería despertar sospechas.

La Condición Humana, en cambio, comprende más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida del hombre; los hombres están sometidos al condicionamiento que les imponen las relaciones que surgen del contacto que tiene con las cosas del mundo, y que se convierten en afectaciones de su existencia. El mundo en el que *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus propios productores humanos. Las condiciones bajo las que es posible la vida terrenal del hombre tienen el mismo poder condicionante que las cosas naturales; así, cualquier objeto que toca o entra en contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana, lo que por fin explica el carácter condicional de los seres humanos. Todo lo que ingresa al mundo humano, lo que es admitido, incluso también el sin sentido de lo que llamamos inhumano, bien por necesidad, bien por curiosidad, pasa a ser parte de la condición humana. “La objetividad del mundo –su carácter de objeto o cosa- y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no mundo, sino fueran las condiciones de la existencia humana”. (Arendt, 2010, p.23)

En el marco de esta distinción entre naturaleza y condición humana, así como en la distinción entre las actividades que componen la *vita activa*, reside la construcción de las esferas pública y privada; la distinción arendtiana permite considerar las funciones, contenidos y fronteras de cada esfera en la antigüedad, hasta desembocar en las consecuencias que han traído consigo las

transformaciones de las mismas en la modernidad, y que han sumado para la pérdida de sentido de la política en la actualidad. Abordar las transformaciones que propone Arendt de lo público y lo privado significa, entre otras cosas, refrendar el compromiso vital del *hacer*, y vérselas con el paulatino desplazamiento de la acción por la conducta que trae consigo la emergencia de lo que Arendt llama *lo social*.

Esfera pública, acción y política

Territorios porosos: entre lo público y lo privado. La *vita activa*, tal como la entiende Arendt, como expresión que refiere una vida comprometida con *hacer algo*, está arraigada en el entramado de hombres y de cosas realizadas por estos; el mundo circundante y cotidiano que proporciona sentido a las relaciones entre los hombres al tiempo que los trasciende, y cuya condición de posibilidad radica esencialmente en la estipulación de estar juntos en el mundo. Sin embargo, advierte Arendt, dicho mundo sólo existe bajo la cláusula de mutua dependencia entre quien lo hace, es decir, entre la actividad humana que lo produce, y quien lo vive, es decir, con la actividad humana de la acción entre y con otros;

El mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político. Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica presencia de otros seres humanos". (Arendt, 2010, p.37)

Sin embargo, la relación entre acción y estar juntos se confunde con facilidad; dicha confusión la atribuye Arendt a la traducción hecha del *zoon politikon* aristotélico por *animal sociales* (Arendt, 2010), de la que se deriva la afirmación que el hombre es político por naturaleza, y esto es, social. Si bien no hay nada más lejano al pensamiento de Platón o de Aristóteles que atribuirles un desconocimiento del hecho de la imposibilidad de los hombres de vivir al margen de la compañía de sus semejantes, lo que corresponde al pensamiento griego, en relación con lo social, es que no es una característica específicamente humana sino una condición que comparte con el animal en virtud de su origen biológico; social sólo adquiere significado general de condición humana con

el desarrollo ulterior del concepto *societas generis humani* (sociedad de género humano). En la interpretación arendtiana del pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política se encuentra en franca oposición al sentido de la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oika*) y la unidad familiar su más perfecta forma institucional: lo que aparece a expensas de la *polis* es una doble categoría vital para el hombre: además de su vida privada, el hombre adquiere lo que Hannah Arendt llama *una especie de segunda vida*, su *bios politikos*; “Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)” (Arendt, 2010, p.38). Y en este *bios politikos* únicamente la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), en tanto actividades inherentes a toda comunidad humana, eran consideradas políticas, necesarias y calificadas para construirlo; acción y discurso de los que surge la esfera de los asuntos humanos, independiente y exenta de lo meramente necesario o útil.

Para Arendt, la condición superior, elevada, de las dos facultades políticas de acción y discurso, están presentes en el pensamiento presocrático: “La grandeza del homérico Aquiles sólo puede entenderse si lo vemos como el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras”. (Arendt, 2010, pp.38-39) Lejos del concepto moderno, la grandeza de las palabras no radica en la expresión de elevados pensamientos; el lugar secundario que ocupa el pensamiento respecto del discurso, no elimina la inminente coexistencia de ambas facultades, iguales en valor y en rango, lo que le concede un significado político a la acción, cuya realización, hasta donde permanece al margen de la violencia, se consigue esencialmente con palabras, no sólo en el sentido literal de la construcción semántica, sino en el sentido de oportunidad, encontrar las palabras oportunas, en el momento exacto.

En la experiencia política de la *polis* ocurre la separación entre la acción y el discurso, y su paulatina independencia se percibe en el desplazamiento del interés sobre la acción, hacia el discurso, más exactamente hacia sus efectos persuasivos; la vida política de la *polis*, ser político supone abandonar la violencia y las exigencias impuestas por el mando y por ende, toda forma prepolítica para tratar con gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, propias del hogar y de la vida familiar; se requiere priorizar las palabras y sus intenciones persuasivas por encima la fuerza y la violencia. “La definición aristotélica del hombre como zoon politikon no sólo no guarda

relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como zóon logon ekhon (ser vivo capaz de discurso)". (Arendt, 2010, pp.40-41)

De este modo, un primer momento de la transformación de las esferas pareciera ser de tipo semántico; sin embargo, para Arendt el efecto de la traducción tiene un alcance mayor: lo que trae consigo el relevo de lo social por lo político es, por un lado, como se ha dicho, la pérdida del sentido griego original sobre la política; y por otro, el significativo hecho, eminentemente moderno, de la adopción de la palabra social -de origen romano- para denominar una nueva esfera, en la que, como se desarrollará más adelante, lo público y lo privado difuminan tanto el contenido como las funciones que les son propias. Así, Arendt señala un segundo elemento clave en la transformación de las esferas, que se deriva también de la confusión que contiene la traducción latina de lo político como social: el parangón de la naturaleza del gobierno familiar con el político¹⁸, esto a pesar de que el poder del *paterfamilias*, del gobernante, estuviera limitado, no por el equilibrio y la compensación de los poderes combinados de los demás cabezas de familia, sino debido a que "el gobierno absoluto, irrefutado, y la esfera política propiamente hablando se excluían mutuamente". (Arendt, 2010, p. 41)

En efecto para Arendt, en el tránsito hacia la Modernidad emergen y se consolidan comunidades políticas construidas como una metáfora de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por lo que Arendt (2010) denomina una *administración doméstica gigantesca y de alcance nacional*, cuya razón de ser no encuentra sustento en la conformación de cuerpos estrictamente políticos, sino más bien responde a la lógica organizacional económica.

El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino economía nacional o economía social o Volkswirtschaft, todo lo cual indica una especie de administración doméstica colectiva, el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una

¹⁸ Arendt recoge el aporte de Santo Tomás dedicado a comparar el gobierno familiar con el político, que según su entender, el cabeza de familia guarda cierta similitud con el principal del reino, aunque se cuida de aclarar su poder no es tan perfecto como el del rey. (2010, p. 41).

familia súper humana es lo que llamamos sociedad, y su forma política de organización se califica con el nombre de nación”. (Arendt, 2010, p. 42)

A la luz de esta tesis Arendt afirma la evidente contradicción de los términos economía política, toda vez que, según el pensamiento antiguo, cualquier cosa que refiriera a la economía, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, necesariamente estaba en contradicción con la política, se trataba por definición de un asunto familiar. (Arendt, 2010). A nivel macro, la traspolación de las figuras patriarcales o matriarcales, y sus funciones y dinámicas, propias del entorno familiar, al entorno político público, ha traído consecuencias definitivas en la pérdida de sentido de lo político y el sacrificio del espacio público; estas implicaciones se hacen evidentes en la aparición de la esfera de lo social.

En el mundo moderno las diferencias entre las esferas social y política resultan menos perceptibles, la política parece desprovista de sentido; parece haberse aceptado una cierta reducción de la política como simple función de la sociedad, es decir, que acción, discurso y pensamiento serían esencialmente estructuras relativas al interés social. Esta funcionalización de la política, que desborda la formulación teórica o ideológica, empaña la visibilidad para reconocer los matices entre las dos esferas: es un hecho fehaciente que con la emergencia de lo social, de ese enorme compuesto doméstico que incluye las actividades económicas, a la esfera pública, todas las tareas y funciones administrativas del *oikos*, que en la antigüedad correspondieron a la esfera privada familiar, fueron adoptadas por la esfera pública y su contenido pasó a ser considerado de interés público también. El resultado es que ambas esferas –pública y privada- coexisten actualmente en una simbiótica relación de mutua afectación, un traslape de objetos y de prácticas que tejen las relaciones de la vida moderna.

De esta forma, para Arendt, lo social es un fenómeno, esencialmente moderno, que ilustra la absorción de una esfera por otra, un fenómeno más cercano a la separación entre lo público y lo privado que aún existía de algún modo en la Edad Media con el objeto de señalar los linderos espirituales de los terrenales, si bien había perdido gran parte de su significado y cambiado su

enclave¹⁹; la simbiosis de una esfera en otra en el cenit de la Edad Moderna, donde la conquista de las actividades humanas por la esfera privada y el ajuste de las relaciones de los hombres bajo el patrón doméstico, permeó todo tipo de organización humana propias del urbanismo, desde la institucionalidad política clásica (familias, Estado, Iglesia), hasta las agremiaciones profesionales (empresas, sindicatos, etc.); así en su estructura jerárquica, así en el objeto –el bien común- de su gestión de administración y gobierno.

Dos fenómenos caracterizan para Arendt este ascenso de lo social y el tránsito hacia la conformación de la sociedad masificada; elementos que, al mismo tiempo que agudizan la pérdida de sentido de la política, toda vez que afectan el alcance de las categorías de acción y discurso, favorecen la sustitución por la violencia: por un lado, el encausamiento de los procesos de vida y por el otro, le desplazamiento de la acción por la conducta.

Respecto al ascenso de lo social, una de las características de la nueva esfera social consiste en una irresistible tendencia a agrandarse, a engullirse las antiguas esferas de lo privado, pasando por lo íntimo; y la fiereza de este proceso se asienta en la canalización del propio proceso de la vida hacia la esfera pública. El auge de lo social ha traído consigo el cambio de opinión sobre la esfera privada del hogar, donde se cuidaban y garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie, sin que su naturaleza haya sufrido mayores transformaciones; el elemento de cohesión de todo tipo de sociedad, su conformismo que sólo tiene en cuenta un interés y una opinión, sigue siendo la unicidad de la especie humana, a sabiendas de que en ella mora también la semilla de su destrucción; “La sociedad de masas, en la que el hombre como animal social rige de manera suprema y donde en apariencia puede garantizarse a

¹⁹ La tensión medieval entre evidente entre la opacidad de la vida cotidiana y el refulgente brillo que emanaba de lo sagrado, vinculado además con el ascenso de lo secular a lo religioso, coincide en varios aspectos al ascenso de lo privado a lo público en la antigüedad; ya que para Arendt, no es posible identificar lo público y lo religioso, la esfera secular con el feudalismo fue lo que había sido en la antigüedad la esfera privada. La absorción por la esfera doméstica, de todas las actividades constituye su principal rasgo; por lo tanto, se evidencia la ausencia de una esfera pública. Para más información sobre la influencia de las transformaciones que tienen lugar posterior a la caída del Imperio Romano y el ascenso de la Iglesia Católica, ver Arendt, 2010, pp. 45-46

escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción”. (Arendt, 2010, p.56)

La patente de que la sociedad se ha erigido en organización pública del propio proceso de la vida, es el hecho histórico de que en los cortos siglos de la Edad Moderna, la esfera social modificó a las comunidades modernas en sociedades del trabajo, en el sentido de la producción de cosas, en otras palabras, todas las actividades quedaron subsumidas en una actividad necesaria para mantener la vida. Este es el hecho real que lleva a Arendt a afirmar que la sociedad es la forma en que la mutua dependencia de los hombres en beneficio de la vida y nada más, adquiere público significado y donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se admiten aparecer en público.

Lo que tiene lugar con este encausamiento es la liberación de los procesos de mantenimiento de la vida y de construcción del mundo de las cosas, en su más elemental sentido biológico y material, estacionario siempre en la repetición del proceso vital al que estaba atado; el resultado es la emancipación del carácter invariable y repetitivo del trabajo, es decir, de la producción de objetos y servicios del mundo, como proceso para el mantenimiento de la vida y la modificación del mundo habitado, mediante su transformación en un progresivo proceso de desarrollo; en el mismo momento en que el trabajo, así entendido, quedó liberado de las restricciones impuestas por su destierro en la esfera privada, el factor de crecimiento propio de la vida orgánica parece haber superado el ciclo de decadencia que contiene y equilibra la vida orgánica en la naturaleza de la organización familiar. “La esfera social, donde el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural; y contra este constante crecimiento de la esfera social, no contra la sociedad, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político, por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse”. (Arendt, 2010, p.57)

Lo que califica Arendt, como crecimiento no natural de lo natural, refiere al incremento constante y acelerado en la productividad del trabajo y de la organización laboral, patente en la división del trabajo –que precedió a la revolución industrial- y en la cual está basada incluso la mecanización de procesos laborales. La división del trabajo es precisamente lo que sucede a la actividad laboral sometida a las condiciones de la esfera pública.

El encausamiento de los procesos de la vida, en el cual la categoría de trabajo en su más elemental función productiva constituye el eje sobre el que descansa todo un nuevo orden social, también ha transformado la noción de bien común, y de su mano, transforma también la relación entre gobernados y gobernantes, por lo tanto, se transforma la política. La inserción de lo privado en lo público y su disolución definitiva en lo social, trae consigo una contradicción evidente entre el sentido y la función del gobernar para los antiguos, y el moderno concepto de gobierno, donde lo único que el pueblo tiene en común son los intereses privados. De este modo, sufre afectación el concepto tradicional del bien común: abandona su acepción medieval de ser el medio para reconocer la intersección de intereses tanto materiales como espirituales de todos los individuos particulares, para, en la Modernidad, lejos de señalar la existencia de una esfera política, dar paso a la emergencia de una nueva esfera, donde “Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realización moderna no es tanto el reconocimiento de un bien común, como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos sociedad”. (Arendt, 2010, pp. 46-47) y especialmente ese orden social llamado sociedad de masas.

En efecto, la sociedad que se apodera de la esfera pública lo hace bajo la carátula de la organización burguesa en pro de la propiedad privada y de la acumulación de riqueza, identificada como el interés común alrededor del cual se organiza toda la sociedad, transformando así la relación y las funciones, entre el gobierno y el pueblo: como lo señala Arendt, “en palabras de Bodin, el gobierno pertenecía a los reyes y la propiedad a los súbditos, de manea que el deber de los reyes era gobernar en interés de la propiedad privada de sus súbditos”. (Arendt, 2010, p.74)

En el mismo momento en que la acumulación de riqueza se adopta como el interés común, y se le confiere carácter vinculante y se eleva a la categoría de motor del progreso, entonces mina la durabilidad del mundo, su permanencia se relativiza, padece del desgaste material característico de los objetos fabricados, y demanda la caducidad propia del uso y del intercambio. En este sentido, la propiedad privada, junto con el reconocimiento público y la recompensa monetaria, son componentes de la moneda de cambio para una nueva sociedad mercado en la cual, todas las

anteriores formas de capital se igualan o equivalen, a la permanencia del mundo compartido, aunque en realidad dicha permanencia corresponda más a un proceso, que a la durabilidad de una estructura estable. Lo común de la riqueza, su aparente fuerza vinculante, dependen exclusivamente del proceso de acumulación, sin el cual se agotaría en el uso y el consumo; de ahí que para Arendt la riqueza carece del sentido para ser común en el sentido en que lo es el mundo.

Con respecto al tránsito hacia la sociedad masificada, Arendt señala que tiene lugar un desplazamiento de la acción por la conducta. Una condición de posibilidad que la sociedad comparte con su antecesora esfera familiar, es la exclusión de la facultad de acción; en su lugar la sociedad promueve la adopción por cada uno de sus miembros una cierta tipología de conducta igualadora, reforzada mediante la exigencia de marcos regulatorios, con el propósito de *normalizar* a sus miembros. Se apropia de todo proceso espontáneo de formación de opinión pública y de expresión de la voluntad colectiva organizada, genera espacios planificados y controlados para la movilización de la lealtad general, y facilita la desconexión política de la legitimidad de sus contextos, eliminando todo rasgo de franqueza, llevando a los hombres no a actuar sino a comportarse, neutralizando la acción espontánea.

La mencionada igualdad moderna, que emana de la fuente del conformismo inherente a la sociedad, es posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana, y es en esencia diferente a la igualdad de la antigüedad²⁰. El supuesto de que los hombres *se comportan* y no *actúan* con respecto a los demás, descansa sobre la base de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincide con el auge de la sociedad, y con la estadística como instrumento técnico, según la cual la validez de sus leyes se incrementa en relación directamente proporcional con el número. La conducta uniforme que se deriva de la determinación estadística y de la predicción científicamente correcta, obedecen a la introducción de lo que llama Arendt la ficción comunista, esto es, dar por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con mano invisible guía la conducta de los hombres y armoniza los intereses conflictivos,

²⁰ Para mayor despliegue de estas diferencias ver Arendt, 2010, p. 52-53

cuya introducción se la atribuye Arendt a los economistas liberales y no a Marx, como podría pensarse.

Lo que Marx no comprendió (...) fue que el germen de la sociedad comunista estaba presente en la realidad de una familia racional, y que su pleno desarrollo no estaba obstaculizado por ningún interés de clase como tal, sino por la ya caduca estructura monárquica de la nación-estado. Una victoria completa de la sociedad siempre producirá alguna especie de ficción comunista, cuya sobresaliente característica política es la de estar gobernada por una mano invisible, es decir, por nadie. Lo que tradicionalmente llamamos estado y gobierno da paso aquí a la pura administración, situación que Marx predijo acertadamente como el debilitamiento del Estado. (Arendt, 2010, p. 53)

La adopción de la estadística como la ciencia económica moderna por excelencia no es de ningún modo inocente para Arendt; tiene repercusiones de gran envergadura; políticamente implica que, todo incremento sensible de hombres que se convierten en seres sociales y constituyen cuerpos políticos únicamente cuando siguen ciertos modelos de conducta, incrementa la posibilidad de lo social sobre lo político de construir la esfera pública, con el resultado ya conocido por la Historia de que un gran número de personas homogenizadas alrededor de una sola opinión, que incrementa la inclinación, ahora irresistible, hacia el despotismo y, por supuesto al uso y apropiación de la violencia, sea el de una persona o el de una mayoría. La infortunada validez del behaviorismo evidencia para Arendt, una lapidaria verdad: cuanto más gente hay, se incrementa la probabilidad de la actuación y disminuye la paciencia de la no-actuación, de la reflexión, y frente a esta realidad el panorama es desesperanzador para la realización de la *vita activa* y para la política misma: “las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico”. (Arendt, 2010, p.53) La uniformidad estadística queda así desprovista de su inocuo objetivo científico, y deja al descubierto un velado ideal político de una sociedad que se ha reconciliado con una científica existencia sujeta al ciclo vital, reducida a la repetición infinita de rutinas cotidianas, así mediante la reducción de la acción en la producción, así mediante la exacerbación de los sentidos con el consumo que pasa de ser un hábito socialmente aceptable, a ser un comportamiento socialmente responsable.

La Sociedad de Masas. A la luz de la lectura arendtiana del nuevo orden Social, la sofisticación y perfeccionamiento al que aspira la Sociedad se ha conseguido a expensas de la capacidad para la acción, y por supuesto del discurso; el auge de la esfera social los ha expulsado a la esfera de lo íntimo y privado. En efecto, la emergencia de la sociedad como el receptáculo de lo que antes albergó lo que Arendt denomina *oscuro interior del hogar*, es decir, la administración doméstica, sus actividades, dilemas y niveles de organización, y que en la modernidad emerge a la luz de la esfera pública, transforma el significado de las palabras y, por consiguiente, cambia también el dominio de sus contenidos, altera su valor así, para el ciudadano, así para el individuo que se encuentra a sí mismo incapaz de distinguir la borrosa línea fronteriza entre lo privado y lo político.

En este punto llama Arendt la atención sobre el hecho de que el sentido moderno de lo privado se halla claramente opuesto a la esfera social como a la política; lo que resulta un hecho histórico definitivo “es que lo privado moderno en su más apropiada función, la de proteger lo íntimo²¹, se descubrió como lo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo, se halla más próxima y auténticamente relacionado”. (Arendt, 2010, p.49) La sublevación Rousseauiana contra la sociedad y en defensa de la intimidad tenía como objetivo minar las igualadoras exigencias de lo social. Esta sublevación tuvo lugar, previo a que el principio de igualdad tuviera tiempo de expresarse en la esfera de social o política, de modo que, no resultaría definitivo el hecho de que una nación esté constituida por iguales o desiguales, toda vez que la sociedad exigirá siempre que sus miembros actúen como si pertenecieran a una enorme familia, es decir bajo el espíritu homogenizante y masificante al fin de actuar con una sola opinión y un único interés.

²¹ Arendt (2010) atribuye a Jean-Jacques Rousseau el descubrimiento de la intimidad, quien llega a su descubrimiento de la intimidad a través de una rebelión, no contra la opresión del Estado, sino contra “*la insoportable perversión del corazón humano por parte de la sociedad*”, su intrusión en las zonas más íntimas del hombre que hasta entonces no había necesitado especial protección. La intimidad del corazón, a semejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo, ni la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos puede localizarse con la misma seguridad que el espacio público.

La absorción de la unidad familiar y de todos los asuntos inherentes a su gestión, por grupos sociales uniformes, homogéneos y masificados, queda patente en la coincidencia de la decadencia de la unidad familiar con el auge de la sociedad; lo que era propio de la esfera privada antes de la moderna desintegración de la familia, era un interés y opinión comunes agenciados por el cabeza de familia, que gobernaba de acuerdo con dicho interés e impedía la posible desunión entre sus miembros. La transformación de las esferas tiene su cenit en la asimilación de las unidades familiares en grupos sociales determinados, en los cuales

La igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares antes del despótico poder del cabeza de familia, excepto que en la sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremendamente vigorizada por el puro número, el gobierno verdadero ejercido por un hombre, que representa el interés común y la recta opinión, podía llegar a ser innecesario. (Arendt, 2010, pp. 50-51)

Del mismo modo, el auge de la sociedad masificada evidencia que esos diversos grupos sociales han sufrido la misma absorción en una sociedad que la sufrida por sus precedentes unidades familiares. Con la emergencia de la sociedad de masas, esa nueva esfera de lo social con sus sofisticados niveles de desarrollo, finalmente ha alcanzado el punto desde el cual contiene y gobierna a todos los miembros de una sociedad, igualmente y con idéntica fuerza. Así, la sociedad tiende a igualarse bajo todas circunstancias, a conformarse en el sentido de asimilar e incorporar dichas condiciones a su experiencia cotidiana; y esta victoria de la igualdad en el Mundo Moderno no es otra cosa que el reconocimiento legal y político del hecho de que la sociedad ha arrebatado la esfera pública, y, especialmente importante, que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo.

La esfera pública. La lectura arendtiana del fenómeno de lo Social y su desarrollo en la Sociedad de Masas obliga a observar las consecuencias que para la existencia humana, se derivan de la desaparición de las esferas pública y privada: la pública porque se ha convertido en una función de la privada, y esta última porque ha pasado a ser el único interés común que nos queda.

(Arendt, 2010). En todos los casos, es necesario revisar lo que ha pasado con el espacio que otrora fuera propiamente político: la esfera pública.

Arendt distingue entre dos experiencias de lo público, dos fenómenos relacionados, pero sobre los que es necesario detenerse para observar sus condiciones y características de cara a la formación de una esfera pública: por un lado, el fenómeno de lo público hace referencia a la cualidad de ser visto y oído por todos, cualidad que comparte todo lo que aparece en público, y que da cuerpo a la entramada de todo lo que la apariencia remite, algo que ven y oyen otros y todos; dicha entramada constituye la realidad. Frente a esta realidad, “incluso las mayores fuerzas de la vida íntima –las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos- llevan una cierta oscura existencia hasta que se transforman, desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública”. (Arendt, 2010, p.59) La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias; historias de la experiencia vital, de las vidas de las personas que se enclavan en la esfera pública. Así encuentra respaldo otro de los aportes más importantes del pensamiento arendtiano respecto de lo público: la posibilidad de entender lo público como ampliación de lo privado; es decir, que el contenido de la esfera pública no cambia su naturaleza de privado a pesar de ser adoptado por todo el público en general como parte de la realidad, y aún sin sufrir afectación por el carácter inapropiado que pueda albergar en su esencia.

El asunto es que, este modo de entender lo público como una ampliación de lo privado, como una proyección de contenidos, intereses y experiencias vitales narradas, dista mucho de constituir una esfera pública; más bien señala que la ya reducida esfera pública ha retrocedido tanto en su esencia como en su función: el lugar que ocupaba la grandeza de las hazañas en la construcción de lo público para los antiguos, ha sido conquistado por las narrativas personales, las historias con rostro humano, la información anecdótica localizada que exagera los sentidos, y que a la postre, es capitalizado por la publicidad para alimentar la espiral del consumo.

Por otro lado, el concepto público significa el propio mundo, en cuanto es común a todos, que no es igual a decir la tierra o a la naturaleza, a las que está sujeta la vida orgánica. Refiere al conjunto formado por los objetos fabricados por las manos del hombre y al conjunto de relaciones

que surgen entre unos y otros, los contenidos de los que se ocupan los hombres, quienes habitan juntos en un mundo hecho por hombres. Arendt lo pone en términos preposicionales: vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está *entre* quienes tienen mucho común; un *entre* que cumple la doble función, por un lado, de cohesionar todo lo que le circunda, lo que se construye alrededor suyo y que se convierte en el soporte relacional del conjunto congruente de cosas y hombres que se llama mundo; y por otro lado, separa a los hombres, recoge sus diferencias y los distingue a unos de otros al mismo tiempo.

Este modo de comprender lo público constituye la esencia de la esfera pública, estable y permanente, que al igual que el mundo en común, vincula, relaciona y, no obstante, impide el derrumbamiento de un hombre sobre otro. La calidad de la esfera pública no radica en el número de miembros organizados alrededor de lo público; ni una considerable rebaja aritmética significa que pierde su poder de acción, ni un sensible incremento garantiza mayor capacidad de la misma. Precisamente la crítica de Arendt va en este sentido cuando afirma que; “Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que *entre* ellas el mundo ha perdido su poder de agruparlas, relacionarlas y separarlas”. (Arendt, 2010, p. 63)

Tampoco sufre del agotamiento material del paso del tiempo; la esfera pública es permanente, estable, y requiere del escenario público para permanecer; solo puede sobrevivir al paso las generaciones en la medida en que el encuentro entre los hombres aparezca en público.

El pensamiento político y filosófico de la Edad Moderna considera que la esfera pública, tras la pérdida de sentido y el vaciamiento de contenido de la *vita contemplativa*, y debido al espectacular ascenso de la sociedad a la preeminencia pública, aloja en sus cimientos el espíritu de su propia desvalorización, en tanto la actual esfera pública se ha convertido en lugar de mercado, en el que la admiración pública y la recompensa económica son moneda de cambio del mismo valor y por lo tanto intercambiables, e incluso el carácter más objetivo y tangible de la última, supera a la primera en su operatividad y utilidad real.

La Esfera Pública para Arendt corresponde a un ámbito común radicalmente distinto a la sociedad de mercado: “A diferencia de esa objetividad, cuya base es el dinero como común denominador para proveer todas las necesidades, la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común”. (Arendt, 2010, p. 66)

Así, la riqueza de la vida pública se sustenta en la capitalización de las perspectivas que surgen de la diferente –aunque correlativa- posición que cada uno de los hombres ocupa en el mundo, de su distinción y pluralidad; más que la extensión y la reproducción de la posición de un hombre respecto al resto de hombres y objetos que lo circundan, -lo que ya es ofrecido por el ámbito familiar privado- la esfera pública permite que aparezca la realidad que surge de la suma total de aspectos que puede ofrecer un objeto a una multitud de espectadores. Para Arendt, “sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”. (2010, p. 66)

Ni la naturaleza común de los hombres, ni la variedad de historias producto de la multiplicidad de perspectivas bajo las cuales se presentan las condiciones del mundo común, son garantes de la realidad; su salvaguardia es el hecho de que todos los hombres manifiestan interés por el mismo objeto. De esta forma, en el caso de que la identidad del objeto dejara de ser intención de discernimiento, no bastará la naturaleza común de los hombres para esquivar la destrucción de la pluralidad humana, y la consiguiente destrucción del mundo común.

El aislamiento es el principal aniquilador de la pluralidad humana –en las tiranías por ejemplo-, pero también la masificación de la sociedad, donde cada hombre actúa como reproductor y multiplicador de una sola opinión o perspectiva.; en tal caso no cabría *los hombres* en tanto voluntad colectiva, sino *el hombre* privado, incapaz de la facultad de escuchar y ver a los otros ni de mostrarse, aparecer ante ellos. La conclusión arendtiana a este respecto es lapidaria: el fin del

mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.

Esfera pública, política y libertad. El carácter propio de la esfera privada doméstica está definido por la imperativa convocatoria impuesta por la necesidad y las urgencias de la vida como fuerzas unificadoras, toda vez que para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, requiere la coexistencia con los otros. Así, la naturaleza de la familia en tanto comunidad natural obedece a la necesidad y a su alrededor se armonizan todas las actividades que le son inherentes. La *polis*, por el contrario, es la esfera de la libertad, aunque ésta existe en una relación de dependencia respecto de la primera: la condición de libertad de la *polis* estaba sustentada, antecedida y condicionada a su vez, por el dominio de las necesidades vitales llevado a cabo en el seno de la familia.

El pensamiento griego localiza la libertad únicamente en la esfera política. Por el contrario, la necesidad es un fenómeno prepolítico propio de la organización doméstica privada, esta esfera en la que la fuerza y la violencia tienen justificación en tanto son los únicos medios efectivos para dominar la necesidad y, por este camino, alcanzar la libertad. La contingencia humana de la necesidad capacita al hombre para ejercer la violencia sobre otros; la violencia es entonces, un acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Sobre el reconocimiento de esta contingencia en relación con la esfera política, se sustenta una de las tesis arendtianas: el concepto de gobernar y ser gobernado, así como el marco normativo que le confiere un orden particular, tiene origen pre político, característico de la esfera privada más que de la pública, y que poca (o nula) relación guarda con el caótico estado de violencia del siglo XVII, del que sólo es posible escapar a través del establecimiento de un gobierno que monopolice el poder y la violencia, y revoque la guerra de todos contra todos.

La libertad se da también en términos de la relación la igualdad/desigualdad que marca la línea divisoria entre las esferas pública y privada: a diferencia de la familia, la *polis* sólo reconoce a iguales, mientras que la primera es la médula de la desigualdad. La condición para la libertad significa gozar de la prerrogativa de la voluntad sobre la necesidad, exención del mando sobre alguien y sobre sí mismo, no gobernar ni ser gobernado. Esta prerrogativa no tiene lugar dentro de

la esfera doméstica, toda vez que alcanzarla y gozar de ella ocurre a expensas de la función de gobierno que ejerce el *paterfamilias* sobre sus parientes, y que debe abandonar, renunciar a su ejercicio y adentrarse en la esfera política, donde está entre iguales; ser libre significa vivir y tratar sólo entre pares, -siempre en relación con la existencia de desiguales que constituyen la mayoría de la población-. Por lo tanto, la igualdad lejos de estar relacionada con la justicia –más próxima a la idea moderna de igualdad-, es la propia esencia de la libertad: “ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados”. (Arendt, 2010, pp.44-45)

El sentido de la política es la libertad, tan obvia como contundente, toda vez que remite al contenido mismo de la política; su contenido es lo que le confiere sentido en sí misma. El desconcierto que produce esta afirmación lo atribuye Arendt al infortunio que ha traído consigo la política en el siglo XX, tanto con la experiencia de los totalitarismos, en los que la vida de los hombres está totalmente politizada, y en la que lo primero que se ha sacrificado es la libertad; así como en la evidencia del desarrollo de las posibilidades de aniquilación, que sólo tienen justificación y aplicación en el campo político, toda vez que son monopolio de los Estados y únicamente existen en razón de ellos. Lejos de lo que podría pensarse en lo relativo al sentido de la política en la experiencia totalitaria, esto es, el retroceso a un punto de vista histórico previo, como si las formas de dominación totalitaria sólo hubiesen servido para ratificar los principios del pensamiento liberal del siglo XIX, lo que la inminencia de la aniquilación física absoluta significa para la política, es que no posibilita este retroceso.

Arendt encuentra la falta de sentido en que ha caído la política en el paulatino avance de los problemas políticos hacia el abismo de la sin salida, cualquiera sea el cálculo de los factores singulares de la doble amenaza de la dominación totalitaria y las armas de destrucción masiva. Sólo oscuridad se vislumbra en el horizonte de la política cuando se asoma al balcón del mundo moderno. La única esperanza de salvación viene investida con el traje del milagro; lo milagroso implícito en la acción.

En la piel de la esfera pública

La trama de las relaciones y la historia. Algo intangible, inconsistente, pero de realidad patente habita el mundo de los asuntos humanos; un tipo de contenido que, aunque se refiera exclusivamente al mundo de las cosas que circundan a los hombres, no se agota ni se limita a la objetividad del producto o a la inmediatez de la necesidad. Esta realidad que emerge de la contigüidad humana da cuenta de las relaciones experienciales de las que es capaz el hombre que habita el mundo y que habla y escucha a otros y para otros; una realidad con el poder de proveer elástica unicidad a los vínculos entre las personas y que funge como intermediario, *el inter-est, en medio de* que simultáneamente emana y permite la contigüidad, aún con la variedad de idiosincrasias y las identidades colectivas. A pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que invisiblemente comparten los hombres, lo que tienen en común. Arendt llama a esta realidad “*trama*” de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible. A ella no se ajusta el carácter utilitario de la superestructura marxista, ni el carácter de frontispicio al que se aproxima más la propaganda; la trama de las relaciones humanas se encuentra cercana al mundo objetivo de las cosas, pero no en una relación de rentabilidad o de persuasión.

La esfera de los asuntos humanos está tejida por la trama de las relaciones humanas que existe allí donde los hombres viven juntos. La revelación del quién mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, se realiza en los terrenos de la trama, y es allí también donde urgen sus efectos. “Juntos inician un nuevo proceso que al final emerge como la única historia de la vida del recién llegado, que sólo afecta a las historias vitales de quienes entren en contacto con él”. (Arendt, 2010, p.207) La trama de relaciones, y acción y discurso, se vinculan en concomitancia bipolar: en razón de la trama de relaciones humanas, que incluye innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción alcanza siempre su propósito; pero a este medio se debe también el hecho de que produce historias *con o sin intención* de manera harto natural.

De ahí el lugar que le confiere Arendt a la historia y a las narraciones, reconociendo que, si bien todos los hombres se insertan en el mundo humano a través de la acción y el discurso, nadie es autor o productor de la historia de su propia vida.

La razón de que toda la vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción. Porque el gran desconocido de la historia, que ha desconcertado a la filosofía de la historia en la Época Moderna, no sólo surge cuando uno considera la historia como un todo y descubre que su protagonista, la humanidad, es una abstracción que nunca puede llegar a ser un agente activo; el mismo desconocido ha desconcertado a la filosofía política desde su comienzo en la antigüedad y contribuido al general desprecio que los filósofos desde el Platón han tenido por la esfera de los asuntos humanos. (Arendt, 2010, p.208)

Las historias, resultados de la acción y el discurso revelan un agente, pero este agente no es autor o productor.

Lo propio de la esfera pública: el espacio de aparición. La política, en su más puro sentido, supone que cada hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo mediante la acción y el discurso, y este acto de aparición sucede en la esfera pública. Ella constituye el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, y que supera el ámbito puramente territorial del mundo de las cosas en el que se inserta el producto del trabajo de sus manos, y las prácticas de la vida familiar para cuidar y satisfacer sus necesidades; la esfera pública, el espacio de aparición, es tanto más específicamente el lugar de la política, de los asuntos humanos.

Siempre que los hombres se juntan –de manera privada, pública o social y política-, surge entre ellos este espacio que los reúne y los separa a la vez; cada uno de estos espacios emerge con sus características particulares, su estructura propia y con las respectivas contingencias de época y lugar, “que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público, en las leyes, las constituciones, los estatutos y similares”. (Arendt, 2008, p.143) Allí donde coinciden los hombres, en el encuentro concertado y activo, se manifiesta el espacio *entre*,

el espacio de aparición donde moran los asuntos humanos. Este espacio constituye el mundo en sí, el cual, sin hombres, carecería de sentido y resultaría inexistente, toda vez que en su vórtice residen los asuntos humanos; todo aquello de lo que está hecho el mundo y que no está determinado por una reproducción externa de la esencia humana, es decir, todo lo que los hombres, en su capacidad de producir algo que no son ellos mismos, hacen germinar y florecer como realidades duraderas en las cuales habitar, y que, sin embargo, tienden a objetivarse, cosificarse, y con ello, a convertirse en determinantes, condicionantes de la vida de los hombres.

Sin embargo, contra la certeza de la aparición como el mayor logro del que es capaz el hombre, se erigen, por un lado, la condición humana de sobrevaloración de la fabricación de productos hechos por el hombre (*homo faber*), más útiles, más duraderos que el propio hombre, y por otro lado, la condición humana de apreciación de la vida, sujeta como está a su temporalidad y vulnerabilidad terrenal, como el más elevado bien, y de la cual es el *animals laborans*, el llamado a hacerse cargo. Apolíticos, como resultan ser los protagonistas de estas condiciones humanas, *homo faber* y el *animals laborans*, juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a sus fines en apariencia más elevados, hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del *animal laborans*, en detrimento de la acción y del discurso, relegados a caprichosa agitación y charla ociosa. No obstante el carácter apolítico de estos dos tipos de hombre, que con su actuar crean una forma distractora de la verdadera política, lo cierto es que resulta imposible prescindir por completo de una esfera pública, toda vez que es sólo en el espacio de aparición, en la acción y el discurso como modo de estar juntos, que la realidad del yo del hombre mismo, de su propia identidad, así como la realidad del mundo circundante pueden establecerse fuera de toda duda.

El único criterio de validación, el tensor con el cual probar la resistencia de la realidad es el de ser común a todos, esto es para Arendt, el sentido común. Es por virtud de este sentido común que los demás sentidos avisan la realidad, no simplemente como reacciones físicas o como respuestas a los estímulos de las terminaciones nerviosas, sino como reveladores de la realidad y del mundo. Advierte Arendt que "...un apreciable descenso del sentido común en cualquier comunidad y un

notable incremento de la superstición y la charlatanería son signos infalibles de alienación del mundo”. (Arendt, 2010, p.231)

Lo que se hace evidente en una sociedad productora, es decir, aquella en la que la esfera pública está sometida a las dinámicas y relaciones propias del mercado, es precisamente la alienación de la que habla Arendt, la atrofia del espacio de aparición y el inevitable debilitamiento del sentido común, menos evidente en el escenario de una sociedad del *homo faber*. En efecto, una esfera pública que opera como escenario del mercado de cambio concierne de modo más adecuado a la actividad de la fabricación, mientras que el intercambio (interacción y encuentro, discurso y acción) incumbe propiamente al campo de la acción y, de ningún modo puede considerársele una prolongación de la producción. En el mercado no aparece nadie, no se revela nada ni nadie; allí sólo se exhiben productos, se muestran objetos; poco o nada tienen en común con sus hacedores y nada revelan de ellos, los productos del mercado están limitados por su objetividad, circunscritos a ella. Lo que tiene lugar en el mercado es el encuentro entre el apetito de productos y la urgencia de la transacción comercial, un combinado poder de cambio; nada tiene que ver con la potencialidad que surge entre la gente cuando se unen en la acción y el discurso.

A esta falta de relación con los demás y este interés primordial por el intercambio los calificó Marx como la deshumanización y la autoalienación de la sociedad comercial, que excluye a los hombres *qua hombres* y exige, en sorprendente contradicción con la antigua relación entre lo público y lo privado, que los hombres se muestren sólo en lo privado de sus familias o en intimidad de sus amigos. (Arendt, 2010, p. 232)

La pérdida de valor del sentido común trae consecuencias nefastas para el mundo de los asuntos humanos: desprovisto del sentido que le confieren acción y discurso, el encuentro entre hombres queda sometido a la misma efímera objetividad que caracteriza a los objetos producidos, fabricados, con lo que el tejido social se hace más y más frágil, dejando abierto el espacio para que la violencia ocupe el lugar del poder; lo público se ahoga en el océano de intereses privados, se aleja cada vez más del plural de los hombres, y la política pierde cada vez más su sentido. Entonces se hace patente la necesidad de rescatar la acción como la categoría propiamente política y al discurso, con el fin de reconstruir la esfera pública y restituir el sentido de la política.

La acción

La acción, que es política en sí misma como la entiende Arendt, ocupa el más alto rango en la jerarquía de la *vita activa*, y junto con el discurso, han sido reconocidas como facultades para la distinción entre la vida humana y animal; el encuentro entre acción y discurso es el que concede dignidad a la política, dignidad que incluso hoy día no ha desaparecido por completo. Y esta capacidad, particularmente de la acción, tiene razón de ser en atención a su carácter inaugural.

La acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad, con su carácter inaugural; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se percibe en el mundo en tanto el *recién llegado* tiene la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Este sentido de iniciativa, propio de la acción, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político.

“Una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres” afirma Hannah Arendt (2010, p. 201) para indicar, no sin un tono imperativo, que con palabra y acto los hombres se insertan en el mundo, y que dicha inserción guarda estrecha relación con la condición humana de la natalidad; equivale a un segundo nacimiento, este de confirmación y asunción de lo que reside bajo la apariencia física corporal. A esta inserción le calza adecuadamente el adjetivo de humana, en tanto su sentido no está sujeto, como sucede en el caso de labor o de trabajo, a las condiciones de necesidad biológica, o al interés utilitario, sino que responde al estímulo de la presencia de otros, en una relación estimulante aunque no dependiente. Lo que la dota de sentido es el impulso implícito en el acto de nacer, que se perpetúa mediante la iniciativa inagotable de la acción. Actuar, dice Arendt, en su sentido más básico, quiere decir tomar una iniciativa, comenzar algo, poner algo en movimiento.

En esta voluntad, en esta chispa primaria que es la iniciativa, está contenido el comienzo del mundo de los hombres, que se diferencia del mundo de las cosas porque no responde a la creación de un *qué*, de un objeto, sino a la aparición de un *quién*, más aún, de un *quiénes*, que inauguran el mundo con la misma novedad y perplejidad de quien es recién llegado. Lo propio de todo comienzo

es iniciar algo, un hecho, una circunstancia que no haya tenido lugar antes; y como todo inicio, le es inherente un carácter inesperado, contingente. En este sentido, la certeza sustentada en la promesa de minimización del error de la que presumen las leyes estadísticas resulta antagónica respecto a lo nuevo inserto en la acción; de ahí que Arendt plantee que lo nuevo siempre aparece en forma de *milagro*, es decir, de lo total y absolutamente inesperado, improbable, que es lo que significa que el hombre sea capaz de acción: siempre es posible esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.

Es sólo a través de la acción y el discurso que los hombres advierten, evidencian quienes son, “revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia”. (Arendt, 2010, p.203)

La posibilidad de aparecerse, de revelarse que propician el discurso y la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana. Cuando se pierde la contigüidad humana, o sea, cuando se despoja a la acción de su poder de revelación, de hacer posible la aparición, y el discurso se convierte en charla pueril, ya para engañar, ya para persuadir, entonces facultad de actuar pasa a ser una forma de realización entre otras, no distinta de lo que es cualquier medio para un fin, no diferente de lo que es la fabricación para producir un objeto. Y para que dicha capacidad de aparición se potencie, la acción necesita de la brillantez de la gloria sólo posible en la esfera pública.

Si la acción como comienzo corresponde a la realización de la condición humana de la natalidad, el discurso corresponde a la realización de la condición humana de la pluralidad, elemento clave en el pensamiento arendtiano, toda vez que es el que permite la distinción, es decir, la condición de vivir como ser distinto y único entre iguales. En este sentido, acción y discurso están inevitablemente relacionados: sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo pierde su capacidad para la aparición, sino que con él se pierde también al sujeto que aparece, porque perderá su capacidad de aparecer como él mismo refrendado por sus pares, y tampoco podrá reconocerse como único dueño de su propia opinión entre sus iguales.

Ni labor ni trabajo demandan tal necesidad del discurso en la misma medida que la acción, el sacrificio o la tergiversación del discurso despoja a la acción de su capacidad de iniciar algo nuevo y la deja en el papel de reproductora de conductas; en efecto, reducir el discurso a un simple medio para la comunicación, en un vehículo articulado para acompañar una actividad, convertirlo en un elemento accesorio, lo hace fácilmente sustituible por simples lenguajes, algunos más precisos en tanto despojados de subjetividad, o más efectivos, en tanto son más seductores para los sentidos, como lo hace la propaganda política para asegurar el orden y el control de la población –lo cual conduce inevitablemente al ejercicio de la violencia, como queda ilustrado en el primer capítulo-, o la publicidad en la sociedad de mercado para fomentar el consumo. Así, reducir la capacidad de actuar a la mera concertación coyuntural de intereses comunes, y el discurso a mero acompañamiento accesorio de conductas, equivale a aniquilar el real poder de la acción; en tal caso, como en el discurso, la acción tendría un carácter desechable, o en todo caso reemplazable por la violencia, en tanto ésta resulta en sí misma un medio –efectivo por demás- para la consecución de fines inmediatos en plazos perentorios.

Para Arendt, la pluralidad es propia de la acción así como del discurso, es su condición de posibilidad; este condicionamiento sucede debido al doble carácter implícito en la pluralidad de referir igualdad y distinción: la igualdad permite a los hombres entendimiento y disposición para la planificación y el aprovisionamiento contingente; la distinción, esto es, la diferenciación que tiene cada hombre, uno del otro, garantiza perspectiva, iniciativas alternativas frente al mundo; ambas precisan de la acción y del discurso y son al mismo tiempo su condición de posibilidad. El discurso y la acción revelan ésta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, como hombres y no como simples objetos.

La pluralidad de los hombres conforma el espacio político; es la condición que finalmente le otorga significación específicamente política a la acción y al discurso, toda vez que son las únicas actividades que no sólo se ven afectadas por la pluralidad como hecho, sino que sin ella, resultan inimaginables. Si acción y discurso son las dos actividades políticas por excelencia, la distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos; ningún ser humano

existe en singular, *un* ser humano, uno sólo; es una condición que lo distingue del número de objetos fabricados o del conjunto de cosas que conforman el mundo, no tiene equivalencia con la agrupación de objetos materiales o a la unicidad propia de la contingencia natural, tampoco a la variedad biológica de una especie;

“Del mismo modo que no existe un ser humano como tal, sino solamente hombres y mujeres que son lo mismo en absoluta distinción, esto es humanos, así esta igualdad humana compartida es la igualdad que, a su vez, sólo se manifiesta en la absoluta distinción de un igual respecto a otro”. (Arendt, 2008, p.98)

Esto no ocurre con ninguna otra actividad de la *vita activa*; la labor puede ser una forma no política pero en efecto nunca antipolítica, no cabe duda de que en ella también el hombre vive *en presencia de o junto a otros*, y a este modo de estar juntos, donde los hombres se juntan en forma de grupo de labor, donde el número de individuos laboran juntos como si fueran uno, lo denomina Arendt contigüidad. Pero esta contigüidad carece de los rasgos distintivos de la verdadera pluralidad. La naturaleza de la labor, está tejida por valores enteramente sociales, cuyo requisito es la pérdida de identidad individual; es sobre la base de esta sociabilidad que se construye la identidad colectiva (ante la naturaleza, ante la muerte, ante la necesidad) y no en la igualdad. El problema, para Arendt, estriba en que las mejores condiciones sociales son aquellas bajo las que es posible perder la propia identidad.

“Esta unión de muchos es básicamente antipolítica; es el extremo opuesto de esa contigüidad que prevalece en las comunidades políticas o comerciales, que no está formada por una asociación entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, y en general entre personas que son diferentes y desiguales”. (Arendt, 2010, p.236)

La desigualdad que reside en la esfera pública está soportada en la necesidad de igualdad en ciertos aspectos y para determinados fines, que demandan los desiguales que la habitan; es una igualdad entre desiguales, donde el principio igualador no proviene de la naturaleza, sino del encuentro con los diferentes, con los pares que son distintos entre sí. La igualdad política, por lo tanto, es lo opuesto a la igualdad común de la condición humana, la que proviene de la muerte o de la necesidad, que no demanda un factor igualador porque la uniformidad, la igualdad en la condición humana es una constante.

El carácter plural de la acción y del discurso. La pluralidad es condición de la acción. A diferencia de la fabricación, la acción nunca es posible en aislamiento, o lo que es lo mismo, toda situación de aislamiento es carencia de la capacidad de actuar; este es el caso que señala Arendt durante el Totalitarismo, en el cual una de las primeras medidas para el control total es el aislamiento de los individuos, el rompimiento de los vínculos familiares y sociales que pudieran generar o propiciar el encuentro de hombres y por lo tanto potenciar su capacidad de acción, por ejemplo, para plantar cara a la iniciativa de dominación o bien organizarse para contrarrestar los medios de la violencia. La misma naturaleza que condiciona el producto terminado con el mundo donde cobra valor y sentido, es la que condiciona la acción y el discurso con la trama de los actos y las palabras de otros hombres. En detrimento de la pluralidad como condición de posibilidad de la acción y el discurso, aparece la falacia del hombre fuerte que, en total aislamiento y con la resistencia de sus pares, adquiere su fuerza del propio hecho de estar solo; todo intento de la historia y de la filosofía política de consentir tal afirmación es, para Arendt, pura superstición, basada en la quimera de la posibilidad de *hacer algo* en la esfera de los asuntos humanos, esto es instituciones, leyes, aparatos, de la misma forma que se moldea o se funde cualquier material. “La historia, está llena de ejemplos de la impotencia del hombre fuerte y superior que no sabe cómo conseguir ayuda, la co-acción de sus semejantes”. (Arendt, 2010, p.212)

El movimiento de la acción nunca describe un círculo cerrado, por lo que los efectos de su ejecución son infinitos, autocontenidos, no pueden ser confinados o circunscritos a dos partícipes. Por esta razón la reacción hace parte del proceso de actuar, de modo que más allá de ser una respuesta sensible a un estímulo propuesto, es siempre una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás, produciendo un efecto ilimitado. Esta ilimitación de efecto, que nada tiene que ver con la finitud de participantes en una acción; “el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación”. (Arendt, 2010, p. 214) La acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto lleva en su simiente la inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y franquear todas las fronteras.

Lo que confiere sentido a la existencia –y sofisticación- de barreras físicas -que pretenden aislar la propiedad privada y asegurar los límites de cada familia o los límites territoriales que protegen y hacen posible la identidad física de un pueblo-; o simbólicas –aparatos, instrumentos, las leyes, instituciones que protegen y hacen posible su existencia política-, diseñadas para garantizar la estabilidad de los asuntos humanos, es justamente el hecho de que ninguno de estos principios limitadores y protectores surge de las actividades que se dan en la propia esfera de los asuntos humanos. Leyes, instituciones, son todos aparatos, instrumentos para limitar la acción, para controlar el movimiento. Los límites que trae una ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político; todo intento por limitar la acción, por volcarla para someterla, deja al descubierto su contracara, su inmensa capacidad para establecer relaciones y con ello desplegar toda su verdadera productividad.

La acción política, lo que es en sí misma la acción, está sustentada en el hecho de la pluralidad de los hombres; su contenido se ocupa del estar juntos unos con otros, de los diversos y su vocación es constituir organizaciones humanas, bien alrededor del caos propio de las diferencias, bien en pro de eliminarlas. La política instauro un orden entre los absolutamente diversos teniendo en cuenta una igualdad relativa y con el fin de diferenciarlos de los relativamente diversos.

La tragedia que ha agobiado a la filosofía política desde la antigüedad se remonta por un lado, al hecho de no haber podido establecer el lugar de donde surge, y por otro lado, a la transformación que Occidente encontró para subsanar el primer obstáculo. En primer lugar, está la creencia de que existe en el hombre algo político que constituye su esencia; nada más lejano a la realidad patente de que la política sólo es posible *entre* los hombres y jamás está en singularidad, en palabras de Arendt “de ahí que no haya ninguna substancia propiamente política”. (2008, p.133) En segundo lugar, está la tradición cristiana monoteísta que sostiene que lo que Dios ha creado es *al hombre, el hombre*, simple e indiviso, de manera que los hombres son meras repeticiones del mismo. La transformación de la política en historia o su sustitución por ésta, ha sido la solución propuesta por Occidente, que ha traído como resultado la disolución de la pluralidad de los hombres en la humanidad, *un* individuo humano colectivo, un conjunto de todos en uno; y por la misma vía, la

imposición, a veces brutal, de la historia sobre la política, a cuyo amparo se acoge el hombre para salvarse de la libertad que emerge del *entre* propio de la política.

Los afanosos intentos por hallar refugio de la libertad de la política, esconden tras de sí varios prejuicios, no infundados cabe aclarar, a propósito de los límites éticos que encarna esta libertad y la valoración que harán los cuerpos políticos al momento de escoger, ante la inminencia de la desaparición de alguna, entre la política y la humanidad²². La tesis arendtiana sobre la política pretende salvar esta preocupación, toda vez que tendría lugar sí y sólo sí se entiende la política en su sentido más estrecho –y tradicional-, como una relación entre dominados y dominantes. Pero para Arendt, la política constituye un ámbito del mundo en cual los hombres son en principio activos, esto es con capacidad para la acción, comprometidos con garantizar la durabilidad, que no la estabilidad en el mismo sentido en que operan leyes y aparatos de los asuntos humanos; eliminar la capacidad de acción de los hombres, lejos de abolir la política, ha derivado en formas despóticas de dominación, locales en el caso de las tiranías, y ampliadas hasta lo monstruoso en el caso del Totalitarismo tratado en el primer capítulo. Sobre este punto vale la pena mencionar un aspecto que Arendt deja enunciado aunque no lo desarrolla en *La Promesa de la Política*: el panorama en que queda sumida la política en el seno de las democracias de masas, toda vez que en ellas opera también un modo de dominación que prescinde de terror y emerge más bien de forma espontánea: el consumo y el carácter desechable de todo cuanto se hace y se usa en la sociedad moderna. “La acción sólo puede juzgarse por el criterio de grandeza debido a que en su naturaleza radica el abrirse paso entre lo comúnmente aceptado y alcanzar lo extraordinario, donde cualquier cosa que es verdadera en la vida común y cotidiana ya no se aplica, puesto que todo lo que existe es único y sui generis”. (Arendt, 2010, pp. 228-229)

²² La atomización de los regímenes políticos del siglo XX, de la mano del inusitado desarrollo y nivel de sofisticación de la industria bélica, y los usos y apropiaciones que de la violencia se han hecho, desnudan justificadamente una preocupación a propósito de la libertad: ¿Hasta dónde será capaz de llegar el hombre en nombre de la libertad que le asiste? Para más información ver: Arendt, 2008, pp. 134-135.

El criterio al que se refiere Arendt no puede encontrarse en su motivación, su causa, o su consecuencia, su resultado; el criterio de grandeza reside únicamente en la realización misma, de acuerdo con el sentido específico de cada acto, en la vivencia implícita en la acción. Arendt se refiere a estos como *actos vivos*, que junto con la palabra hablada constituyen los más altos logros que son capaces los seres humanos, de cuya insistencia se tiene ya registro en la noción aristotélica de *energeia* (realidad), con la que se designan las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí, sino que agotan su pleno significado en la actuación. A esta categoría pertenecen las acciones y discursos cuya realización no persigue el fin, sino que yace en la propia actividad; el trabajo, la producción de objetos singulares y particulares, no es lo que sigue y extingue el proceso sino que está metido en él; la realización es el trabajo, es *energeia*.

Este logro específicamente humano –acción y discurso- se sitúa fuera de la categoría medios y fines; en palabras de Arendt, el trabajo del hombre no es fin porque los medios para lograrlo –es decir las virtudes- no son cualidades que puedan o no realizarse, sino que por sí mismas son realidades. Dicho de otra manera, los medios para lograr el fin serían ya el fin; y a la inversa, este fin no puede considerarse un medio en cualquier otro aspecto, puesto que no hay nada más elevado que alcanzar esta realidad misma, y es de este tipo de realización a la que la acción, y la acción política más específicamente pertenece.

Contingencias de la acción: Impredictibilidad e irreversibilidad. Mientras que las varias limitaciones y fronteras con las que se blinda todo cuerpo político pueden o al menos pretenden, ofrecer cierta protección contra la inherente ilimitación de la acción, son incapaces de compensar su imposibilidad de predicción que, más allá de la superflua cuestión de incapacidad lógica para predecir el resultado de un acto, en cambio involucra de manera directa a la historia que empieza y se establece tan pronto como pasa el efímero momento del acto.

El resultado de las pretensiones de anular la incertidumbre inherente a la acción y por esa vía salvar la fragilidad de los asuntos humanos, dándoles trato propio de la materialidad y durabilidad de un producto de fabricación humana, ha sido el encausamiento de la capacidad humana para la acción, -espontaneidad para comenzar algo nuevo- en una actitud de creación hacia la naturaleza; lo que bien comenzó como un ejercicio de experimentación, paulatinamente evidenció

insatisfacción con la mera observación y registro de fenómenos naturales, la prescripción de condiciones y la provocación de procesos naturales, hasta que, finalmente, ha dado lugar al desencadenamiento de procesos elementales, la sofisticación de un cierto arte de la fabricación de naturaleza, cuya existencia, sin la intervención de los hombres, no hubieran tenido lugar.

En esta transformación a la que se ha visto avocada la acción, se inician procesos cuyo pronóstico resulta imposible, por lo que escapa a todo control y esquiva cualquier posibilidad de reversión; la consecuencia se ha sentido en el terreno de los asuntos humanos: el acento se traslada de la fragilidad que subyacente a la acción como experiencia humana, y por tanto descubre la inseguridad, relativa a la categoría de proceso, propia de la ciencia moderna.

Sin embargo, nunca ha sido facultativo de los hombres deshacer o controlar con total seguridad, los procesos iniciados a partir de la acción, no obstante su capacidad potencial de destrucción de todo lo hecho, construido y creado por él mismo, y esta incapacidad para deshacer lo que se ha hecho va ligada a una casi completa imposibilidad para predecir las consecuencias de cualquier acto o tener un conocimiento meritorio de confianza en sus razones. Es a esta realidad a la que se refiere Arendt cuando dice que

El hecho mismo de que las ciencias naturales se han convertido exclusivamente en ciencias de proceso y, en su última etapa de procesos sin retorno, potencialmente irreversibles e irremediables es una clara indicación de que cualquiera que sea la fuerza cerebral necesaria para iniciarlos, la efectiva y fundamental capacidad humana que podría originar este desarrollo no es capacidad teórica, no contemplación ni razón, sino habilidad para actuar, para comenzar nuevos procesos sin precedente cuyo resultado es incierto, de pronóstico imposible, ya se desencadenen en la esfera humana o en la natural. (Arendt, 2010, p.251)

Esto sucede debido a que la fuerza del proceso de producción esta embebida y consumida en la singularidad del producto final –cuya realización se agota cuando alcanza el fin que le dio origen-, en tanto que la fuerza de la acción –que carece de un fin particular, con lo que se garantiza su durabilidad, su permanencia en el tiempo- nunca se consume en la individualidad de un acto y se incrementa al tiempo que se multiplican sus consecuencias. La esfera de los asuntos humanos goza

de esta perdurabilidad, de la constancia de la acción, ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad.

“Siempre ha sido tentación de los hombres encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a la pluralidad de los agentes”. (Arendt, 2010, p.241) Estos intentos han dado lugar a argumentos que surgen contra la democracia y contra la política, y que se han corporeizado en variadas formas institucionales como los regímenes, sistemas, estructuras políticas de actuación, tendientes a limitar las posibilidades de la acción; limitar lo que denomina Arendt, las calamidades de la acción. Pero estas calamidades se derivan de la condición humana de la pluralidad, lo cual las hace inevitables.

A pesar de los múltiples y variados intentos de sustitución, no ha perdido la acción su alcance y fuerza. Más aún, estos intentos se han llevado a cabo, con genuina ignorancia o con descarada deliberación, a expensas de la esfera pública; es decir, que todo intento de suprimir esta pluralidad equivale a abolir la propia esfera pública. En ellos ve Arendt un motivo de enorme preocupación toda vez que el diseño y consolidación de formas de gobierno que se consideran salvadoras de los peligros de la pluralidad, son constituidos todos ellos con el gobierno de un hombre como su denominador común: las monarquías, en sus numerosas variedades, “desde la completa tiranía de uno contra todos hasta el benevolente despotismo y esas formas de democracia en las que la mayoría forma un cuerpo colectivo de tal modo que el pueblo es muchos en uno y se constituye en monarca”, (Arendt, 2010, p.241) es decir, aquellos en los que la tiranía es del consenso y el disenso. De ahí que la filosofía política arendtiana plantee una férrea defensa de la esfera política pero no así de la institucionalidad; lo que tienen en común cualquiera de estos modos de gobierno es el desalojo de los ciudadanos de la esfera pública, la exhortación a la limitación del interés y la participación al terreno de los asuntos privados, y la cesión de la responsabilidad de los asuntos públicos al gobernante. Los réditos de estos modos tiránicos de gobierno – que se consiguen mediante el fomento de la industria privada- son conocidos: mayor estabilidad, incremento de la seguridad y aumento de la productividad; pero lo que en realidad se convierten estos réditos es en el abono para la inevitable pérdida de poder.

El antiguo sentido griego, contienen dos palabras diferentes y sin embargo interrelacionadas para designar el verbo actuar: los verbos griegos *archein* (comenzar, guiar, y finalmente gobernar) y *gerere* (cuyo significado original es llevar). Lo que complejiza este doble valor es que da la sensación de que toda cada acción está dividida en dos momentos: el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, que demanda la unidad de muchas personas para “llevar” y “acabar” la tarea comprometida. Para Arendt, es en esta doble voluntad contenida en el mismo verbo, en la que radica una confusión o quizá sea más preciso hablar de adaptación, que ya aparecía en Platón, de priorizar sólo una parte, un segundo momento de la acción. El hecho irrefutable es que la palabra que singularmente refería sólo el segundo momento de la acción –*prattein* y *gerere*- fue aceptada para designar la acción en general, y entre tanto la que designaba el comienzo de la acción se limitó a significar la acción en el lenguaje, y en el sentido, estrictamente político²³.

Bajo estas circunstancias la esencia de la política consiste en saber cómo comenzar y gobernar los asuntos más complejos sobre los gobernados, dados o predispuestos a la obediencia. En este sentido la acción pierde toda espontaneidad y fuerza de iniciativa, y como tal se reduce ser la simple ejecución de órdenes. La separación platónica de saber y hacer, esto es, “la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación entre comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en actividades completamente diferentes”. (Arendt, 2010, p. 243) Se evidencia en el corazón de teorías sobre la dominación, la identificación platónica de conocimiento con mando y gobierno, y acción con

²³ Según la interpretación arendtiana, sobre el pensamiento platónico, él plantea una sutil diferencia entre dos tipos de acción: Comenzar (*archein*) y actuar (*prattein*). El problema que identifica Arendt sobre esta distinción radica en la inminente necesidad del gobernante original de garantizarse el dominio total de la acción, sin contar con la ayuda de los demás para realizarla o terminarla. En la tesis arendtiana se sostiene que, en la esfera de la acción, este dominio aislado sólo puede lograrse si los demás ya no necesitan unirse a la iniciativa por su propio acuerdo, con sus objetivos y motivos propios, sino que responden a la práctica, ahora habitual, de ejecutar órdenes. Así, de la lectura que hace Arendt puede plantearse que comenzar (*archein*) y actuar (*prattein*) serían dos actividades diferentes por completo, y cualquiera puede llegar a ser un gobernante que no precisa actuar, sino gobernar a quienes son capaces de ejecución. (Arendt, 2010, p. 243).

obediencia y ejecución rigieron las primeras experiencias y articulaciones de la esfera política y pasó a ser autoritaria para toda la tradición del pensamiento político.

De este modo la original interdependencia de la acción, la mutua dependencia entre el gobernante respecto a los gobernados en razón de atención y ejecución de estos para llevar a cabo una empresa, con los gobernados seguidores que esperan la ocasión de actuar mediante la participación, han tomado formas separadas y han dado lugar a dos funciones diferentes por completo: la función de dar órdenes, que se convirtió en la prerrogativa del gobernante, y la función de ejecutarlas, que pasó a ser la obligación de sus súbditos. Esta separación de fenómenos ha traído como consecuencia la monopolización de la fuerza por parte del gobernante, de aquellos sin cuya actuación el gobernante solo no hubiera cumplido su cometido; ha concedido al gobernante la potestad para reclamar para sí lo que es realmente el logro de muchos, lo que explica para Arendt, la falacia del hombre fuerte.

El pensar y la capacidad de juicio: facultades propiamente políticas

La relación entre acción y pensamiento, el actuar con o sin plena conciencia de la intencionalidad implícita en cada acto, específicamente en lo que toca a la relación pensar y actuar con maldad constituye una enorme preocupación para Arendt. El centro de la preocupación se sitúa en el pensar como la facultad del hombre que concierne más a la política y a los asuntos humanos, y su abordaje comienza con el reconocimiento del prejuicio como elaboración inherente a la construcción de Mundo. El hombre no puede vivir sin prejuicios:

“y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de toda su vida sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana”. (Arendt, 2008, p.137)

En ello radica que el contenido de los prejuicios siempre haya sido preocupación de la política, no tanto en su intención de eliminarlos o disuadir sobre su uso, teniendo en cuenta que nadie, ni siquiera quien patrocina estos intentos, se encuentra libre de ellos, sino más bien en lo que tiene que ver con su esclarecimiento; lo referente al papel que han jugado los prejuicios en toda época, siempre presentes en las instancias de juicio y decisión, esto es, como su prerequisite.

La explicación de los prejuicios como cláusula del decidir y del juzgar en la vida de los hombres, y que es válida sólo para auténticos prejuicios, es decir, aquellos que no pretenden ser juicios, se encuentra en el hecho de que recurren a un “se dice” o “se opina”, apelación que no demanda constancia explícita; distinto a lo que ocurre con el carácter o con la singularidad personal, -lo idiosincrático apenas puede imponerse en el espacio público-político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo-, la cual remite siempre a una experiencia personal cuya validez y pertinencia reside en la evidencia de percepciones sensibles y no en la contundencia de prueba alguna; los prejuicios carecen de tal evidencia. A esto se debe que no sean dependientes del nexo personal, lo que hace que su fuerza se asiente en el asentimiento de los otros, evitando el afán de persuadirlos. A través de los prejuicios los hombres se reconocen y sienten afinidad; los prejuicios aseguran el compartir algún efecto sobre los demás, y en este sentido representan un importante rol en el ámbito puramente social: “No hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos y excluye a otros. Cuanto más libre está un hombre de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social”. (Arendt, 2008, p.138)

Sin embargo, la renuncia a la facultad de juzgar, la sustitución del juicio por el prejuicio, compromete grandemente el ámbito político²⁴, donde no es posible operar sin juicios, toda vez que el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de *juzgar*.

Dos representaciones de la palabra *juzgar* resumen, para Arendt, la confusión en la que ha caído la filosofía política y que han afectado las posibilidades de la facultad misma: el juzgar como el ejercicio de medir, acreditar y decidir mediante criterios regulativos con el fin de clasificar lo singular y particular bajo los criterios de lo general y universal; los juicios producto de este

²⁴ Para Arendt, los prejuicios siempre ocultan restos del pasado, y ello se coinvierte, simultáneamente, en motivo de gran eficacia y enorme peligrosidad. La autenticidad de un prejuicio radica en el hecho de haber tenido un fundamento legítimo en la experiencia que dio a su vez lugar a un juicio; éste sólo se convierte en prejuicio cuando, sin reparo ni contexto es trasladado en el tiempo. La peligrosidad de un prejuicio se sitúa en su anclaje al pasado y por ello sobre pasa, avanza al juicio y lo impide, haciendo imposible tener una verdadera experiencia del presente. Para Arendt, es imperativo redescubrir los prejuicios remotos en aras de disolver los prejuicios, esto es, mostrar su contenido de verdad (2008, p.138).

ejercicio esconden el prejuicio de juzgar exclusivamente lo individual sin que se verifique el criterio en sí ni su adecuación a lo que mide, criterio sobre el que ya hubo un juicio previo que, aunque ahora se omite, se ha tornado en medio para continuar juzgando. Por otra parte, en todos los casos en que los hombres se las ven con algo que no han visto nunca y para lo que no disponen de criterio alguno, el juzgar adquiere un significado distinto; la facultad de juzgar que carece de criterios refrendados y validados por otros, no puede apelar a nada más que a la evidencia de aquello que se juzga y no tiene amparo más que en la capacidad humana del juicio²⁵, más próxima a la capacidad de diferenciar que a la capacidad para estructurar y subsumir.

Si los prejuicios operan como protectores de quien juzga tanto de la exposición a lo real, así como de su inevitable confrontación mediante el acto de pensar, (lo que ha ocurrido por ejemplo con las ideologías, ese conjunto de prejuicios que han perdido su validez histórica y cuya estructura cimentada en la afinidad del *se dice* o *se piensa* ha colapsado), cumplen también la función de proteger de toda experiencia, toda vez que en ellas lo real está aparentemente previsto de algún modo. En este elemento de la universalidad es en el que radica la distinción entre las ideologías y cosmovisiones iluminadoras; los prejuicios son siempre de naturaleza parcial, lo que por fin explica su desgate y su efímera confiabilidad, toda vez que, una vez los prejuicios entran en crisis, ya no se confía no sólo en ellos sino tampoco en los criterios del juicio ni en lo que han prejuzgado. Para Arendt, es en este

(...) rechazo de los criterios en el mundo moderno –la imposibilidad de juzgar lo que ha sucedido cada día según los criterios firmes y reconocidos por todos, de subsumirlo como caso de un universal bien conocido, unida estrechamente a la dificultad de ofrecer principios de acción para lo que deba suceder- se describe con frecuencia como un nihilismo inherente a la época, como una

²⁵ Este juzgar sin criterios es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede disputar pero sí discutir y llegar a un acuerdo; y también lo vemos en la vida cotidiana cuando, ante una situación todavía conocida, opinamos si esto o aquello la hubiera juzgado correcta o incorrectamente. (Arendt, 2008)

desvaloración de todos los valores, una especie de ocaso de los dioses y catástrofe del orden moral del mundo (2008, p.140)

La peligrosidad de estas interpretaciones reside en la limitación tácita del juzgar como una facultad exigible a los hombres sólo cuando tienen criterios, es decir, la reducción de la capacidad de juicio al nivel de una aptitud para clasificar correcta y adecuadamente lo particular según lo general que por común acuerdo le corresponde. Evidentemente, la capacidad de juicio estriba en la adecuación del juicio en ausencia de criterios; sin embargo, al margen de la naturaleza de los ámbitos en los que tiene lugar este acto de juzgar —es decir, tanto en lo público como en lo privado y aún en lo íntimo— dichos criterios no son vinculantes, su enunciación nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento; únicamente puede persuadirles. Atribuirle un carácter irrefutable al juzgar constituye, para Arendt, un prejuicio en sí mismo; a ello se refiere cuando dice que los criterios, mientras tienen validez, no son nunca demostrables irrefutablemente; a ellos sólo les es apropiada la limitada evidencia del juicio, sobre la que todos están de acuerdo y sobre la que no se debe ni disputar ni discutir.

La irrefutabilidad es prerrogativa sólo del ejercicio de clasificar, el medir y aplicar criterios, esto es, funciones regulatorias de la singularidad de lo individual y concreto, que de hecho presupone la validez del criterio para la naturaleza del asunto. Este clasificar y regular, cuya decisión no versa sobre lo acertado o equivocado de su operación, está más cerca del concluir deductivo que al pensar y juzgar. Lo que constituye un cataclismo para el mundo, no es en realidad la pérdida de los criterios, pérdida que caracteriza al mundo moderno, y tampoco lo es el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios para contrarrestar la irreversibilidad de los hechos, sino la aceptación de la incapacidad de los hombres para juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio es insuficiente para juzgar en principio, y que la exigencia del juicio está amarada a la correcta aplicación de reglas conocidas y la adecuación a criterios existentes. En la aceptación *sine quantum* de esta tesis radica la tragedia del mundo moderno:

“Si fuera esencial al pensamiento humano que los hombres sólo pudieran juzgar cuando tuvieran a mano los criterios fijos y dispuestos, entonces sería cierto lo que hoy se supone general, que en la crisis del mundo moderno, más que éste es el hombre mismo quien está fuera de juicio”. (Arendt, 2008, p.141)

El hombre tiene una inclinación a pensar, a usar las capacidades intelectuales y a explotar el poder de su cerebro, más allá de las fronteras del conocimiento. El deseo de conocer, tanto si es motivado por necesidades prácticas, como por la simple curiosidad, encuentra su satisfacción en cuando alcanza el fin propuesto. Su ejercicio deja tras de sí una fructífera cosecha de conocimiento que amplía los horizontes de los saberes, y su cultivo constante alimenta la sed de nuevo conocimiento que finalmente se convertirá en material para la construcción del Mundo. No así, la inclinación o la necesidad de pensar que, aún si no está inspirada en cuestiones últimas, metafísicas, tradicionalmente respetadas y carentes de respuesta, no deja nada tangible tras de sí. La inclinación a pensar sólo puede ser satisfecha pensando.

Arendt atribuye a Kant la distinción entre pensar y conocer, entre la razón, el ansia de pensar y comprender, y el intelecto, el cual desea y es capaz de conocimiento cierto y verificable.

El propio Kant creía que la necesidad de pensar más allá de los límites del conocimiento fue originada sólo por las viejas cuestiones metafísicas, Dios, la libertad y la inmortalidad del alma, y que había que abolir el conocimiento para dejar lugar a las creencias; y que al hacer esto, había colocado los fundamentos para una futura metafísica sistemática como un legado dejado a la posteridad. (Arendt, 2007, pp.164-165)²⁶

La distinción entre conocer y pensar es de vital importancia toda vez que implica reconocer que si la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo tiene estrecha relación con la capacidad de pensar, entonces debe ser exigible su ejercicio a cualquier individuo en pleno uso de sus facultades mentales, independientemente de su nivel de erudición o de ignorancia, inteligencia o estupidez.

²⁶ Pero para Arendt (2007), esto demuestra solamente que Kant, todavía ligado a la tradición metafísica, nunca fue totalmente consciente de lo que había hecho, y su legado se convirtió en realidad, en la destrucción de cualquier posibilidad de fundar sistemas metafísicos. Puesto que la capacidad y la necesidad del pensamiento no se limitaban en absoluto a una materia específica, este no será nunca capaz de dar respuesta a cuestiones tales como las que plantea y conoce la razón. Para Arendt, el legado de Kant no niega en absoluto el conocimiento, sino que lo ha separado del pensar, y no ha hecho sitio para la fe, sino para el pensamiento. En realidad, lo que ha logrado es eliminar los obstáculos que la razón pone en su propio camino.

Como lo deja en claro Arendt en *La vida del espíritu* (2010) y en *Responsabilidad y juicio* (2007), la incapacidad de pensar no es estupidez; se encuentra igual en personas de gran inteligencia que, pesar de su aparente lucidez mental, no tiene reparos e incluso encuentra justificación para la sustitución de la acción por la violencia o el poder por la dominación.

La característica principal del pensar es que interrumpe toda acción, toda actividad ordinaria, todo hábito adquirido; cuando se empieza a pensar, al margen del objeto de pensamiento, se produce una doble detención: por un lado, pensar suspende todo lo demás, y por otro lado, este todo lo demás interrumpe el proceso de pensamiento; “es como si nos moviéramos en dos mundo distintos. Actuar y vivir en su sentido más general entre hombres, ser entre mis semejantes, el equivalente latino de estar vivo, impide realmente pensar. Como lo expresó Valéry: “unas veces pienso y otras soy”. (Arendt, 2007, p.165)

En efecto, pensar no sólo es una facultad de la que nada resulta para los propósitos del curso ordinario de las cosas, en tanto sus resultados son, por decir lo menos inciertos, o no verificables, sino que también es autodestructiva. De aquí se sigue la metáfora arendtiana de que la tarea del pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior (Arendt, 2007). Y es que el ejercicio de pensar supone llevarse por delante sus propias manifestaciones previas, sus seguridades anteriores, en su propia naturaleza se halla el deshacer, es decir, desfijar aquello que el pensamiento ha fijado a través del lenguaje como su medio: palabras, conceptos, frases, definiciones, doctrinas, todas ellas débiles cuando se someten a la naturaleza transformadora del pensamiento. Así por fin explica el efecto destructivo del pensamiento: pensar es un acto que socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, todos los hábitos y reglas de conducta. Entonces, para Arendt, , la facultad de pensar lleva implícito un riesgo inminente: “La búsqueda de sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí misma, y producir una inversión en los antiguos valores y declararlos como nuevos valores”. (Arendt, 2007, pp.174-175) No hay pensamientos peligrosos; el mismo pensar es peligroso. El riesgo que se corre al hacer el ejercicio de pensar obedece al deseo de encontrar

resultados que hagan innecesario seguir pensando. El pensar resulta por igual riesgoso para todas las creencias y por sí mismo, no pone en marcha ninguna nueva.

Sin embargo, el negarse a ejercer la facultad de pensar, al parecer tan útil en el campo de los asuntos políticos y morales, encarna acaso, un peligro mayor. Sustraído el hombre del riesgo del examen crítico, de pensamiento y juicio, aprende a firmar sin mediación alguna cualquier norma de conducta vigente y conocida; privilegia la posesión de reglas bajo las cuales subsumir particularidades, al examen reflexivo del contenido de las mismas. En suma, aprenderá el hábito de no tomar decisiones, cuya secuela será la emergencia de regímenes de dominación que, siempre que ofrezcan un nuevo código que reemplace los viejos valores que pretende abolir, no precisaría para imponerlos, de la violencia física o persuasión, ni tampoco de prueba alguna de la benevolencia de los nuevos respecto de los viejos valores; el pensar, en efecto, es una facultad de todos los hombres y la renuncia a su ejercicio, a su cultivo y uso permanente no es una simple culpable incapacidad; en palabras de Arendt;

Cuanto más firmemente los hombres se aferren al viejo código, tanto más ansiosos estarán de asimilar el nuevo; la facilidad con la que, en determinadas circunstancias, tales inversiones pueden tener lugar sugiere realmente que, cuando ocurren, todo el mundo está dormido. Nuestro siglo nos ha dado alguna experiencia en estas cuestiones: lo fácil que a los gobernantes les resultó invertir las normas morales básicas de la moralidad occidental, no matarás, en el caso de la Alemania Hitleriana, no levantarás falsos testimonios contra tus semejantes, en el caso de la Rusia estalinista. (Arendt, 2007, pp. 175-176)

Pensar, en tanto facultad natural del hombre, no es un privilegio de unos pocos sino una facultad siempre presente en todos los hombres, y, por consiguiente, la falta o disminución del potencial cerebral nada tiene que ver con la incapacidad de pensar; no son directamente proporcionales. De ahí que para Arendt la relación entre el no pensar y hacer el mal, nada tiene que ver con la maldad en sí misma, aquella que remite a una especial motivación o interés claramente identificable, sino que tiene que ver con el hecho de que una persona que no piensa es capaz de un mal infinito, más terrible y nefasto que el más cruel de los villanos. No pensar, esto es, renunciar a ejercer las potencialidades del pensamiento que invita a salir de la inmediatez de la acción para contemplar

aquello que la circunda y los modos de afectación que ella produce en el Mundo, denota la renuncia al sentido mismo de la política.

Pensar no parece ser una facultad que da réditos políticos a simple vista, toda vez que pensar como tal, al parecer trae pocos beneficios a la sociedad, o al menos redita en menor proporción que la sed de conocimiento en que siempre puede ser usado como instrumento para otros propósitos. Pensar en sí mismo: “No crea valores, no descubrirá de una vez por todas, lo que es el bien, y no confirma, más bien disuelve, las reglas establecidas de conducta. Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que las cosas se desmoronan”. (Arendt, 2007, p. 183)

En efecto, cuando fallan las instituciones, cuando se desprende el tejido humano de la historia, cuando la estructura social se viene abajo, el pensar deja de ser marginal en las cuestiones políticas. En el momento en que la sociedad se deja arrastrar por la corriente irreflexiva de lo que todos hacen y creen, entonces brilla la luz del pensamiento de aquellos que, con su resistencia a participar de lo general y habitual, convierten su pensamiento en acción. El pensamiento entonces se convierte en acción, en un elemento claramente político, es una facultad irrenunciable para restituir el sentido de la política. “El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas, y por lo tanto las destruye –valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones- es implícitamente político”, (Arendt, 2007, p.184) en la medida en que la destrucción a que lleva surte un efecto liberador sobre facultad humana del juicio, probablemente la más política de las capacidades mentales del hombre.

Juzgar, es una facultad eminentemente política porque opera sobre otros, sobre particulares, sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos y reglas. Juzgar particulares, la capacidad de afirmar sobre algo que está bien o mal, sobre lo bello o lo feo, no es igual a pensar; el pensar versa sobre intangibles, opera con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están presentes, cercanas. Las dos facultades están interrelacionadas y son necesarias para la reconstrucción de la esfera pública y para recuperar el sentido de la política.

El rescate de la acción para restituir la esfera pública y el sentido de la política

La apuesta ética de Arendt respecto de la acción atraviesa gran parte de su obra, está consignada claramente en *La condición humana* (2010) y en *La promesa de la política* (2008), y se resume en las facultades de perdonar y cumplir las promesas, que residen en la misma capacidad de acción.

El hombre ha hecho ingentes esfuerzos por salvar su destino del desasosiego que trae consigo el carácter impredecible de la acción, en el sentido de que no sabe, y no podría saber nunca el hombre con certeza qué es lo que hace y qué se desata con la iniciativa que emprende cada vez que actúa en la malla de interrelaciones y dependencias recíprocas que conforman el campo de la acción, desde la filosofía antigua hasta la Modernidad; la oleada del desarrollo técnico moderno que trajo consigo la revolución industrial ha sido quizá el intento que más se ha acercado a este propósito. Sin embargo, ni los más audaces avances científicos, ni los más ambiciosos desarrollos tecnológicos, ni los más sofisticados modelos de administración de la vida y del trabajo, han logrado contrarrestar la terrible tragedia de la incertidumbre y la irreversibilidad de la acción; lo que todos estos esfuerzos lograron ha sido la posibilidad de olvidarse de ellas, de hacerlas a un lado, con el optimismo puesto en la posibilidad de crear futuro, de construir la esfera social, con la expectativa, y algún caso la promesa, de mejorarla, mediante el control del proceso de la vida, la ampliación de procesos y objetos que garanticen su mantenimiento, y la reducción de las condiciones que desgastan y consumen su durabilidad.

Lo patente es que la acción, que de hecho es comienzo de algo nuevo, posee la cualidad de desatar una reacción en cadena de acciones que desborda todo pronóstico, y en ello radica naturaleza política; su efecto colateral es una vorágine de nuevos comienzos que atrapan a su hacedor y lo confinan a la infinitud de sus consecuencias, esto es, a comenzar, con cada acción, otra nueva.

La cura, de espíritu eminentemente político, contra la irrenunciable vocación incierta de la acción y contra la preocupación tradicional por la idea de un cierto poder superior –deidad, razón, historia-, a la cual están sometidos los hombres, reside en la naturaleza misma de la acción, en el poder que habita en la facultad humana de perdonar, que adquiere la función relacional entre los

hombres. No es la mutación del infortunio, que deriva de la ecuación yerro / culpa, en magnanimidad y solidaridad, en lo que reside el poder del perdón; su fuerza efectiva mora en la potencialidad inherente de lograr lo imposible, en la pretensión de deshacer lo hecho y en ese intento, comenzar algo totalmente nuevo, allí donde la novedad de la acción parece haberse consumido. En palabras de Arendt, “Perdonar es la única acción estrictamente humana que nos libera a nosotros mismos y a los demás del encadenamiento y la pauta de consecuencias que toda acción engendra” (2008, p.95); la facultad de perdonar garantiza la continuidad de la capacidad de actuar a cada ser humano, de comenzar de nuevo y de escapar de la cárcel del yerro interminable, del error perenne, de la culpa absoluta.

La facultad de perdonar se perfecciona con la fuerza que reside en el cumplimiento de la promesa:

“La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo-, es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas”. (Arendt, 2010, p.256)

Las dos facultades se complementan en tanto perdonar sirve a la posibilidad de deshacer los actos del pasado, cuyo vicio, en palabras de Arendt, cuelga como la espada de Damocles, y apremiar mediante promesas, salva el abismo de incertidumbre que es el futuro por definición, tiende puentes más sólidos que los que pueden construir la más estable continuidad, y la más larga duración, de cualquiera de los procesos de la *vita activa*.

Perdonar, si bien deviene de la tradición religiosa más que de la política²⁷- tiene validez total en la esfera de los asuntos políticos, siempre que, de modo fundamental, atañe a la pluralidad, condición humana sin la cual la política no sería posible, y más aún, necesaria. La esfera pública, la pluralidad que aparece cuando se está en presencia y actuación –acción y discurso- de los otros,

²⁷ Es del registro de la experiencia de vida terrenal de Jesús de donde se desprende la relación entre el hacer y el perdonar como un elemento constitutivo del trato entre los hombres. Propio –y válido inicialmente- de hombres religiosos, esta facultad constituye uno de los pilares de la tradición religiosa cristiana que tiene validez política. Para mayor ampliación revisar. Arendt, 2008.

es el único refugio de los hombres del frío y la oscuridad en la que se vive sin el perdón y sin obligación que impone la promesa; sólo la esfera pública, a la que están convocados todos los hombres con las facultades de pensar, hablar y actuar, salva el yerro permanente, el equívoco eterno en el que se sumerge el hombre que pretende, en aislamiento, cumplir el imperativo de la promesa y darse a sí mismo el perdón. Sólo en la esfera pública la acción recobra su valor real, frente a quienes perdonan al que peca, y confirman la identidad entre el que promete y el que cumple.

Capítulo 3

Discusiones sobre el pensamiento de Hannah Arendt

En este capítulo se pretende poner en tensión el pensamiento de Hannah Arendt sobre el poder y la violencia en relación con la acción en tanto más alta facultad política para la superación de las negaciones impuestas por la violencia y la re-emergencia del *espacio público*, a través de la discusión que propone la lectura de Jürgen Habermas y el abordaje crítico del problema de la aplicación de la noción comunicativa del poder en distintos escenarios y con resultados divergentes:

Habermas: limitaciones de las categorías de la acción y del discurso en la aplicación efectiva de la tesis sobre el poder

Para Habermas, la tesis de Hannah Arendt parte de un sentido comunicativo de la acción: “El poder surge de la capacidad de los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para conectarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos”. (Arendt, citada por Habermas, 2000, p.45) De ahí que, en la interpretación habermasiana de Arendt, el poder, en tanto fenómeno fundamental, no se corresponde con la simple instrumentalización de las voluntades individuales para alcanzar fines particulares, sino que refiere a la formación de una voluntad común en el seno de la comunicación orientada al reconocimiento del otro y a la búsqueda colectiva de entendimiento.

Si bien el poder y la fuerza pueden presentarse como dos aspectos de la dominación política, Arendt se ocupa de hacer claridad sobre su distinción: en efecto, el poder corresponde a la movilización del asentimiento de los miembros de una comunidad para alcanzar fines colectivos, lo que supone a su vez garantía de la disposición de los miembros para respaldar a la dirección política; mientras que la fuerza corresponde a la disposición de recursos instrumentales y de medios de coacción en virtud de los cuales una dirección política puede tomar e imponer decisiones vinculantes para realizar los fines colectivos. La energía generadora de consenso de una comunicación que busca el entendimiento se opone a esta supremacía instrumental toda vez que

un acuerdo, libre y comprometido, constituye un fin en sí mismo, y no puede ser instrumentalizado para otros fines.

Según Habermas, el poder generado comunicativamente que surge a partir de las convicciones compartidas proviene del hecho de que los interesados se orientan en función de un acuerdo y no persiguiendo su propio éxito individual. “La opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo”, (Habermas, 2000, p.207) se convierte en poder siempre que esté soportada sobre las convicciones, lo que Habermas llama “esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas”. (2000, p.208) En efecto, es sobre la fuerza de autenticidad implícita en el discurso sobre la que se sustenta la resistencia del consenso entre hombres que deliberan para actuar en común. El poder no hace uso del lenguaje con el simple propósito de mover a los otros a que se comporten de la manera deseada, sino con la intención de mover a los otros a aceptar relaciones intersubjetivas, libres de coacciones o restricciones.

Arendt considera la generación del poder un fin en sí, necesario para garantizar la conservación de la praxis de la que surge; el compendio del poder debe dar origen a instituciones políticas cuya función es asegurar las formas de vida sustentadas en el discurso y en la acción. La necesidad de seguridad nace del potencial de innovación propio de la praxis. Las instituciones se nutren del poder que surge de las estructuras de la intersubjetividad, categoría con la que Habermas parece identificar la acción concertada a partir del encuentro de los hombres:

Lo que presta poder a las instituciones y a las leyes de un país es el apoyo del pueblo, que a su vez es la continuación de aquel consenso originario que dio vida a las instituciones y a las leyes (...) todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se anquilosan y caen tan pronto como del poder vivo del pueblo deja de estar tras ellas y deja de apoyarlas. (Habermas, 2000, p.208)

Sobre este punto Habermas parece coincidir, siguiendo a Arendt, en que ninguna dirección política puede sustituir impunemente al poder por la fuerza y el poder solamente puede provenir de un espacio público no deformado.

Toda ordenación que proteja la libertad política, todo acto de resistencia contra las fuerzas que amenazan a la libertad política desde fuera o desde dentro, así como los actos revolucionarios que fundan nuevas instituciones de la libertad, son manifestaciones del Poder, que se funda en el consenso de los hombres libres. En efecto, para Hannah Arendt el poder se forma en la acción comunicativa, en lo que conviene Habermas, es un fenómeno plural del habla en donde el entendimiento es el fin en sí que persiguen todos los miembros participantes.

Para este trabajo se ha considerado el contraste que hace Arendt de sus hipótesis sobre el poder en el caso de la aniquilación de la libertad política bajo los regímenes totalitarios del nazismo y del stalinismo. La investigación histórico filosófica que hace Arendt la lleva a comprender que todo orden estatal que aísla entre sí a los ciudadanos por medio de la desconfianza e impide que se intercambien públicamente sus opiniones degenera en tiranía, en tanto en su ejercicio destruye las estructuras comunicativas, que es el único lugar de donde puede surgir el poder. El temor da lugar al estado de terror que constriñe a los hombres a rehuir la interacción con los otros, al tiempo que anula las distancias entre los individuos mediante la deshumanización y su consecuente reducción de la vida a la reproducción, es decir, a la labor, incluso a una escala inferior. Los priva de la capacidad de iniciativa y de su interacción lingüística, derogando la espontaneidad de unirse, de encontrarse. Pero para Arendt la dominación totalitaria va más allá de ser una forma moderna de tiranía; su manifestación superó el ejercicio de limitación y detención de los movimientos comunicativos que tienen lugar en el espacio público político, hasta lograr la movilización de las masas despolitizadas. El Estado totalitario surte una doble destrucción: por una lado, elimina todas las relaciones que quedan entre los hombres previa abolición de la esfera pública política, y por otro lado, obliga a que los individuos completamente aislados y abandonados los unos de los otros, se pierdan en un sistema de actividades que, obviamente, distan mucho de constituir una auténtica acción política.

La tesis arendtiana sobre el poder, es producto de una construcción filosófica, cuyo cariz parece relegar todo intento moderno de implementación del modelo de producción capitalista en relación con el Estado, un síndrome mortal, compenetración que terminará en la instrumentalización de la

acción y el discurso, y que corre el riesgo de identificar poder con tiranía. Es precisamente en este sentido en que el que va la crítica que hace Habermas, según la cual:

Hannah Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la *polis* griega hasta convertirla en la esencia misma de lo político, y eso la lleva a construir rígidas dicotomías conceptuales entre lo público y lo privado, entre Estado y la economía, entre la libertad y el bienestar, entre la actividad práctico-política y la producción, que no se ajustan ni a la moderna sociedad civil ni al Estado moderno. (Habermas, 2000, p.215)

Habermas reconoce la verdad implícita en la insistencia de Arendt en que el aseguramiento político de la libertad pública no guarda relación directamente proporcional con la eliminación económica de la necesidad; pero la afirmación de que la conquista del espacio político por los asuntos sociales y económicos, así como la transformación de un gobierno en un aparato administrativo, necesariamente aniquila cualquier posibilidad de emergencia de un espacio político y por su vía, de una democracia, no parece aplicable en el contexto moderno, ni mucho menos en el contemporáneo. En efecto, desde la lectura habermasiana de la perspectiva de Arendt, un Estado aliviado del peso del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública, independiente de la organización del bienestar; una formación radical y democrática de la voluntad colectiva que se detiene ante la presión social, no parece aplicable y procedente en ninguna sociedad actual.

El sentido de la crítica de Habermas obliga a repensar el concepto de poder que Hannah Arendt propone, que para Habermas es más un producto de una reducción del poder político exclusivamente a praxis, es decir, al habla y a la acción de hombres, toda vez que dicha praxis se encuentra desvinculada de las actividades no políticas de producir y del trabajar; así entonces, ante la producción de los objetos y al conocimiento teórico, la acción comunicativa, categoría habermasiana, resulta ser la única categoría política. A la luz de esta crítica habermasiana, la tesis de poder generado comunicativamente parece aplicable únicamente si se lo desliga de su conexión con una teoría de la acción de inspiración aristotélica. (Habermas, 2000)

Este estrechamiento categorial que identifica Habermas en Arendt, por el cual lo político queda identificado con lo práctico, conduce a plantear algunas conclusiones que merecen análisis: en primer término, obliga a extirpar los elementos estratégicos de lo político, que a título de violencia, están fuera de ese ámbito; en segundo lugar, lleva a desencajar a la política de sus relaciones con su entorno económico y social en el que queda inserta a través del sistema administrativo; y finalmente, supone ignorar o por lo menos, no valorar adecuadamente, los fenómenos de violencia estructural.

Respecto a lo que plantea Habermas en su discusión, la obligación de despojar a lo político de su acción estratégica es observable en la lectura que hace Arendt de la guerra como fenómeno apolítico, al igual que lo fuera para los griegos, algo que tenía lugar fuera de los muros de la ciudad. La guerra consiste en la utilización calculada de los medios de coacción, con la explícita intención de disuadir o de someter físicamente al enemigo. Aunque Arendt deja claro que la acumulación de medios de aniquilación no significa de plano un incremento de poder para las superpotencias, la utilización racional con respecto a fines de los instrumentos militares parece corresponder a la misma estructura que el manejo de instrumentos en la fabricación de objetos o en la transformación de la naturaleza, presente en las actividades esencialmente no políticas del producir y del laborar. De este modo Arendt equipara sin más la acción estratégica con la instrumental, por consiguiente la acción estratégica resulta ser tan violenta como la instrumental, y este tipo de acción está fuera del ámbito de lo político.

Sin embargo, como plantea Habermas (2000), cuando la acción estratégica se presenta junto con la *acción comunicativa*, esto es, signándole el valor de ser una forma distinta de interacción entre hombres en competencia, no orientada al acuerdo sino al logro de fines concretos, entonces resulta evidente su existencia dentro del ámbito político, dentro de los muros de la ciudad. Toda forma de lucha por el poder, en la competencia por los puestos a los que está anclado el ejercicio del poder legítimo, deslindada de la acción puramente instrumental, y que puede ser ejecutada por un individuo en solitario, son registros de la existencia de esta acción estratégica en el ámbito político que Arendt parece querer distanciar de la acción eminentemente política. En este sentido, no es lo mismo la adquisición y afirmación del poder político, que la dominación, así como

tampoco es igual el ejercicio del poder político y la generación del mismo. El concepto de poder como praxis resulta útil sólo en este último propósito, la generación del poder político; para la afirmación del poder así como para su ejercicio y legítima disputa, es imprescindible superar la estrechez de las estructuras de la praxis que le permiten surgir, y vérselas con la forma institucional estatal a que va dando origen. De otro modo;

“Ningún ocupante de las posiciones de dominio podría ejercerlo, y ningún otro puede disputarle su poder político; si esas posiciones se traducen en leyes e instituciones políticas, cuya existencia reposa en última instancia en opiniones comunes, en la opinión “en la que muchos se han puesto de acuerdo públicamente” (Habermas, 2000, p.217)

Con respecto a la importancia que acusa Arendt, de arrancar a la política de las relaciones con el entorno económico y social en el que queda inserta a través del sistema administrativo, para Habermas resulta innegable que los elementos de acción estratégica han ganado peso y alcance en las sociedades modernas; en efecto, las prácticas y categorías de la producción capitalista son admisibles, no sólo para la acción estratégica en las relaciones exteriores, sino que se han instalado al interior de las sociedades como comportamientos propios del tráfico económico, como reguladores de las relaciones humanas. Habermas considera que la admisión de los elementos de las lógicas de producción capitalista y sus elementos estratégicos, supone la garantía para todos los poseedores de bienes a actuar estratégicamente, y este principio aplicado al Estado moderno, en el que es legítima la lucha por el poder político, lleva a la institucionalización de la acción estratégica en términos de la admisión de una posición, la competencia entre partidos, la legalización movimientos políticos, la movilización organizada, entre otros. Al respecto Arendt señala enfáticamente la confusión en la que han caído muchos filósofos y que los ha llevado a igualar la acción estratégica con los fenómenos de adquisición y afirmación del poder político; para Arendt no son las confrontaciones estratégicas por el poder político las que provocan ni mantienen las instituciones en las que están acuñadas, porque la vitalidad de las instituciones políticas no proviene de la fuerza sino del reconocimiento. Sin embargo, en la lectura que Habermas hace de la tesis arendtiana, esta salvedad no es suficiente para sustentar la exclusión del elemento estratégico del concepto de lo político.

Con respecto a la conclusión sobre el desconocimiento de la violencia como fenómeno estructural del sistema político, es preciso decir que la violencia ha aparecido a lo largo de la historia como uno de los medios de adquisición del poder político y de la formación de posiciones de poder, en tanto su ejercicio, acompañado de elementos estratégicos, se manifiesta en una capacidad de los hombres de impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses, esto es, la lucha por el poder. De este modo, esta lucha por la conquista de las posiciones de poder se ha institucionalizado progresivamente en el Estado Moderno, generando estructuras y dinámicas presentes actualmente en el sistema político, es decir, que ha pasado a ser un elemento integral del sistema, y aún más, generando un marco normativo. Sin embargo, es importante señalar la claridad que hace Arendt sobre que el hecho de encontrarse en posición de impedir que los demás perciban sus propios intereses, es decir, que tenga a su disposición los medios y el direccionamiento estratégico de la violencia, no equivale a producir poder legítimo. Tal como lo señala Habermas, para Arendt “el poder legítimo sólo surge entre aquellos que forman sus convicciones comunes en una comunicación libre de coacciones”, (2000, p.218) más no por esto se puede desdeñar el fenómeno de la violencia como factor estructural del sistema.

En el mismo sentido cabe la interpelación que hace Habermas a la tesis arendtiana sobre la utilización del poder en el sistema político: “La generación comunicativa del poder y la competencia estratégica en torno al poder político pueden ser aprehendidas en categorías de la teoría de la acción; pero cuando se trata del ejercicio del poder legítimo no son esenciales las estructuras de acción a través de las cuales tiene lugar ese ejercicio”. (Habermas, 2000, p.218)

Esto teniendo en cuenta que, en la experiencia, el poder legítimo faculta a quienes detentan posiciones de dominio a tomar decisiones vinculantes; en efecto, la influencia de la dirección política sobre la voluntad de la población se sirve de medios de coacción física, de persuasión o de la manipulación, lo que para Arendt constituiría un aumento de la violencia, pero no así un incremento del poder del sistema político, toda vez que el poder, según su hipótesis, sólo puede surgir de las estructuras de una comunicación sin coacciones; no puede ser generado desde arriba. Y este elemento limita el alcance de la tesis arendtiana para Habermas.

En conclusión, es necesario que el concepto de lo político se amplíe y contemple la competencia estratégica por el poder político y así como la utilización del poder en el sistema político, y salga de la estrechez de las categorías de la praxis.

La política no puede identificarse exclusivamente, como pretende Hannah Arendt, con la praxis de aquellos que discuten y se concertan entre sí para actuar en lo común. Y a la inversa, tampoco es admisible la teoría prevaleciente que reduce el concepto de lo político a los fenómenos de competencia por el poder y el reparto de poder sin hacer justicia al peculiar fenómeno de la generación de poder. (Habermas, 2000, p.220)

En este sentido se podría afirmar que, poder y violencia se evidencian claramente excluyentes; el poder es el objeto de lucha de los hombres, cuya administración recae en la dirección política, pero la existencia anterior de ese bien es una circunstancia con la que se enfrentan tanto los grupos políticos como la administración política, es decir, que se ha generado previamente y que por tanto precisa de legitimación que debe ser renovada periódicamente. En ello radica la impotencia de los poderosos: su poder bebe de las fuentes que forman los generadores de poder, afirmación que condensa el pensamiento político de Hannah Arendt. Pero, pese a la obligación a que se ve abocada la dirección política de procurarse legitimación constantemente, la historia de las democracias modernas ilustra evidencias del funcionamiento del dominio político de manera distinta de cómo lo supone Arendt; “En favor de su tesis milita la circunstancia de que el dominio político sólo puede durar cuando se le reconoce como legítimo. En contra milita la experiencia de que las relaciones que el dominio político estabiliza, sólo en contadas ocasiones son expresión de una opinión “en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo”. (Habermas, 2000, p.221)

A pesar de la crítica de Habermas a propósito de las restricciones en que cae el concepto de poder, de su demanda por la ampliación del mismo, se evidencia un acuerdo alrededor del concepto de acción y de su capacidad transformadora y de inicio de algo nuevo.

CONCLUSIONES

En este apartado se presentan las conclusiones a las que puede conducir el seguimiento de la filosofía política de Hannah Arendt, en búsqueda de las condiciones de posibilidad de la acción política como oportunidad para la superación de las negaciones impuestas por las formas de violencia, en el marco de las tensiones propias de la sociedad contemporánea.

El texto precisa las tesis que la autora propone sobre el poder, la acción, la violencia, la política y el espacio público, así como las dificultades que se encuentran en su pensamiento sobre la relación entre estas categorías, y las críticas que le caben en virtud de su vigencia y aplicabilidad. Valga la pena aclarar que estas conclusiones se circunscriben a los textos revisados para esta tesis y que no comprenden la totalidad de la obra de la autora. Las posibles reflexiones que se susciten a partir de la tensión de estas conclusiones con respecto a otros escritos de Hannah Arendt serán objeto de discusión para investigaciones futuras.

1. La tesis sobre el sentido de lo político en la filosofía de Hannah Arendt comienza con la precisión conceptual y la distinción de los términos. Lo público para Arendt, se aleja del sentido que se le asigna por oposición a lo privado en el lenguaje jurídico-político. En la perspectiva arendtiana la esfera de lo público cobra un sentido menos restrictivo del que se atribuye en el lenguaje corriente; refiere a una realidad preexistente a la conformación de las instituciones políticas. Lo público es el ámbito compartido que surge espontáneamente cuando los hombres se encuentran para tratar de algo común, es el espacio dentro del cual transcurre y se descubre, se evidencia el actuar humano con su inherente pluralidad; un espacio sostenido simultáneamente por la igualdad y la diferencia de sus participantes. A la luz de la presencia de los pares, de los otros, aparece lo público, y su duración se limita a la realidad eventual y provisional de la propia acción, razón por la cual, este aparecer precisa de una determinada organización del espacio común que garantice su estabilidad y permanencia; esto es la política. Para Arendt, el espacio común compartido que habitan los hombres no constituye por sí mismo una entidad política; lo político tiene lugar cuando los individuos que se encuentran, o quienes actúan en su representación, delimitan y fundan, instituyen libremente el espacio que proporciona soporte y sustento a su existencia como

comunidad. La esfera política es producto del asentimiento y la permanencia de lo público que resulta de esta fundación y que garantiza tanto la vigencia de la libertad como la igualdad de los ciudadanos. El asentimiento que sigue al encuentro libre y espontáneo de los hombres, y que decide la transformación de una comunidad cualquiera en una comunidad política, asegurando su permanencia en el tiempo, es lo que Hannah Arendt entiende como poder político. En abierta oposición a la tradición del pensamiento liberal, en la filosofía Arendtiana el poder no sólo funda el surgimiento de lo político, sino que lo acompaña y lo preserva, lo que implica liberarlo de su comprensión como consecuencia o efecto de lo político, para entenderlo más como su propia génesis.

2. El poder para Arendt está circunscrito al ámbito categórico de la *paxis*, la acción en relación con el principio de pluralidad. Esta propiedad extensiva al conjunto de la existencia humana, se entiende como resultado del espacio común en el que convergen la igualdad y la distinción de los hombres que lo comparten, y que orienta el orden horizontal, esto es, entre pares, y no vertical, es decir, entre dominadores y dominados. Es a partir del principio de pluralidad en el que se sustenta la acción, que se orientan y ordenan las relaciones recíprocas entre los miembros de una comunidad. La pluralidad en efecto, refiere a la condición de los hombres que son iguales y diferentes a la vez, dualidad contingente que se hace patente en el encuentro con los otros y que demanda un espacio en donde dicha contingencia sea atendida para hacer posible el entendimiento y la convivencia juntos; en un espacio común compartido por los hombres que se encuentran y actúan concertadamente, el lugar en el que el entendimiento sería imposible entre los radicalmente diferentes y la necesidad de comunicación sería inocua entre los absolutamente iguales. El orden, producto de la pluralidad que sustenta la acción, afecta el modo en que los hombres tratan lo común o lo público a que han dado lugar. Para Arendt el poder político implica, por un lado, la actualidad de la pluralidad, por otro lado, la configuración y durabilidad de lo público, y finalmente, la continuidad y el ánimo de la acción ciudadana. En el escenario, actual por demás, de la inminente falta de entendimiento entre fundamentalismos, se hace necesario, a la luz del pensamiento arendtiano, tematizar sobre aquello que se comparte más allá de las diferencias ideológicas y religiosas radicales; lo humano, la condición que

se comparte y que unifica en su contingencia a todos los que se llaman hombres. Ese es el punto de partida.

3. La acción propiamente política se distancia radicalmente de la idea de dominio, propio de la relación y trato con los esclavos, del ámbito familiar y de la manipulación de la naturaleza por el fabricante, en la medida en que dicha acción concede un valor supremo al discurso, a la comunicación libre y espontánea, por encima de la simple transmisión de datos y sobre la imposición de juicios en relación con la toma de decisiones sobre un asunto común. La comunicación presupone, toda vez que son la libertad y la espontaneidad su base, la combinación del convencimiento de la propia verdad con la admisión de la posibilidad de equivocación y el reconocimiento del acierto del antagonista, en el camino hacia un acuerdo común. Lo que Habermas describe como concepto comunicativo del poder, es para Arendt aquello que corresponde a la capacidad humana, no simplemente de actuar, sino de actuar concertadamente, para lo cual la opinión y no sólo la verdad, constituye una condición indispensable. Valga decir que esta perspectiva consensual del poder parece ser reclamada en la gestión política internacional actual, cuyas bases jurídicas evidencian fisuras conceptuales y operativas que merecen, cuando menos, someterse a discusión.
4. No sólo en términos de la institucionalidad política sino también en lo que toca su dinámica, el poder para Arendt se presenta como fuente, pilar y medio, y no como producto ni fin. Así entendido, el poder es el mismo acontecer de lo político en su doble dimensión espacial y de acción. El poder para Arendt, no es un cuerpo estático, no constituye una pieza intercambiable, no puede entenderse como privilegio apetecible, ni ofrecerse como meta escalable o como posición influyente; el poder es praxis, una acción que se encuentra y se alimenta de la mediación de la palabra en el encuentro libre de los hombres.
5. El poder aparece como factor configurador del entorno humano político; en su ejercicio procura el vínculo que crea, sostiene, da forma y perdurabilidad a la existencia común en el espacio público. Así entendido, en tanto es el factor nuclear de lo político, el poder no se reduce a simple proceso o mecanismo, como pueden ser los recursos de que se vale; representa la plenitud de la acción humana. En este sentido, la acción, categoría inmanente en la tradición aristotélica y capital en el pensamiento arendtiano, está lejos de ser un

instrumento o un medio, ya que se distancia del trabajo productivo (de orden apolítico) y se diferencia de violencia (de orden contra-político).

La pérdida de valor del discurso y la mecanización de la acción, equivalen inequívocamente a la desaparición del poder y favorecen las condiciones para su sustitución por funciones que van desde la protección o el amparo, hasta el ejercicio de la fuerza intimidante de la violencia restrictiva que, aunque ocasionalmente pudieran estar inspiradas en la búsqueda del bien común, para Arendt nunca serán realidades políticas; al contrario, todas las formas de sustitución del poder por la violencia, niegan la política porque minan sus posibilidades. El poder como lo entiende Hannah Arendt, en suma, como el producto de la reunión de personas e intercambio de opiniones y búsqueda de acuerdos comunes, en el que el lenguaje juega un papel sustancial, es la manifestación más completa y elevada de la dimensión práctica de la vida humana.

6. Contrario al concepto de poder político en Hannah Arendt, la conceptualización contemporánea del mismo que es para ella, herencia de la Modernidad, tiene como rasgo común el hecho de que el poder ha comenzado a entenderse como algo separado de la comunidad a la que en principio se debe. Esta noción de poder como algo externo, lejano a la acción concertada entre hombres resulta para Arendt, primero, confusa para su comprensión teórica, y segundo, problemática en términos de las consecuencias que ha traído para la política y la esfera pública. En efecto, el progresivo distanciamiento de la idea de poder respecto de su concepción original, por un lado, abre el espacio al desplazamiento del poder por el dominio con sus aparatos de violencia o coacción, y por el otro, permite la aplicación de la lógica productiva para la comprensión y valoración de la acción humana. En lo que respecta al desplazamiento del poder por el dominio, Arendt se remite a la idea de la antigüedad de poder como forma de dominio del hombre sobre el hombre, que sustenta la noción de poder absoluto que acompañó la aparición del Estado-nación soberano. La concentración del poder consolidada en la conformación del Estado Moderno, que trajo consigo el monopolio de lo público por parte del Estado, tiene como secuela la reducción de la realidad política a la coyuntura de la consecución del poder y al

Estado como su forma de organización. Para Arendt, la hegemonía de los Estados-nación y la posterior atrocidad de los sistemas totalitarios fueron precedidas por esta distorsión, fruto de la confusión inicial del concepto de poder. En lo que respecta a la adopción de modelos productivos para la comprensión de la acción humana, Arendt la atribuye a la sumisión de las funciones y ámbitos público y privado en lo social, y a la paulatina fragmentación de lo social en diferentes esferas autónomas, que ha convertido a la política en una esfera más, añadida, agregada a las otras esferas económica, social o jurídica, que en la actualidad la preceden en relevancia.

Desde una perspectiva histórica, Arendt toma distancia de diversas teorías influyentes en el siglo XX, que convergen en la confusión entre poder y violencia, en las que Estado es entendido como detentador del monopolio de la coacción física legítima o como el regulador del uso de la fuerza. En efecto, Arendt encuentra en esta tradición sobre el poder una estrecha relación con las nociones de potencia y violencia con las que ha sido frecuentemente confundido o a las que se ha equiparado, desconociendo las distancias de estos dos conceptos en relación con el poder, especialmente en lo que toca a la índole propiamente individual de la potencia respecto de la pluralidad intrínseca del poder; y con la violencia como su más opuesto referente, para Arendt, lo absolutamente contrario al poder.

7. La crítica que plantea Arendt a la tradición política moderna pasa por un ejercicio de depuración conceptual de lo político; el concepto de poder que es heredad de la Modernidad tiene una connotación instrumental y mecánica, y una reiterativa remisión a la fundación del gobierno sobre elementos extra-políticos como el saber, la fuerza, la religión o la riqueza. Esta tradición, a la sombra de la cual se han erigido regímenes que contribuyen simultáneamente a instituir y mantener sociedades desiguales, patrocina procesos de exclusión a partir de la categorización y división de los hombres: inteligentes e ignorantes, fuertes y débiles, ricos y pobres. Sobre estas desigualdades y con la institucionalización de la violencia como el medio más efectivo para su sostenimiento, aparecen los diversos modelos de tiranías, y de ahí se siguen la derivación totalitaria que responde a la

identificación de la función política con la autoridad científica, hasta la confusión, más contemporánea, entre política y tecnocracia.

8. En lo que toca específicamente a categoría de la acción libre y concertada como condición fundamental para que el poder aparezca y se configure el espacio público, el pensamiento arendtiano puede conducir a considerar que dicha libertad concertada, una vez consolidada en la acción colectiva, se vea tentada a constituir ella misma la esencia del poder. Dicho de otro modo, para los ciudadanos que actúan concertadamente, su libertad podría convertirse en su poder y sería la esencia de la democracia. Así entendido, el poder aparecería como una fuerza dinámica ascendente de la acción solidaria, por la que los ciudadanos participan libremente para conseguir el bien general. En tal caso se estaría en presencia de la Democracia como un sistema de gobierno que de facto puede imponer su mandato desde una posición superior e inapelable, a pesar de gozar de la unción que emana de la aprobación popular, es decir, se estaría en presencia de una perspectiva vertical del poder. En rechazo a dicha verticalidad, Arendt sostiene que, si bien es necesario un cuerpo administrativo que ordene y proporcione solidez al entorno colectivo, su construcción no es intrínseca a la voluntad de los ciudadanos, como puede deducirse de la concepción del Estado hobbesiano. Para Arendt, la arquitectura institucional a que diera lugar la estructura administrativa, debe estar siempre soportada en el asentimiento del pueblo y recibe su sentido de la efectiva concertación popular.
9. El espacio público carece de localización física; no está circunscrito a los límites geográficos de un territorio, ni se identifica con las fronteras culturales de una nación, tampoco se limita a los linderos políticos de un Estado. Este desarraigo territorial potencia su función, toda vez que puede tener lugar en todo momento de encuentro, lo que también significa que, no por haber sido diseñados para ello, se convierten en espacio público las plazas o los aforos en donde se congrega la institucionalidad. En el espacio público reside el poder que aparece en la actuación concertada y debatida de los ciudadanos; por tanto su existencia está sujeta al ejercicio permanente del libre encuentro dialógico, es efímera,

potencialmente existe en la capacidad de acción de los individuos, pero depende de su libertad de decisión.

La construcción y mantenimiento del espacio público en donde todos los hombres tienen cabida, pasa por el fomento del comportamiento cívico de los ciudadanos para con sus pares; abandonar, renunciar o negar el espacio público, bien por escepticismo, apatía, desaliento o ambición, supone la entrega definitiva de la posibilidad de recuperar el significado de la política.

10. En la tesis arendtiana sobre el poder en relación con la acción cívica de los ciudadanos en el espacio público, parece asomarse una intención idealizante en la captación de lo político y en su aplicabilidad, teniendo en cuenta el abordaje histórico-conceptual con que Arendt emprende su comprensión del tema. En efecto, su tesis evoca reiteradamente la democracia griega y la *polis* como el modelo aspiracional para lo público y como forma de organización política deseable; sin embargo, o bien la omisión o bien el descarte de componentes igualmente constitutivos del poder, tal como existe y opera en la práctica, esto es, bajo las dinámicas propias de la relación de dominio con las que se han consolidado los Estados modernos y con el uso altamente sofisticado de los instrumentos de la violencia en el presente, son factores que parecen afectar la aplicabilidad de su tesis. Si bien es cierto que resulta imposible desprender la tesis del contexto histórico político del que Arendt bebe para construirla, -la emergencia de los totalitarismos y la maximización del uso de la violencia despiadada para su sostenimiento, lo que por fin explicaría su distanciamiento y crítica de la tradición política moderna-, la tesis resulta conflictiva en tensión con la realidad del ejercicio de poder. Efectivamente, para Arendt, la tradición política y filosófica sobre el poder comporta para ella la misma anulación de la política, e inclusive, una institucionalización de lo anti-político; la relegación de los factores estratégicos del ejercicio del poder, así como los factores logísticos de su operatividad, al plano puramente instrumental y por lo tanto apolítico, parecen dejar su tesis limitada a permanecer en el plano comunicativo de la concertación y el acuerdo del que le resulta difícil salir sin caer en la mecanización de la acción y en la degradación del discurso en la propaganda.

11. En términos de la funcionalidad, el problema persistente en su tesis radica en cómo pasar de la instancia comunicativa a la constitución administrativa del poder y al ejercicio real de gobierno. Si bien Arendt se cuida de distinguir entre la generación de poder y la afirmación y empleo del mismo en el ámbito administrativo, no resulta claro de qué manera el consenso logrado en la comunicación libre de coacción se convierte efectivamente en poder, sin caer en la tentación del uso de la violencia para sostenerlo o para sustituirlo, y cómo efectivamente, podría el poder administrativo responder a la formación de voluntades surgidas de la discusión y la concertación. Arendt rescata el poder y la vida política del sometimiento a las relaciones mando-obediencia presentes en el orden jerárquico -que implica un reconocimiento del principio de autoridad como elemento sustancial-, y constitutivas del entorno familiar y el orden económico-productivo, en las que la tradición filosófica política las tiene desde Hobbes hasta Maquiavelo. Entiende la acción política en términos de una relación de igualdad, contraria por definición a cualquier vínculo de dominio, en el que la actuación de los ciudadanos en relación con sus gobernantes y las leyes, está más cercana a la idea de apoyo, de participación, de acompañamiento más que de obediencia, toda vez que es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones, y en tanto son estas extensiones del asentimiento del pueblo. El contraste de la tesis sobre el poder con la realidad, lleva a interpelar a Arendt sobre la operatividad de este acompañamiento, de este apoyo que presta el pueblo y que sustituye a la obediencia en la actuación de la ciudadanía. Hace necesario distinguir el apoyo de la simple sujeción a las autoridades establecidas; diferenciarlo de las disposiciones imperativas que emanan de toda instancia de poder; y confrontarse sobre si, en suma, el poder es absolutamente irreconciliable con cualquier forma de constricción. Esto sumado a las dificultades prácticas de la realización del consenso ciudadano que no fueron abordadas directamente en este trabajo. En el pensamiento arendtiano sobre el poder residen dos sentidos que se traslapan: el respaldo y adhesión a lo que emana del poder en cada encuentro, encarna la virtud de viabilizar la participación de los ciudadanos en las decisiones sobre lo común, pero al mismo tiempo corre el peligro, dada la poca claridad sobre su operatividad, de dejar

en suspenso la misma existencia del poder, en tanto puede volverse provisional su legitimidad en razón de que se logre o no el asentimiento popular en cada caso.

12. Con respecto a la condición participativa del poder, cabe considerar el riesgo de que dicha condición pueda derivar en un peso desmedido de la concertación popular sobre el parecer individual, lo que, eventualmente, podría convertirse en un enfrentamiento de todos contra uno, lo que Tocqueville denominó el gobierno ilimitado de la ciudadanía. Sobre este punto Arendt reconoce, no sin reservas, el papel de las leyes como mecanismo de control y contención que evitaría la arbitrariedad del gobernante, sea una colectividad –un partido por ejemplo-, o el de un individuo, y preservaría el orden democrático. Inclusive concede valor a la ley como instrumento de defensa de las minorías opositoras. Su reserva en lo que toca a las leyes, radica en que en su función de preservar el orden democrático, puede restarle eficacia y potencia al poder contra el cual se levanta, toda vez que el origen de ambos, el poder que emana de una fuente suprema y trascendente, y la ley que surge del certamen de voluntades particulares, los sitúa en planos distintos, en ámbitos diferentes, y, para Arendt, algunas veces irreconciliables. En otras palabras, es claro que, como ha quedado dicho, para Arendt lo político constituye un horizonte en el que se realiza la escena de la acción humana y no una simple esfera añadida; es claro también que su función es poner límites a la violencia transgresora del mudo, no sólo representada en la lucha de unos contra otros, sino y de forma especial, contra la caducidad que amenaza la permanencia de la esfera de los asuntos humanos y del espacio público, constituida ésta por la vía de la creación del mundo común. Lo problemático que se asoma a esta tesis radica en la carencia de posibilidades objetivas de sociabilidad diferenciadas de las posibilidades estrictamente políticas, sumado esto a que parece imponerse a lo político una excesiva significación: lo político debe hacerse cargo de la liberación de la contingencia radical y del sentido último, sin solventar las dificultades inmanentes a la realización del acuerdo común y en su operatividad para alcanzar los fines colectivos.

13. No obstante estas críticas, es innegable el aporte del pensamiento Arendtiano a la filosofía política contemporánea. Al margen de la lectura que se ha hecho de su tesis sobre el poder como una evocación nostálgica de un profundo deseo de revivir el ágora de la democracia griega, cuyo modelo de participación directa resulta impracticable en las condiciones actuales, sus formulaciones teóricas y la reconstrucción histórica de los orígenes de la política, obedecen a un genuino ánimo de redescubrir la razón de ser y el sentido de lo político, más que un esfuerzo por precisar su paso al orden aplicativo. En su obra prevalece una preocupación por la depuración y el reconocimiento del significado de lo político y de la acción para el restablecimiento del espacio público, más que el itinerario de un programa o método concretos. En defensa de la tesis sobre el poder y la acción política como la condición de posibilidad para el restablecimiento de lo público y la recuperación del sentido de la política, habría que señalar el juicioso esfuerzo de la autora por rastrear los principios y fundamentos de la condición política del hombre, más que la adaptación operativa de ésta a la lectura de la realidad presente.

Referencias

- Arendt, H. (2011). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editores.
- Arendt, H. (2010). *La promesa de la política*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Ediciones Península: Barcelona
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Esquirol, J. et al. (1994). *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Editorial Santillana: Madrid,
- Hobbes, T. (2007). Capítulos X, XIII y XIV. En *Levitán*. México: Fondo de Cultura Económica
- Ricoeur, P. (1989). Pouvoir et violence. En *Ontologie et politique*. (sc): Ed Tierce.

Bibliografía complementaria

- Avila, F. (abril, 2005). Algunas ideas del pensamiento político de Hannah Arendt. Su impacto actual. *Revista de Ciencias Sociales*, 11 (1)
- Casals, M. (julio – diciembre, 2010). Entre el ocaso y la ilusión. Hannah Arendt y las posibilidades creadoras de la acción humana. *Revista SudHistoria*, 1 (1).

- Debanne, L. (noviembre, 2012). Nacer para comenzas, acción y libertad en Hannah Arendt, *Razón y palabra*, 79
- Garcia, D. & Wachter, C. (diciembre, 2010). Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento. *Revista enfoques*, VIII (13), 11 – 30.
- Somohano, A. (Mayo – Junio, 2011). Ruta crítica entorno al concepto de esfera pública: una aproximación teórica e histórica para el rescate de su dimensión emancipatoria. *Razón y palabra*, 76
- Sorrentino, S. (marzo – abril, 2010). Los límites de lo político en Hannah Arendt. *Arbor Ciencia, pensamiento y cultura*, doi: 10.3987/arbor.2010.742nll01
- Vargas, J. (septiembre, 2004). El concepto de acción política en el pensamiento de Hannah Arendt. *Eidos*, 11, 82 – 107.