

Poder, política y violencia en el pensamiento de Hannah Arendt

Ivonne Elena Díaz García

Universidad del Norte
Departamento de Humanidades y Filosofía
Barranquilla, Colombia
2019

Poder, política y violencia en el pensamiento de Hannah Arendt

Ivonne Elena Díaz García

Trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Filosofía

Director:

Ph.D. Juan Manuel Ruiz Jiménez

Línea de Investigación:

Filosofía Política

Universidad del Norte

Departamento de Humanidades y Filosofía

Barranquilla, Colombia

2019

A mis padres, Alba y Julio quienes me han enseñado la importancia del trabajo y la persistencia; a mi esposo Mauricio, por su apoyo incondicional.

Agradecimientos

Quiero agradecer de manera especial a Ledis Múnera Villalobos, quien ha sido mi maestra en la reflexión filosófica y una inspiración moral para la toma de decisiones de la vida. Sus orientaciones dentro de esta investigación me impulsaron a estudiar y observar la importancia que para nuestro contexto tiene el pensamiento político de Hannah Arendt, sus consejos contribuyeron enormemente al desarrollo y finalización de este trabajo.

Así mismo, agradezco a Angelica Montes Montoya por sus valiosos comentarios y sugerencias a esta investigación, a través de ellos apoyó considerablemente al desarrollo del problema filosófico planteado.

De igual forma, quiero agradecer a mi tutor Juan Manuel Ruíz Jiménez por las orientaciones y el impulso dado en este proceso de investigación, a mis profesores, y a la Universidad del Norte por hacer parte de este importante proceso académico que contribuirá ampliamente en mis logros profesionales y personales.

Resumen

Esta investigación tiene como propósito clarificar la tensión entre el concepto de poder y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt, una tensión que, bajo los parámetros del concepto de violencia, elimina del concepto de poder la dimensión estratégica y lo reduce a poder comunicativo. Para desarrollar este problema filosófico, en el primer capítulo se describirá el Totalitarismo como un régimen que evidenció la negación del poder humano por medio del terror y la violencia muda de los campos de concentración, y produjo una ruptura epistemológica con los paradigmas racionales de occidente, escenario que llevó a Arendt a indagar por un nuevo sentido de la política y a repensar categorías que protegieran el espacio de deliberación pública como escenario en el que los hombres ejercen la libertad. En el segundo capítulo, analizando las principales categorías del pensamiento político de Arendt, tal como el de *vita activa*: labor, trabajo y acción, articulados a las categorías de libertad y liberación, espacio público, espacio privado y ámbito social, se identificará la disquisición antitética entre poder y violencia, se establecerá la diferenciación planteada entre esta noción y la de violencia, y se señalará la tensión entre poder y violencia.

Palabras clave: Política, poder, violencia, Totalitarismo, *vita activa*, libertad, espacio público.

Abstract

The purpose of this research is to clarify the tension between the concept of power and violence in Hannah Arendt's political thought, a tension that, under the parameters of the concept of violence, eliminates the concept of power from the strategic dimension and reduces it to communicative power. To develop this philosophical problem, in the first chapter Totalitarianism will be described as a regime that evidenced the denial of human power through terror and mute violence in the concentration camps, and produced an epistemological rupture with the rational paradigms of the West, this scenario that led Arendt to investigate a new sense of politics and to rethink categories that protected the space of public deliberation as a scenario in which men exercise freedom. In the second chapter, analyzing the main categories of Arendt's political thought, such as active vita: labor, work and action, articulated to the categories of freedom and liberation, public space, private space and social sphere, antithetical disquisition will be identified between power and violence, the differentiation proposed between this notion and that of violence will be established, and the tension between power and violence will be pointed out.

Keywords: Politics, power, violence, Totalitarianism, vita activa, freedom, public space.

Contenido

	Pág.
Resumen.....	IX
Introducción	1
1. La experiencia totalitaria	5
1.1 La expansión imperialista.....	6
1.2 Desmoronamiento del sistema Nación-Estado	10
1.3 Antisemitismo	155
1.4 Totalitarismo	19
1.4.1 Legalidad superior e ideología como expresión de la Ley	20
1.4.2 La propaganda totalitaria y los campos de concentración.....	22
1.4.3 El Totalitarismo: Una trágica originalidad	24
2. El poder en el pensamiento político de Hannah Arendt	29
2.1 Noción de poder en la tradición del pensamiento occidental	30
2.2 Noción de poder en Hannah Arendt.....	34
2.2.1 Vita activa	38
❖ Labor	38
❖ Trabajo	41
❖ Acción.....	45
2.3 La libertad como sentido de la política.....	52
2.4 Lo social como negación del poder y afirmación de la violencia.	62
2.5 Poder y violencia	72
2.5.1. Poder y violencia: Una distinción limitada	80
3. Conclusiones	87
Bibliografía	94

Introducción

Hannah Arendt, luego de pasar por la experiencia totalitaria, trató de comprender este régimen, tal régimen propendió por la dominación total, la negación de la coexistencia civil y la participación política mediante métodos trágicamente novedosos. Ella tuvo la necesidad de comprender qué sucedió, por qué ocurrió y cómo han podido darse acontecimientos tan terribles para la humanidad, planteando de ese modo la posibilidad de volver a indagar por el sentido y el significado de la política.

Para llevar a cabo esta compleja tarea, Arendt hizo un ejercicio reconstructivo de la filosofía política occidental, en el que cuestionó constantemente sus principales paradigmas teóricos. De allí que en su libro *La condición humana* (Arendt, 2005b), considerado la columna estructural de su pensamiento filosófico, la autora se aleja de la perspectiva tradicional y plantea una novedosa concepción de la relación entre poder y violencia, categorías que contribuirá a especificar y reivindicar el sentido de la política.

Para Arendt (2013:55), la tradición de pensamiento occidental ha construido su concepción política apoyada en una noción del poder basada en la “relación mando-obediencia”. Esta noción, según la pensadora, fue acuñada por Platón, quien sobrepuso el pensamiento contemplativo de la razón a la fragilidad de la acción política, provocando con ello el derrumbamiento de la acción como categoría central de la política; el ascenso de la vida contemplativa como categoría superior; y el desplazamiento de la reflexión política del ciudadano por la figura del filósofo. Esto, de acuerdo con Arendt, llevó a que la indagación por la fragilidad de la acción política, propia de la condición humana de la pluralidad, fuera reemplazada por un modelo violento basado en el dominio de la razón, convirtiéndose así la dominación en el estándar de la conducta política de los hombres (Arendt, 2005b).

A partir de tal desplazamiento, Platón erige una brecha entre los dos modos de acción que bajo el pensamiento griego estaban relacionados, a saber: comienzo <<*archein*>> y actuación <<*pratein*>>, tal separación puede desplegarse en tanto que los hombres, según el filósofo griego, ya no necesitan de la deliberación política porque deben ejecutar las órdenes de la razón (Arendt, 2005b).

A juicio de Arendt, esta interpretación que identifica el gobernar con la dominación, transforma profundamente la acción política, pues la aleja de la deliberación pública y la encamina a una relación de mando-obediencia, perspectiva que la pensadora desafiará al sostener que poder y violencia son fenómenos distintos.

Arendt concibe el poder como la capacidad humana de actuar en concierto con los otros sin que medie la coerción. En este sentido, el poder no es propiedad de un individuo, pertenece a un grupo, y se conserva en la medida en que dicho grupo se mantenga unido, y desaparecerá en el momento en que se disperse. El poder no se intercambia, tampoco es medible y no depende de artefactos materiales o de medios para su consecución (Arendt, 2005b).

Basándose en una lógica de medios a fines, la violencia en cambio es concebida por Arendt como una fuerza instrumental anti-política que se vale de herramientas para dominar, para lo cual dispone de una multiplicidad de instrumentos que buscan transformar el mundo para construir un medioambiente artificial que proteja al individuo de la naturaleza misma (Arendt, 2005b).

En este orden de ideas, el poder es concebido como la acción concertada entre los hombres y la violencia es el uso de instrumentos coercitivos para alcanzar un fin. En consecuencia, desde esta cartografía conceptual, Arendt se distanciará de quienes definen la política como una lucha por el poder, para comprenderla como un espacio donde prevalece la deliberación pública y no la violencia. Un escenario donde los hombres, a través del acto y la palabra, revelan su poder para visibilizarse en cada acontecimiento y tener un nuevo comienzo desde una acción inesperada y contingente, en la que se exalta la pluralidad como una dimensión de la condición humana que permite que aflore el espacio público, y con ella, el ejercicio de la libertad.

A través del ejercicio deconstructivo, Arendt propone una especie de fenomenología que concibe la política en términos de una intersubjetividad no mermada (Habermas, 1975), en la que si bien las categorías de acción y discurso tienen un lugar destacado, éstas hacen parte de una red conceptual que contiene las nociones de pluralidad, esfera pública y libertad. A partir de esa postura, Arendt rechaza la concepción de poder como dominación de un individuo o de un grupo sobre otro.

Al deshacer la articulación dada por la “relación mando-obediencia” (Arendt, 2013) que la tradición ha instaurado entre el poder y la violencia, Arendt no desconoce que estas categorías usualmente aparezcan juntas (Bernstein, 2015), pues en la modernidad son casi inexistentes los gobiernos que se valen sólo del poder y se abstienen de utilizar los medios de violencia. Así mismo, son escasos los gobiernos que se erigen sólo en la violencia y se desprenden del poder que constituye el apoyo popular.

De esta forma, la pensadora reconoce, por un lado, que en la política cotidiana poder y violencia frecuentemente aparecen mezclados, dado que es poco probable que un gobierno pueda prescindir de la violencia. De otro lado, reconoce que el poder y la violencia no son fenómenos naturales, sino que “pertenecen al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción” (Arendt, 2013, p. 108).

Tal postura permite señalar, siguiendo al filósofo alemán Jürgen Habermas (Habermas, 1975), que la distinción entre poder y violencia deja ver algunas dificultades. En primera

instancia, Arendt excluye de la noción de política al aparato administrativo del Estado, es decir, circunscribe al concepto de política sólo el del poder concertado de los hombres, limitando la noción de política a las categorías de acción y poder, en tanto que para ella el aparato administrativo del Estado ha degenerado en una burocracia de partidos, asociaciones y parlamentos que posibilitan la pérdida de la libertad.

Esto implica, que lo que circule por fuera de las nociones de acción y poder será considerado violencia, perspectiva que, en últimas, terminará por excluir de la política actual los contenidos pragmáticos que deben discutirse en el escenario público.

En segundo lugar, Arendt limita el actuar político a acontecimientos esporádicos que dependen del momento excepcional en el que el poder de muchos se combine para hacer visible, lo que no es permanente, conduciendo con ello a que la *praxis* política quede reducida a momentos esquivos y esporádicos de la acción y el discurso.

En su pretensión de especificar la política y reivindicar su sentido, Arendt termina por reducir lo político a poder comunicativo y elimina los elementos estratégicos de la política bajo el nombre de violencia. La identificación de lo estratégico con la violencia lo desarrolla cuando define la actividad del trabajo como una dimensión que establece la utilización racional de los medios a fines con la estructura instrumental de la fabricación de objetos para transformar la naturaleza (Arendt, 2005b).

En este contexto, al depurar la categoría de poder, la pensadora excluye de la noción de política aquellas relaciones económicas y sociales propias del sistema administrativo del Estado, puesto que las asocia a lo violento y lo privado; Arendt genera así una tensión entre el concepto de poder y violencia.

Considerando lo anterior, este trabajo tiene como propósito clarificar la tensión entre el concepto de poder y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt, una tensión que, bajo los parámetros del concepto de violencia, elimina del concepto de poder la dimensión estratégica y lo reduce a poder comunicativo. Los argumentos se desarrollarán en dos capítulos.

En el primero, apoyándonos en *Los orígenes del Totalitarismo* (Arendt, 2004), se describirá a éste como un régimen que produjo una ruptura epistemológica con los paradigmas racionales, que impulsaron a la pensadora a realizar un ejercicio reconstructivo de las categorías políticas y morales de la filosofía occidental.

A través del recorrido que realizaremos por esta parte de la obra arendtiana, se analizarán algunos de los aspectos que llevaron a la cristalización del Totalitarismo, a saber: i) La expansión imperialista con sus prácticas genocidas en la colonización africana; ii) el declive del sistema Nación-Estado y el despojo de derechos a grandes colectivos de población europea; iii) el antisemitismo como instrumento de desarraigo y destructor de vínculos políticos y sociales; y iv) la descripción del concepto de Totalitarismo como nueva forma de dominación. Elementos mediante los cuales se buscará mostrar cómo la brutalidad de los acontecimientos en el Totalitarismo (la negación del poder humano por medio del terror

y la violencia muda de los campos de concentración), llevaron a la pensadora a indagar por un nuevo sentido de la política y a repensar categorías que protegieran el espacio de deliberación pública como escenario en el que los hombres ejercen la libertad. Esta es la razón por la cual sitúa como piedra angular de su propuesta la participación horizontal de la ciudadanía como ejercicio diferenciado de toda violencia.

En el segundo, a partir de las obras *La condición humana* (Arendt, 2005b), *¿Qué es la política?* (Arendt, 1997) y los ensayos *Sobre la revolución* (Arendt, 1998) y *Sobre la violencia* (Arendt, 2013), se analizarán las principales categorías del pensamiento político de la autora alemana, que permiten reconstruir su noción de poder y violencia. En este apartado se revisarán los conceptos constitutivos de la *vita activa*: labor, trabajo y acción, articulados a las categorías de libertad y liberación, espacio público, espacio privado y ámbito social, elementos que, en su conjunto, establecen la estructura de su perspectiva política y erigen la base de la disquisición antitética entre poder y violencia. De este modo, lo desarrollado en este apartado nos permitirá: i) mostrar la noción de poder en la filosofía política tradicional; ii) comprender la noción de poder de la pensadora; iii) distinguir el concepto de libertad como sentido de la política; iv) establecer el ámbito social como negación del poder y afirmación de la violencia; e v) identificar la diferenciación planteada entre esta noción y la de violencia, así como señalar la tensión entre poder y violencia.

1. La experiencia totalitaria

Arendt se apoyó en la lectura de autores clásicos como Platón, Aristóteles, Charles de Secondat, barón de Montesquieu e Immanuel Kant, así como en documentos oficialmente reconocidos de la Alemania nazi y la Unión Soviética estalinista, para analizar los diversos problemas no resueltos creados por el vacío político, social y económico de los años previos y posteriores a la I Guerra Mundial, que se cristalizaron en el Totalitarismo y fueron la base para la reproducción de este régimen.

Esta investigación le permitió a Arendt, por un lado, identificar los peligros y riesgos a los que puede llegar a enfrentarse el espacio de la política – negación del poder humano por medio del terror y la violencia de los campos de concentración – al desafiar regímenes coartadores de la libertad pública; y de otro lado, estudiar el fenómeno totalitario. Tales circunstancias influyeron en su pensamiento para construir distinciones que protegieran el espacio de la política.

Por ello, el presente capítulo tendrá como propósito comprender el Totalitarismo como una forma de gobierno que produjo una ruptura epistemológica e impulsó a Hannah Arendt a realizar un ejercicio reconstructivo de las categorías políticas y morales del pensamiento occidental. De allí parte para indagar por un nuevo sentido de la política y para repensar categorías que protegieran el espacio de deliberación pública como escenario en el que los hombres ejercen la libertad.

Para lograr tal objetivo, se analizarán algunos de los aspectos que llevaron a la cristalización del Totalitarismo, a saber: i) La expansión imperialista con sus prácticas genocidas en la colonización africana; ii) el declive del sistema Nación-Estado¹ y el despojo de derechos a grandes colectivos de población europea; iii) el antisemitismo como instrumento de desarraigo y destructor de vínculos políticos y sociales; y iv) la descripción del concepto de Totalitarismo como nueva forma de dominación. Estos elementos ayudan a comprender por qué Hannah Arendt termina situando como piedra angular de su

¹ A lo largo de esta investigación, se usará la expresión Nación-Estado tal como lo escribe Hannah Arendt en *Los orígenes del Totalitarismo* (Arendt, 2004).

propuesta política del poder la participación horizontal de la ciudadanía como ejercicio diferenciado de toda violencia.

1.1. La expansión imperialista

Para Hannah Arendt, el rasgo predominante del capitalismo europeo de finales del siglo XIX, fue la expansión imperialista. A través de ésta, los Nación-Estado del viejo continente conquistaron extensos territorios sin construir ningún tipo de responsabilidad legislativa que creara relaciones políticas entre los colonizados y los colonizadores, propiciando que las fuerzas policiales y burocráticas de éstos últimos ejercieran una dominación violenta sobre las colonias. Este modelo de dominación y expansión que resultaba ser incoherente con los principios fundacionales del Estado-nación, pues la adquisición de nuevos territorios llevaba consigo el problema de cómo asimilar a los recién colonizados. Así lo señala la autora:

De todas las formas de gobierno y organizaciones del pueblo, la Nación-Estado es la menos adecuada para el crecimiento ilimitado, porque el genuino asentimiento que constituye su base no puede ser extendido indefinidamente [...] Ninguna Nación-Estado podría con clara conciencia tratar de conquistar a pueblos extranjeros, dado que semejante conciencia procede sólo de la convicción de la nación conquistadora de que está imponiendo a los bárbaros una ley superior. La nación, sin embargo, concebía a su ley como fruto de una singular sustancia nacional que no era válida más allá de su propio pueblo y de las fronteras de su propio territorio (Arendt, 2004, p. 185).

De acuerdo con lo anterior, la contradicción interna entre el cuerpo político de la Nación-Estado y la conquista como medio político expansionista resultaba evidente, pues al no haber una relación de responsabilidad política de la Nación-Estado hacia sus colonizados, terminaba por favorecer la explotación de los pueblos conquistados y la tiranía del más fuerte. Un ejemplo de ello, fue la conquista de Francia sobre Argelia, los primeros incorporaron a los segundos como una provincia, suscribiendo este territorio como posesiones de ultramar al servicio de la nación sin considerar a los habitantes árabes como ciudadanos franceses, sino como soldados productores de fuerza, con la cual defender la nación francesa de sus enemigos.

De esta manera, la proyección de la “expansión por la expansión” (Arendt, 2004, p. 184) del imperialismo, empieza a robustecerse como una especie de laboratorio encaminado a colonizar y dominar nuevos territorios. Sobre la base de los instrumentos de violencia del Estado que antes funcionaban vigilados y articulados con otras instituciones nacionales, ahora serían separados de éstas, consolidándose prácticas de deshumanización e

instrumentalización de la población nativa legitimada por la burocracia administrativa². Por lo que, al identificar los intereses nacionales con los intereses económicos de pequeños sectores³ los gobiernos incorporaron la inversión extranjera, constituyendo así una nueva clase política que utiliza la violencia como herramienta básica de dominación.

Para comprender las raíces de esta sociedad edificada a partir de la violencia y la instrumentalización del otro, en la que los intereses privados de pequeños sectores de la población están determinados por la acumulación de poder y además se encuentran por encima del bienestar público, Arendt se apoya en el pensamiento de Thomas Hobbes (1994). En efecto, para ella la noción de la política encaminada a la dominación se encuentra íntimamente relacionada a la concepción de poder empleada en la tradición del pensamiento político moderno, de la cual uno de sus principales exponentes es el pensador inglés.

La teoría de Hobbes le sirve a Arendt como marco explicativo para establecer la relación mando-obediencia que se daba en el imperialismo. Por ello, a continuación se hará alusión al pensamiento del filósofo inglés.

En su libro *El leviatán*, Hobbes (1994) establece que “El poder de un hombre [...] consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro. Puede ser original o instrumental”(Hobbes, 1994, p. 69). Conforme a esta noción, el poder se alcanza en la medida en que se pongan a disposición los medios o instrumentos necesarios para conseguir lo que cada uno considera como bueno.

En el modelo de Estado descrito en *El Leviatán* (Hobbes, 1994), se parte de un individuo orientado racionalmente hacia la consecución de sus necesidades básicas, como la vida, la cual no tiene asegurada en el estado de naturaleza⁴ debido a que los miembros de una

² Arendt identifica la burocracia como una forma social de gobierno que ejerce el poder bajo los parámetros arbitrarios de una mano invisible. La pensadora compara esta forma de gobierno con el Estado de Bienestar Moderno, puesto que, ante todos sostiene un discurso democrático-deliberativo, pero en la práctica no propicia la participación ciudadana, sino que promueve la satisfacción de necesidades de bienestar público a través de medios de administración, deformando con ello la esencia de lo público. (Arendt, 2005b)

³ Arendt también señala que antes del proceso de colonización, las clases poseedoras no habían mostrado interés por gobernar, sólo confiar al Estado – al que consideraban una organizada fuerza policial – la protección de su derecho a la propiedad. Por lo que estas clases, antes que súbditos de una monarquía o ciudadanos de una república, eran esencialmente personas particulares que se preocupaban esencialmente por ganar dinero y desarrollar normas de conducta propias de una sociedad de competidores. El imperialismo más que como la última fase del capitalismo, debe considerarse como la primera fase de dominación política de la burguesía, presupuestos que tomará la autora para posteriormente desarrollar su concepción del ámbito de lo social. (Arendt, 2004, p. 198)

⁴ El estado de naturaleza concebido como un escenario primario, más no político, permite analizar la fundamentación del Estado dentro de las teorías contractualistas. En ellas, el estado de naturaleza y el Estado político están en contraposición permanente, pues este último está llamado

colectividad se encuentran en permanente enfrentamiento, pues las características intrínsecamente naturales de los hombres, de utilizar los instrumentos a su disposición para dominar y saciar sus necesidades, los hace temerosos y desconfiados entre sí, imposibilitando la convivencia mutua.

De acuerdo a lo anterior, el hombre en el escenario natural es un ser pasional, pero también dotado de razón, que difícilmente podrá establecer armonía con los otros, toda vez que este individuo dentro del estado natural se encuentra primariamente al servicio de los instintos, del deseo de dominación y del poder. Por lo que, el juego para obtener lo que cada quien considere como bueno será violento, debido a que dentro del estado de naturaleza la idea esencial de poder establece que quien lo sostenga tiene en su haber los bienes económicos y la fuerza física (Bobbio, 1995).

Para Hobbes, los individuos siempre permanecerán en un “incesante deseo de poder” (Hobbes, 1994, p. 79) que sólo terminará con la muerte, pues la propensión hacia la desconfianza y al temor hacen parte de su naturaleza. De allí que, el pensador inglés establezca que no es la naturaleza humana la que origina la sociedad política, sino los pactos inspirados en la razón los que posibilitan a los hombres salir del estado de naturaleza para buscar condiciones pacíficas que les permita gozar de la vida, que es el *primun bonum*.

De manera que, la razón de la que habla Hobbes se relaciona con la facultad de razonar, comprendiendo el razonamiento como un cálculo. De acuerdo con Bobbio (1995), el hombre racional hobbesiano es un ser capaz de descubrir cuáles son los medios adecuados para alcanzar los fines deseados, y por tanto actuar conforme a sus intereses. Puesto que, la recta razón es la capacidad de conocer las causas y actuar de acuerdo a fines, que en este caso es la conservación de la vida y la consecución de la paz; justificación esencial de la que surge la necesidad de salir del estado de naturaleza y constituir la sociedad civil a través de un pacto que instaure el poder del Estado (Bobbio, 1995).

El objetivo principal de este pacto es el de acabar con las causas que generan un riesgo a la vida y a la paz, mediante la fundación del Estado como poder común. Para esto, es necesario que todos los hombres renuncien a su propio poder mediante la transferencia de éste a una persona o una asamblea, que tendrá el poder necesario y absoluto para

a corregir o eliminar los defectos del primero. En el estado natural se encuentran los individuos no asociados, en situación de igualdad y libertad extrema, escenario que genera inseguridad y desconfianza entre los mismos individuos, por lo que surge la necesidad de constituir un Estado civil a través de un pacto. Por tanto, las teorías contractualistas, independientemente si benefician a la colectividad o a un tercero, tendrán i) como punto de partida el estado de naturaleza; ii) como punto de llegada el Estado civil; y el medio por el cual se produce el cambio, iii) el contrato social. (Bobbio, 1995)

detener a la persona que quiera hacer daño a los demás con su poder individual (Bobbio, 1995).

En este sentido, para constituir el poder común del Estado, se requiere entonces que todos los hombres acuerden entregar a una sola persona todos sus bienes y tanta fuerza como sea necesaria para resistir a quien transgreda el pacto, definiéndose como un pacto de unión.

Este pacto de unión hobbesiano se convierte en un acuerdo de sometimiento y sumisión, dado que los hombres tienen la obligación de obedecer al supremo poder económico o *dominium* y al supremo poder coactivo o *imperium*, y los ordenamientos de quien detenta el poder. La concepción de poder que se desprende del pacto se sustenta en la relación mando-obediencia entre soberano y súbdito, que a su vez es respaldada por el dominio de los bienes económicos y en la fuerza física. La importancia de ostentar este poder absoluto en la teoría hobbesiana, radica en que quien lo detente puede ejercerlo sin límites externos (Hobbes, 1996, p. 147).

Es así como podemos inferir, que Hobbes, a través de su fundamentación contractual del Estado, somete la actuación política de sus individuos a la autoridad de un soberano, los cuales, en virtud de proteger su autonomía privada, aceptan abstenerse del ejercicio de su autonomía público-política en la construcción de las instituciones y en la incidencia de las decisiones colectivas. Por ello, el origen del Estado hobbesiano no se concibe a partir del consentimiento de las personas a él sujetas, sino como una transferencia de poder. De allí que se comprenda esta teoría como una defensa del absolutismo y de los intereses privados, pues el individuo, por temor a la muerte y a la pérdida de sus bienes acepta perder sus derechos políticos como ciudadano (Cortes, 2014).

El poder individual de los hombres se transfiere hacia un tercero, a quien autorizan gobernarlos y representarlos en toda decisión, dejando ver la transferencia de poder como un ejercicio que busca establecer la transición del estado de naturaleza hacia un estado de paz, legitimando la autoridad como efecto de la representación. Sin embargo, más allá de toda transferencia, son las condiciones violentas enmarcadas en el miedo, la desconfianza y el afán de dominación, las que constituyen el punto de partida y fundamento de la legitimidad del Estado.

En este orden de ideas, se ha observado que para Arendt el rango predominante del capitalismo europeo del siglo XIX fue la expansión imperialista. Un modelo mediante el cual las Naciones-Estado del viejo continente fueron colonizando extensos territorios, sin establecer responsabilidades legislativas que crearan relaciones políticas entre los colonizados y los colonizadores, consolidándose así una relación de mando-obediencia.

Para evidenciar esta estructura de dominación, la pensadora se sirve de los planteamientos políticos de Thomas Hobbes. Pues para este filósofo, los individuos siempre permanecerán en un permanente deseo de poder, en tanto que propenden a la desconfianza y al temor, emociones propias de su naturaleza. De allí que se busque una

alternativa inspirada en la razón, que propicie un pacto político para posibilitar a los hombres salir del estado de naturaleza y tener condiciones pacíficas que les permita gozar de la vida.

Este pacto hobbesiano tiene como objetivo fundar un Estado que termine con las causas que generan riesgo a la vida y a la paz, pero para instaurarlo se hace necesario que todos los hombres a través de un pacto de unión, renuncien a su propio poder mediante una transferencia, ya sea a una persona o una asamblea.

De acuerdo con Arendt, este contrato más que una alianza igualitaria, se convirtió en un acuerdo de sometimiento y dominación, en el que los hombres tienen la obligación de obedecer al supremo poder económico o coactivo, pues la concepción de poder expresada en este pensamiento se sustenta en una relación de mando-obediencia, relacionamiento desarrollado en la “expansión por la expansión” (Arendt, 2004, p. 184) desarrollada por el imperialismo europeo de finales del siglo XIX.

De allí que, con la creación del Estado, basado en los principios de la tradición del pensamiento político moderno, el individuo ahora hace parte de una comunidad ordenada bajo un sistema estatal que brinda protección, pero que no cambia el carácter privado y solitario del individuo, pues éste no construye lazos permanentes con sus semejantes.

La teoría hobbesiana, en vez de desarrollar las bases de una comunidad política, proporciona las características de un hombre que difícilmente puede construir comunidad. Por todo esto, para Arendt, este cuerpo político que representa el punto de partida del pensamiento político moderno, fue concebido en beneficio de la nueva sociedad burguesa que emergía en el siglo XVII, cuya descripción del hombre representa esa clase de individuo que encaja perfectamente en una sociedad basada en la delegación de poder, no en la de derechos. Así estas ideas anticiparon la aparición del imperialismo moderno.

1.2. Desmoronamiento del sistema Nación-Estado

Cuando el imperialismo ingresó al escenario político en ocasión de la rebatiña por África a finales del siglo XIX, era un movimiento impulsado por hombres de negocios a los que se oponían los gobiernos en el poder. Pero al estallar la I Guerra Mundial, y las viejas estructuras políticas y sociales se vieron amenazadas por nuevas fuerzas, pronto adquirió amplia aceptación, pues generó en las clases dominantes un sentimiento de seguridad económica que disipaba el riesgo de inestabilidad, percibiendo en la expansión una oportunidad frente a la crisis.

Cuando el capitalismo fue implementado al interior de las naciones, entre ellas Gran Bretaña, Francia, Alemania y Bélgica⁵, aumentó la producción interna, pero generó un sistema social basado en la mala distribución que terminó favoreciendo un exceso de capital destinado a perderse en la dinámica nacional de producción y consumo, manifestándose en la saturación del mercado interno. Este escenario colapsó el sistema económico capitalista interno, presionándolo a encontrar nuevos mercados en un escenario que aún no implementaban dicha dinámica, sino que ofrecerían una oferta y demanda distintas, dándose las condiciones para que el capital y la mano de obra superfluas pudieran irse juntas a mercados externos.

Al implementarse el proceso de expansión imperialista y evitarse que la burguesía padeciera las consecuencias de la mala distribución del sistema capitalista interno, se reforzó el concepto de propiedad privada, convirtiéndose ésta en la base del ejercicio político. Sin embargo, en su implementación, no previeron que ello generaría confrontaciones entre los cuerpos políticos del Estado-Nación y la incorporación de pueblos extranjeros colonizados en el proceso de expansión, desarrollándose así una fuerte tendencia hacia dos formas de imperialismo, a saber, el ultramarino y el continental (Arendt, 2004).

El imperialismo ultramarino fue un tipo de expansión que se concentró en grandes territorios de ultramar, es decir, en aquellos territorios que no hacían parte del continente del país colonizador. Y el imperialismo continental fue la expansión concentrada en territorios que hacían parte del continente del país conquistador.

De acuerdo con Arendt, ambos tipos de imperialismo compartían el desprecio por la delimitación territorial que establece el Estado-Nación, coincidiendo además en la necesidad de unir a todos los pueblos independientemente de la historia y de su lugar en la tierra. No obstante, el imperialismo continental, al manifestar hostilidad hacia los cuerpos políticos existentes – sus dirigentes políticos se inclinaban hacia la retórica revolucionaria al no tener recursos económicos como sí fue el caso del imperialismo ultramarino – enfatizó en el concepto de raza, construyendo una política ideológica racial que se transformó en pan-movimiento.

Los pan-movimientos, si bien “no tenían programas específicos para la conquista del mundo, generaron un talante completamente absorbente de predominio total” (Arendt, 2004, p. 297). Fueron difusos en sus objetivos y ambivalentes en sus líneas políticas, prefiguraron los posteriores grupos totalitarios del nazismo y el bolchevismo. Lo que implicó

⁵ “ [...] en menos de dos décadas, las posesiones coloniales británicas aumentaron en 4,5 millones de millas cuadradas y en 66 millones de habitantes; la nación francesa ganó 3,5 millones de millas cuadradas y 26 millones de personas; los alemanes consiguieron un nuevo imperio de un millón de millas cuadradas y 13 millones de nativos, y los belgas, a través de su rey, adquirieron 900.000 millas cuadradas con una población de 8,5 millones de habitantes”(Arendt, 2004, p. 182).

el surgimiento de una nueva clase nacionalista que sabía cómo organizar las masas y cómo utilizar los conceptos raciales dentro de la organización, este mensaje violento resultó ser un buen motor que pusiera en movimiento a las masas populares.

Este nuevo tipo de nacionalismo impulsado por el imperialismo continental, se diferenciaba considerablemente del nacionalismo profesado por el Estado-Nación. Este último reivindicaba la representación popular y la soberanía nacional, combinaba nacionalidad y Estado, representaba el cuerpo político de las emancipadas clases campesinas europeas que se encontraban profundamente enraizadas en su territorio. Factores que no se dieron en aquellos contextos donde se desarrollaron los pan-movimientos de los imperios continentales – como Rusia y Austria-Hungría–. Arendt lo señala de la siguiente manera:

El ejército – como Marx ha señalado – era el “punto de honor” con la asignación de tierras a los campesinos: eran ellos mismos, ahora dueños de sí y defendiendo en el exterior su reciente lograda propiedad... El uniforme era su traje nacional, la guerra era su poesía, la asignación de guerra era la patria, y el patriotismo se convirtió en la forma ideal de propiedad (Arendt, 2004, p. 301).

La contradicción de la Nación-Estado consistió en que la nueva conciencia nacional chocó con estas funciones, ya que, en nombre de la soberanía del pueblo, el Estado se vio obligado a reconocer únicamente a sus nacionales como ciudadanos, otorgando completos derechos civiles y políticos sólo a aquellos que pertenecían a la comunidad nacional por origen y nacimiento, lo que significó que el Estado pasara de ser un instrumento de la ley a uno de la nación.

La proclamación de la Declaración de los Derechos del Hombre fue el más claro ejemplo de la desnaturalización de la ley como herramienta del Estado, pues ésta exigía la protección de derechos esenciales, promoviéndolos como herencia universal de todos los seres humanos. No obstante, en la práctica, la garantía de los derechos no estaba ligada a ninguna ley universal, pues se reconocía aquello que solo estuviera en la herencia específica de ciertas naciones, contradicción que condujo a que los Derechos del Hombre fueran reconocidos y aplicados exclusivamente como derechos nacionales, desdibujándose con ello el deber legal y racional que tiene el Estado de proteger y garantizar los derechos de cada hombre (Arendt, 2004).

Esta situación quedó en evidencia al estallar la I Guerra Mundial, pues con ella se confirmaron las profundas contradicciones que ya venían gestándose dentro del sistema Estado-Nación. Las afectaciones económicas de la clase trabajadora y de pequeños propietarios eran evidentes, pero sin duda, la consecuencia más reveladora fue la migración masiva de grupos de personas que huían de la guerra y que no fueron asimiladas en ningún lugar, pues “Una vez abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra” (Arendt, 2004, p. 343).

Con el transcurso del periodo de entreguerras, los grupos expulsados daban la impresión de ser una excepción a las normas convencionales. Y las víctimas observaban con desconcierto el odio expresado sobre sí, sin la posibilidad de poder señalar a un gobierno, a la burguesía o, a potencias exteriores como responsables de su situación.

A primera vista, algunas disputas internas en Europa se concibieron como altercados nacionalistas sin consecuencia para el resto de los continentes, pero en Rusia y Austria-Hungría, empezó a emerger un grupo de víctimas cuyo sufrimiento apenas se diferenciaba del infringido a la clase media, a los pequeños comerciantes, a los trabajadores en paro e incluso a los pensionados; eran aquellos a quienes la barbarie de los acontecimientos habían privado de los derechos que hasta ese momento eran concebidos como inalienables: el estatus privado, la posibilidad de trabajar y de conservar la propiedad privada.

Estas minorías de judíos, gitanos y trotskistas, entre otros, al no tener gobierno que le representara y les protegiera, se vieron forzados a vivir bajo la ley de excepción de los tratados de minorías que ningún gobierno reconoció. Así, desnacionalizados y en condiciones de absoluta ilegalidad, fueron considerados como *apátridas*; manifestándose así la incapacidad institucional del Estado-Nación europeo para garantizar los derechos humanos de aquellas personas que habían perdido su derecho nacionalmente ganado, lo cual facilitó que gobiernos perseguidores impusieran sobre estas personas valores transgresores de toda norma constitucional y humana (Arendt, 2004).

En este orden de ideas podemos decir que el auge del poder por el poder de la expansión imperialista, sus contradicciones con el aparato legal y constitucional de las naciones, así como el fortalecimiento de los pan-movimientos, sin duda, propiciaron desde el exterior la inestabilidad del sistema Estado-Nación. Pero también fueron las consecuencias de la I Guerra Mundial, junto al desplazamiento de minorías y refugiados propiciados por los tratados de paz⁶, factores importantes que consolidaron la desintegración interna de las naciones.

⁶ Para Arendt, los tratados de paz y los tratados de minorías fueron poco exitosos, en tanto que sólo eran implementados en pueblos que gozaban de un gobierno propio. Las comunidades que eran demasiado pequeñas o se encontraban demasiado dispersas para alcanzar la nacionalidad completa, no eran implementados estos tratados, pues sólo era posible en naciones que tenían un número considerable de habitantes. Ahora bien, en los territorios donde eran implementados tales tratados empezó a volverse común la deslealtad de las naciones frente a los gobiernos que se les habían impuesto, volviéndose frecuente que estos gobiernos oprimieran a dichas minorías, incentivando en los oprimidos la búsqueda de la libertad y soberanía a través de la emancipación nacional; convicción que estaba fundamentada en que durante la revolución francesa habían combinado Declaración Universal de los Derechos del Hombre con la soberanía nacional, confirmando así que por razones de asentamiento territorial propio habían quedado sin Estado nacional, situación que los llevó a confiarle sus derechos a la Sociedad de Naciones (Arendt, 2004, pp. 348-349).

Los tratados de minorías resultaron ser métodos inhumanos de asimilación que terminaron por exasperar a las minorías, pues estas normativas eran medidas transitorias para un escenario que necesitaba medidas de fondo y que iba en contravía de la dignidad e identidad de las personas. En palabras de Arendt:

Los tratados de las minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces habíase hallado implicado en el sistema de funcionamiento de las Naciones-Estados, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas con nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen (Arendt, 2004, p. 352)

Lo anterior continúa evidenciando, que el Estado se había transformado en instrumento de la nación, trayendo consigo, por un lado, la separación del interés nacional de las instituciones legales, y de otro lado, la separación del gobierno con su pueblo. Este escenario, que paradójicamente, se desarrolló cuando las antiguas naciones gozaban de constituciones fundamentadas en los Derechos del Hombre, pero que contrastaba con Estados recientemente constituidos donde los derechos humanos eran asumidos como compromiso temporal y de excepción.

La Declaración de los Derechos Humanos proclamados como inalienables e irreductibles por la Revolución Francesa – igualdad, libertad y soberanía – y la Revolución Americana – vida, libertad y felicidad – sin duda se constituyeron en fundamento de las sociedades civilizadas, pues significaba que la ley de los hombres y no la de Dios constituía el origen de la acción humana, anunciando su emancipación y concediendo derechos a naciones y estratos sociales que nunca antes los habían tenido. De modo que el deber ser de los derechos humanos era proteger a todos los hombres, independientemente de su afianzamiento territorial, racial o religioso (Arendt, 2004).

No obstante, existían otros territorios, como los árabes, en los que no se habían podido aplicar los derechos del hombre. Debido a la explotación extranjera, la población nativa aún no había alcanzado la soberanía nacional, lo cual reflejaba que sólo aquellos pueblos capaces de emanciparse y exigir sus derechos, eran quienes podían garantizarlos. Tal contradicción se afianzó aún más cuando con mayor intensidad, aparecieron personas y pueblos enteros cuyos derechos fundamentales se hallaban escasamente protegidos por los Estados-Nación. Se suponía que los derechos humanos al ser inalienables, no dependían de gobierno alguno, “pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos” (Arendt, 2004, p. 370).

Los apátridas observaban que sus hogares, el lugar que habían establecido como su lugar en el mundo, así como la posibilidad de encontrar uno nuevo en el cual reedificarse, se había perdido. Entonces, se confirmaba que la pérdida de sus derechos humanos coincidía con la pérdida de sus derechos nacionales, pues no sólo perdieron el status legal en su propio país, sino en todos.

Con la desnacionalización y el menoscabo de los derechos humanos, los hombres “se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión” (Arendt, 2004, p. 375). La ausencia de los derechos humanos, se traduce en:

[...] la pérdida de la relevancia de la palabra (y el hombre, desde Aristóteles, ha sido definido como un ser que domina el poder de la palabra y del pensamiento) y la pérdida de toda relación humana (y el hombre, también desde la época de Aristóteles, ha sido considerado como el << animal político >> el que por definición vive en una comunidad), la pérdida, en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana (Arendt, 2004, p. 375).

La pérdida de los derechos humanos no sólo implicaba el menoscabo de la libertad, sino también la ausencia de oportunidades para luchar por ella, ya que los apátridas además de perder sus derechos específicos, también perdieron la pertenencia a una comunidad y el acceso a una que quisiera garantizar sus derechos. Lo anterior le permite sostener a Arendt, que las contradicciones en la implementación de los derechos humanos, así como la ausencia de articulación con el sistema de Estado-Nación, coadyuvaron a sentar las bases para el surgimiento de los gobiernos totalitarios y el desencadenamiento del antisemitismo.

1.3 Antisemitismo

En una entrevista realizada a Hannah Arendt surge la pregunta “¿Quiere decir que la conmoción de 1933 consistió en que los acontecimientos pasaron del terreno político al ámbito personal?” (Arendt, 2016, p. 27). Ella respondió “En primer lugar, lo político se convertiría en destino personal cuando uno emigraba” (Arendt, 2016, p. 27), y más adelante concluye diciendo:

Ya me había preocupado por la cuestión judía con anterioridad: el libro sobre Rahel Varnhagen estaba terminado cuando salí de Alemania, y el problema judío tiene un papel relevante en la obra. Lo escribí con una idea: <<quiero comprender>>. No eran mis problemas personales como judía los que discutía ahí, pero en ese momento pertenecer al pueblo judío se había convertido en mi propio problema: y mi propio problema era político. Puramente político (Arendt, 2016, pp. 29-30).

Para comprender cómo elementos antisemitas se relacionan con el desmoronamiento de la Nación-Estado, la pensadora alemana distinguió el problema en dos fases, por un lado, el antisemitismo moderno pretotalitario que se articula con el proceso social y político de los judíos emancipados y asimilados en el Estado-Nación, y de otro lado, el antisemitismo totalitario a la luz de la crisis del Estado-Nación. Esta diferenciación que le permitió a Arendt evidenciar que el antisemitismo es un fenómeno político sobre el cual no es posible trazar una explicación lineal (Birulés, 2007).

En la medida en que fue fortaleciéndose el Estado-Nación, la nacionalidad se fue convirtiendo en un prerrequisito de la ciudadanía y la homogeneización en una característica relevante del cuerpo político, concibiéndose la nación como el medio a través del cual la comunidad tomaba conciencia de sí misma a partir de su propia historia, y el Estado como aquel que tenía la responsabilidad de gobernar ampliamente en un determinado territorio a través de leyes que protegieran a sus ciudadanos sin importar la nacionalidad a la que pertenecieran. Sin embargo, al consolidarse la relación entre ambos, la nación empezó a sobrepasar las funciones del Estado al obligar a los ciudadanos a identificarse como nacional, estableciendo así una correlación directa entre ciudadanía y nacionalidad (Jerade, 2015).

Al tiempo que se desarrollaba esta instrumentalización del Estado, coexistía junto a ello un proceso de emancipación a través del cual los judíos eran admitidos como ciudadanos, adquiriendo con ello cierta relevancia social. Adquisición obtenida de manera individual y con ciertas limitaciones, pues se les concedía dicho estatus en la medida en que estuviesen dispuestos a esconder en lo privado sus usos y costumbres de judíos.

De modo que, en la medida en que fue afianzándose el concepto de identidad nacional, empezaron los conflictos asociados al nacionalismo, ya que la ciudadanía al identificarse con la construcción de elementos comunes basados en una lengua, religión o delimitación geográfica, y el judaísmo que había representado una alteridad en el escenario europeo al realizar un proceso de asimilación resultaban incompatibles. Se incentivó así, la idea cultural y social de que el judío era un cuerpo externo infiltrado en la nación, un símbolo de lo transnacional, de desarraigo y deslealtad, que se contradecía con los valores predominantes del nacionalismo (Jerade, 2015).

En este contexto, se desarrolló dentro del pueblo judío un ciclo de desarraigo marcado por un amplio despojo de su estatus legal en el que pasaron de la emancipación a la asimilación, de la asimilación a la pérdida de la ciudadanía, de la pérdida de ciudadanía a la desnaturalización, y de la desnaturalización a la forzada condición de apátrida. Esta situación evidenciaba una carencia de mundo común, de territorio y espacio público en el cual manifestarse, escenario propicio para edificar las figuras del paria y del apátrida. (Sánchez Muñoz, 2014)

Para Arendt, las figuras del paria y el apátrida se constituyen como elementos que evidencian la profunda crisis del Estado-Nación y del sentido de la política, pues para ella

el mundo supone una construcción artificial que se diferencia del mundo natural, conformado por instituciones políticas en la que se construye aquella condición civil y ciudadana de pertenecer a una comunidad política. A través del mundo los sujetos aparecen ante los otros, presencia que proporciona el sentido de realidad y la noción de espacio público articulado con la de un mundo común. De manera que al encontrarnos frente a la ausencia de un mundo común y frente al desinterés por el mismo, se puede observar las características más relevantes de los pueblos parias⁷.

La manifestación de no mundanidad genera entre los individuos excluidos una especie de humanidad profundamente antipolítica, donde lazos sociales se tejen a partir de características privadas y naturales, sobresaliendo emociones como la fraternidad y la compasión en detrimento de aquellos de vínculos políticos creados a través de la participación en el espacio público, como la solidaridad (Sánchez, 1994).

En los espacios carentes de libertad, pluralidad e igualdad como los descritos anteriormente, las personas no pueden desarrollar ni manifestar su identidad, lo cual reduce sus posibilidades de actuación y abre brechas entre las personas, como las del paria social y paria consciente mencionadas por Arendt. Los primeros, alentados por la asimilación, actuarían en el escenario de lo social para convertirse en advenedizos, y los segundos, buscarían su lugar en el mundo reconociendo públicamente su diferencia, planteando su identidad como una cuestión política y no social, resistiéndose a la uniformidad y homogeneidad.

De cualquier manera, en las dos circunstancias el judío sentía, simultáneamente el peso del paria, en algunos casos por no llegar a ser advenedizo, pero también al llegar a serlo sentían la mala conciencia por haber traicionado a su pueblo y preferir el privilegio de los intereses personales antes que la lucha por los derechos igualitarios y colectivos. Si se quería evitar las ambigüedades de la existencia social, “tenía que resignarse al hecho de que ser un judío significaba pertenecer o bien a una clase alta superprivilegiada, o a una clase subprivilegiada a la que en la Europa occidental y central sólo se podía pertenecer a través de una solidaridad en cierto modo artificial” (Arendt, 2004, p. 119).

Al determinar sus vidas privadas e influir en sus decisiones personales, el fracaso o éxito de la cuestión judía había perdido toda significación política, quedando mediado exclusivamente por la aceptación social. El problema político quedaba distorsionado cuando lo intentaban resolver desde sus experiencias internas y desde sus emociones particulares, “cuando la pesada carga de los irresueltos problemas de significación pública inundaba una existencia privada que es mucho mejor gobernada por las imprevisibles leyes de la pasión que por la consideración de la política” (Arendt, 2004, p. 119).

⁷ Este término es usado por Arendt para referirse a las personas judías excluidas y carentes de derechos: “Pero los judíos se convirtieron en parias sociales allí donde dejaron de ser proscritos políticos y civiles” (Arendt, 2004, p. 113).

Fue así como para Arendt, la tolerancia, la solidaridad y los principios humanístico exaltados en la Ilustración, fueron reemplazados por una judeidad transformada en vicio, exaltada por lo anormal y diferente, características propias de una sociedad que no estaba conectada con las preocupaciones políticas.

Así pues, en este apartado se describió el antisemitismo como un problema político dado en dos fases, por un lado: el antisemitismo moderno pretotalitario articulado con el proceso social de los judíos emancipados y asimilados en la Nación-Estado, y de otro lado, el antisemitismo totalitario desarrollado en la crisis de la Nación-Estado.

Para comprender lo anterior, fue necesario identificar el fortalecimiento que tuvo la figura de la Nación-Estado, proceso que inició con la importancia dada a la nacionalidad, pues se hizo de ésta un prerrequisito para la ciudadanía y una característica primordial para la homogenización del cuerpo político, elementos a partir de los cuales, la comunidad tomaba conciencia de su propia historia. El Estado por su parte, asumía la responsabilidad de gobernar ampliamente un determinado territorio a través de leyes que protegieran a sus ciudadanos sin importar la nacionalidad a la que pertenecieran. No obstante, en la medida en que empezó a consolidarse la relación entre la nación y el Estado, la primera comenzó a cobrar mayor importancia que la segunda y los ciudadanos se vieron obligados a identificarse como nacionales, generando con ello una relación directa entre ciudadanía y nacionalidad.

Al tiempo que se daba esta instrumentalización del Estado, también se desarrollaba un proceso de emancipación donde los judíos eran admitidos socialmente. Sin embargo, este reconocimiento fue bastante limitado, ya que se les concedía la ciudadanía si estaban dispuestos a esconder en lo privado su judaísmo.

Circunstancia que, de acuerdo con Arendt, se agravó cuando el concepto de identidad nacional se fue fortaleciendo, y el arraigo a una lengua y a una religión fue consolidándose, quedando el judaísmo en una posición que lo obligaba a realizar un proceso de asimilación incompatible. De este modo, se generó la idea cultural y social de que el judío era un cuerpo infiltrado en la nación. Lo que trajo como consecuencia un ciclo de desarraigo de los judíos caracterizado por el despojo de sus derechos, hasta llegar a ser apátridas. Ello condujo a que los individuos excluidos carecieran de instituciones que les brindaran condiciones legales para pertenecer a una comunidad política, propiciando con ello graves violaciones a los derechos humanos que se profundizaron en el Totalitarismo. Por ello en el siguiente apartado, describiremos los elementos que definieron esta forma de gobierno como uno caracterizado por su deseo de lograr una dominación total.

1.4 Totalitarismo

La expansión imperialista, el declive del sistema Nación-Estado y el antisemitismo como instrumento de desarraigo, sin duda fueron elementos que propiciaron el surgimiento de las masas.

Las Naciones-Estado integradas por personas neutrales y políticamente indiferentes sin interés en hacer parte de ninguna colectividad, favorecieron a los movimientos totalitarios para situarse contra el sistema de partidos e introducir métodos propagandísticos completamente nuevos que rechazaban la persuasión y difundían el terror para tergiversar los argumentos de los adversarios políticos.

Los movimientos totalitarios tenían claro que la idea de dominación que querían ejercer estaba encaminada a generar dominio permanente en cada individuo y en todas las esferas de la vida humana. De manera que, la finalidad del movimiento se encaminaba a organizar a tantos pueblos como fuera posible, manteniéndolos en permanente actividad, pues el movimiento nunca tendría una etapa final, estaría siempre en permanente transición.

Como analiza Arendt, el movimiento totalitario al utilizar esquemas completamente distintos a los aplicados por otras formas de gobierno tradicional – compartía pocos elementos, incluso, con las dictaduras modernas⁸ – fue consolidándose entre las masas, propiciando en ellas interés por las cuestiones políticas, y caracterizándose por a) apelar a una legalidad superior que reproducía una visión ficticia del mundo; b) establecer la ideología como principio de movimiento; c) propiciar en las personas a través de la propaganda una especie de desconexión de su realidad; d) eliminar las instituciones políticas garantes de la libertad de los hombres.

Para Arendt, estas características supusieron una ruptura con la tradición del pensamiento político y las categorías de juicio moral occidental, provocando acciones políticas e instituciones jurídicas complejas de clasificar y comprender que hicieron dudar de lo que era legal o ilegal, legítimo o arbitrario; elementos básicos para definir en esencia una forma de gobierno. En este sentido, se describirá a continuación lo que para Arendt configura la esencia del Totalitarismo, fenómeno que impulsó su reflexión filosófica, su interés por comprender y la necesidad de reestablecer el sentido de la política. Para alcanzar tal objetivo, describiremos el régimen totalitario en los siguientes apartados: Primero,

⁸ Unos de los modelos de dictaduras modernas que Arendt diferencias de los totalitarismos, fueron las desarrolladas por Vladímir Ilich Uliánov, conocido como Lenin, y Benito Mussolini. De la primera sostiene que fue una dictadura de partido único, cuyo poder recaía en la burocracia del partido. Y de la segunda, establece que fue una dictadura esencialmente nacionalista y protectora del Estado con una importante orientación imperialista.

legalidad superior e ideología como expresión de la ley; segundo, la propaganda totalitaria y los campos de concentración; y tercero, el Totalitarismo: Una trágica originalidad.

1.4.1. Legalidad superior e ideología como expresión de la Ley

El movimiento totalitario apela a una legalidad superior con el fin de construir una realidad basada en verdades absolutas. Por un lado, la Ley de la Naturaleza para el nazismo establecía como principio fundamental la lucha permanente de las razas superiores por la supervivencia, y de otro lado, la Ley de la Historia para el estalinismo, anteponía la necesidad histórica como mecanismo que llevaría al proletariado a hacer desaparecer las clases sociales que detenían el progreso. Ambas leyes constituían para la Alemania nazi y la Unión Soviética stalinista una dimensión suprahumana rectora del universo, capaz de transformar la especie humana en portadora de la ley (Serrano, 2002).

El movimiento totalitario al convertirse en gobierno totalitario, empezó a desplegar una estrategia ideológica mediante la cual desarrolló una especie de conciliación entre el uso arbitrario del poder y la legalidad. Con la fachada de un lenguaje científico, se escondía la aspiración poco científica de explicar a partir de la ley superior todos los problemas de la vida, fabricando una realidad independiente y sin contraste con la experiencia⁹, los individuos al interpretar los acontecimientos a la luz del estricto logicismo de la “ley” quedaban desconectados del contenido de la realidad¹⁰, actuando como autómatas en un escenario sin convivencia, generándose así una transformación negativa del hombre, abocado a quedar en completa soledad, perdiendo su capacidad espontánea de pensar y actuar (Arendt, 2005a). Puede verse como lo describe Arendt en el siguiente ejemplo:

⁹ Utilizando conceptos como el antisemitismo y el socialismo, el gobierno totalitario pretendió dar una explicación histórica de cómo los judíos habrían estado “manipulando las razas”. En palabras de Arendt, refiriéndose al *modus operandi* de la ideología en el nazismo: “Si no es verdad que todos los judíos son mendigos sin pasaporte [...] nosotros cambiaremos los hechos de manera tal que esta afirmación se vuelva verdadera” o de como el socialismo intentó reducir la historia a una lucha de clases, donde el proletariado estaría destinado a vencer para hacer desaparecer las clases sociales y derrotar el Estado. (Arendt, 2005a, p. 421)

¹⁰ El nazismo aspiraba a transformar el mundo en una unidad racial, para lo cual construyó criterios objetivos de racismo, mediante los cuales buscaban que la ideología racial dejara de ser opinión y se transformara en un criterio de realidad coherente con el *modus vivendi* de la población, viéndose reflejado por ejemplo, en las cantidades de comida, la elección de la profesión, de la pareja, la fisonomía y en los antecedentes raciales. En el caso de la Rusia stalinista, después del desarrollo de la Revolución de Octubre, surgieron nuevas clases sociales, contradiciendo toda ideología socialista según la cual, luego del escenario violento debería desaparecer las estructuras de clase. Por lo que, en aras de establecer una coherencia entre la realidad y la ideología, el régimen emprendió purgas asesinas, con el objetivo de construir una sociedad sin clases a través de la eliminación de estratos sociales que eventualmente podrían convertirse en clases. Así las cosas, la Alemania nazi se convirtió en una sociedad determinada por la raza y la Unión Soviética una sociedad sin clases, donde la realidad coincidía con la ideología (Arendt, 2005a).

Si no es verdad que todos los judíos son mendigos sin pasaporte – decía *Das Schwarze Korps*, por ejemplo – nosotros cambiaremos los hechos de manera tal que esta afirmación se vuelva verdadera. Que un hombre con el nombre Trosky fue en un tiempo el jefe del Ejército Rojo dejará de ser verdad cuando los bolcheviques tengan el poder global de cambiar todos los textos de historia, y así sucesivamente. La cuestión radica en que la coherencia ideológica, que reduce las cosas a un solo factor que lo domina todo, entra siempre en conflicto con la incoherencia del mundo, por una parte, y con la impredecibilidad de las acciones humanas, por la otra (Arendt, 2005a, p. 241).

Para Arendt, en soledad el hombre no goza de ningún poder, más bien queda a merced de uno superior, ya que el terror como instrumento esencial de la dominación totalitaria tiene la capacidad de entrar y aglutinar allí donde los individuos se encuentran aislados. De allí que el miedo como categoría antipolítica y destructiva, refleje la impotencia individual de quienes han renunciado a actuar concertadamente. No obstante, Arendt resalta que, si bien estas ideologías ya estaban completamente desarrolladas al instaurarse el Totalitarismo, fueron precisamente los gobernantes totalitarios quienes lograron cristalizarlas al convertir un enfoque general en uno particular que regulara todas las actividades humanas (Arendt, 2005a).

La correlación entre el movimiento y gobierno totalitario continuó consolidándose cuando el Totalitarismo llegó al poder, ya que permaneció fiel a los dogmas originales del movimiento. Para dominar a toda la población dividían a los miembros del partido y entre los mismos compañeros de partido eran fraccionados en organizaciones frontales, este método reforzaba la vigilancia a los individuos y organizaba a la población en simpatizantes. Se multiplicaron cargos, se duplicaron funciones y la relación partido-simpatizante conservó la peculiar estructura de cebolla, en la que cada capa constituye el frente de la siguiente formación militante. Tal estructura, convirtió al Estado en una organización frontal de burócratas simpatizantes, cuya función interna es mantener la confianza de las masas que están dominado, y en el exterior, mantener la fachada de un escenario democrático (Arendt, 2004).

Para Arendt, lo novedoso de los regímenes totalitario no es que hayan ejercido una política del poder implacable, sino que detrás de esta política se ocultaba una concepción de poder completamente nueva, combinada con un concepto de *Realpolitik* sin precedentes que promovía el desarraigo, el desprecio por los intereses nacionales y perseguía los intereses propios basándose en el dogma en un “mundo ideal”, pues “El poder, tal como es concebido por el totalitarismo, descansa exclusivamente en la fuerza lograda a través de la organización” (Arendt, 2004, p. 510).

Es así como en este apartado, se ha evidenciado cómo el movimiento totalitario al convertirse en gobierno totalitario, desplegó una estrategia ideológica con la que desarrolló una especial articulación entre el uso arbitrario del poder y la legalidad, sustentando tal conexión bajo los parámetros de una ley superior. Esta situación provocaba en los individuos que dominaban, una realidad independiente que los desconectaba de los

contenidos de la experiencia, desencadenando con ello una transformación negativa de los hombres, situación que repercutió en la pérdida de su capacidad espontánea de pensar y actuar hasta quedar en completa soledad.

Para Arendt, cuando los hombres quedan en completa soledad carecen de aquella capacidad de concertar acciones comunes, quedando a merced de un poder superior que los sobrepasa y que es capaz de aglutinarlos cuando éstos se encuentran aislados.

A continuación, se describirá cómo los campos de concentración se convirtieron en laboratorios experimentales mediante los cuales el régimen totalitario podía evidenciar que la dominación total sí era posible.

1.4.2. La propaganda totalitaria y los campos de concentración

La ideología al presentarse ante los demás como una proyección engañosa de la realidad, propicia en el individuo su desconexión con la experiencia, elimina su capacidad de distinguir entre lo que es realidad o ficción y transforma el contenido ideológico de la propaganda en una realidad viva de la organización totalitaria (Birulés, 2007).

Los campos de concentración y exterminio se constituyeron en laboratorios mediante los cuales el régimen totalitario podía demostrar que todo era posible y evidenciar la dominación total, aquella que aspiraba a organizar la pluralidad y la diversidad humana como si fuera un solo individuo. En estos espacios de la muerte, se reducía a cada una de las personas a una identidad inerte, ausente de reacciones.

El aislamiento¹¹ al que fueron relegados los campos de concentración por el régimen nazi, produjeron la incredulidad que en algún momento caracterizó los relatos desarrollados sobre estos escenarios de barbarie, “constituyéndose una de las principales dificultades para la verdadera comprensión de la dominación totalitaria [...] por improbable que pueda parecer, tales campos son la verdadera institución central del poder organizador totalitario” (Arendt, 2004, p. 534).

¹¹ Arendt define los campos de concentración en tres concepciones occidentales de la vida después de la muerte: hades, purgatorio e infierno. Al primero, corresponden aquellas formas “suaves” utilizadas en los países no totalitarios para apartar aquellas personas molestas que sobrevivieron a la I Guerra Mundial, como los refugiados y los apátridas. El segundo hace referencia a los campos de trabajo de la Unión Soviética cuyo elemento característico era el trabajo forzado, y en el tercero define los campos perfeccionados por los nazis, donde la vida se hallaba organizada y sistemáticamente dominada por objetos provocadores de dolor. Para Arendt, los tres escenarios tienen en común masas de personas apartadas y tratadas como si estuvieran muertas, como si no tuvieran el mínimo interés para alguien (Arendt, 2004).

Sin embargo, ¿cómo pudo la sociedad aceptar la barbarie que estaba ocurriendo? Arendt explica que el tácito asentimiento de semejantes condiciones de horror sin precedentes, tuvo su origen en aquellos acontecimientos de desintegración política que dejaron a millones de personas por fuera de la ley, sin patria, económicamente superfluos y socialmente indeseables. Donde los Derechos del Hombre no fueron filosóficamente establecidos, sino simplemente formulados, donde nunca fueron políticamente garantizados, sino simplemente proclamados, perdiendo así toda su validez formal. Por ende, la desnacionalización y el desdén por los derechos humanos de refugiados apátridas, fue uno de los acontecimientos que cristalizaron el exterminio judío. (Arendt, 2004, p. 543)

En este sentido, el régimen nazi, al desplegar su estrategia antisemita, privó a los judíos de su estatus legal, marginándolos a ciudadanos de segunda categoría, hacinándolos en güetos y campos de concentración para enviarlos posteriormente a cámaras de gas, pues ya habían descubierto que ningún país los reclamaría. Con este sistema el Totalitarismo despojó a estas personas de derechos, facilitando que el daño causado quedara sin castigo y responsable, transformando propagandísticamente este escenario ante los demás como una medida policial preventiva. Frente a lo anterior Arendt afirma:

“El periódico oficial de la SS, Die Schawarse Korps, declaró explícitamente en 1938 que, si el mundo no estaba todavía convencido de que los judíos eran la escoria de la Tierra, pronto lo estaría, cuando mendigos no identificados, sin nacionalidad, sin dinero ni pasaporte, cruzaran sus fronteras” (Arendt, 2004, p. 345).

Lo anterior evidencia que los totalitarismos consolidarían este tipo de propagandas de facto como política de gobierno, dado que, no sólo construyeron el imaginario judío de escoria de la tierra, sino que la forma y las grandes cantidades en que estos grupos inocentes huían de sus territorios, paradójicamente se convertían en demostraciones fácticas de las falsas afirmaciones que los movimientos totalitarios difundían, según las cuales, no existían los derechos humanos y las declaraciones en contra de las democracias eran simples prejuicios frente a la crueldad del periodo de entreguerras.

Así pues, el sistema totalitario desplegado en los campos de concentración, tenía claro que el objetivo era ultrajar a la persona jurídico-política, eliminar a la persona moral y destruir la individualidad humana, para desposeerlos de toda espontaneidad y poder con el cual comenzar algo nuevo desde sus propios recursos, quedando así, nada más que como marionetas humanas, apenas reaccionando y dirigiéndose sin objetar a su propia muerte.

En este mismo sentido, el totalitarismo, en cumplimiento de su propósito de dominación, también transformó el pensamiento de la sociedad que se mostraba pasiva frente al sufrimiento de los demás, al convertir la opinión de los hombres en el algo irrelevante y al

reemplazar el sentido común por una la lógica consecuente con la ideología, tornando a los hombres superfluos, sumisos, condicionados y sin espontaneidad.

En este orden de ideas, se ha descrito cómo el aislamiento al que fueron sometidas las personas en los campos de concentración nazi, sumado a la propaganda permanente del totalitarismo, produjeron una incredulidad permanente frente a los escenarios de violencia que ejercía el Totalitarismo. Lo anterior, se refuerza con la estrategia antisemita que desplegó el régimen nazi en la que eliminó a los judíos su estatus legal, los marginó a ciudadanos de segunda clase y los confinó en guetos y campos de concentración, construyendo con ello un imaginario que los percibía como escorias. A continuación, se evidenciará la trágica novedad del Totalitarismo, en la que se señalarán los mecanismos usados por este régimen, que lo hicieron incluso distinguirse de formas de gobierno eminentemente crueles como la dictadura, el despotismo y la tiranía.

1.4.3. El Totalitarismo: Una trágica originalidad

Para Arendt, el totalitarismo difiere de otras formas de gobierno conocidas, tal como la dictadura, el despotismo o la tiranía, pues allí donde llegó al poder destruyó instituciones sociales, políticas y legales para desarrollar instituciones completamente nuevas. Suplantó el sistema de partidos por un movimiento de masas¹², trasladó el centro del poder del ejército a la policía, y en materia de política exterior emprendió la dominación mundial.

El gobierno totalitario desarrolló un sistema de valores radicalmente opuesto a los demás, que ninguna de las categorías legales, políticas y morales de pensamiento tradicional pudieron ayudar a entender lo que era capaz de hacer. Es por ello que, durante mucho tiempo se interpretó el Totalitarismo como una forma moderna de tiranía: como un poder ilegal, cuyo poder era manejado por un solo hombre, un poder arbitrario manejado un por un gobernante hostil ante los intereses de sus gobernados y el terror como principio de acción.

Pero el Totalitarismo carecía de precedentes, Arendt nos explica que este régimen logró transgredir las definiciones políticas de gobierno que hasta ese momento la filosofía había desarrollado, aquellas alternativas entre un gobierno legal y otro ilegal o entre poder arbitrario y legítimo. La dominación totalitaria, lejos de ser ilegal se remite a fuentes de autoridad sobre las que leyes positivas reciben su legitimación última (ley de la naturaleza/ley de la historia); lejos de ser arbitrarias, estos gobiernos obedecen más de lo que otro ha hecho a fuerzas suprahumanas; lejos de poder manejar el poder de un solo hombre, este gobierno está dispuesto a sacrificar los intereses de cualquiera con tal de ejecutar lo que considera la ley de la historia o de la naturaleza (Arendt, 2004, p. 561).

¹² Es de anotar que tanto en la Alemania como la Rusia totalitaria no desapareció la noción de partido. En ambos había un partido único.

Ahora bien, aunque existe una ruptura entre el totalitarismo y las sociedades no totalitarias marcada por la implementación de un sistema de terror, nuestra autora resalta la necesidad de evidenciar que la barbarie perpetrada no sólo se debió sólo a la guerra, a la traición o la insensibilidad de las personas, sino a una consciente y profunda ruptura del *consensus iuris* de la sociedad, es decir, a la transgresión de aquellas normas morales y legales que constituyen el asentimiento básico de un pueblo, surgiendo aquí la piedra angular que diferencia el dominio totalitario de las otras formas de gobierno.

De acuerdo con el profesor Serrano (2002), toda comunidad política requiere de un *consensus iuris*, pues su función es garantizar la existencia de un conjunto de normas que establezcan las expectativas de los ciudadanos en aras de conservar la unidad del orden social. Este espacio normativo es fundamental porque es el sustento que define la identidad jurídica de una sociedad. Quien la transgrede o se sitúa por fuera de ella, necesariamente se le aplicará los métodos de coacción que la sociedad haya determinado para mantener el orden establecido.

En una democracia, el contenido de las normas que constituye el *consensus iuris* lo establece la ciudadanía a través de la discusión pública. Las personas basadas en sus historias, perspectivas culturales, desarrollo económico y demás circunstancias éticas y morales moldean este espectro normativo. De allí que, el objetivo de este ejercicio político sea llegar a acuerdos sobre la validez de los derechos que garantizan la integridad y la libertad de los ciudadanos, y como parte de ellos, la garantía de una apertura constante de la esfera pública en la que haya confrontación de múltiples opiniones (Serrano, 2002).

La relación entre el derecho y la política se desarrolla, por un lado, mediante la tarea de mantener vigente el contenido de las normas, y de otro lado, a través de la creación y conservación de condiciones que hacen posible el cambio del contenido de la norma. Por lo que, cuando en un escenario no democrático se abre la posibilidad de que un individuo o un grupo de individuos domine el ámbito político, hay grandes probabilidades que la ley se convierta en terror desde el momento en que su validez se fundamenta en una verdad o en un principio distinto a la opinión de los ciudadanos, cuando se pasa por encima del *consensus iuris* y se utiliza como instrumento de violencia para eliminar la contingencia y la pluralidad de las acciones de los hombres.

En este orden de ideas, el Totalitarismo no constituye un grupo de leyes por otras, no establece *consensus iuris* y tampoco establece una nueva forma de legalidad. Más bien, utilizando el terror como esencia de su gobierno, reemplaza los canales de comunicación entre los hombres por un anillo de hierro que los mantiene unidos, destruye la autonomía de los hombres y elimina la libertad como realidad política viva, suplantándola por el miedo y la sospecha. A través de la ideología, el Totalitarismo constituye una nueva forma de dominación política, demostrando que puede someter de forma absoluta a los hombres que se encuentran aislados. La característica del aislamiento es la impotencia, contrario al poder, aquel que se ejerce cuando hombres actúan juntos y concertadamente. En palabras de Arendt:

En el aislamiento el hombre permanece en contacto con el mundo como artífice humano; sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable. Esto puede suceder en un mundo cuyos principales valores sean dictados por el trabajo, es decir, donde todas las actividades humanas hayan sido transformadas en trabajo. Bajo semejantes condiciones sólo queda el puro esfuerzo del trabajo, que es el esfuerzo por mantenerse vivo, y se halla rota la relación con el mundo como artificio humano. El hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo. (Arendt, 2004, p. 575).

Si bien el aislamiento se percibe como un escenario político de la vida, la dominación totalitaria no se satisface con esta posibilidad, pues en ella aún los hombres se encuentran en contacto con los otros y eventualmente podrían actuar concertadamente. De allí que el totalitarismo, con su violencia terrorífica promueva la soledad, aquella experiencia de no pertenecer al mundo; pues en soledad se pierde el propio yo, que, si bien puede realizarse en la vida solitaria, sólo puede confirmar su identidad en la compañía de sus iguales. Al no tener estas condiciones, el hombre pierde la confianza en sí mismo y en el mundo, elementos necesarios para poder construir una nueva experiencia.

Así pues, esto está opuesto a lo establecido en un gobierno constitucional, donde la función de la ley es establecer los límites en los que se desarrollan las vidas individuales de cada quien y regular el espacio público-político donde los hombres actúan concertadamente. Donde las acciones colectivas de los ciudadanos se originan en la experiencia de vivir juntos entre un grupo de hombres igualmente poderosos y la intersubjetividad en oposición a la soledad, se convierte en principio de la acción colectiva.

El totalitarismo al desarrollarse como nueva forma de gobierno y consolidar su potencialidad y peligro, adquirió la condición de permanecer latente entre los hombres, de la misma manera que las demás formas de gobierno: monarquías, tiranías, repúblicas, dictaduras y despotismos. No obstante, también es cierto que todo final adquiere un nuevo comienzo, el cual se constituye como la suprema capacidad del hombre, "Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento, este comienzo es desde luego, cada hombre" (Arendt, 2004, p. 580).

A lo largo de este capítulo hemos evidenciado los alcances del Totalitarismo como un régimen que produjo profundas rupturas epistemológicas con las teorías filosóficas occidentales, y que hunde sus raíces en una concepción política edificada en una noción de poder que instrumentaliza al otro. Perspectiva que de acuerdo con Arendt, es empleada en la tradición del pensamiento moderno.

Concepción que concibe al hombre como un ser racional capaz de establecer sus acciones conforme a medios adecuados para alcanzar fines deseados – como conservar la vida por ejemplo –, a partir de los cuales surge la necesidad de configurar el Estado con un pacto de unión. Alianza que a la postre, se convierte en un acuerdo de sometimiento en el que

los hombres tienen la obligación de obedecer al poder más elevado, gestándose con ello una noción de poder sustentada en una relación de mando-obediencia. Vínculo que representa el punto de partida de un pensamiento que anticipó el imperialismo moderno y sentó los cimientos de una sociedad que no se edificó sobre las bases de una comunidad política, sino en individuos enfocados en su beneficio personal. Esta perspectiva termina confrontando los intereses del cuerpo político del Estado-Nación, desarrollando el imperialismo ultramarino y continental; y con ello, los panmovimientos precursores del Totalitarismo.

En consecuencia, el totalitarismo surge como un régimen capaz de ejercer dominio permanente sobre cada individuo y en todas las esferas de la vida humana, utilizando métodos completamente distintos a los aplicados por otras formas de gobierno tradicional, tal como apelar a una legalidad superior de la ley de la Naturaleza o de la ley de la Historia para reproducir una visión ficticia del mundo; propiciar a través de la propaganda a una especie de desconexión entre las personas y su realidad, así como eliminar las instituciones políticas garantes de la libertad de los hombres a través de la negación del poder humano por medio del terror y la violencia muda de los campos de concentración.

Características complejas de explicar que significaron una ruptura con la tradición del pensamiento político occidental, planteando en Hannah Arendt la necesidad de comprender al Totalitarismo como un régimen político caracterizado por la modalidad inédita de su dominación, proceso que la impulsa a realizar un ejercicio reconstitutivo del pensamiento filosófico occidental, sobre el cual se puedan establecer sólidas categorías políticas que protejan el espacio de deliberación pública.

Es por ello que en el siguiente capítulo, a fin de comprender la concepción política de Hannah Arendt basada sobre una noción de poder diferenciada de la violencia, se analizarán la labor, el trabajo y la acción como actividades constitutivas de la *vita activa*, articuladas a las categorías de libertad y liberación, espacio público, espacio privado y ámbito social, elementos que en su conjunto, establecen la estructura de su perspectiva política y erigen la base de la distinción conceptual entre poder y violencia.

2. El poder en el pensamiento político de Hannah Arendt

Hannah Arendt define el poder como la capacidad que tienen los hombres de actuar en concierto sin la intermediación de la violencia, esto es, aquella “sangre vital del artificio humano” (Arendt, 2005b, p. 229) que articulada con la pluralidad y el discurso “mantiene la existencia de la esfera pública” (Arendt, 2005b, p. 226).

Sin embargo, aunque las tradicionales teorías del poder han asociado esta noción a la “relación mando-obediencia” (Arendt, 2013) cuyo núcleo es el sometimiento a través de la coacción física, Arendt, por el contrario, la caracterizará por fuera de cualquier lógica de dominación, identificando al poder como un ejercicio de formación de una voluntad común orientada al entendimiento que se gesta en la pluralidad y en lo público.

Con lo anterior se propone señalar, en primera instancia, que la noción de poder se sitúa en un lugar primordial dentro de la perspectiva política arendtiana; y en segunda instancia, no constituye una preocupación aislada de su propuesta, sino una concepción que se encuentra enlazada con las categorías de acción, discurso, libertad y espacio público, que en conjunto, le permiten a Arendt recuperar el sentido de la política¹³ como espacio colectivo cimentado en el debate, y no en la fuerza de la violencia.

Es por ello que el presente capítulo tendrá como objetivo realizar un análisis a las principales categorías del pensamiento político de Hannah Arendt. Este ejercicio se desarrollará a fin de i) mostrar la noción de poder en la filosofía política tradicional; ii) comprender la noción de poder de la pensadora; iii) distinguir el concepto de libertad como sentido de la política; iv) establecer el ámbito social como negación del poder y

¹³ A lo largo de esta investigación, se usará la expresión lo político y la política sin distinción alguna entre ambos términos.

afirmación de la violencia; v) identificar la diferenciación planteada entre esta noción y la de violencia, así como señalar la tensión entre poder y violencia.

2.1 Noción de poder en la tradición del pensamiento occidental

Arendt en *La condición humana* (Arendt, 2005b), critica la filosofía política tradicional encarnada en Platón. Señala a este último, de instaurar en la tradición del pensamiento occidental una postura menoscabada de la acción política al situar la vida contemplativa – *bios theoretikos* – como categoría superior en detrimento de la vida activa – *bios politikos* – .

De acuerdo con la profesora Sánchez Muñoz (Sánchez Muñoz, 2003), al parecer este pensamiento se encuentra ligado a la muerte de Sócrates, circunstancia que llevó a Platón a perder la esperanza en la vida política. Al contrastar esta situación con la época de Homero y Pericles, es posible evidenciar cómo en ese contexto la inmortalidad, no la eternidad, era el centro del ámbito público donde la acción se constituía como la mejor actividad para alcanzar la inmortalidad, un modelo de acción inspirado en héroes y con fuerte contenido agonal. Con esta actividad, las narrativas contadas por poetas se convertían en hechos que sobrevivían al mismo actor, pues a través de éstas, las acciones alcanzarían la fama y los hombres alcanzarían la inmortalidad, de allí que la acción “no podía darse en el ámbito privado, sino que requería de la presencia de una comunidad, esto es, de un espacio público” (Sánchez Muñoz, 2003, pp. 118-119).

Ello evidenciaba que, más allá de los poetas e historiadores como personajes para asegurar la inmortalidad de las acciones, lo fundamental radicaba en fundar una comunidad política que garantizara y dotara de estabilidad el recuerdo, pues si bien los poetas dotaban de inmortalidad las acciones humanas, es la ciudad la que ofrece a cada hombre el espacio público como escenario para inmortalizar sus acciones.

El desinterés de Platón por la acción coincide con el detrimento de los valores de la *polis*, proceso en el que descubre la fragilidad y vulnerabilidad del espacio público, a partir de lo cual gira su interés hacia lo eterno y la contemplación, actividad que se ejerce en solitario, sin diálogo y sin comunicación con los demás, pues ésta no necesita ser expresada. (Sánchez Muñoz, 2003)

De allí que, al instaurar la vida contemplativa como el centro de la reflexión política, tal como lo hace en *La República* (Platón, 1988), Platón introduce principios profundamente antipolíticos como el silencio, relegando a un segundo plano aquellas categorías que confluyen en el ejercicio ciudadano, tal como la praxis, la comunicación y la participación política. Esto trajo como consecuencia que la reflexión sobre la política se desplazara del ciudadano a la figura del filósofo, conduciendo a que la indagación por la fragilidad, el

conflicto e inestabilidad de la esfera pública propia a la condición humana de la pluralidad, fuera reemplazada por un modelo político basado en el dominio de la razón, donde ésta se convirtiera en el estándar absoluto de la conducta política y moral de los hombres.

Al respecto, Arendt en su ensayo *Sobre la violencia* (Arendt, 2013), señala que tal desplazamiento se ha incrustado en el pensamiento político occidental, pues esta tradición ha identificado el poder como una noción basada en la dominación, ya sea de un individuo, un grupo o Estado sobre otro. A esta concepción, la pensadora la denomina “la simple relación del mando y de la obediencia” (Arendt, 2013, p. 53), arquetipo que asentó a la violencia como mecanismo generador de poder.

Lo anterior, según Arendt, encuentra justificación en cuanto a que la acción como categoría superior de la *vita activa* encierra cierta frustración, ya que no es posible predecir su resultado, pues su ejercicio es irrevocable y sus autores tienen un carácter anónimo. Es por ello, que ha habido diversos intentos por contrarrestar esta fragilidad e imprevisibilidad al incentivar teorías que promuevan a un hombre dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final. A este proceso, Arendt lo ha llamado el reemplazo del hacer por el actuar, el cual, según nuestra pensadora, no es más que la consciente argumentación contra la esencia de la política para suprimir la pluralidad y la esfera pública (Arendt, 2005b).

Como lo hemos mencionado, Arendt observa estos intentos en el proyecto político de Platón, el cual imprimirá cambios profundos en la tradición de la filosofía política que seguirán reflejándose hasta el pensamiento moderno, tal como se observa en Thomas Hobbes, Max Weber, Wrigth Mills y François-Marie Arouet, conocido como Voltaire¹⁴, quienes identifican en la figura del gobernante elementos de estabilidad, seguridad y productividad. Así, el concepto de gobierno acuñado por Platón, hunde sus raíces en la idea de que los hombres sólo pueden vivir legal y políticamente juntos en la medida en que algunos tengan derecho a mandar y otros en verse obligados a obedecer (Arendt, 2013).

En este concepto, Platón erige una brecha entre los dos modos de acción que en el pensamiento griego estaban relacionados, a saber, comienzo <<*archeim*>> y actuación

¹⁴ Wrigth Mill describe el poder como una lucha permanente en la política, donde su última manifestación es la violencia. Para Max Webber, el poder es el dominio de los hombres sobre los demás hombres, para lo cual se utilizan los instrumentos de violencia legitimados, y para Voltaire, el poder consiste en hacer que los demás actúen conforme a la voluntad del individuo que prevalece. Según estas concepciones, el poder resulta entonces un instrumento de mando que debe su existencia al instinto de dominación, nociones que se encuentran íntimamente relacionadas a la concepción de poder empleada en la tradición del pensamiento político moderno, cuyos autores principales fueron Jean Bodin y Thomas Hobbes, quienes definieron el poder como el dominio del hombre sobre el hombre (Arendt, 2013, p. 49).

<<*pratein*>>, separación que sólo puede lograrse cuando los hombres ya no necesitan unirse bajo un objetivo común basado en sus motivaciones propias, porque ya se han acostumbrados a ejecutar órdenes.

Cuando tal circunstancia sucede, comenzar y actuar pueden convertirse en dos actividades diferentes, en tanto que, quien inicia la acción puede llegar a ser un gobernante que no tiene que actuar sino gobernar a quienes son capaces de obedecer. Esta interpretación cambia la esencia de la política al identificarla con el saber gobernar en relación a la oportunidad, transformando con ello, el sentido de la acción en una simple ejecución de órdenes:

Platón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades completamente diferentes (Arendt, 2005b, p. 244).

De acuerdo al pensamiento griego, la relación mando-obediencia establecida entre quien gobierna y el gobernado, es exactamente igual a la relación del amo y el esclavo dada en la esfera privada de la familia, impidiendo así toda posibilidad de acción. Por lo que, el argumento de Platón de derivar la conducta de los asuntos públicos de la relación mando-obediencia dada en la familia, significaba explícitamente “que la acción no tenía que desempeñar parte alguna de los asuntos humanos” (Arendt, 2005b, p. 245).

Perspectiva que, según Arendt, fue afianzándose en la filosofía, al propiciar la desaparición de una comprensión de la política desde la libertad humana, y fue induciendo el principio de dominación en relación al hombre consigo mismo, noción que permeará el concepto de poder que la tradición del pensamiento occidental ha venido sosteniendo por siglos.

Esta relación mando-obediencia dada en Platón, es posible identificarla en el diálogo La República (Platón, 1988), especialmente cuando explica la forma tripartita del alma, en la que señala una parte racional, una irracional y otra apetitiva. Aquí podemos evidenciar cómo el autor en uno de los puntos centrales de su teoría, establece la relación mando-obediencia, situando en la cima del dominio a la facultad racional, mientras que los otros elementos están en el lugar del que debe obedecer. Así lo señala el autor en la siguiente cita:

Aquella por la cual el alma razona la denominaremos <<raciocinio>>, mientras que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional y apetitiva, amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general (Platón, 1988, p. 233).

Y continúa:

[...] al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquel (Platón, 1988, p. 237).

Es de anotar que, para este pensador, esta estructura se corresponde con la concepción del Estado justo, pues una ciudad es sabia en tanto esté guiada por el conocimiento y el buen juicio. Para Platón, la persona que tiene el conocimiento para contemplar el bien y gobernar la ciudad es el filósofo, pues en el gobernante debe predominar el alma racional y la sabiduría. Es así como, al especificar al filósofo como gobernador del Estado, reafirma nuevamente la relación mando-obediencia, esta vez entre el filósofo que gobierna y los demás que obedecen a quien emite la orden, manifestándolo de esta manera:

Pues bien, creo que se hace necesario [...] determinar a qué filósofo aludimos cuando nos atrevimos a afirmar que ellos deben gobernar, de modo que, distinguiéndolos, podamos defendernos, mostrando que a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume a la filosofía y obedecer al que manda (Platón, 1988, p. 483).

Para Arendt, esta separación del saber y el hacer dada en Platón, ha quedado enraizada en las teorías de la dominación, dado que la construcción platónica de relacionar el conocimiento con el mando y la ignorancia con la obediencia, orientaron las primeras experiencias políticas, y tal sesgo autoritario, pasó a incrustarse en el pensamiento político. Es por ello que al consolidarse la sustitución del actuar por el hacer, esta parte concreta de la teoría platónica ha perdurado en la tradición del pensamiento occidental.

Lamentablemente, señala Arendt, en la Modernidad no se realizaron esfuerzos por invertir la tradición y reivindicar la acción como actividad orientada al actuar, por el contrario, se continuaron liberando los prejuicios que habían impedido admitir abiertamente que el trabajo debía clasificarse en un puesto más bajo que los hechos y las opiniones de la esfera pública (Arendt, 2005b). De allí que, con el objetivo de no reducir o minimizar los asuntos públicos a la dominación, y éstos puedan ser percibidos en la diversidad de los asuntos humanos, Arendt observa la necesidad de distinguir el poder de la violencia. Y a su vez diferenciarlos de las nociones de potencia, fuerza y autoridad, pues también han sido confundidos como sinónimos del poder y la violencia.

Con el propósito de realizar esta distinción, Arendt se distancia de la concepción tradicional de poder establecida por la tradición filosófica occidental, y realiza una reflexión de las experiencias republicanas de la antigüedad para reconstruir el sentido de la política, ejercicio en cual será de importancia crucial la noción de poder. Es por ello que en su análisis de la política, se encontrará una exploración de las actividades de la condición humana que constituyen la *vita activa*, a saber: labor, trabajo y acción, a través de las cuales la filósofa pensará en lo que hacemos e identificará cómo este actuar se encuentra inmerso en cada uno de los ámbitos en los que se desarrollan las tres actividades de la vida activa.

2.2 Noción de poder en Hannah Arendt

Al pasar dieciocho años siendo una apátrida¹⁵, Hannah Arendt fue completamente consciente que la dimensión del acontecimiento rompía nuestros paradigmas occidentales, y se cuestiona la legitimidad del acontecimiento.

A partir de allí, la pensadora alemana emprende un proceso de reflexión en el que no sólo objetará las categorías de pensamiento y de juicio que hasta ese momento se constituían como paradigmas tradicionales, sino que buscará nuevos conceptos que permitan comprender el Totalitarismo y darle sentido a la política.

Aunque la dignidad humana fue destruida por la violencia en el contexto brutal del Totalitarismo, Arendt nunca contempló la pérdida definitiva del poder como posibilidad humana, de allí que, en los párrafos finales de *Los orígenes del Totalitarismo* (Arendt, 2004), invite a la ciudadanía a recuperar aquello en lo que se manifiesta la acción, a saber, la natalidad. Esta la define Arendt como el nacimiento de un nuevo comienzo que representa la llegada de un actor que tiene la posibilidad de crear un espacio público donde puede aparecer la libertad.

Para llegar a la luz de ese nuevo comienzo, la autora plantea la necesidad de iniciar un proceso de comprensión que permitiera la reconciliación con un mundo donde se perpetró el terror, y con ello, reconstruir una especie de puente que nos aproxime a la realidad de

¹⁵ En 1933 Hannah Arendt huyó de la Alemania nazi y en 1951 obtuvo la ciudadanía estadounidense, tiempos en los que vivió sin derechos políticos, pero en los que generó su mayor actividad política. Trabajó para organizaciones que facilitaban el apoyo a judíos exiliados y desistió de realizar reflexiones intelectuales sin tomar posición, incrementando aún más su sentido de responsabilidad con el mundo. Al reunirse con artistas, obreros, activistas y parias, deliberaba sobre la crisis que yacía sobre ellos y la posibilidad de crear una política judía, actividad que desarrolló hasta los primeros años al llegar a Nueva York, pero que no logró materializar. Finalizando la II Guerra Mundial inició la escritura de *Los Orígenes del Totalitarismo*, tarea con la que abandonaba el activismo político, pero con la que se adentraba en el importante ejercicio de comprender (Young-Buehl, 2006).

la experiencia totalitaria y proporcione las bases para sostener el sentido común sobre el cual podamos erigir un nuevo comienzo. (Arendt, 1995)

Entonces, la reconciliación con el mundo y la posibilidad de un nuevo comienzo se vuelve el punto de partida de la reflexión política arendtiana concibiéndola como una actividad plural y horizontal, en oposición a esa tradición que asimiló la *praxis* a la *poiesis*, que otorgó a la contemplación la categoría mas alta de la actividad humana e impuso los criterios de la *theoria*¹⁶ a la política, devaluando con ello el espacio de la política.

En este orden de ideas, las reflexiones de Arendt pretenden, por un lado, responder a los desafíos de los acontecimientos del presente, y de otro lado, intentan devolver el sentido a la política en tiempos de terror y violencia que han tenido la mayor negación y ausencia de comprensión, a través de la identificación del pensar como actividad orientada al diálogo, abordando la realidad del mundo desde la acción y situando la libertad como eje central de los hombres.

De allí su firmeza en arriesgarse a pensar sin barandillas, sin el peso de la tradición, reciclando fragmentos y reorganizándolos con la fuerza del pensamiento nuevo, estableciendo una mirada distinta hacia la *polis*, no buscando la relación tradicional realizada desde la filosofía, sino enfocándose a aquellos poetas, historiadores o ciudadanos reflexivos que como Sócrates, vieron en la política la búsqueda de la inmortalidad, pues era a través de la palabra que las grandes gestas lograban permanencia en la memoria de los hombres, aceptando así la temporalidad y contingencia de la acción.

En este sentido, a partir de los textos de la segunda mitad del cincuenta, encontraremos en Hannah Arendt una alusión constante a la *polis* democrática griega y a la *res pública* romana, presentadas como una plataforma que busca reconsiderar el sentido originario de la acción política y del espacio público, a través de un retorno crítico y analítico de las experiencias políticas originarias (Birulés, 2007).

Al retornar a la reflexión de las raíces de las experiencias políticas democráticas y republicanas de la antigüedad, la autora no pretende lamentar su pérdida en la contemporaneidad, sino visualizar aquello que aún permanece vivo y que reflejan el sentido de la auténtica política, la cual habría sido olvidada por la tradición del pensamiento político occidental y reflejado en el Totalitarismo.

De esta manera, la preocupación de Arendt por la política parte por un lado, del interés de separarse de aquella perspectiva tradicional de la filosofía, de esos criterios conceptuales que no dieron respuestas claras a la mayor tragedia del siglo XX, el Totalitarismo; además,

¹⁶ Para la tradición filosófica encabezada por Platón, el concepto de lo eterno se cimentaba sobre la contemplación de la verdad a través de las ideas inmutables, utilizando la palabra *theoria* o contemplación para distinguir lo eterno de las demás actividades humanas. (Birulés, 2007)

ella tiene la intención de promover la atención de todos hacia ese espacio artificial entre los hombres, esto es, un ámbito capaz de cimentarse en la pluralidad, la deliberación, y la igualdad, ámbito donde se manifieste la solidaridad¹⁷ por el mundo en su máxima expresión, entendiéndose ésta como la responsabilidad que tienen los hombres de reconocerse como agentes para ejercer la libertad.

Por ello, en el estudio sobre la política que Arendt emprendió, se encuentra una exploración por las actividades humanas que constituyen la *vita activa*, *el bios politikos* que contrasta con la *vita contemplativa* o *bios theoretikos*; ella defenderá que los actos realizados en el terreno de los asuntos humanos son procesos que no transcurren de forma natural e instrumental, sino en acontecimientos históricos que se desenvuelven en cadena, donde los hombres encuentran probabilidades infinitas de actuar y tomar la iniciativa, y disertó sobre el lugar que las instituciones públicas y la participación ciudadana deben ocupar en el mapa del ejercicio político.

Es así como, en su libro *La condición humana* (Arendt, 2005b), partiendo de las preguntas “¿En qué consiste una vida *vita activa*?” (Arendt, 1995b, p. 89) o “¿Qué hacemos cuándo actuamos?” (Arendt, 1995b, p. 89), estableció nítidas distinciones entre las actividades de la especie humana, que le permitieron a su vez trazar una rigurosa cartografía de las condiciones que integran la *vita activa*, a fin de delimitar y definir el espacio de la política.

En dicho texto, se propone “una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias” (Arendt, 1995b, p. 33), invitando a analizar nuestro presente desde la experiencia de la actividad humana, y desde de allí, propiciar el inicio de un nuevo comienzo que suponga el respeto por la realidad y la contingencia de las acciones de los hombres.

Para lograr lo anterior, Arendt definió y analizó las actividades que configuran la vida activa, cuyo escenario central lo tendrá la actividad de la acción. Para comprender sus

¹⁷ Resulta importante hacer referencia a lo que Arendt entendía como amistad, noción que está íntimamente relacionada a lo que se puede entender por solidaridad. En la modernidad usualmente la amistad es observada desde la intimidad, como intercambio privado donde las personas conocidas se revelan entre sí sin tener en cuenta a los demás. Para los antiguos, por el contrario, la amistad entre ciudadanos se constituía como el requisito fundamental del bienestar de la ciudad, siendo el discurso la esencia de la amistad, pues sólo mediante del intercambio de ideas se unían los ciudadanos alrededor de una polis. A través del discurso se manifiesta la importancia política de la amistad y su conexión con la humanidad, “pues el mundo no es humano sólo porque está hecho de seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque la voz humana resuene en él sino cuando se ha convertido en objeto de discurso” (Arendt, 1990, p. 35). Las cosas del mundo sólo se tornan humanas en la medida en que podamos discutir las con nuestros semejantes, mientras hablamos humanizamos aquellas cosas que están sucediendo en el mundo y nuestro alrededor, a esta humanidad adquirida en el discurso es lo que los griegos denominaban amor por el hombre. De allí que para la autora la humanidad no deba ser entendida desde la fraternidad y el sentimiento, sino desde la amistad, esa amistad que no es personal “sino que hace demandas políticas y preserva la referencia al mundo” (Arendt, 1990, p. 35).

alcances, la distinguirá de la labor y el trabajo, que son actividades que también hacen parte de la vida activa pero que usualmente son confundidas entre sí. De este modo, al distinguir entre labor, trabajo y acción, Arendt parte de la capacidad que tienen los hombres de representar su realidad, identificando cada uno de los espacios en los que se revela.

Con esta diferenciación, la pensadora busca “pensar en lo que hacemos” (Arendt, 2005b, p. 33) e identificar cómo este actuar se encuentra inmerso en cada uno de los espacios en que las tres actividades de la vida activa se desarrollan. Es de anotar que durante toda su deconstrucción teórica, la pensadora aclara que al referirse a la condición humana no lo está haciendo en los mismos términos de la naturaleza humana, pues son dos cosas distintas¹⁸. Lo que intenta realizar es una separación entre naturaleza y política, concibiendo a esta última como una construcción artificial por fuera de la naturaleza, pues la construcción de una comunidad política no es un ejercicio que se reduce a lo dado. Así lo indica el siguiente aparte:

La política tiene poco que ver con la naturaleza humana, acerca de la cual no se pueden realizar afirmaciones válidas (...) y tiene mucho que ver con la condición humana, a saber, con el hecho de que no importa cómo o qué deba ser la naturaleza humana (si es que el hombre tiene una naturaleza propiamente hablando), no si el hombre es pecador o malo, sino con que muchos hombres viven juntos y habitan la tierra. Sin la pluralidad humana no habría política; y esa pluralidad no es una cualidad de su <<naturaleza>>, sino la autentica quintaescencia de su condición terrena¹⁹ (Sánchez Muñoz, 2003, p. 137)

Con lo anterior, se puede observar que la concepción de política en Arendt se relaciona directamente a una actividad comunicativa ejercida por un actor abierto a comprender y ser comprendido por los demás, idea que desarrolla al establecer la estructura de la *vita activa* (Forti, 2001).

De esta manera, la labor es definida como la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo y su condición humana es la vida; el trabajo es la actividad que hace referencia a la fabricación de un artificial mundo de cosas distintas a las circunstancias naturales, su condición humana es la mundanidad; y la acción es la actividad dada entre los hombres

¹⁸ Frente a esta diferenciación la pensadora expresa lo siguiente: “Para evitar el malentendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituyen nada semejante a la naturaleza humana”(Arendt, 2005b, p. 37). Con esta aclaración, Arendt busca pisiccionar la política como una construcción artificial y alejarse de las posturas de T. Hobbes y J.J Rouseeau, quienes han configurado las reglas para la construcción de una comunidad política basados en una relación con la naturaleza humana.

¹⁹ Texto inédito MSS caja 56.1 1956 (Sánchez Muñoz, 2003, p. 137).

sin la mediación de materia o cosas, su condición humana es la pluralidad, *conditio sine qua non* y *conditio per quam* de toda vida política, que a su vez se encuentra conectada con la categoría de natalidad (Arendt, 2005b).

Así mismo, la natalidad es una categoría general de la existencia humana que otorga a la actividad de la acción la posibilidad de iniciar un nuevo comienzo, mediante la cual los hombres puedan establecer una nueva iniciativa en el mundo, abriendo la posibilidad de construir un nuevo comienzo para la política y para la esfera pública. A continuación, describiremos cada una de las actividades que conforman la *vita activa*.

2.2.1 Vita activa

Con la estructura de las tres actividades que configuran la *vita activa*: labor, trabajo y acción, Arendt cimentará la cartografía conceptual a través de la cual definirá su noción de poder diferenciada de la violencia; es de anotar que las actividades que componen la vida activa se complementan con las condiciones humanas bajo las cuales se desarrollan dichas actividades, condiciones que nos permiten “contestar a la pregunta ¿qué somos?, apareciendo como seres plurales, que nacemos y morimos; que nos reunimos y vivimos con otros y compartimos un mundo y un hábitat – a la Tierra – común” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 138)

❖ Labor

Arendt concibe la labor como una actividad que corresponde a los ciclos biológicos del cuerpo, al proceso natural que comparten todos los organismos vivos (Arendt, 2005b). A través de la labor el individuo produce lo necesario para mantener la vida del cuerpo humano, pues es una actividad circular y repetitiva que acompaña al hombre desde el nacimiento hasta la muerte. Y produce bienes de consumo, por lo que, laborar y consumir son dos etapas del mismo ciclo de la vida biológica que constituyen un mismo movimiento, cuando el consumo ha acabado, la producción debe empezar de nuevo.

En este sentido, Arendt (2005b) define la labor como aquella actividad de la condición humana que se halla bajo el signo de la carencia, de la inmediatez y de la necesidad de subsistir. Los bienes de consumo emanados de este proceso, son los menos durables dentro del universo de las cosas tangibles, tras su breve instancia en el mundo vuelven al proceso natural que los originó, como consecuencia del agotamiento del proceso vital de los humanos o por simple desgaste del objeto.

Debido a que los objetos producidos por esta actividad están subyugados al ciclo de la naturaleza, son menos mundanos, lo que implica que no pueden ser conservados, ni acumulados. A pesar de su carácter perecedero, son importantes para la vida porque proporcionan los bienes de consumo necesarios para el hombre y su familia, lo que es posible gracias a la fertilidad, la multiplicación y la reproducción natural que son propias a esta actividad.

Según Arendt, la labor al estar sujeta a los acontecimientos de la naturaleza, regularmente propicia al individuo destellos de felicidad que compensan un poco – aunque no dejen nada tras de sí – la fatiga y el sufrimiento de la necesidad; elementos que fortalecen la confianza para garantizar la continuidad y la permanencia de la descendencia.

Entonces se comprende desde esta perspectiva arendtiana, que la felicidad emanada de la labor propicia un equilibrio tal, que representaciones tan distantes como el esfuerzo y la gratificación, suscitan a la par la producción y el consumo, siendo la miseria, el agotamiento, la desgracia y la vida sin esfuerzo, los únicos elementos que controvertirían la felicidad del estar vivo (Arendt, 2005b).

Ahora bien, para llegar a esta definición Arendt se basó en la indagación etimológica del término labor, frente a lo cual encontró que en griego la palabra “*cheino-thechné*” designaba el quehacer del artesano, ésta correspondía en alemán a “*hand-werker*”, entendida como animales domésticos que atendían sus cuerpos de acuerdo a las necesidades de la vida. Y se apoyó en las interpretaciones teóricas que desde la Antigüedad hasta la Modernidad se han realizado sobre esta actividad (Arendt, 2005b).

Frente a esta última explica la pensadora, que en la Grecia Clásica no había ningún aprecio por la actividad de la labor, debido a que su significado se remonta a la lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades básicas y al rechazo de todo esfuerzo que no fueran las actividades políticas. De manera que todas las actividades que hacían referencia a las necesidades de la vida se asimilaban al estatus de labor, deviniendo con ello la necesidad y justificación de los griegos de poseer esclavos, ya que por laborar se entendía estar esclavizado por la necesidad.

Debido a lo anterior, los hombres sólo podían ganar su libertad en la medida que dominaran a quienes sometieran la necesidad por la fuerza, por lo que la esclavitud se constituía en un instrumento de explotación que permitía excluir la labor de las condiciones de vida del hombre, ya que las actividades que los hombres compartían con la de otras formas animales no eran consideradas humanas. De allí que se designara como *animal laborans* a la especie que puebla la tierra (Arendt, 2005b, p. 110).

Para Arendt, la definición de la labor se mantuvo hasta la época moderna, cuando Marx al introducir la discusión sobre el concepto de labor productiva o improductiva la igualó a la actividad del trabajo, elevándola a aquella actividad que distingue al hombre del resto de los animales. Sin embargo, a la luz de la interpretación de Arendt, la definición desarrollada por Marx fue desacertada, en tanto que la distinción entre labor y trabajo debe mantenerse, pues la labor hace uso de una energía que no deja nada tras de sí, que debe consumirse tan rápidamente como se gasta el esfuerzo, además está motivada por el impulso de conservar la propia vida (Arendt, 2005b).

Arendt parece indicar que Marx tendió a considerar en un mismo nivel labor y trabajo, aproximando el *animal laborans* que labora y “mezcla con”, al *homo faber* que fabrica y “trabaja sobre”, confiando en que sólo se requería un poco más de esfuerzo para separar la labor de toda necesidad (Arendt, 2005b).

Según la pensadora, podría deducirse entonces que Marx, al realizar este entramado teórico, identificó que independientemente si la labor se encontraba en la esfera de lo privado o de lo público, posee una productividad que va más allá de lo perecedero, la cual no se sustenta en los bienes de consumo producidos, sino en el poder humano, fuerza que no se agota en el proceso de producción y que puede ser capaz de producir un *superávit* que se convierte en el poder de la labor humana. Esta construcción teórica es para Arendt el elemento más original y revolucionario de todo el sistema marxista (Arendt, 2005b, p. 112).

En este sentido, la productividad del poder de la labor dejaría de preocuparse por la producción de objetos, enfatizando solamente en los medios de producción, asegurando con ello la reproducción de más de un proceso de vida. Sin embargo, para Arendt, este proceso en el que se pierden las distinciones entre la productividad y las tareas domésticas, sólo tiene en cuenta los procesos biológicos, dentro del cual todas las cosas se convertirían en objetos de consumo, donde la humanidad sólo tiene como propósito satisfacer las necesidades del proceso de la vida.

Arendt señala que la labor es la más natural y menos mundana de las actividades del hombre, por ello, su condición esencial es la vida, término que guarda estrecha relación con el nacimiento y la muerte. La vida sigue un movimiento estrictamente lineal que parte de la necesidad, por medio del cual retiene el movimiento cíclico de la naturaleza. Sin embargo, de acuerdo a la comprensión que la pensadora establece sobre Marx, la revolución no tendría la tarea de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor, de manera que cuando ésta quede abolida la libertad suplante a la necesidad, en tanto que la libertad empieza donde acaba la labor.

Es de anotar que, Arendt parece conectar esta perspectiva marxista con el desarrollo de la época moderna y el auge de la sociedad, donde la labor, la actividad más privada de todas, ha pasado a ser pública y ha establecido su propia esfera común, situando al cuerpo como eje central de este proceso. Tal posición conceptual termina siendo una contradicción, pues para Arendt, el cuerpo, sus placeres, sus dolores, su laborar y consumir es lo menos común y comunicable de las cosas que existen en la tierra, convirtiéndose así en el mayor obstáculo de la visibilidad y audibilidad de la esfera pública, lo que indica que el *animal laborans* no huye del mundo, sino que es expulsado de él en tanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo y atrapado en las necesidades que no puede compartir ni comunicar (Arendt, 2005b, p. 130).

Conforme a lo anterior, la Arendt nos señala que este tipo de sociedad emana de la emancipación de la propia actividad laboral, ello implica, que el problema no está en la

concesión de iguales derechos en la esfera pública para los laborales, sino que todas las actividades humanas se nivelan bajo la orientación de la necesidad y la producción de bienes de consumo, de manera que cualquier cosa que se haga, se hace en función de ganarse la vida y lo que no se haga de acuerdo a ella se convierte en hobby. Por tanto, la emancipación de la labor no trae como resultado su igualdad con las otras actividades de la *vita activa*, sino el dominio de ésta sobre las demás.

Con esta construcción Arendt pareciera considerar que mientras el *animal laborans* permanezca ocupando un lugar en la esfera pública no podría haber un ejercicio de la política, puesto que sólo habría cabida para realizar actividades privadas.

Tal como se ha mencionado, la *vita activa* también se manifiesta en el trabajo, concepto que se describirá a continuación.

❖ Trabajo

Para Arendt, la actividad del trabajo es la que construye a través del *homo faber* la variedad inacabable de las cosas que conforman el mundo en el que vivimos (Arendt, 2005). De modo que, lo que el trabajador fabrica no son bienes de consumo – como ocurre en la labor –, sino objetos que proporcionan al mundo estabilidad, solidez y confianza para albergar la inestable figura del hombre.

Siguiendo con Arendt, la durabilidad como propiedad de las cosas fabricadas en la actividad del trabajo, es un elemento que otorga al mundo relativa independencia frente al hombre que las produce y las usa, y es precisamente esta independencia u objetividad las que las hace oponerse, resistir y soportar las exigencias y necesidades de sus usuarios vivos. De allí que, las cosas del mundo tengan como función principal estabilizar la vida humana y recuperar la identidad del hombre a través del intercambio que tiene con los objetos.

Es por ello que para Arendt, desde el punto de vista del *homo faber*, la naturaleza es considerada un elemento objetivo, dado que el hombre fabrica a partir de ella un mundo, un medio ambiente artificial que tiene como función proteger al individuo de la naturaleza misma, en tanto que, “sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad” (Arendt, 2005b, p. 97); teniendo así que, la objetividad de la fabricación es la reificación.

Adicionalmente para Arendt, la solidez que entregan las cosas del mundo proviene de la materia que es transformada por las manos del hombre, la cual es extraída de su lugar natural acabando un proceso de vida. Así ocurre por ejemplo con la madera, allí el *homo faber* como destructor de la naturaleza y creador del artificio humano, imprime violencia al proceso de fabricación, configurándose como la más elemental fuerza humana. En la

medida en que viola y destruye lo que le fue dado por la naturaleza, el *homo faber* va convirtiéndose en el amo y señor de ésta.

De este modo, siguiendo la explicación arendtiana, es posible señalar que el proceso de fabricación pareciera estar determinado por las categorías de medios a fin. Por un lado, la cosa fabricada es el producto final del proceso de producción, pero también puede convertirse en un medio para producir un fin, entendiéndose entonces la fabricación y el uso como dos procesos distintos.

En tal sentido, la pensadora indica que dentro del proceso de fabricación puede darse un momento susceptible a la repetición, el cual puede venir de la necesidad del artesano de ganarse la vida o también de las demandas de multiplicación del mercado. Lo que permite establecer una distinción entre multiplicar y repetir, la primera es una característica propia de la actividad del trabajo, y la segunda, es una característica de la actividad de la labor, como señala la autora, “la multiplicación realmente multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el recurrente ciclo de la vida en el que sus productos desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido” (Arendt, 2005b, p. 98).

Es así como, la relación instrumental de la actividad del trabajo al tener un comienzo definido y un fin determinado, hace que el rasgo característico de esta actividad sea lo predecible. Contrario a la labor, que se encuentra encerrada en el ciclo biológico, y a la acción que es inesperada y contingente. De allí que la fiabilidad de la fabricación haga que su proceso no sea irreversible, y el fabricante pueda sobrevivir a la destrucción de las cosas y afrontarlas. El hombre como fabricante de su propio mundo, es dueño de sí mismo y de sus actos, situación que no es igual ni en la labor, ni en la acción. En la primera, depende de sus necesidades vitales, y en la segunda, depende de sus semejantes para la acción y el discurso²⁰.

Igualmente, la relación de medios y fines definida por la autora, hace que las herramientas y los utensilios jueguen un papel importante en la actividad del trabajo (Arendt, 2005b). No obstante, existen diferencias en cuanto a la funcionalidad que desempeñan estos medios en la labor y el trabajo. En relación al primero, las herramientas y utensilios son utilizados para disminuir el peso y mecanizar la labor del laborante, mientras que, en el segundo, las herramientas de fabricación son diseñadas e inventadas teniendo en cuenta sus propósitos, yendo más allá de las necesidades del ciclo de la vida.

De allí que, para Arendt, la instrumentalización que surge en el proceso de fabricación justifique el uso de la violencia que se ejerce en la naturaleza para obtener el material de

²⁰ En lo tocante a su relación con la naturaleza, Arendt también aclara: “El hombre, autor del artificio humano, al cual denominamos mundo para distinguirlo de la naturaleza, y los hombres, que están siempre en relación unos con otros por la acción y la palabra, no son de ninguna manera meramente seres naturales.” (Arendt, 1995b, p. 95)

los objetos, tal como la madera justifica que matemos al árbol y la mesa justifica la destrucción de la madera. De la misma manera en que el producto final define el proceso de fabricación, éste también define el número de especialistas y operadores que necesita, la medida de cooperación, la adecuación y utilidad que tendrá el producto final (Arendt, 1995b).

Aunque el objeto es el fin del medio y éste a su vez es el fin del proceso de fabricación, el objeto nunca se convierte en un fin en sí mismo, porque el objeto de fabricación está inmerso en un proceso de utilidad permanente donde también se convierte en medio para producir²¹ otros objetos que permitan una vida confortable. Como señala Arendt:

[...]en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están forzados a tener una corta duración; son transformados en medios para fines ulteriores. Una vez logrado, el fin cesa de ser un fin y se convierte en un objeto entre otros que en cualquier momento pueden ser transformados en medios para fines ulteriores. La perplejidad del utilitarismo que constituye, por decirlo así, la filosofía del *Homo faber*, es que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a ningún principio que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma (Arendt, 1995b, p. 101).

Según la pensadora, una salida a este dilema cíclico podría encontrarse en hacer del usuario un fin último, para así poder detener la cadena interminable de medios y fines. Es decir, introducir la idea de que el hombre es un fin en sí mismo y nunca debe ser usado como medio para lograr otros fines, tarea que como bien resalta la autora realiza Kant. Para ella, no hay ninguna duda en que Kant quería situar la categoría medios-fines y utilidad en el punto que correspondía para impedir que estas orientaran las relaciones entre los hombres. Sin embargo, Arendt refuta a Kant al establecer que este imperativo moral fracasa en resolver las perplejidades del *homo faber*, ya que, al elevar al hombre a fin último, degrada aún más todos los demás fines a meros medios (Arendt, 1995b, pp. 101-102).

Lo anterior no sólo implica que la naturaleza sea tratada como un valor sin importancia, sino también que los objetos pierdan su intrínseca dignidad al convertirlos en meros

²¹ Para Arendt existen esferas de la fabricación que no son susceptibles de la cadena de medios a fines, como en la fabricación de la obra de arte, por ejemplo. Aquí aparece con claridad la durabilidad del mundo fabricado por el hombre, a pesar que la fuente de inspiración se encuentra en el pensamiento, ello no le impide ser una cosa. Pero, aunque el proceso de pensamiento no produce cosas tangibles: “[...] la concreción que se da al escribir algo, al pintar una imagen o al comprender una pieza de música, etc., es lo que “hace” realmente del pensamiento una realidad; y para producir estos objetos de pensamiento, a los que habitualmente llamamos obras de arte, se requiere el mismo trabajo que para construir, gracias al primordial uso de las manos humanas” (Arendt, 1995b, p. 101).

medios, trayendo como consecuencia, que la actividad del trabajo pierda su objetivo original, esto es, situar la importancia que tiene la mundanidad.

Puesto que el mundo es el artificio humano fabricado por el *homo faber*, en la medida en que trascienda la funcionalidad de las cosas producidas para el consumo, se convierte en el hogar de los hombres y de sus cambiantes acciones. Si el *animal laborans* necesita la ayuda del *homo faber* para hacer más fácil su labor y más llevadero el esfuerzo, los mortales también necesitan su ayuda para edificar su lugar en la tierra y evitar que sus acciones y discursos desaparezcan:

[...] el artificio humano ha de ser el lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija (Arendt, 2005b, p. 195).

En este orden de ideas, considerando lo planteado por Arendt, se puede analizar que desde la perspectiva de la fabricación, el producto final es un fin en sí, un objeto independiente con existencia propia.

De este modo puede deducirse que Arendt, al especificar la actividad del trabajo, intenta mostrarnos la importancia que tiene la construcción del mundo, pues éste será el espacio objetivo y artificial sobre el cual los hombres ejercerán la acción y el discurso; por ello, su preocupación de que lo que está en juego no es la instrumentalidad, sino la generalización de la experiencia de fabricación.

A pesar de lo anterior, Arendt no desconoce que el *homo faber* ha transgredido los límites de su actividad, dado que éste, bajo el eufemismo utilitario propone que la instrumentalidad impere en el mundo, de la misma manera en que él domina los objetos.

Así pues, luego de clarificar en qué consisten las actividades de la labor y el trabajo, evidenciamos que la condición esencial de la primera es la vida; mientras que la segunda, hace referencia a la mundanidad, a la producción de las cosas – mediante el uso de la violencia – que integran el mundo.

A continuación, definiremos lo que la pensadora identifica como la “actividad política por excelencia” (Arendt, 2005b, p. 36), a saber: la acción. Esta dimensión tendrá una íntima relación con el mundo, pues éste se erige como el escenario para el ejercicio de la libertad.

❖ Acción

Antes de internarnos en la descripción filosófica de la acción como la actividad más importante de la *vita activa*, se necesita recordar que la reconstrucción que Arendt realiza sobre esta actividad tiene sus cimientos en su investigación sobre el Totalitarismo. Lo que la impulsa a situar su principal preocupación en recuperar el significado de la acción y el sentido de la *praxis* política, aunque, para lograr tal objetivo, ella ha requerido distinguir la acción de las actividades de la labor y el trabajo.

En su construcción teórica, la acción tendrá como principio orientador el concepto de pluralidad, el cual se constituye como una condición ineludible para que pueda desarrollarse esta actividad. Es de anotar, que la acción atravesará toda una red de conceptos que incluye a su vez las categorías de poder, esfera pública y libertad, nociones sobre las que más adelante situaremos nuestra atención, y en las que Arendt entabló relaciones, distinciones y delimitaciones orientadas a reivindicar el espacio de lo político.

Para Arendt, mientras la labor y el trabajo son actividades que pueden realizarse en soledad, la acción tiene como elemento fundamental el reconocimiento de la existencia de otros hombres, dado que ésta sólo podrá adquirir sentido en la medida en que se produzca en la presencia de otras personas²².

Es por ello, que los rasgos más importantes de la acción son la igualdad y la distinción, doble carácter que permiten, por un lado, entablar un proceso de entendimiento colectivo entre iguales, y de otro lado, la posibilidad de que cada uno de los seres humanos pueda comunicar a través del discurso su distinción con el otro. (Arendt, 2005b).

Arendt señaló la pluralidad humana, como una dimensión que permite el surgimiento de la alteridad. Esta es la distinción que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, a través de la cual se revela ante los demás no como objeto, sino como hombres, ya que

²² Al preguntarse sobre qué tipo de experiencia humana se cimienta el régimen Totalitario, la autora planteó que se asienta sobre la imposición de la soledad, impidiendo que los hombres puedan estar en presencia de los demás y se construya una vida comunitaria. De acuerdo con la profesora Sánchez Muñoz, puede señalarse que para Arendt, la soledad es contraria a la condición básica de la pluralidad, pues el Totalitarismo al destruir la espontaneidad y la pluralidad evidenció que entre sus objetivos estaba exaltar el triunfo de la naturaleza humana en detrimento de la condición humana, ésta última considerada necesaria para el ejercicio de la acción política (Sánchez Muñoz, 2003, p. 174). Recordemos que uno de los elementos que caracterizaron el Totalitarismo fue la apelación a una legalidad superior, que en el caso de la Alemania nazi era la Ley de la Naturaleza, cuyo fin además de transformar el mundo exterior, también era modificar la naturaleza humana, lo que implicaba la destrucción de las condiciones que hacen posible la acción política.

cada palabra y cada acto al insertarse en el mundo, lleva inmerso un segundo nacimiento en el que asumimos nuestra aparición ante los otros en el espacio público.

Del estar juntos en igualdad y distinción, surge la pluralidad. Así, la pluralidad configura y le da forma al espacio público, y es allí donde los hombres se entienden entre sí mediante la acción y el discurso, que es la manifestación de la libertad. Esta libertad es igual a la política, o al sentido de la política en Arendt. Por eso, en el espacio público estructurado en la pluralidad permite al hombre mostrarse en su identidad y ser reconocido por los otros que lo ven de frente, no encima o debajo como en los regímenes totalitarios.

Para Arendt esta inserción en el mundo dada por la pluralidad no está mediada por la necesidad, como ocurre en la labor, ni está impulsada por la utilidad como en el trabajo, ésta se encuentra más bien estimulada por la presencia de los otros, pero nunca condicionada por ellos. Su impulso surge del comienzo, aquello que se adentra en el mundo cuando nacemos y a lo que respondemos cuando emprendemos algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Por lo tanto, cuando se actúa se está tomando la propia iniciativa, se está comenzando algo nuevo, tal como lo indica la palabra griega *archein* (Arendt, 2005b).

Además, en virtud de este nacimiento, los hombres toman la iniciativa y se disponen para la acción, no para el comienzo del mundo, ni de algo, sino como alguien que tiene un nuevo comienzo por sí mismo e impulsa el principio de la libertad, generando así la posibilidad de iniciar algo nuevo desde una acción que es inesperada y contingente. Al ejercer la acción el hombre puede aguardar por lo inesperado, porque cada hombre es único y en cada nacimiento introduce una singularidad al mundo.

Cuando Arendt dice que alguien es único, lo que quiere decir es que nadie estuvo allí antes que él y que la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, a la realización de la condición humana de la natalidad, así como el discurso corresponde al hecho de la distinción, realización de la condición humana de pluralidad que significa "vivir como ser distinto y único entre iguales" (Arendt, 2005b, p. 207).

Para la pensadora, el discurso está estrechamente relacionado a la acción, debido a que el acto primordialmente humano debe contemplar al mismo tiempo la respuesta a la pregunta realizada a todo recién llegado, << ¿Quién eres tu? >> (Arendt, 2005b, p. 208), respuesta que se encuentra implícita en los actos y las palabras del quién. La relación entre palabra y discurso es más estrecha que la dada entre discurso y revelación. De la misma manera que la proximidad entre comienzo y acción es más fuerte que la dada entre discurso y comienzo, aunque la mayoría de los actos se realicen a manera de discurso.

Lo anterior, parece indicar que acción y discurso son indisolubles, ya que sin el acompañamiento del discurso, la acción perdería su cualidad reveladora y también perdería su sujeto, porque si bien el acto puede ser captado en su forma física sin

acompañamiento verbal, sólo se hace efectivo en la medida en que la palabra hablada identifique al actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.

Siguiendo la reflexión arendtiana, es posible decir que ninguna otra actividad humana requiere del discurso de la misma manera que la acción. En las demás actividades, el discurso tiene un papel subordinado o un rol de mero acompañamiento de algo que puede realizarse en silencio, puede usarse como medio de información o puede reemplazarse fácilmente por un lenguaje de signos, como en las matemáticas y otras disciplinas científicas. En este mismo sentido, Arendt advierte sobre la imposibilidad de observar el actuar como mecanismo instrumental para alcanzar fines, clasificando la relación medios-fines como estricta violencia, expresándolo de la siguiente manera:

Así, también es cierto que la capacidad del hombre para actuar, y especialmente para hacerlo concertadamente, es útil en extremo para los fines de autodefensa o de búsqueda de intereses; pero si no hubiera nada más en juego que el uso de la acción como medio para alcanzar un fin, está claro que el mismo fin podría alcanzarse mucho más fácilmente en muda violencia, de manera que la acción no parece un sustituto muy eficaz de la violencia, al igual que el discurso, desde el punto de vista de la pura utilidad, se presenta como un difícil sustituto del lenguaje de signos (Arendt, 2005b, p. 208).

En este punto podemos identificar cómo Arendt empieza a edificar el concepto de poder en su relación con la actividad de la acción, e inicia la delimitación de éstas respecto a la violencia, al sostener que la acción no puede ser sustituta de la violencia. Para la pensadora, a través de la acción y el discurso – no de la violencia porque ésta es muda e instrumental – es que los hombres muestran quiénes son, revelan su identidad, su unicidad y hacen su aparición en el mundo.

Para la Arendt, al preguntar << ¿Quién eres tu? >> se descubre que el <<quién>> que se revela es alguien, evidenciándose su oposición al <<qué>>, dado que las cualidades y defectos que el hombre puede mostrar u ocultar están en ese alguien que dice y hace. El <<quién>> sólo puede ocultarse en la medida en que permanezca en completo silencio y pasividad, pero su revelación nunca puede realizarse mediante un fin o a través de la violencia, para ello dispone de la acción y el discurso que se presenta clara e inconfundiblemente frente a los demás.

De este modo, Arendt señala que la cualidad reveladora de la acción y el discurso, pasa a primer plano cuando las personas están con otras en el sentido de la pura contigüidad humana. El agente no sabe a quién se revela cuando se descubre a sí mismo a través de la palabra y la acción, todos corren voluntariamente el riesgo de la revelación, a excepción de dos figuras solitarias: el hacedor de buenas obras y el delincuente; el primero debe ocultar su yo y permanecer en el anonimato, y el segundo, ha de esconderse de los demás por temor al castigo.

Ambas figuras, una a favor y la otra en contra de todos, permanecen por fuera del intercambio humano porque políticamente suelen entrar en el escenario colectivo en periodos de corrupción, desintegración y degradación política. Por el contrario, la acción y el discurso requieren de la gloria para su plena brillantez y ello solo es posible en la esfera pública (Arendt, 2005b).

Arendt continua exponiendo, que la revelación del agente en el acto es la cualidad más importante de la acción, sin este carácter específico, la acción sería una forma de realización como cualquier otra, convirtiéndose en un medio para un fin, tal como ocurre en la actividad de la fabricación, situación que puede ocurrir en la medida en que se pierda la contigüidad humana. Esto es, cuando las personas sólo están a favor o en contra de los demás como en la guerra, o cuando los hombres emplean medios de violencia para conseguir sus objetivos en contra del enemigo.

En tales casos para Arendt, el discurso se convierte en una charla, en un instrumento para alcanzar el fin con el que se engaña al enemigo o se deslumbra con propaganda; las palabras bajo esta circunstancia no revelan nada, pues no pueden revelar el <<quién>> como la única y distinta identidad del agente. Así continúa Arendt delimitando la distinción entre acción y violencia, la primera, se entiende como la actividad reveladora del yo, mientras la segunda, es un instrumento utilizado para conseguir un objetivo.

En situaciones como las descritas anteriormente, la pensadora indica que la acción pierde su cualidad distintiva y se acerca más bien a la mera actividad instrumental de la fabricación, que igual a la obra de arte, no tienen un significado que vaya más allá, o revele algo más de lo que muestra el producto acabado.

Además, la acción sin un <<quién>> unido a ella pierde completamente su significado, mientras que la obra de arte conserva su pertenencia independientemente de si conocemos o no el nombre del artista.

En este sentido, se puede decir con el profesor Serrano Gómez, que el objetivo de Arendt al vincular su idea política con la descripción de la condición humana, no es definir una esencia del hombre, precisamente porque no existe una esencia de la política que pueda ser condensada en una sola definición (2002).

De acuerdo con la concepción arendtiana, todas las definiciones sobre qué es el hombre, apuntan a determinaciones de cualidades que puede estar compartiendo con otros seres vivos, no se orientan a buscar qué clase de <<quién>> es dicha persona o identificar cómo se muestra esa persona en la fusión de acción y discurso dada en la esfera de los asuntos humanos, donde existimos como seres que hablan y actúan.

De este modo se puede considerar que en la concepción arendtiana, la acción así como la contigüidad y la comunicación entre los hombres no surgen de las actividades productivas, violentas y fijas como la fabricación, la contemplación e incluso la labor, sino

del carácter revelador que dota de pertenencia humana a la acción y el discurso, las cuales tienen lugar cuando los hombres actúan y hablan unos para otros, creando así una realidad intangible que está en medio de las personas, y aunque no deje un producto final tras de sí, no es menos real que el mundo de cosas visibles que tenemos en común. A esta realidad Arendt la denomina la trama de las relaciones humanas. Esta trama está ligada al mundo por el hecho inevitable de que los hombres se revelan como personas distintas y únicas, incluso cuando se concentran para alcanzar un objeto material y mundano.

La revelación del <<quién>> mediante el discurso y el inicio de un nuevo comienzo a través de la acción, se desarrolla en la esfera de los asuntos humanos, escenario donde pueden sentirse las consecuencias de la acción, las cuales se convertirán en historias y podrán ser visibles ante todos al registrarse en documentos, monumentos u obras de arte que cuenten y mantengan en la memoria las historias, las acciones y los discursos que ha revelado el agente. En palabras de Arendt:

[...] la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en 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. [...] La perplejidad radica en que cualquier serie de acontecimientos que juntos forman una historia con un único significado, como máximo podemos aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento; y aunque este agente sigue siendo con frecuencia el protagonista, el <<héroe>> de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia (Arendt, 2005b, p. 213).

De acuerdo con Arendt, la historia en la que los hombres están involucrados carece de autor visible o invisible precisamente porque no está hecha, el único alguien que se revela es su héroe, quien se manifiesta a través de la acción y el discurso. Sólo podemos saber quién es o era alguien conociendo la historia de la cual es héroe – su biografía – , el trabajo que pudo haber realizado o dejado tras de sí, lo cual solo puede decir cómo es o cómo era.

Para la pensadora – apoyándose en Homero – el héroe era el nombre que se otorgaba a todo hombre libre que participaba en la empresa colectiva, sobre quien podía contarse una historia, porque su valor radicaba “en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal” (Arendt, 2005b, p. 215); y el alcance de este valor está precisamente en que sin él no sería posible la acción y el discurso, y en consecuencia, la libertad.

La acción y el discurso están conectados con los actos y las palabras de los otros hombres, de allí que el actor que las ejerza siempre se movilizará entre y en relación con otros seres actuantes. El hombre al desarrollar su acción, afecta a los demás y esta interrelación es abierta a infinidad de participantes, está presta a establecer constantes e ilimitadas

relaciones con los demás, supeditando la acción a una inseguridad de los resultados, tornándola frágil e impredecible, cualidades que son propias de los asuntos humanos.

Para atenuar la fragilidad de la acción, Arendt explica que los griegos fundaron la *polis*, la cual surgió de una experiencia pre-política en la que evidenciaron que el sentido de la vida colectiva de los hombres era el compartir las palabras y los hechos. En ese ejercicio pre-político evidenciaron que la *polis* podría tener una doble función; por un lado, permitiría a los hombres ganar fama inmortal, es decir, multiplicar las ocasiones en las que el individuo podía distinguirse mostrando sus hechos y sus palabras, siempre con el objetivo de hacer de lo extraordinario algo corriente en la vida cotidiana. Y de otro lado, se buscaba mitigar la imprevisibilidad de la acción y el discurso, porque la posibilidad de que un acto adquiriera fama y no se olvidara era escaso.

Frente a ello, Arendt explica que si bien los poetas desempeñaban una función política al contribuir a que grandes hazañas no fuera olvidadas, con la fundación de la polis la inmortalidad del acto no dependería de ellos, garantizando así que las palabras y los actos que se desarrollaran en ese escenario dependieran de los propios hombres, ya sea promoviendo con su actuación el imperecedero recuerdo de sus buenas o malas acciones, o inspirando admiración en el presente o en el futuro.

La *polis* físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes, parecía garantizar según Arendt, las más frágiles e imprevisibles actividades humanas, convirtiendo los actos y las historias en imperecederos. Tal posibilidad sólo se abre en la medida en que el agente aparezca ante un público de hombres ejerciendo el derecho a la actividad política, hablando en un plano de igualdad los unos con los otros; a este ejercicio Arendt le denomina *isegoría*, que significa igual libertad de palabra (Arendt, 1997).

En este orden de ideas, la esfera política para Arendt surge en el actuar juntos, cuando los hombres comparten sus palabras y sus actos, de manera que la acción no sólo se relaciona estrechamente con la parte pública del mundo común, sino que es la única actividad que la constituye. Aunque el espacio político es un escenario ya existente, teóricamente hablando, la muralla de la *polis* y las fronteras de la ley son elementos que se requieren para proteger y estabilizar el momento de la acción y el discurso. Así lo señala la autora:

La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. <<A cualquier parte que vayas, serás una polis>>: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio de aparición entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar (Arendt, 2005b, p. 225).

Siguiendo la reflexión arendtiana, se puede manifestar que el espacio de aparición existe en la medida en que los hombres se agrupan a través de la acción y el discurso, precediendo así a toda constitución formal de la esfera público-política, y desaparece, con la dispersión de los hombres y la eliminación de los actos y de la palabra. En la medida que la gente se reúna, se encuentra potencialmente en la esfera pública, y este potencial carácter siempre se encuentra presente. En cambio, lo que realmente acaba cualquier comunidad política es la pérdida de poder, el cual no es almacenable para hacer frente a las emergencias, como sucede con la violencia que es instrumental. Veámoslo tal como lo menciona Arendt:

El poder sólo es realidad 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. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan (Arendt, 2005b, p. 226).

Aquí podemos observar cómo Arendt introduce el concepto de poder, definiéndolo como aquello que preserva el espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan juntos sin mediación de la coacción. Es lo que hace que el mundo no sea un lugar de acumulación de cosas, sino el potencial espacio que constituirá la esfera pública. De allí que su realidad se encuentre en la capacidad que tienen los hombres de reunirse para establecer relaciones y, desaparezca en la medida en que se dispersan.

También es de anotar la forma en que la pensadora va construyendo la distinción entre violencia y poder, confinando la primera a los terrenos de la lógica instrumental propia de la fabricación, y articulando cuidadosamente la segunda a una red de conceptos en los que confluyen las categorías de acción, discurso, pluralidad, espacio público y natalidad con el propósito de reivindicar el sentido de la política.

Recordemos que la actividad del trabajo es la que construye a través del *homo faber* los objetos que conforman el mundo. Para desarrollar este proceso de producción, se hace indispensable acceder a materiales de fabricación que han sido extraídos por el *homo faber* de su lugar natural, matando con ello un proceso de vida, elemento de violación y violencia que, según Arendt, está presente en toda fabricación, pues “el hombre como creador del artificio humano ha sido siempre destructor de la naturaleza” (Arendt, 1995b, p. 98). De manera que, a partir de esta especificación sobre el lugar de la violencia dentro de la actividad del trabajo, es posible identificar que la violencia en tanto sea ejercida exclusivamente dentro del marco de esta actividad es eminentemente aceptada por la pensadora.

Pero, si se observa la violencia desde la actividad de la acción, tendrá por el contrario una connotación altamente negativa. Pues en la acción es donde se desarrolla la política, ejercicio que surge en el momento en que los hombres se reúnen y actúan juntos sin

mediación de la violencia. Lo anterior implica, que la violencia es percibida como una amenaza que puede destruir la capacidad de actuar en concierto, esto es, el poder.

De este modo, se ha podido establecer cómo a partir del acercamiento a las actividades que constituyen la *vita activa*, se dan los cimientos de una estructura diferenciada entre las nociones de poder y la violencia. En ese sentido, la labor hace referencia a la vida y a los aspectos orgánicos de los seres humanos; el trabajo remite a la mundanidad del proceso violento mediante el cual el *homo faber* crea los objetos que conformarán el mundo; y la acción se orienta a la pluralidad, aquella condición en la que confluyen la acción y el discurso como prácticas a través de las cuales cada hombre se presenta ante los otros a fin de posibilitar el espacio de la política y desarrollar su poder.

Al resaltar la acción como la actividad superior de la *vita activa* en la que los hombres tienen la capacidad espontánea de concertar acciones colectivas, Hannah Arendt ofrece una reconstrucción desde la cual se podría comprender el sentido de la política. Recordándonos que la acción no obedece a procesos naturales ni instrumentales, sino como dice el profesor Berstein (2015), a las posibilidades de que el actuar en concierto y que la libertad pública se vuelvan una expresión tangible del ejercicio político.

Por ello, en el siguiente apartado, a fin de continuar explorando los alcances del concepto de poder en el pensamiento de Hannah Arendt, intentaremos señalar la articulación existente entre las categorías de libertad y política, a través de la noción de espacio público.

2.3 La libertad como sentido de la política

Como hemos mencionado anteriormente, la acción y el discurso hacen posible la revelación de la identidad de los hombres en el espacio público. Escenario que tiene la función de unir, agrupar y brinda luz al entramado de apariencias donde los hombres pueden revelar quiénes son, en un ámbito de reconocimiento recíproco.

Para la pensadora, la acción no es una actividad secundaria del agente político, sino la posibilidad de estar entre los otros, de allí que se identifique en la propuesta teórica de Arendt una decidida revaloración del mundo, concebida en términos de libertad, en el que los hombres sean libres mientras actúan, porque ser libre y actuar es la misma cosa para Arendt. Pues, lo que está en juego no es la vida, sino el mundo como espacio de aparición donde la libertad se concibe como realidad viva, frágil y contingente.

De manera que, la libertad no constituye un problema secundario dentro de los objetivos que encierra la acción política, y tampoco debe relegarse a los esporádicos momentos de crisis o revolución. Por el contrario, debe debatirse con el mismo rigor con el que se aborda la justicia, el poder o la igualdad, pues la libertad en estricto sentido para Arendt, es la

razón de ser de la política, el elemento principal que propicia que los hombres vivan juntos en una organización.

Ahora bien, apoyándose nuevamente en la *polis* democrática griega, Arendt señala que en ésta, la libertad se comprendía como aquella condición que le permitía a los hombres marcharse de casa, salir al mundo y conocer a otras personas mediante la palabra y la acción.

Para llegar allí, había que pasar por un proceso de liberación donde el hombre tenía que librarse de las necesidades de la vida, porque ser libre y vivir eran distintos. Al respecto, Arendt establece una diferencia marcada entre la esfera pública donde se ejercía la libertad, y la esfera privada donde se desarrollaban las necesidades básicas de la vida, ámbitos que, según ella, desaparecen en la modernidad para darle paso a lo social.

De modo que, para participar dentro del espacio público-político, el hombre debía estar libre de cualquier tipo de coacción, no podía ser un laborante, ni depender de gobernantes opresores. La liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que el hombre podía conseguir a través de medios para satisfacer sus necesidades vitales sin tener que recurrir a la acción y el discurso.

En la *polis*, los hombres se valían de la práctica violenta de la esclavitud para obligar a que otros asumieran la penuria de la vida laborante y así poder entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía mediante la dominación, la coacción y la violencia, y se representaba en el mando que cada amo ejercía en su casa, pero, aunque tal dominación no era propiamente un acto político, si representaba una condición indispensable para ello.

Esto quiere decir que si bien el hombre debía pasar por un proceso de liberación para llegar a lo político, ello no implicaba que la condición de la libertad se siguiera de la liberación, pues la libertad sólo se desarrolla en compañía de otros hombres que estén en igualdad de condiciones en un mismo espacio común compartido, esto es, un escenario público-político organizado en el que cada hombre libre tiene la posibilidad de insertarse a través de los actos y las palabras (Arendt, 1996).

Aunque existan espacios donde los hombres viven juntos, como ocurre dentro del ámbito familiar, ello no implica que cualquier forma de relacionamiento humano constituye una condición para formar una entidad política y desarrollar la libertad, pues, dentro de los espacios privados, las condiciones que orientan las acciones de los individuos son las necesidades vitales y la preservación de la vida orgánica, no la libertad. Esto último sucede en las sociedades dominadas por gobiernos despóticos, donde el sujeto es subyugado a los límites del hogar para evitar la aparición del ámbito público.

La diferenciación de un espacio público y un espacio privado concebido por los griegos donde es plausible la libertad y en los que no, lleva a comprender el carácter mundano de

la libertad y los alcances de la pluralidad de los hombres expresada por Arendt, pues sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carecería de un espacio en el cual hacer su aparición, evidenciando así el hecho demostrable de que libertad y política coinciden como dos caras de una misma moneda (Arendt, 1996).

Sin embargo, aunque Arendt – apoyándose en las experiencias de Grecia y Roma Antigua – evidencia las coincidencias entre libertad y política, nos advierte, por nuestras experiencias políticas recientes, que en la actualidad tales coincidencias ya no pueden darse por sentadas. Los totalitarismos, la construcción desenfrenada de armas de destrucción masiva y los conflictos armados, por ejemplo, son muestra de que ahora las relaciones entre los hombres están mediadas por la verticalidad de la coacción y la emisión de órdenes que determinan obediencia, poniendo en duda el nexo entre libertad y política expresado horizontalmente en el debate público que permite consideraciones compartidas y no impuestas.

Arendt (1996) también señala, que diversos teóricos como Platón, Dun Escoto, Thomas Hobbes, y Jean Jacques Rousseau, han jugado un papel relevante en la separación de la libertad y la política. El primero identificó el objetivo superior de la política con el pensamiento, el segundo con la voluntad, el tercero con la seguridad, y el cuarto con la soberanía.

Siguiendo esta interpretación, Arendt indica que fue Platón quien se opuso a la relación entre libertad y política dada en la *polis*, ya que el *modus vivendi* del filósofo era la antítesis del *modus vivendi* político²³ (Arendt, 1996).

²³ Arendt identifica la libertad en las tradiciones políticas y prefilosóficas de la Antigüedad de Grecia y Roma como la libertad experimentada en el actuar, señalando que han sido experiencias que nunca más se han vuelto a plantear con la misma claridad con la que éstas lo hicieron. Ella indica que tanto la literatura griega como la latina disponen de dos verbos para denotar lo que nosotros expresamos con nuestro actuar, los vocablos griegos son *empezar*, *guiar* y *llevar algo a buen fin*. Los latinos son *agere*, que significa poner algo en movimiento, y *gerere*, que alude a la continuación duradera, sostenida, de actos pasados que tienen como consecuencia la *res gestae*, es decir, los hechos y acontecimientos que denominamos históricos. Tanto en el caso griego como en el latino, la acción se desarrolla en dos escenarios diferentes. En el griego es un principio por el que algo nuevo llega al mundo, se orienta hacia las categorías de *empezar*, *guiar* y *mandar*, cualidades del hombre libre que dan cuenta de la coincidencia entre ser libre, espontáneo y capaz de *empezar algo nuevo*. Quienes ejercían estas capacidades suponían un mando sobre sus familias y esclavos, mediante los cuales se liberaban de las necesidades de la vida para iniciar tareas propias del ciudadano de la *polis*, moviéndose entre sus pares y convirtiéndose así en gobernantes. En latín, por su parte, ser libre y *empezar* son conceptos similares, aunque guardan cierta diferencia. En Roma la libertad era un legado transmitido por los fundadores del pueblo romano y su libertad estaba intrínsecamente relacionada con el comienzo que habían asumido sus antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyas consecuencias debían encargarse sus descendientes para aumentar las fundaciones y sumar más hechos y acontecimientos que superaran la narración de las grandes hazañas. De allí que los historiadores romanos se sintieran mayormente comprometidos – más que con los acontecimientos precedentes – con el comienzo de

En cuanto al segundo, fue Escoto quien relacionó la idea de libertad con la de voluntad, convirtiendo el concepto de libertad en una experiencia de soledad a la que se le sumaba el peso del dualismo alma-cuerpo heredado del pensamiento de Platón, quien asignó al alma la idea de movimiento, concibiéndolo como un dominio que el alma ejercía sobre el cuerpo, originando con ello un conflicto de voluntad entre el sujeto y su propio yo, en el que se debatía encerrado en sí mismo lo que sabía y lo que quería al mismo tiempo, abriendo disyuntivas entre la intención, el deseo y la opresión. Así lo explica Arendt:

[...] lo que en general entendemos por voluntad y fuerza de voluntad surgió de ese conflicto entre un yo voluntarista y un yo activo, de la experiencia de un yo-quiero-y-no-puedo, lo que significa que el quiero – se quiera lo que se quiera – está sujeto al yo, le devuelve el ataque, lo estimula, lo incita o es eliminado por el yo. Por muy lejos que puedan llegar las ansias de poder [...] el quiero nunca se puede librar del yo; siempre permanece unido a él, y sin duda, bajo su dominio. Esta dependencia del yo diferencia al quiero del pienso, que también se mueve entre el sujeto y su yo, pero en cuyo diálogo el yo no es el objeto de la actividad del pensamiento. El hecho que el quiero se haya hecho tan hambriento de poder, de que la voluntad y las ansias de poder prácticamente se hayan identificado, quizá se deba a que hayan experimentado por primera vez en su impotencia (Arendt, 1996, p. 175).

Para Arendt, el relacionamiento de la libertad con el libre albedrío abrió para la filosofía un primer interés por el problema de la libertad, pero, en vez de ligarla con el actuar y la relación con los otros, la vinculó con la cuestión de la voluntad. A partir de allí, la libertad se convirtió en un problema central de la filosofía, pero al costo de alejarla de la acción y del sentido virtuoso de la política.

En cuanto al tercero, es posible identificar que en Hobbes, el pacto político debía proveer los elementos de seguridad necesarios para garantizar la vida de los individuos. Para ello, propone que los hombres renuncien a su propio poder y sean representados por una persona o asamblea, que a su vez tendrá el poder absoluto para detener al sujeto que quiera hacer daño a los demás con su poder individual. Este pacto se traduce en un acuerdo de sometimiento y sumisión a cambio de seguridad física.

Tal posición hobbeasiana es señalada por la pensadora, para indicar que este tipo de contrato social no estaba ligado a la consecución de la libertad sino a la necesidad de conservar la vida. Lo que terminó consolidando una tradición que asoció lo político con la dominación del proceso vital de las personas, y la libertad como un fenómeno marginal de la política.

la historia romana, “[...] porque ese comienzo contenía el elemento auténtico de la libertad romana y por tanto constituía su historia política[...].” (Arendt, 1996, p. 179).

Como se ha venido mencionando, esta postura tradicional será desafiada por Arendt, en tanto que para ella, la libertad y la política no guardan relación con ningún proceso de necesidad o dominación, pues “los hombres son libres mientras actúen, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa” (Arendt, 1996, p. 165), y para actuar y mostrarse ante los demás, los hombres de acción necesitan la presencia de los otros y requieren de un espacio público organizado donde puedan ejercerla.

De allí que, el objetivo de lo político es establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad en la acción virtuosa, esto es, una realidad mundana expresada en palabras que podamos escuchar, en hechos que podamos ver y acontecimientos que podamos hablar, recordar y narrar. Por eso, en la Antigua Grecia, la *polis* era el vocablo político que nombraba ese espacio donde los hombres podían actuar y mostrar su libertad. Y Arendt registra permanentemente esta experiencia porque fue este uso el primero en descubrir lo político, como espacio donde confluyeron aquellos hombres que pensaron la profundidad y el sentido de la actividad política.

Fue allí donde se evidenció por primera vez la relación entre libertad y política, porque la motivación de la fundación de las comunidades políticas antiguas era precisamente servir a los hombres libres, aquellos que no eran esclavos ni sometidos a la coacción de otros, ni apremiados por las necesidades de la vida.

A pesar del esplendor de la experiencia griega y romana en relación a la libertad y la política, el pensamiento de Platón, Escoto y Hobbes las separan, para los dos primeros libertad es un atributo del pensamiento y de la voluntad, no de la acción, y para el tercero la política debe ocuparse casi de manera exclusiva del mantenimiento de la vida y de los intereses individuales de las personas. Frente ello, Arendt explica que cuando la vida está en juego, la acción está supeditada a las necesidades vitales, y dicha situación debe tratarse en la esfera privada, no en la esfera de lo político.

La separación entre libertad y política predominante dentro de la tradición filosófica ha sido permanente, pues se ha empeñado en sostener que la libertad empieza cuando los hombres abandonan el espacio de la política ocupado por la mayoría y se alejan al interior del pensamiento mediante un diálogo permanente con el yo en el que se debate con la voluntad. Pero, si en realidad la libertad fuese un asunto de la voluntad, de libre albedrío o exclusivo del pensamiento, entonces habría que aducir que los griegos no la conocieron, y ello no es posible, porque tal categoría hacía parte de la ciudad-estado y de la ciudadanía.

En la Modernidad, Rousseau en su teoría de la soberanía, continuó ligando el concepto de libertad con el de voluntad al concebir un poder político a imagen de una fuerza de voluntad en general. Según Arendt, este pensador sostenía que los ciudadanos que integran el Estado no deben tener comunicación entre sí porque cada quien debe tener sólo sus propios pensamientos, a fin de evitar la organización de facciones. Para Arendt,

esta postura parece contradecirse, dado que una comunidad efectivamente fundamentada en la voluntad soberana debería estar construida sobre el debate de opiniones, no en una soberanía indivisible donde los ciudadanos carecen de comunicación entre sí. Además, la actividad política se implementa en el marco de normas y alianzas que se derivan de la facultad de prometer y honrar las promesas con los demás. Por ende, la voluntad por sí misma, sin conexión con los demás es esencialmente no política.

La esfera de los asuntos humanos encierra el peso de lo irreversible, de lo no pronosticable, de lo inesperado y de la imposibilidad de deshacer los actos, porque es un proceso que nunca culmina en un solo acontecimiento debido a que jamás se revela completamente al agente. De modo que, cuando el hombre mira con desdén los asuntos humanos al no sentirse capaz de soportar la fragilidad de la acción, rechaza la posibilidad de alcanzar la libertad, pues en ninguna otra actividad – labor o trabajo – aparece la libertad como parte de esa esfera que debe su existencia a los hombres²⁴.

Aunque la acción sea frágil e insegura, no implica que los hombres necesariamente estén condenados a su irreversibilidad, pues desde la misma acción surgen redenciones a esa discontinuidad, como la facultad de perdonar, la posibilidad de hacer y mantener las promesas. A través del perdón los hombres deshacen los actos del pasado y a través de la promesa se pueden establecer momentos de seguridad que permitan estabilizar las relaciones entre los hombres:

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos, [...] sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos obligados a vagar desesperados, [...] oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman su identidad entre el que promete y el cumple (Arendt, 2005b, p. 257).

A través del perdón y la promesa, los hombres siguen siendo agentes libres que pueden cambiar de opinión e iniciar un nuevo comienzo. Por ello, Arendt le apuesta a la irreductible pluralidad de los hombres dentro de la esfera pública, escenario que revela diversas voces que no se agotan en lo individual, sino que interactúan a través del actuar y el hablar para

²⁴ Es de anotar que cuando la autora alemana se refiere a la libertad, no lo hace en términos de soberanía, para ella son conceptos diferentes. La libertad se manifiesta en la horizontalidad del debate público a través del cual se hacen y se honran las promesas. La soberanía en cambio, es percibida como un ideal de autosuficiencia y superioridad dominante de un individuo o grupo frente a otros. Si alguien fuera soberano iría en contra de la pluralidad, pues los hombres según Arendt, están llamados a habitar la tierra, no a dominar en ella.

la construcción de un mundo común. De modo que, la capacidad de prometer y honrar las promesas, nos permite construir leyes, alianzas, constituciones o tratados que se desarrollan en la medida en que el Estado genera garantías para la permanente comunicación entre los ciudadanos.

Cuando tal comunicación no se da y cada hombre piensa en función de sus intereses, está *ad portas* de una tiranía, pues la fuerza de voluntad sin articulación con otras facultades es una capacidad antipolítica. De allí que sea nociva la relación libertad-soberanía surgida de la unión entre libertad y libre albedrío, pues termina por negar la libertad humana y presuponer que la libertad de un hombre, la de un grupo o una institución se puede lograr al precio de la libertad de los demás. Para Arendt, la soberanía de los cuerpos políticos siempre ha sido una ilusión que sólo es posible mantener con instrumentos esencialmente antipolíticos como la violencia.

En este orden de ideas, podemos coincidir con Arendt en que los períodos de libertad han sido relativamente cortos en la historia de la humanidad. Y precisamente por ello son experiencias modélicas, no porque puedan copiarse, sino porque aquellas ideas y conceptos que se desarrollaron plenamente pueden servir de orientación para los tiempos de barbarie en que la experiencia de lo político ha sido negada.

Por tanto, se torna importante recordar la libertad como la facultad de empezar algo nuevo, como categoría propia de la acción que permite hacer tangible el ejercicio de la política, en tanto que la fuente de la libertad sigue estando en el hombre.

Todo acontecimiento político que han logrado los hombres, se ha concretado gracias a la espontaneidad y a la coincidencia, esto es, cuando el milagro del accidente y la improbabilidad infinita, suceden. Y ello es posible cuando el *initium* humano interpela el proceso histórico, cuando el hombre se desempeña como ser actuante y en la acción confluyen la libertad y la política como un propósito, como una búsqueda constante de lo imprevisible y de lo impredecible, pues los hombres al haber recibido la doble facultad de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia. (Arendt, 1997)

Arendt evoca la importancia que tienen los milagros y la necesidad de pensarlos en el marco de nuestra existencia real sin la conexión a nociones religiosas, esto es, dentro de la existencia de la tierra, de la vida orgánica y del género humano. Todos estos procesos de alguna u otra manera se desenvuelven en una especie de milagro, en probabilidades incalculables que llegaron a desencadenarse. Cuando ocurre algo nuevo sucede lo inesperado, lo imprevisible, lo inexplicado, ocurre una especie de “milagro – contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe” (Arendt, 1997, pp. 64-65).

Y detrás del acontecimiento que se desenvuelve en los asuntos humanos se encuentra el hombre, quién está dotado de acción, modo maravilloso y misterioso a través del cual hace los milagros, sienta un nuevo comienzo, empieza algo nuevo y toma la iniciativa. De

allí que el milagro de la libertad inicie con este poder-comenzar, “que a su vez estriba en el factum de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo – que ya estaba antes y continuará después – es él mismo un nuevo comienzo” (Arendt, 1997, p. 66). En consecuencia, si el sentido de la política es la libertad, justamente en dicho espacio es donde cabe la posibilidad de esperar el milagro, no porque se crea en ellos, sino porque los hombres en tanto que actúen son capaces de hacer lo imprevisible y lo improbable.

De manera que, la desconfianza frente a la relación libertad y política – como lo hemos venido sosteniendo –, no sólo viene dada por nuestras experiencias recientes, sino por toda una tradición que va desde Platón hasta la Modernidad, cuyo rechazo de la política configuró la abstención en el hacer como un requisito previo para alcanzar la vida contemplativa como un *modus vivendi* supremo. Pero, precisamente para disolver tal separación, debemos retomar el argumento de que la “la *raison d’être* de la política es la libertad y que esa libertad se experimenta sobre todo en el hacer²⁵” (Arendt, 1996, p. 163)

El espacio de lo público llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se relaciona a un sitio concreto donde sobrevivan las gestas memorables que se puedan transmitir a las generaciones futuras, y el lugar que ofrece permanencia a los actos y las palabras fugaces de los hombres es la *polis*, un escenario políticamente distinto a otro porque se construye en torno al espacio público, un ámbito donde se encuentran los hombres libres e iguales.

En este sentido, lo político se centra en la libertad, comprendida en la capacidad de no dominar ni ser dominado, como un espacio del que hacen parte muchos y cada quien se mueve entre iguales. De allí, que la igualdad esté más ligada a la justicia, al concepto de *isonomía*, que significa que todos tiene el mismo derecho a la actividad política, a tener

²⁵ Al respecto es importante anotar que Arendt también resalta cómo el auténtico contenido del ser libre en la antigua Grecia se fue diluyendo, de cómo la presencia de los otros en un espacio público-político, el trato como iguales dentro del ágora, empezó a desplazarse del acto libre a la palabra libre. La concepción dada en la Grecia Clásica establecía que no existía una separación entre hablar y actuar, dado que el actor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras, no porque las palabras explicaran las acciones, sino porque la palabra estaba al mismo nivel que la acción: “Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se les enfrentan las palabras – ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata.” (Arendt, 1997, p. 76). Esta concepción de la palabra pasa a segundo plano en la experiencia de la *polis* y desaparece tangencialmente de la tradición del pensamiento político, y aunque la libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar a los demás y ser escuchados hoy en día constituyen una parte fundamental de la libertad política, no tiene la misma connotación de libertad que en la antigüedad, donde hablar y actuar se constituían en acción.

libertad de palabra²⁶, a hablar²⁷ e interactuar con otros dentro del espacio público-político y sentar un nuevo comienzo, propio de la acción.

Es así como hasta este momento, se ha podido observar el recorrido que realiza Hannah Arendt para recuperar el nexo entre libertad y política fragmentado por la tradición. A fin de lograrlo, en primera instancia, señala cómo Hobbes identificó el objetivo superior de la política con la seguridad; cómo los cristianos la relacionaron al libre albedrío, pero convirtiendo el concepto de libertad en una experiencia individual dada en el pensamiento; y cómo Rousseau con la teoría de la soberanía indivisible, concebía la política a imagen de una voluntad general construida sobre la ausencia de la deliberación ciudadana.

Y en segunda instancia, establecido lo anterior, Arendt buscó evidenciar – apoyándose en las experiencias griegas y romanas – que sí hay un nexo entre libertad y política. Arendt analiza que la libertad no empieza cuando los hombres dejan el espacio de la política y se internan en la individualidad del pensamiento, sino que la libertad se ejerce cuando los hombres en igualdad de condiciones interactúan en un mismo espacio compartido. Esto significa que la libertad no se manifiesta en la introspección del yo, sino en la mundanidad del afuera dada en la pluralidad de los hombres, tejiéndose con ello un nexo indisoluble entre poder, espacio público, libertad y política.

Con lo anterior se reafirma que la acción nunca puede tener lugar en aislamiento y que “toda acción es una acción *in concert*” (Arendt, 1997, p. 78). De manera que la presencia del otro y el concierto con los demás, es el estadio de la acción políticamente más importante, aquel que determina qué será de los asuntos humanos.

²⁶ Para comprender mejor el concepto de libertad que Arendt comparte con los griegos, se hace necesario evidenciar los vínculos entre lo político y lo homérico. La autora explica, que el concepto de *polis* libre implícito en las categorías de *isonomía* e *isegoría* se encontraba inmerso en las experiencias de igualdad narradas en las epopeyas homéricas, por lo cual, el nacimiento de la *polis* era más bien una consecuencia a dichas experiencias. Ello podría establecer una postura negativa resaltada por Pericles o una positiva resaltada por Platón. Frente a la primera, Pericles decía que la grandeza de los actos y las palabras de los hombres debían asegurarse de una manera más fiable, no sólo a través de la memoria de un poeta que conservaba dichas gestas en el poema. Mientras que, en la segunda, Platón señalaba que la *polis* había nacido precisamente por la confluencia en la grandeza de ciertas gestas que se convirtieron en actividades políticas. Pero, para Arendt, de alguna u otra manera ambas concepciones están ligadas a lo homérico. (Arendt, 1997)

²⁷ Frente a esto, Arendt aclara que el hablar político debía comprenderse de una forma específica, pues también existían formas de hablar y escuchar que no eran estrictamente políticas, cuando se habla para ordenar y se escucha para obedecer no hay ningún ejercicio de libertad, porque la palabra en esta dirección está determinada por el laborar. Aquí la palabra se convierte en un instrumento de coacción, por ello, cuando los griegos decían que ni los esclavos ni los barbaros poseían la palabra, lo hacían con la concepción de que para ellos el habla libre era inconcebible. Y aquí es donde Arendt señala, que para ejercer la libertad no es necesario un escenario democrático-igualitario moderno, sino un espacio público-político restringido, delimitado oligárquicamente o aristócratamente donde solo los mejores traten los unos con los otros como iguales entre sí, comprendiendo al igual que los griegos, que este tipo de igualdad no tiene nada que ver con la justicia. (Arendt, 1997).

Lo que Arendt sitúa sobre la mesa al introducir el concepto de poder y relacionarlo con la noción de libertad y política, es que nadie exclusivamente por sí mismo es capaz de tener una completa comprensión del mundo. Para entender a fondo una experiencia del mundo se requiere comprender que el mundo “es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y que los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas” (Arendt, 1997, p. 79); que sólo en libertad es posible que las diversas concepciones de ver el mundo dialoguen, pues vivir el mundo y hablar sobre él con otros, de alguna manera es una y la misma cosa, dado que la libertad es política.

Es así como, en este apartado se establece que la libertad no es una actividad secundaria del agente político, es más bien la confirmación de que la acción nunca puede tener lugar en el aislamiento sino en una acción en concierto, en la que los hombres mientras actúan y establecen su discurso puedan ser libres, ya que, para Arendt, ser libre y actuar es la misma cosa.

Esta concepción arendtiana de la libertad, es tomada de las experiencias de *la polis* democrática griega, donde se diferenciaban las nociones de libertad frente a la noción de liberación. Allí, la libertad era comprendida como aquella condición que le permitía a los hombres marcharse de casa, salir al mundo y conocer a otras personas mediante la acción y el discurso, mientras que la liberación era un proceso de librar necesidades vitales que permitían alcanzar la libertad, porque ser libre y vivir eran consideradas dos circunstancias distintas.

El recurso metodológico de recurrir a la diferenciación entre libertad y liberación, le permitió a Arendt establecer que en la esfera pública es donde se ejerce la libertad y en la esfera privada es donde se desarrollan las necesidades básicas de la vida. Distinción necesaria para identificar que el hombre, en la medida en que deseara participar dentro del espacio público y entregarse a la libertad de lo político, debía estar libre de cualquier tipo de coacción, lo que significa que no podía ser un laborante ni depender de gobiernos opresores. Elementos importantes para establecer que el ámbito público es el espacio donde se ejerce la política y la libertad, pues “la *raison d’être* de la política es la libertad y que esa libertad se experimenta sobre todo en el hacer” (Arendt, 1996, p. 163)

Ahora bien, según la pensadora, durante todo el período greco-romano, el ámbito de lo privado fue la única alternativa al ámbito público, y para lograr tal contraposición fue importante diferenciar, por un lado, qué se quería mostrar al mundo y cómo se quería aparecer ante él; y de otro lado, qué debía mantenerse oculto en el aislamiento.

Sin embargo, con el surgimiento y ascenso del cristianismo, éste buscó el aislamiento y relacionó con el yo la libertad, una categoría que siempre había sido política, generando con ello un profundo impacto en la tradición del pensamiento occidental cuando mezcló los elementos de lo público con lo privado, y distanció la política de sus vínculos con la libertad.

Esta situación dejará la puerta abierta para propiciar un nuevo ámbito en la modernidad, que negará la manifestación del poder como ejercicio público de concertación entre hombres libres e iguales, para superponer una dinámica híbrida que no diferenciará el espacio público del espacio privado. Por ello, en la sección siguiente, desarrollaremos lo que Arendt define por lo social y los obstáculos que suscita para el ejercicio del poder, planteamiento crucial dentro de su propuesta política.

2.4 Lo social como negación del poder y afirmación de la violencia.

A la luz del pensamiento político de Hannah Arendt, el Mundo Moderno ha perdido el significado de la vida pública. Por ello, apoyándose en experiencias donde fue posible el desarrollo exitoso de ésta, intentará retomar el sentido de la política, defendiendo un modelo de sociedad basado en las repúblicas griega y romana, donde se diferenciaba nítidamente la esfera privada de una esfera pública de participación ciudadana.

En dicho ejercicio, Arendt partió de la concepción clásica que relaciona la vida pública con los principios de igualdad política, discurso público y honor. Y a la vida privada con los principios de singularidad, diferencia e individualidad. Como se ha venido señalando, la concepción de lo que Arendt comprende como esfera pública y esfera privada se sustenta principalmente en el modelo de las antiguas repúblicas griega y romana.

La esfera pública la concibe como el espacio de organización entre personas que surge del hablar y el actuar en conjunto, este escenario de interacción es la *polis*, lugar “calado de un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros quién era el mejor” (Arendt, 2005b, p. 64), aunque para alcanzar la gloria y el brillo, requeriría de un espacio donde hicieran presencia los otros iguales que “ven lo que vemos y oyen lo que oímos” (Arendt, 2005b, p. 71), conduciendo así a la revelación y expresión de singularidad de la que sólo el hombre puede preciarse al mostrarse a través del actuar y el hablar. Esta interacción conjugada en el espacio público que confirma la pluralidad de perspectivas del mundo común y propicia una realidad que relaciona y separa simultáneamente a los hombres.

Es así como el hablar y el actuar se constituyen en la piedra angular de la actividad política por excelencia, concibiéndose a la acción y al poder como categorías que articulan la esfera pública.

La acción reafirma los esfuerzos que debe hacer el actor para conseguir fama e inmortalidad a través del discurso, y el poder encamina la acción hacia los principios normativos de una comunicación basada en el reconocimiento y la solidaridad, impulsando a los hombres a hacer promesas, realizar alianzas y vincularse los unos con los otros. El discurso y el poder coinciden en el reconocimiento mutuo entre las personas, el primero

permite a la persona expresarse en singular, prevaleciendo la preocupación por el respeto igualitario de la singularidad de cada quién. Y el segundo sitúa a todos los miembros como iguales dentro de una comunidad solidaria, propendiendo por la participación igualitaria dentro de la comunidad política (Cohen & Arato, 2000).

Es así como la esfera pública presupone la interrelación plural de individuos diferentes por naturaleza, pero constituidos políticamente iguales, donde la *isonomía*, como igualdad en relación con la ley, establece una articulación horizontal entre los gobernados y gobernantes dentro del cuerpo ciudadano. Entonces es en este escenario, donde se desarrolla un ejercicio de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre los hombres que intercambian de manera deliberada sus opiniones.

Por su parte, la esfera privada se desenvuelve en el hogar y la familia, considerada el lugar de la economía o de la unidad básica de producción en el que se desarrollan las actividades relacionadas con el mantenimiento de la vida, las funciones corporales y de reproducción de la especie (Pitkin, 2005).

Debido a que la esfera privada se encuentra del lado de las circunstancias destinadas a garantizar la existencia del individuo, les concierne aquellas categorías circunscritas a lo necesario y lo útil, tal connotación instrumental que sustenta la actividad dirigida a ganarse la vida y que para garantizar las diferencias entre una esfera y otra, debe ser excluida de la luz pública y resguardada en lo privado. Sin embargo, para que el jefe de la familia pudiera tener el tiempo y las condiciones para ejercer la libertad pública, se requería superar las necesidades del hogar, concibiendo así la esfera privada como una especie de medio para alcanzar un fin superior, que no era otro que el ejercicio de la libertad y la política.

Con la separación explícita entre una esfera pública y una esfera privada, de alguna manera se podría comprender que para Arendt, siguiendo a los griegos, el surgimiento de un espacio público significa que más allá de la vida familiar, el hombre podría tener una especie de segunda vida desarrollada dentro de la organización política, abriéndose paso a dos tipos de existencia: una vida pública desarrollada en los muros de la ciudad-Estado, guiada por la palabra y ejercida por una relación de igualdad artificialmente creada que otorga el estatus de ciudadanía, pero que no debe estar sometida a las necesidades de la vida, ni bajo el mando de alguien (Arendt, 2005b, p. 57). Y una vida privada que se desenvuelve en el marco del hogar, concebido como un espacio prepolítico, regido por la violencia y la dominación.

Al establecer rasgos tan marcados entre lo público y lo privado, Arendt plantea las condiciones del ciudadano como sujeto independiente que interpone límites con su hogar, suscribiendo la *polis* como el lugar de exposición pública y el hogar como sitio de resguardo en que el se promueven los aspectos únicos de la personalidad (Arendt, 2005b).

A pesar de establecer una diferenciación entre lo público y lo privado, para Arendt es constante la sospecha de que un campo invada al otro, como sucede en los totalitarismos. Ya que puede existir la posibilidad de que la ciudadanía se incline por un modelo de felicidad privada que imponga sobre la *polis* las formas de desigualdad, despotismo y diferenciación vinculadas en la *oikos*²⁸.

En este sentido podría decirse que la posibilidad de ocupar lo público por lo privado o viceversa es una tendencia, en tanto que, para Arendt, el Mundo Moderno ha desdibujado las distinciones entre un espacio y otro, menoscabando el sentido del espacio público para sustituirlo por la mera administración de recursos. Para ella, el ámbito público debe ser el escenario de la acción política a través de la discusión de lo común. Sin embargo, lo que se viene debatiendo en él son elementos que, para la pensadora, pertenecen a lo privado.

Arendt afirma que durante el Mundo Moderno la distinción entre lo público y lo privado ha desaparecido para ser suplantado por algo a que ella denomina sociedad o lo social, un fenómeno nuevo que coincide en su origen con el surgimiento de la época moderna. Por ello, el concepto de lo social es concebido como una creación moderna híbrida que mezcla los principios de lo público y lo privado, pero que a la postre conducirá a la desaparición de ambas esferas y terminará por imponerse. Para la autora, la figura que constituye el modelo de lo social es el Estado-nación, pues dentro de este patrón político moderno, el Estado asume funciones de reproducción doméstica y la nación asume estructuras y conductas de una familia sobrehumana, borrando así las fronteras clásicas entre lo público y lo privado (Arendt, 2004).

De allí que la emergencia de lo social se perciba como un fenómeno que busca eliminar las diferencias entre lo público y lo privado, y con ella, desaparece la pluralidad y singularidad que caracteriza la acción dentro del espacio público, todo ello mediante la consolidación de una multitud conformista e impersonal que, en vez de distinguir, aglomera a los individuos en masas, esquematizándolos en un solo patrón de comportamiento en el que predomine una sola opinión e interés, que en apariencia pueda garantizarle al hombre como animal social la supervivencia de la especie (Arendt, 2005b, p. 68).

Sin embargo, la emergencia de lo social como nuevo campo vital es un concepto que no tiene un único significado, sino que va desarrollándolo de manera diferenciada a lo largo de la obra arendtiana. De acuerdo con Andrew Arato y Jean Louise Cohen (2000), la pensadora alemana analiza los orígenes de lo social desde tres líneas distintas, una orientada a la economía política desarrollada en *La condición Humana* (Arendt, 2005b),

²⁸ οἶκος hace referencia a los siguientes significados: de casa, de la familia, doméstico, amigo, familiar, particular, privado, natural, propiedades (Pabon de Urbina, 1982).

otra enmarcada en la despolitización de la sociedad cortesana esbozada en *Rahel Varnhagen: La vida de una mujer judía* y *Los Orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2004), y una tercera enfocada en las revoluciones modernas, interpretada en *Sobre la revolución* (Arendt, 1998). Pero, todas tienen como elemento central el recorrido desde el absolutismo al Estado Moderno.

En el primer análisis Arendt enfatiza, que la monarquía absolutista como representante del Estado, intentó auto-organizarse económicamente como una empresa, al introducir en el escenario público los intereses de producción y consumo de sus integrantes individuales, trayendo como consecuencia, el detrimento de lo público en relación al crecimiento económico acelerado de lo privado. Tal situación hace imposible captar cualquier diferencia entre estos dos ámbitos, lo privado al ascender a lo público mediante un conjunto de actividades económicas, traslapa a un interés colectivo lo correspondiente a la administración.

Es así como el auge de la administración doméstica, sus problemas y sus planes organizativos pasaron del oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública. Esta situación que no sólo borró la antigua diferenciación entre un campo y otro, sino que cambió su significación para la vida del individuo y del ciudadano.

De igual manera, Arendt también conecta lo social con la familia, en la medida que la economía hace parte de lo doméstico, lo social se comprende como una extensión de la familia, sus relaciones y necesidades vitales en el ámbito público (Arendt, 2005b).

Siguiendo a Cohen y Arato (2000), en este punto, ellos identifican que la segunda línea explicativa de Arendt, establece que el absolutismo, cuando intenta consolidar sus bases de clases, las destruye al despolitizar al Estado, ya que lo convierte en una sociedad de órdenes a la imagen de una sociedad cortesana caracterizada por el conformismo, la manipulación y la intriga. Esta despolitización se atribuye a la instrumentalización burguesa de la política, que posteriormente precederá a la atomización de la sociedad de masas impulsada en el Totalitarismo

En este momento histórico, Arendt evidencia una diferenciación entre el burgués y el ciudadano deliberativo, en tanto que este último es absorbido por el propietario que piensa en términos de medios a fines e intereses privados. Esta situación fue vislumbrada por Arendt al abordar la problemática de los judíos del siglo XVIII, descrita en la biografía de Rahel Varnhagen, donde lo social es sinónimo de alta sociedad y lo relaciona con la conservación del estatus, la posición social, el estilo de vida, la conformidad o la adquisición que intentan ciertas personas, entre ellos, los judíos, que obtienen ciertos

derechos civiles a partir de interrelacionarse como advenedizos²⁹ en el contexto de la despolitización.

De este modo, serán las normas y formas de la sociedad las que establezcan quién será incluido o excluido dentro de lo público, ya que la pluralidad de los hombres dada en dicho ámbito será usurpada por una sociedad de individuos que impone uniformidad para ser admitidos en ella.

En la tercera línea de análisis, Arendt sostiene una concepción de la esfera pública como espacio artificial construido sobre el actuar y el hablar, articulado con el poder de la acción en concierto y separada de la violencia. En este punto, ella realiza un contrastaste entre la Revolución Americana y la Revolución Francesa, rememorando como un acontecimiento positivo a la primera y reseñando desfavorablemente a la segunda, sosteniendo con ello que el ascenso de lo social tuvo lugar por el detrimento que tuvo la Revolución Francesa en su intento por institucionalizar la república.

Según la autora, la Revolución Francesa fracasó porque en su fase radical, la turba empobrecida expuso en el ámbito público sus necesidades vitales, permitiendo que la violencia asociada a los procesos de naturaleza doméstica irrumpiera en el ámbito público sin poder ser resuelta a través de la política, pues la solución a dichos problemas debía ser remitida a los medios administrativos porque esa es su naturaleza original (Arendt, 1998). Arendt describe este momento de la siguiente manera:

Ninguna revolución ha resuelto nunca la << cuestión social >>, ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad [...] Aunque la historia entera de las revoluciones del pasado demuestra sin lugar a dudas que todos los

²⁹ Para Arendt la expresión advenedizo, se orienta a la asimilación de grupos de intelectuales judíos de la Europa Occidental que pretendían ser admitidos por la sociedad no judía, a fin de alcanzar excepciones sociales. Para lograr este objetivo, los integrantes de este grupo de judíos se esforzaron por distinguirse como personas especialmente educadas, tolerantes y cultas, pues esta diferencia serviría también, para separarse del pueblo judío “<<retrasado>>” y solicitar “que tal << separación... fuese legalizada>> por los Gobiernos” (Arendt, 2004, p. 107-111). Estrategia que finalmente no les sirvió para adquirir derechos políticos – en 1808 el Gobierno prusiano decretó una ley municipal que otorgaba completos derechos cívicos, aunque no lo hacía con los derechos políticos – que les permitiera resguardarse del antisemitismo político y demás violaciones sufridas durante el régimen Totalitario. Arendt resume esto último de la siguiente manera: “siempre que quienes trataban de mejorar las condiciones judías intentaron pensar en la cuestión judía desde el punto de vista de los mismos judíos, la abordaron simplemente en su aspecto social. Uno de los hechos más desgraciados en la historia del pueblo judío ha sido que sólo sus enemigos y casi nunca sus amigos comprendieron que la cuestión judía era política” (Arendt, 2004, p. 108).

intentos realizados para resolver la cuestión social por medios políticos conduce al terror y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso, no puede negarse que resulta casi imposible evitar este error fatal cuando una revolución estalla en una situación de pobreza de las masas (Arendt, 1998, p. 121).

Arendt sostiene que el objetivo primordial de toda revolución es la fundación de un nuevo orden político que edifique instituciones capaces de instaurar la libertad, para robustecer la participación ciudadana dentro de los asuntos públicos. No obstante, en la Revolución Francesa sucedió todo lo contrario, a pesar de los esfuerzos por fundar un Estado republicano, terminó por instaurar un gobierno administrador que sacrificó la libertad a cambio de solucionar las urgencias de las necesidades vitales, desencadenando el terror, la violencia y con ello, el fracaso de la revolución.

Arendt relaciona el análisis de lo social a la irrupción de la pobreza, puesto que las necesidades más acuciantes invadieron la escena política, situación que, al parecer coadyuvó a que los franceses olvidaran que la libertad era el objetivo de la revolución e intentaran resolver el asunto de la pobreza por medios violentos. Derivando con ello, en graves consecuencias para el ejercicio político, entre ellas, la exaltación de la compasión como virtud pública y la exclusión del complejo proceso de persuasión, negociación y compromiso que implica el ejercicio político.

Con lo anterior, la pensadora intenta evidenciar que esta transformación de perspectiva dada en la Revolución Francesa, propició cambios en la concepción de lo político. Pues para ella, el proceso de negociación y construcción de eventuales compromisos dentro de la discusión pública requieren como base el argumento racional, no la apelación al sentimiento y a la necesidad.

La compasión es una sensación que ejemplifica un recurso que invoca a la emoción y reemplaza la tarea de presentar argumentos racionales para exponer un mero lenguaje expresivo, no con el objetivo de persuadir – uno de los propósitos del debate público –, sino como instrumento de manipulación que busca excitar el entusiasmo, la ira o el odio en los demás (Copi & Cohen, 2013). En tal sentido, fueron las emociones de la rabia y la ira, las que terminaron por desencadenar en el contexto revolucionario francés la violencia.

Cuando los individuos ejercen la acción política orientados por la compasión y por la necesidad de satisfacer la pobreza y buscar lo básico para vivir, más allá de fortalecer los procedimientos políticos y legales que se cimientan en las instituciones, realizarán acciones mediadas por la violencia incapaces de promover la acción política (Arendt, 1998).

Al mezclar la acción directa con instrumentos de violencia, se confundió la liberación con la libertad, aunque la liberación de las necesidades de la vida es el paso previo para la libertad, -como se dejó ver en el apartado anterior – éstas no deben ser confundidas, ya

que la condición de libre no se sigue necesariamente del acto de la liberación, pues la libertad requiere de la compañía de otros hombres en igualdad de condiciones dentro del espacio público para interactuar a partir de la acción y la palabra.

Entonces, la libertad es el objetivo de la revolución, y por error de la Revolución Francesa fue que quedó atrapada en esa primera etapa caracterizada por la violencia, la rebelión y la liberación sin conseguir pasar a la fundación y estabilización de la libertad, es decir, no consiguieron pasar del problema social a lo político.

De otro lado, para el caso del análisis de la Revolución Americana, Arendt señala que los revolucionarios no se encontraron con el problema de la pobreza, de modo que no plantearon una discusión social que satisficiera las necesidades vitales, sino una discusión política que buscara fundar la libertad a través de instituciones duraderas que garantizaran la participación ciudadana en el espacio público.

Según Arendt, el problema social no invadió el escenario público-político norteamericano, debido a que, a diferencia de la otra revolución, la institucionalización de una esfera privada diferenciada protegida por derechos constitucionales tuvo mayor éxito. Para la pensadora el fracaso de la Revolución Americana se da por la incapacidad que tuvieron los patriotas para fundar instituciones duraderas de libertad republicana y las frustraciones para institucionalizar estructuras a pequeña escala de participación política directa. Lo anterior derivó en que los valores de la felicidad pública se trasladaran al ámbito privado, aumentando los criterios utilitaristas dentro del escenario político y reduciendo la libertad, tal situación repercutió en la expansión del ámbito privado en detrimento del público.

En otras palabras, como lo señala la profesora Muñoz (2016), en esta revolución se genera una confusión entre libertad pública y bienestar, es decir, la intención inicial de los padres fundadores fue relacionar la felicidad pública con el gusto por participar en la deliberación pública, pero al no quedar claro el carácter público de la felicidad, se propició que generaciones futuras redujeran la felicidad pública a bienestar privado, identificando la felicidad en el ámbito privado, de allí que, "las generaciones posteriores a la fundación de la República consideraran el espacio privado como el ámbito privilegiado para la autorrealización, a través del trabajo y las relaciones íntimas o familiares" (Muñoz, 2016, p. 4873).

Sin embargo, Arendt resaltará como una especie de causa a tal confusión, el hecho que fueron los inmigrantes pobres de Europa, al enfrentarse a la expansión económica e innovación tecnológica de los Estados Unidos, quienes trajeron consigo el problema social desde sus lugares de origen, concluyendo que fue por el proceso migratorio que el objetivo de fundar la libertad de la Revolución Americana terminó transformándose en la búsqueda de satisfacer deseos materiales.

De esta manera, la migración de los europeos hacia los Estados Unidos terminó jugando en la versión arendtiana de la Revolución Americana, un papel similar al de la fase radical

de la Revolución Francesa, ya que los estadounidenses terminaron exaltando dentro de la opinión pública prácticas que buscaban la satisfacción de necesidades privadas, tal como las necesidades del consumo.

Entonces, se puede evidenciar que Arendt tematiza las revoluciones como un ejercicio que no sólo debe fundar un cuerpo político estable, sino además la libertad. Sin embargo, no toda instauración del cuerpo político preserva el espíritu revolucionario y es allí, según la pensadora, donde se evidencia el éxito o el fracaso de una revolución. De este modo para Arendt, las dos revoluciones no fueron exitosas, pues si bien la Revolución Americana – que fue la que más resaltó como positiva – fundó un nuevo cuerpo político, no logró afianzar el espíritu que inspiró la fundación a través de instituciones que permitieran el ejercicio de la libertad y la participación pública. La lectura de esta perspectiva³⁰ es que las revoluciones no sólo son una novedad que se hace efectiva a través de la fundación, sino que su fundamento esencialmente político radica en la continuidad indisoluble entre esos dos conceptos, dado que cuando fracasa alguno de ellos la revolución fracasa y lo político se ensombrece (Di Pego, 2016).

Así pues, la disquisición de Arendt sobre las revoluciones indica que la francesa hizo primar la búsqueda de un cambio social antes que uno político, ya que al intentar cambiar las condiciones de pobreza y miseria de la sociedad, reemplazó las virtudes propiamente políticas como la deliberación y la solidaridad por la violencia y la compasión. Mientras que la Revolución Americana sí planteó un cuestionamiento político, pues intentaron instaurar la libertad como ejercicio de deliberación, de discusión y de persuasión pública a través de una constitución que propendiera por la separación y equilibrio de poderes para garantizar el intercambio de las razones, el mutuo consentimiento y las promesas.

En este orden de ideas, teniendo en cuenta los diversos análisis sobre la cuestión social presentados por Arendt en las líneas orientadas a la economía política, a la despolitización de la sociedad cortesana y en las revoluciones modernas; podemos inferir las siguientes consideraciones:

Primero, en la estructura jerárquica de la *vita activa* descrita al inicio de este capítulo, se señala la interdependencia dada por Arendt a las actividades de la labor, el trabajo y la

³⁰ El análisis establecido por Hannah Arendt en *Sobre la Revolución* (Arendt, 1998) fue objeto de diversas críticas, entre las cuales se destacan las realizadas por el historiador Eric Hobsbawm. Para el investigador el estudio arendtiano sobre las revoluciones tiene un fuerte componente “metafísico y normativo”, (Hobsbawm, 2010, p. 285), cargado de cierto “idealismo filosófico anticuado” (Hobsbawm, 2010, p. 285), centrándose de manera especial en hechos acontecidos en Europa occidental y el Atlántico Norte, pero también, descartando sucesos importantes de otras partes del mundo que hubiesen sido útil para construir un estudio integral del fenómeno de la revolución y de los movimientos revolucionarios.

acción. Allí observamos que la actividad del trabajo se identifica como un proceso de fabricación, en el que el *homo faber* mediante la utilización de una fuerza violenta, ejerce mecanismos de transformación de la naturaleza para la creación del artificio humano. Por tanto, en este contexto, una dinámica violenta mediada por una lógica instrumental para crear los objetos que conforman el mundo, adquiere completo sentido. Asimismo, es sobre esta descripción que Arendt desarrolla las bases de su concepción sobre la violencia.

Visto desde este punto, la violencia adquiere entonces un significado neutral, pues la fabricación de cosas es esencial para la construcción del mundo que será habitado por los hombres. Sin embargo, si la violencia es vista desde la óptica del poder, tendrá una connotación altamente negativa, ya que será considerada una amenaza que puede destruir al poder, puesto que como hemos señalado, el poder se gesta en la pluralidad de lo público y lo común, mientras que la violencia se desarrolla en la vida privada, de allí que la violencia no sea una forma de acción sino de fabricación (Bernstein, 2015).

Arendt, al señalar el ámbito social como un espacio híbrido donde las distinciones entre lo público y lo privado dejan de existir, intenta evidenciar cómo el criterio del *homo faber* regido por una lógica de dominación empieza a imponerse desmedidamente en la esfera pública al legitimar la violencia en el escenario de los asuntos humanos, distorsionando el sentido de la política al reemplazar la violencia como manifestación del poder.

Arendt representa lo social³¹ como una estructura difusa causante de las consecuencias profundamente negativas para el ejercicio del poder. Ella describe la eliminación de las distinciones entre el ámbito público y privado como un hecho que deslinda de la protección al espacio público-político, tal circunstancia propiciará el reemplazo de un escenario de participación por uno de difusión de las necesidades de la vida, autorizando así al individuo trabajador y consumidor a ocupar un espacio de lo público.

Segundo, de esta interpretación arendtiana, se puede señalar que lo social propicia violencia, en tanto que no propicia virtudes públicas que permitan el ejercicio de la libertad, sino que transforma el espacio de participación política en un ámbito donde prevalece la necesidad y la negación de lo público.

Al reemplazar los objetivos políticos por la acumulación y la riqueza, se generan los medios para que la burguesía alcanzara sus metas privadas, pero también se genera violencia en aquella base popular que no tiene discurso político y está apremiada por la necesidad, engendrándose con ello elementos que distorsionan el sentido de la política.

³¹ Arendt (2005b) nos explica en *La condición humana* que la esfera de lo social era desconocida por lo antiguos, pues consideraban sus contenidos como elementos del ámbito privado.

Lo anterior permitió que la corrupción política se sustentara entonces en un gobierno burocrático³² que se mueve mediante influencias y presiones, e interactúa con personas privadas, carentes de instituciones públicas que les permitan ejercer plenamente su ciudadanía (Cohen & Arato, 2000, p. 224).

Tercero, como mencionamos anteriormente, en el contexto de la Revolución Francesa, la actitud compasiva de los revolucionarios radicales frente a la satisfacción de las necesidades de los más miserables, los llevó a sustituir los principios de la virtud pública por emociones, reemplazando así, “la voluntad en lugar del consentimiento, la unidad en lugar de la pluralidad, y una sola opinión en vez del conflicto de opiniones” (Cohen & Arato, 2000, p. 224).

Lo anterior, le permite a Arendt criticar vehementemente la lógica unitaria de la transferencia de la soberanía del pueblo a la soberanía del rey, en tanto que esta no sólo supone una representación, también es una personificación y un rechazo a la vida pública independiente, a las instituciones descentralizadas y a la pluralidad de las opiniones. Este proceso conduce a una dinámica de sustitucionalismo, inestabilidad y competencia entre los individuos que afirmen personificar la voluntad del pueblo (Arendt, 1998). De modo que la aparición de la pobreza en la esfera pública no es el único elemento de crítica frente a la aparición de lo social, sino los dilemas a los que se enfrenta la ciudadanía con un modelo de democracia representativa³³.

³² Arendt (2005b) ampliará sus señalamientos a la burocracia en la crítica que realiza a la modernidad en *La condición humana*. Allí asocia el gobierno burocrático con el Estado benefactor, el cual, en su ejercicio, propicia la corrupción política y transforma el espíritu público en opinión pública. La burocracia es identificada como la forma social de gobierno por excelencia, pues bajo esta perspectiva, las propuestas de solución a los problemas sociales o de bienestar colectivo son de carácter administrativo. De entrada, ello no implica la negación de la administración pública bajo las formas modernas de gobierno, pero se critica este tipo de procedimientos cuando los asuntos de bienestar se tornan dominantes o exclusivos en la agenda del Estado. La burocracia la comprende entonces como una forma de gobierno arbitraria, pues quienes poseen el poder desde esta perspectiva, lo ejercen discrecionalmente a través de decretos, gobernando con una mano invisible que oculta los agentes que de otra manera tendrían la responsabilidad. De allí, que Arendt identifique este tipo de gobierno con el Estado de bienestar moderno, pues si bien este tipo de régimen sostiene un discurso democrático-deliberativo, en vez de propiciar la participación ciudadana, promueve la satisfacción de necesidades de bienestar público a través de medios de administración, que a la postre van deformando lo público desde adentro. Así, la burocracia interrelaciona riqueza, estatus y necesidad, favoreciendo la corrupción como forma social de política que reemplaza la persuasión y la liberación pública por las influencias y las presiones, que a su vez sustituyen la generación de poder.

³³ El interés, a diferencia de la opinión genuina, sólo es políticamente relevante cuando pertenece a un grupo numeroso, pues en éste prevalece el interés de los representantes más que el de los representados e interfiere con el intercambio y la construcción de una auténtica opinión. Un ejemplo de ello es el sistema de partidos y el Estado benefactor. En el primero, los intereses se concentran

Es así como hasta este momento, se ha intentado exponer lo que Hannah Arendt identifica por el ámbito de lo social, espacio donde la distinción entre lo público como escenario donde los hombres ejercen la capacidad de actuar en concierto, está cargado de pluralidad, singularidad y deliberación de lo común, y lo privado como una esfera donde se ventilan las necesidades de la vida, ha desaparecido. Pues lo social ha sobrepuesto los elementos de producción, economía y necesidad propios de lo privado al espacio público-político, convirtiendo a la acción política en una técnica de la administración regida por la dinámica de medios a fines, legitimando la dominación como manifestación del poder en la tradición del pensamiento occidental.

A continuación, se expondrá que en virtud de distanciarse de la perspectiva tradicional que ha legitimado la dominación como manifestación del poder, Arendt propondrá – como hemos venido evidenciándolo a lo largo de esta investigación – que violencia y poder son fenómenos distintos, tal distanciamiento contribuirá a especificar el sentido de la política.

2.5 Poder y violencia

Como se ha venido mencionado, la preocupación de Arendt por la política parte del interés de separarse de aquella perspectiva tradicional de la filosofía, de aquellos criterios conceptuales que no alcanzan a comprender a unas de las mayores tragedias del siglo XX, como lo fue el Totalitarismo. De allí que Arendt tenga la intención de promover la atención hacia ese espacio artificial surgido entre los hombres, que es capaz de cimentarse en la pluralidad, la deliberación, y la igualdad. Un espacio donde se manifieste la solidaridad por el mundo en su máxima expresión, entendiéndose aquella como la responsabilidad que tienen los hombres de reconocerse como agentes para ejercer la política en libertad.

Para lograr tal objetivo, la pensadora explora las actividades humanas que constituyen la *vita activa*, defendiendo que los actos realizados en el terreno de los asuntos humanos son procesos que no transcurren de forma natural o instrumental, sino, por medio de acontecimientos que se desenvuelven en cadena, donde los hombres encuentran probabilidades infinitas de actuar y tomar la iniciativa, y aquí las instituciones públicas, junto con la participación ciudadana ocupan el lugar de la más alta consideración en el ejercicio político.

en los representantes, que en últimas terminan reemplazando las opiniones de grupos por una discusión parlamentaria jerárquica y oligarca. Y el segundo, si bien puede ser un régimen democrático porque representa los intereses de muchos, es oligárquico porque a excepción de los niveles más altos del Estado, restringe en demasía la participación de todos dentro del sistema, reduciendo así el ejercicio de la libertad pública a la limitada estructura del Estado (Cohen & Arato, 2000).

En consecuencia, Hannah Arendt nos ha proporcionado uno de los análisis más robustos y atractivos de la política participativa. Su narrativa contempla una sensibilidad que presenta un modelo de lo que el ejercicio de la política puede llegar a ser. Como lo dice el profesor Bernstein, “Arendt es una de las escasas pensadoras de nuestro tiempo que han demostrado concretamente que la democracia participativa [...] no es una frase hecha” (Bernstein, 1991, p. 281), pues resalta las capacidades de los hombres en el actuar concertadamente e integra en su análisis conceptual, la importancia de retomar las categorías de pluralidad, debate, libertad, *isonomía*, felicidad pública y poder comunal para resaltar las virtudes que deberían hacerse cotidianas en la política.

Aunque de manera constante ella realiza alusión a la *polis* democrática griega y a la *res pública* romana, no es un lamento desesperado, por el contrario, lo resalta como prácticas esperanzadoras de las que podríamos retomar aquellas experiencias que fueron exitosas y que podrían devolver a lo político el sentido buscado. Pues, en la medida en que sigamos siendo humanos, siempre existe la posibilidad de que los hombres se reúnan, debatan y actúen para decidir colectivamente sobre los asuntos públicos.

Dado lo anterior, se puede concluir que la política tal como la concibe Arendt, surge allí donde los hombres a partir de promesas mutuas, abordan de manera conjunta a través de la acción y el discurso los asuntos humanos. Mientras el discurso promueve la revelación de la identidad, la acción manifiesta su capacidad para introducir novedad en el mundo y establecer un nuevo comienzo, constituyendo así el sentido de la actividad política.

De igual forma, su concepto antidogmático de libertad pública establece que éste debe basarse en un reconocimiento de la pluralidad, en el que se manifiesten las opiniones, el juicio y la persuasión, excluidos de cualquier tipo de coerción y violencia (Bernstein, 1991).

Para llegar a ello, Arendt recurre a nítidas distinciones, entre las que se destacan lo público, lo privado y lo social; libertad y liberación; acción y fabricación. Estas categorías le han permitido construir una red amplia de conceptos para establecer una nueva noción de la política, aunque, también reflejan tensiones y paradojas que son difíciles de obviar.

En su ensayo *Sobre la violencia* (Arendt, 2013), Hannah Arendt señala que tradicionalmente el pensamiento político occidental ha venido identificando el poder como un paradigma basado en la dominación, ya sea de un individuo, un grupo o Estado sobre otro. A esta concepción, la pensadora la denomina <<la simple relación del mando y de la obediencia>> (Arendt, 2013, p. 53), arquetipo que asentó a la violencia como mecanismo generador de poder.

Lo anterior, de acuerdo con Arendt, se ha justificado en cuanto a que la acción como categoría política de la *vita activa* encierra cierta frustración, ya que no es posible predecir su resultado, pues su ejercicio es irrevocable y sus autores tienen un carácter anónimo.

Por todo esto, como se ha mencionado anteriormente, es que ha habido diversos intentos por contrarrestar esta fragilidad e imprevisibilidad al incentivar teorías que promueven a un hombre dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final; intentos que según Arendt, han tenido sus orígenes en el pensamiento de Platón y fueron consolidándose durante todo el pensamiento Moderno, tal como se ha observado en las teorías de T. Hobbes, Max Webber, Wriigh Mills y Voltaire, quienes identifican en la figura del gobernante elementos de estabilidad, seguridad y productividad.

Ahora bien, si bien para la pensadora esta noción del poder basada en la violencia ha estado estrechamente relacionada con la fabricación y siempre ha ocupado un rol fundamental en los esquemas de pensamiento político, ella resalta que es hasta la Modernidad cuando la violencia se torna estrictamente instrumental, esto es, como un medio que necesitaba de un fin para justificarla y limitarla.

Por ello, se puede deducir con Arendt que, al desarrollarse el giro antropocéntrico en la Modernidad³⁴, donde se consolida la idea de que el hombre sólo puede conocer lo que hace y que su máxima capacidad está supeditada a la fabricación; las nociones de gobierno, legitimidad y autoridad empiezan a tener un papel más decisivo que la comprensión e interpretación de la propia acción, transformando al hombre en un ser determinado por fines y dejando atrás al *animal rationale*, trayendo consigo la exposición explícita de la relación dada entre violencia y esfera pública. Arendt señala lo anterior en el siguiente pasaje:

Esto ha llamado la atención especialmente en las series de revoluciones, características de la Época Moderna, todas las cuales – con excepción de la norteamericana – muestran la misma combinación del antiguo entusiasmo romano por la creación de un nuevo cuerpo político con la glorificación de la violencia como único medio para <<hacerlo>> (Arendt, 2005b, p. 249)

Con lo anterior, Arendt muestra que la sustitución de la acción por el hacer en la Época Moderna queda en evidencia cuando el pensamiento político, al referirse a los asuntos humanos lo hace empleando la categoría medios a fines y discutiendo en términos de instrumentalidad. De manera que, en la medida en que la esfera pública se asuma en términos de instrumentalidad, nadie podrá impedir que cualquiera use medios para conseguir fines, situación que, de acuerdo con la pensadora, refleja una profunda degradación de la política al convertirla en un medio para obtener un presunto fin.

³⁴ Es de anotar que, para Arendt, la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno, para ella, científicamente, la Edad Moderna comenzó en el siglo XVII y finalizó al comienzo del XX, y políticamente, el Mundo Moderno – nuestro escenario actual – nació con las primeras explosiones atómicas (Arendt, 2005b, pp. 33-34).

Lamentablemente, señala Arendt, en la Modernidad no se realizaron esfuerzos por invertir la tradición y reivindicar la acción como actividad orientada al actuar, por el contrario, se continuaron liberando los prejuicios que habían impedido admitir abiertamente que el trabajo debía clasificarse en un puesto más bajo que los hechos y las opiniones de la esfera pública (Arendt, 2005b). De allí que, con el objetivo de no reducir o minimizar los asuntos públicos a la dominación, y éstos pudieran ser percibidos en la diversidad de los asuntos humanos, Arendt tenga la necesidad de distinguir el poder y la violencia.

Es por ello que Arendt observa la necesidad de distinguir el poder de la violencia, y a su vez diferenciarlos de otros conceptos que la tradición tampoco ha distinguido, tal como las nociones de potencia, fuerza y autoridad, pues también han sido confundidos como sinónimos del poder y la violencia. Para Arendt “emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de sequera ante las realidades a las que corresponden” (2013, p. 59). Por lo anterior, se abordará la gama conceptual propuesta por la pensadora en el escrito Sobre la Violencia (Arendt, 2013):

i. Poder

Para Arendt, el poder es la capacidad humana de actuar en concierto sin mediación de la coerción y la violencia. Nunca es propiedad de un individuo, siempre pertenece a un grupo y sigue existiendo en la medida en que el grupo se mantenga unido, y en cambio desaparece en el momento en que se dispersan. El poder no se intercambia, tampoco es medible y no depende de factores materiales o de medios para su consecución. Cuando se hace referencia a que alguien está en el poder, lo que se quiere manifestar es que ese alguien tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. Si, por el contrario, desaparece el grupo sobre el cual se ha originado el poder, éste también lo hará.

Un grupo al enfrentarse a gobernantes materialmente fuertes puede generar un gran poder porque está desarrollando una de las más activas formas de acción, el único factor indispensable para la generación de poder es la unidad de los hombres, pues, “lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción [...] y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder” (Arendt, 2005b, p. 227), quien se aísla y no participe de la unidad, sufrirá la pérdida de éste y quedará impotente por muy grande que sea su fuerza.

En este sentido, el poder comparte el carácter ilimitado, frágil e imprevisible de la acción, correspondiéndose así con la condición de la pluralidad y la posibilidad de iniciar un nuevo comienzo, elementos que preservan la esfera pública y el espacio de aparición como esencia del artificio humano. Sin este artificio, el mundo sería un conjunto de cosas amontonadas en el que cada individuo representaría un objeto más:

Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, <<no hay nada nuevo bajo el sol>>; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera

tentativa, lo <<nuevo>> que aparece y resplandece, <<no hay memoria>>; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber <<memoria de lo que sucederá en los que serán después>>. Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas (Arendt, 2005b, p. 30).

De acuerdo con Arendt, si bien en la historia de los hombres la confianza en el poder y la política ha sido escasa, la corta existencia de ésta última ha sido suficiente para identificar la acción en el rango más alto de la jerarquía de la *vita activa*, y reconocer el discurso como aquello que distingue la vida humana del animal, otorgándole a la política una dignidad que, incluso, después de la barbarie de las guerras y el Totalitarismo, no ha desaparecido por completo.

Es así como en esta perspectiva arendtiana del poder, se analiza no sólo una crítica de la tradición del pensamiento occidental cuando la pensadora señala que los pensadores inmersos en ella, han desplazado a la acción del centro político para situar en su lugar a la contemplación, o que ésta misma tradición ya entrada la Época Moderna – como ella la denomina – ha interpretado la acción a la luz de las nociones de gobierno, legitimidad y autoridad para exponer una relación explícita entre violencia y esfera pública.

Al contrario, en esta nueva concepción del poder construida por Arendt, se evidencia un esfuerzo riguroso por volver a situar a la acción en el centro del ejercicio político, construyendo a contracorriente de la tradición, una perspectiva del poder enmarcada en la condición humana de la pluralidad, en la que el hombre vuelve a actuar *entre* otros seres actuantes a través de la *praxis* y la *lexis*, para lograr compartir con los demás la fragilidad y la imprevisibilidad de lo que implica iniciar un nuevo comienzo sin mediación de la violencia, retomando el actuar como condición de posibilidad para ejercer la libertad.

Así pues, Arendt define el poder como la capacidad humana de actuar concertadamente, dimensión que es originada por un grupo, no por un individuo. Sin embargo, cuando se habla de un “<<hombre poderoso>> o de una <<poderosa personalidad>> [...] a lo que nos referimos sin metáfora es a potencia”(Arendt, 2013, p. 60). A renglón seguido se describirá esta noción.

ii. Potencia

Para Arendt, la potencia es la categoría por la cual se designa la cualidad que definirá la esencia del carácter de un objeto o una persona. En el caso de ésta última, la potencia del más fuerte, puede incluso superar la potencia combinada de muchas personas para imponerse.

Según la pensadora, la unión de diversas potencias en contra de una individual, es una situación que siempre ha existido, aunque ha sido mal interpretada por algunos autores, como Platón, pues en *La República* (Platón, 1988) la unión de potencias es señalada como un sentimiento de hostilidad de lo colectivo hacia lo individual, justificándose en la envidia de los débiles hacia los fuertes. No obstante, para Arendt, la combinación de la potencia

corresponde más bien a la naturaleza del grupo, como ejercicio que hace contrapeso a la independencia individual.

Ahora bien, al estudiar la definición que de esta categoría ha dado Arendt, se puede apreciar la notable influencia que la obra de Aristóteles ha ejercido en la pensadora, pues al comparar este concepto, encontramos que el estagirita en la *Metafísica* manifiesta que <<[...] todo lo que existe en potencia puede muy bien pasar al acto: lo que tiene la potencia de ser puede ser o no ser; y la misma cosa tiene entonces la potencia de ser y de no ser>>(Aristóteles, 1956b, pp. 104-105). A su vez, Arendt construye este mismo concepto estableciendo que la “<<Potencia>> designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona [...]” (Arendt, 2013, p. 60)

En esta comparación, es posible evidenciar que la definición de potencia desarrollada por Arendt es muy similar a la de Aristóteles. Mientras que, para este último, la potencia es aquello que establece un conjunto de posibilidades de lo que puede llegar a ser la substancia en el acto, es decir, lo que está en potencia de ser; también para ella, la potencia es lo que determina la esencia de un objeto o persona. Así mismo, la potencia combinada de muchos puede incluso superar al más fuerte, por lo que la potencia, entonces corresponde a la naturaleza del grupo y constituye su poder. A continuación, se establecerá la lo que la pensadora comprende por la noción de fuerza.

iii. Fuerza

La tradición del pensamiento occidental ha definido la noción de fuerza como sinónimo de violencia, es decir, como un instrumento utilizado para la consecución de un fin; no obstante, para la autora, esta concepción de fuerza debe quedar reservada a las “<<fuerzas de la naturaleza>>” (Arendt, 2013, p. 61) o a las “<<fuerzas de las circunstancias>>” (Arendt, 2013, p. 61), y de esta manera determinar que cuando nos referimos a la fuerza estamos indicando la energía liberada por los movimientos físicos o sociales.

Sin embargo, aunque ella se aleja del concepto tradicional de fuerza, no la define a profundidad, quedando sin precisar en qué sentido podemos comprender esta categoría, pues cuando se refiere a <<fuerzas de la naturaleza>> bien podemos relacionarla con la actividad de la labor por su conexión con lo orgánico derivado de lo biológico; y la concepción de <<fuerzas de las circunstancias>> es posible relacionarla con la actividad de la acción.

Manteniendo esta línea de diferenciación de los conceptos que han sido sinónimos en la tradición del pensamiento occidental, en los siguientes párrafos se describirá la noción de autoridad.

iv. Autoridad

Usualmente esta palabra es utilizada para referirse a los gobiernos autoritarios, tiranías, dictaduras o totalitarismos, pero en esta definición no se relaciona con ninguna de esas concepciones. Para la pensadora, la autoridad hace referencia al respeto o reconocimiento de aquellos a quienes se les pide obedecer, para lo cual no es necesaria la persuasión ni la coacción. La autoridad puede ser ejercida por una persona o una entidad, pero exige respeto para ellos, “El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio, y el más seguro medio de minarla es la risa” (Arendt, 2013, p. 62).

Esta concepción de la autoridad resulta interesante, pues edifica su acento en la orientación moral del respeto, contrariamente a como usualmente es concebida: escondida bajo la sombra de un poder institucionalizado que implícitamente coacciona en la medida en que no sea reconocido instantánea e indiscutiblemente. A continuación se abordará la definición de Arendt sobre la violencia.

v. Violencia

Esta concepción se caracteriza por su instrumentalidad. En términos fenomenológicos, Arendt lo aproxima a la potencia, debido a que los instrumentos de violencia usualmente son creados para multiplicar la potencia natural, hasta que en su última etapa de desarrollo pueda ser sustituida.

La violencia, puede ser puesta al servicio de una estructura gubernamental, y aún así aumentar, pues en la medida en que el poder esté amenazado y disminuya, la violencia aparece. De manera que, para Arendt “es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa” pues “el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder” (Arendt, 2013, p. 76).

En este orden de ideas, se tiene que, al reconstruir teóricamente la vinculación tradicional entre poder, dominio, gobierno, coerción y violencia, Arendt logró un positivo y distinto concepto de poder, así como de sus orígenes no violentos. El poder es la esencia de todo ejercicio de acción ciudadana, y la violencia por su carácter instrumental, sólo puede ser un medio para un fin circunstancial – liberación –.

En consecuencia, el poder es “un fin en sí mismo” (Arendt, 2013, p. 70) inherente a la existencia de la comunidad política y no requiere de ninguna justificación para ejercerlo. Mientras que la violencia, por el contrario, debido a que es un medio, no tiene fin, por ende, deben justificarse sus usos, y aunque pueda destruir o usurpar el poder nunca podrá generarlo, ya que, sólo la acción conjunta y concertada de los hombres es capaz de hacerlo. De esta manera podemos inferir que, violencia y poder son opuestos, que la violencia es un medio para un fin externo a ella y que tampoco genera poder. Así lo indica Arendt:

El poder no necesita justificación, siendo como es inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas; lo que necesita es legitimidad [...] El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda surgir de ésta. La legitimidad cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado, mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro del fin 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 (Arendt, 2013, p. 70)

Para Arendt, relacionar violencia y poder resulta tanto engañoso como confuso, por ello se involucra en el proceso de distinguirlos. La violencia es muda, letal e instrumental, mientras que el poder requiere de la palabra y el discurso (Arendt, 2013).

Vale recordar, como señala André Macedo (Macedo, 2016), que la ascendencia del poder sobre la violencia en el pensamiento de Arendt no se basa en criterios extra-políticos, sino en reflexiones que procuran recuperar el sentido de aquellas categorías conceptuales que han sido olvidadas por la tradición del pensamiento occidental. Pues si bien la violencia es considerada como el común denominador de la Era Moderna, ello no es óbice para que los fenómenos acaecidos bajo este contexto deban ser analizados bajo la lupa exclusiva de la violencia. Ya que, mientras la violencia es muda por definición, la dimensión política del mundo depende de importantes articulaciones discursivas.

Si Arendt opone el poder a la violencia, lo hace para resaltar los alcances que tiene el poder en la generación de nuevas relaciones políticas dadas entre los hombres que actúan dentro del espacio público, pues el rol de la violencia en la política suele reducirse a su carácter destructivo, coercitivo y dominador, y, por ende, tiene una connotación esencialmente negativa.

En este orden de ideas, Arendt procura recuperar un sentido de la política que implica el actuar juntos basado en la pluralidad humana y en el encuentro de ciudadanos como iguales que buscan conducir los asuntos públicos. Este ejercicio se manifiesta en los debates y la persuasión, pues, “mientras la natalidad y la capacidad de actuar en concierto no sean destruidas, la libertad pública tangible que es la expresión del poder, florecerá” (Bernstein, 2015, p. 121).

Así pues, con el concepto de poder orientado en términos comunicativos, la filósofa alemana se aleja de la categoría de consentimiento basado en la relación mando-obediencia, para centrarse en la participación activa y continua de los hombres en los asuntos públicos. La noción de poder y política desarrollada por Arendt, enfatiza en el actuar y cambiar las cosas para dar un nuevo comienzo, en el que las situaciones de

emergencia, la desobediencia civil, la resistencia y las revoluciones, constituyan instancias u oportunidades de renovación del poder y de la acción colectiva.

No obstante, al desarrollar dicho análisis, la pensadora también identifica que no sólo el poder y la violencia han sido reducidos a una relación de mando-obediencia, sino que los conceptos de potencia, fuerza y autoridad, también han sido confundidos al considerarlos como sinónimos del poder y la violencia. Por ello, Arendt los diferencia de la noción de dominio, e intentará hacerlos reaparecer en la diversidad de los terrenos de los asuntos humanos.

Por tanto, definió el poder como la capacidad que tienen los hombres de actuar concertadamente; la potencia es la propiedad inherente a un objeto o una persona; la fuerza la designó para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales; la autoridad la atribuye al reconocimiento otorgado por “aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión”(Arendt, 2013, p. 62); y la violencia la distingue por su carácter instrumental.

Este ejercicio, si bien propicia el agrupamiento político en una convención, no implica una alineación con ella, pues aquí de lo que se trata es de blindar con legitimidad el poder a través de la constitución de la libertad. Esta actuación se deriva de los principios que respaldan el estar juntos inicial que funda la comunidad política, pero requieren actualizarse permanentemente para renovar la participación e invitar a las nuevas generaciones a actuar en consonancia con ellos, a fin de refrescar el cuerpo político con la participación activa de la ciudadanía.

A continuación, intentaremos clarificar la tensión dada entre el concepto de poder y el de violencia. Y, sin abandonar la noción de poder en Arendt, se intentará brindar una alternativa de cómo resolver la tensión entre poder y violencia, tomando los desarrollos de la propuesta de democracia deliberativa de Jürgen Habermas.

Se acogerán las ideas del pensador alemán, en tanto que, se ha identificado nociones compartidas en torno a la concepción de la política. Pues, tanto él como Arendt, apuntan a la construcción de un escenario político deliberativo cimentado en una pluralidad de opiniones sobre las que debería asentarse el espacio público.

2.5.1. Poder y violencia: Una distinción limitada

Para la tradición del pensamiento occidental, el poder es concebido como la capacidad de imponer la voluntad individual al comportamiento de los demás; mientras que, para Hannah Arendt el poder es comprendido como la capacidad de actuar concertadamente sin mediación de la violencia (Arendt, 2013).

De acuerdo con el filósofo Jürgen Habermas (1975), ambas concepciones para desarrollar su concepto de poder, parten de un modelo distinto de acción. La tradición introduce un modelo teleológico de acción, es decir, parte de un individuo que se propone fines y elige

medios adecuados para realizarlos, por tanto, su éxito se encuentra en provocar en el mundo un estado que satisfaga el fin propuesto. Sin dejar de lado que el éxito depende del comportamiento del otro, el individuo tiene que disponer de los medios que procuren mover al otro al comportamiento deseado. A esta capacidad de disponer los medios que permitan influir en la voluntad de los demás es lo que la tradición llama poder.

En cambio, Arendt reserva para esta perspectiva el concepto de violencia, pues el sujeto que actúa conforme a fines y al éxito, tiene que disponer de ciertos medios que le permitan obligar a otro sujeto capaz de tomar decisiones, a formar parte de lo que inicialmente propone, ya sea a partir de amenazas, persuasiones o manipulaciones. Dado que, este modelo teleológico de la acción sólo prevé individuos en función de su propio éxito y no basados en acuerdos, el proceso de entendimiento sólo es admisible en tanto se considere necesario para alcanzar los fines (Habermas, 1975).

Lo anterior, a la luz de la concepción de poder de Arendt, es insostenible, pues no cumple las condiciones de un consenso logrado sin coacciones, pues para ella, lo fundamental del poder no es el dominio de la voluntad ajena para alcanzar los fines propios, sino la capacidad de concertar con los demás en el marco de una comunicación orientada al entendimiento.

Para la pensadora, el ímpetu del consenso de una comunicación que busca la acción concertada se opone a la violencia, debido a que la acción concertada es un fin en sí mismo y no puede ser manipulado para otros fines, ya que el entendimiento de aquellos que deliberan para actuar en concierto, es poder en tanto descansan en convicciones, es decir, “sobre esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas” (Habermas, 1975, p. 207).

Frente a esta concepción arendtiana que establece el actuar en concierto – poder – como un fin en sí mismo, Habermas señala que la consistencia del actuar en concierto obtenido en una comunicación libre de coacciones no está en el éxito, sino en la pretensión de validez racional que está en el habla.

Aunque una opinión formada en medio de una discusión pública puede ser manipulada, esa manipulación incluso, tiene que tener en cuenta las pretensiones de la razón. Es decir, una convicción sólo puede ser auténtica si va acompañada de la conciencia de que el reconocimiento de las pretensiones está motivado en razones, pues las convicciones son manipulables, pero no pasa lo mismo con la pretensión de racionalidad.

Así, de acuerdo con Habermas(1975), se tiene que el poder generado a partir de una acción en concierto se sustenta en función de las convicciones compartidas de aquellos que están interesados en lograr un acuerdo, no buscando el propio éxito. En tal sentido, el lenguaje no se utiliza perlocucionariamente, es decir, con el propósito de incentivar a que los otros se comporten de una manera deseada – instrumental –, sino,

ilocucionariamente, esto es, moviendo a los otros a aceptar sin coacción relaciones intersubjetivas.

Para Habermas con esta separación, podemos observar cómo la pensadora alemana logra desligar su concepto de poder del modelo de acción teleológica de la tradición del pensamiento occidental, y convierte el poder formado en la acción comunicativa en un fin en sí mismo, en virtud de mantener la praxis de la que surge. Comprendiéndose así para Arendt, que el poder desarrollado como fin en sí mismo, se manifiesta en aquellas normas que protegen la libertad política, la resistencia contra las fuerzas que amenazan la libertad, y los actos revolucionarios que fundan instituciones para la sostenibilidad de la libertad (Habermas, 1975).

Es de anotar que, para propiciar un nuevo sentido de la política, la pensadora alemana toma como referencia la distinción entre *praxis* y *poiesis* dada por Aristóteles (Aristóteles, 1956a), según la cual, la *praxis* se constituye como un fin en sí mismo, y la *poiesis* se caracteriza por la instrumentalidad, esto es, por la generación de resultados distintos a la actividad misma.

Esta diferenciación resulta de especial importancia para Arendt, pues fue un referente para construir su red de definiciones y distinciones filosóficas a través de las cuales establece su crítica a la tradición del pensamiento occidental y erige su noción de acción, en la que el acto y la palabra propician ese espacio de aparición sustentado en la pluralidad de los agentes que se encuentran. A partir de esta noción la pensadora resalta la prevalencia de la política – *praxis* – como ejercicio de deliberación libre de violencia.

Así, partiendo de la *praxis*, Arendt intenta cimentar la estructura de una intersubjetividad libre de coacción y violencia, basada en la pluralidad y en la natalidad. Pues tales características provocan inestabilidad y fragilidad a la estructura, pero para protegerla, establece que el poder no puede provenir de un espacio público-político deformado en violencia, convirtiendo así el espacio de aparición en generador y legitimador del poder, insistiendo en que “un espacio público político sólo puede generar poder legítimo en la medida en que sea expresión de las estructuras de una comunicación no distorsionada” (Habermas, 1975, p. 210).

Ahora bien, siguiendo con Habermas, es posible identificar que Arendt en su ejercicio reconstructivo, usualmente contrasta sus conceptos con experiencias más bien extremas, como la aniquilación de la libertad dada en el Totalitarismo. Tal dominación puede ser comprendida desde una visión superlativa de una tiranía desarrollada en el contexto de una democracia de masas. Este escenario la lleva a realizar reiteradas críticas al privatismo instaurado en las sociedades modernas, expresado en la mediatización de la población por administraciones burocratizadas por partidos, asociaciones y parlamentos, elementos que hacen posible la pérdida de la libertad.

De allí que observemos en la propuesta de Hannah Arendt un interés de apostarle a los movimientos emancipatorios que buscan el poder de las convicciones comunes y que niegan obediencia a aquellas instituciones que han perdido legitimidad. Así, se centró en la confrontación del poder emanado de la discusión como muestra del nacimiento de un nuevo orden político, que a su vez conserve el espíritu de mantener la situación revolucionaria de partida y de consolidar institucionalmente la generación comunicativa del poder. Habermas lo resalta de la siguiente manera:

Es fascinante ver cómo Hannah Arendt rastrea una y otra vez el mismo fenómeno. Cuando los dirigentes revolucionarios se hacen con el poder que está en la calle; cuando una población decidida a la resistencia pasiva hace frente a los ataques extranjeros con sólo sus manos; cuando minorías convencidas ponen en cuestión la legitimidad de las leyes vigentes y organizan la desobediencia civil; cuando en el movimiento de protesta estudiantil se manifiesta en el <<puro placer de la acción>>, en todos estos casos parece confirmarse que <<el poder no lo posee nadie en realidad, surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan otra vez (Habermas, 1975, pp. 213-214).

Si bien lo anterior permite exaltar la capacidad que tiene Arendt de identificar las formas de constitución de un poder basado en la participación no coactiva de la ciudadanía, donde se ejerce la acción desde los actos y la palabra, también es posible darse cuenta que en su búsqueda por proteger al máximo la deliberación y participación dentro del espacio público-político, como se ha podido observar a lo largo de este capítulo, Arendt sitúa categóricas dicotomías conceptuales, tales como, la de lo público, lo privado y lo social; libertad y liberación; acción y fabricación; poder y violencia, que difícilmente se ajustan al Estado Moderno³⁵ y a la actual sociedad civil, además de generar tensiones difícil de esquivar.

De igual manera, es importante resaltar que la pensadora reconoce, por un lado, que en política cotidiana poder y violencia frecuentemente aparecen mezclados, dado que es poco probable que un gobierno pueda prescindir de la violencia. Y de otro lado, reconoce que poder y violencia no son fenómenos naturales, sino que “pertenecen al terreno político de los asuntos humanos cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción” (Arendt, 2013, p. 108).

³⁵ Arendt al desarrollar tales dicotomías cimienta entonces: i) una noción de política alejada del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales, ii) una política diferenciada del espacio de lo social, iii) una institucionalización de la libertad desarticulada de la organización del bienestar y, iv) una construcción democrática de la voluntad colectiva que se paraliza con la represión social (Habermas, 1975).

Tal postura permite señalar, siguiendo al filósofo alemán Jürgen Habermas (Habermas, 1975), que la distinción entre poder y violencia deja ver algunas dificultades. En primera instancia, Arendt excluye de la noción de política al aparato administrativo del Estado, es decir, circunscribe al concepto de política sólo el de poder concertado de los hombres, limitando la noción de política a las categorías de acción y poder, en tanto que para ella el aparato administrativo del Estado ha degenerado en una burocracia de partidos, asociaciones y parlamentos que posibilitan la pérdida de la libertad.

Esto implica, que lo que circule por fuera de las nociones de acción y poder será considerado violencia, perspectiva que, en últimas, terminará por excluir de la política actual los contenidos pragmáticos que deben discutirse en el escenario público.

En segundo lugar, limita el actuar político a acontecimientos esporádicos que dependen del momento excepcional en el que el poder de muchos se combine para hacer visible lo que no es permanente, conduciendo con ello a que la *praxis* política quede reducida a momentos esquivos y esporádicos de la acción y el discurso.

En su pretensión de especificar la política y reivindicar su sentido, Arendt termina por reducir lo político a poder comunicativo y elimina los elementos estratégicos de la política bajo el nombre de violencia. La identificación de lo estratégico con la violencia lo desarrolla cuando define la actividad del trabajo como una dimensión que establece la utilización racional de los medios a fines con la estructura instrumental de la fabricación de objetos para transformar la naturaleza.

En este contexto, al depurar la categoría de poder, la autora excluye de la noción de política aquellas relaciones económicas y sociales propias del sistema administrativo del Estado, puesto que las asocia a lo violento y privado; generando así una tensión entre el concepto de poder y violencia.

Pensar en una noción de poder diferenciada de la violencia como condición para que pueda desarrollarse una clara deliberación política, prácticamente ya no es una opción que las ciudadanías actuales puedan emplear, pues si se adopta tal concepción purificada de la política puede conducir, paradójicamente, a la limitación o confinamiento del poder como actuar en concierto.

En este sentido, Arendt conecta el poder con la noción de *praxis*, es decir, al habla y a la acción concertada entre hombres, concluyendo que el hablar y el actuar se constituyen en la actividad política por excelencia, identificando a la acción y el poder como las categorías que dinamizan articuladamente la esfera pública. Pues la acción afianza los esfuerzos que debe hacer el actor para incidir a través del discurso, y el poder encamina la acción hacia los principios normativos de una comunicación basada en el reconocimiento y la solidaridad, impulsando a los hombres a hacer promesas, a realizar alianzas y a vincularse los unos con los otros. Aquí ambos conceptos coinciden con en el reconocimiento mutuo entre las personas, propendiendo por la participación igualitaria dentro de la comunidad política.

Lo anterior nos muestra que Arendt, al desmarcar categóricamente las actividades apolíticas de la labor y el trabajo de la actividad de la acción, reduce su noción de poder a *praxis*, por lo que, frente a la producción de los objetos, la acción y el poder aparecen como las únicas categorías políticas. Tal sustracción conceptual, si se emplea estrictamente como lo propone Arendt, conmina a eliminar lo que hoy se observa como los contenidos pragmáticos del proceso político, pues para la pensadora alemana, los asuntos de resorte económico, por ejemplo, están asociados ontológica y funcionalmente a la violencia y a lo privado, por lo que, su intromisión con lo social destruiría la dignidad de la vida pública.

En este orden de ideas, es posible identificar que aunque Arendt logra un concepto de lo político basado en la deliberación, el discurso y la persuasión – todas estas categorías esenciales para la participación ciudadana –, termina por reducir lo político a poder comunicativo, restringiendo la pretensión ciudadana a un momento revolucionario del ejercicio del poder político, pues más allá del debate permanente, no se concretarían los procedimientos que materialicen los objetivos que motivan la participación pública.

Cuando Arendt sustituye la acción estratégica por la violencia, se desprende como consecuencia la disminución de las posibilidades del poder administrativo, y con ello, la reducción de la materialización del derecho que se encuentra establecido en las constituciones modernas, ya que con la sustitución de la acción estratégica por la violencia, la pensadora ha dejado por fuera de su propuesta de acción al sistema político formal que se encarga de materializar el derecho.

Para Habermas, el concepto de poder arendtiano sólo le apuesta al “*surgimiento*” (Habermas, 2005, p. 216) o aparición del poder político como una acción común concertada libre de coacciones, pero no continúa hacia la implementación administrativa del poder ya constituido. Pues Arendt considera que el empleo del poder, así como la competición en torno a la adquisición y conservación del poder, se sustentarán solamente en la renovación comunicativa de ese poder.

Conforme a lo anterior, Habermas (2005) explica que por más que la legitimidad de la acción se mida por la coherencia dada entre el acto y el discurso, esta correlación “no explica todavía el otro estado de agregación al que hay que hacer pasar el poder comunicativo antes de que éste pueda adoptar, en forma de poder administrativo, esas funciones de sanción, organización y ejecución” a las que “se ve remitido el sistema de los derechos” (Habermas, 2005, p. 217).

Habermas propone como alternativa a la tensión arendtiana, ampliar el concepto de lo político. En tanto que lo político debe abarcar, por un lado, el poder comunicativo legitimado por la deliberación ciudadana en espacios públicos no deformados; y por otro lado, el empleo del poder administrativo en la competencia por el acceso al sistema político, tomando al derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo, en tanto que el derecho no se agota en normas rectoras de

comportamiento, también sirve a la ciudadanía para organizar, regular y controlar el poder estatal.

Así, a lo largo de este capítulo, se ha descrito la reconstrucción teórica realizada por Hannah Arendt para edificar una noción de poder sin mediación de la violencia. Tal perspectiva busca reestablecer el sentido de la política como acción concertada, donde los hombres a través del acto y la palabra, revelan su poder para visibilizarse en el acontecimiento e iniciar un nuevo comienzo desde una acción inesperada y contingente, en la que se exalta la pluralidad como dimensión de la condición humana que permite el surgimiento del espacio público, y con ella, el ejercicio de la libertad.

Para llegar a ello, se revisó la cartografía conceptual que encierra el pensamiento político de la pensadora alemana, acercándonos a las categorías que propone restituir, tal como la de *vita activa* y sus actividades constitutivas, a saber: labor, trabajo y acción; su concepción de libertad; así como las diferencias trazadas entre lo que ella percibe como lo público, lo privado y lo social. Estos elementos que, en su conjunto, establecen la estructura de su perspectiva política y erigen la base de la disquisición antitética entre poder y violencia.

Este ejercicio permitió comprender la noción de poder separada de la violencia, y a la vez intentar aportar desde la reflexión filosófica elementos de juicio que nos permitan brindar claridades sobre la tensión surgida entre estos dos conceptos suscitada en el pensamiento político de Hannah Arendt, objetivo central de esta investigación.

3. Conclusiones

El propósito central de este trabajo fue clarificar la tensión entre el concepto de poder y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt, una tensión que, bajo los parámetros del concepto de violencia, elimina del concepto de poder la dimensión estratégica y lo reduce a poder comunicativo.

Para alcanzar este objetivo se desarrolló en primer lugar, un recorrido por el análisis arendtiano sobre el Totalitarismo, ejercicio que permitió por un lado, describir este régimen como uno que produjo la mayor ruptura epistemológica con las teorías tradicionales del pensamiento occidental, y de otro lado, comprender por qué Hannah Arendt termina situando como piedra angular de su propuesta política del poder, la participación horizontal de la ciudadanía como ejercicio diferenciado de toda violencia.

A fin lograr lo anteriormente propuesto, se indagó sobre algunos de los aspectos que llevaron a la cristalización del Totalitarismo, tal como, i) la expansión imperialista con sus prácticas genocidas en la colonización africana; ii) el declive del sistema Nación-Estado y el despojo de derechos a grandes colectivos de población europea; iii) el antisemitismo como instrumento de desarraigo y destructor de vínculos políticos y sociales; y iv) la descripción del concepto de Totalitarismo como nueva forma de dominación.

Conforme a lo anterior, se evidenció cómo para Arendt el rango predominante del capitalismo europeo del siglo XIX fue la expansión imperialista. Modelo mediante el cual las Naciones-Estado del viejo continente fueron colonizando extensos territorios, sin establecer responsabilidades legislativas que crearan relaciones políticas entre los colonizados y los colonizadores, consolidándose así una relación de mando-obediencia.

Para señalar esta estructura de dominación, la pensadora se sirvió de los planteamientos políticos de Thomas Hobbes. Pues el pacto hobbesiano tiene como objetivo fundar un Estado que termine con las causas que generan riesgo a la vida y a la paz; no obstante, para instaurarlo se hace necesario que todos los hombres a través de un pacto de unión, renuncien a su propio poder mediante una transferencia, ya sea a una persona o una asamblea.

Es por ello que este contrato, más que una alianza iagualitaria, se convierte en un acuerdo de sometimiento y dominación, en el que los hombres tienen la obligación de obedecer al supremo poder económico o coactivo, pues la concepción de poder expresada en este pensamiento se sustenta en una relación de mando-obediencia.

Para Arendt, la teoría hobbesiana en vez de desarrollar las bases de una comunidad política, proporciona las características de un hombre que difícilmente puede construir comunidad. Por todo esto para la pensadora, este cuerpo político que representa el punto de partida del pensamiento político moderno, fue concebido en beneficio de la nueva sociedad burguesa que emergía en el siglo XVII, cuya descripción del hombre representa esa clase de individuo que encaja perfectamente en una sociedad basada en la delegación de poder, no en la de derechos; ideas que anticiparon la aparición del imperialismo moderno.

La expansión imperialista desarrollada por el capitalismo europeo del siglo XIX, evitó que la burguesía padeciera las consecuencias de la mala distribución del sistema capitalista interno, lo cual reforzó el concepto de propiedad privada e hizo de ésta la base del ejercicio político. Sin embargo, en su implementación, no previeron que ello generaría confrontaciones entre los cuerpos políticos del Estado-Nación y la incorporación de pueblos extranjeros colonizados en el proceso de expansión, desarrollándose así una fuerte tendencia hacia dos formas de imperialismo, un imperialismo ultramarino y un imperlismo continental.

Para Arendt, ambos tipos de imperialismo compartían el desprecio por la delimitación territorial que establece el Estado-Nación. Pero se diferenciaban, en que los dirigentes políticos del imperialismo continental se inclinaban hacia la retórica revolucionaria al no tener recursos económicos; mientras que el imperialismo ultramarino enfatizaba en el concepto de raza, construyendo una política ideológica racial que se transformó en pan-movimiento. Los pan-movimientos prefiguraron los posteriores grupos totalitarios del nazismo y el bolchevismo, trayendo consigo el surgimiento de una nueva clase nacionalista que sabía organizar las masas y utilizar los conceptos raciales dentro de la organización.

Los pan-movimientos sin duda se fortalecieron con el auge de la expansión imperialista, pero a su vez propiciaron contradicciones con el ordenamiento legal y constitucional de las naciones, elementos que motivaron desde el exterior la inestabilidad del sistema Estado-Nación. Aunque las consecuencias de la I Guerra Mundial y el desplazamiento de minorías y refugiados causado por los tratados de paz, también se constituyeron en factores que consolidaron la desintegración interna de las naciones.

De allí que, Arendt haya señalado que la decadencia del sistema Nación-Estado se debió a sus contradicciones internas. Puesto que, la nueva conciencia nacional tropezó con la función del Estado de proteger la soberanía de todo un pueblo, viéndose así en la obligación de reconocer únicamente a sus nacionales como ciudadanos, otorgando completos derechos civiles y políticos sólo a aquellos que pertenecían a la comunidad nacional por origen y nacimiento. Esta situación derivó en la migración masiva de personas que huían de la guerra y no fueron asimiladas en ningún lugar, menoscabando su libertad y cercenando el ejercicio de sus derechos, discriminación que contribuyó a sentar las bases para el surgimiento de los gobiernos totalitarios y el desencadenamiento del antisemitismo.

De este modo, pudimos evidenciar que la expansión imperialista; el declive del sistema Nación-Estado y el antisemitismo como instrumento de desarraigo, fueron factores que

cristalizaron en el Totalitarismo. Constituyendo un régimen encaminado a dominar a cada individuo en todas las esferas de la vida humana, a través de estrategias ideológicas que desarrollaron una relación intrínseca entre el uso arbitrario del poder y la legalidad bajo los parámetros de una ley superior.

Lo anterior, trajo como consecuencia que, mediante el terror y la violencia, se eliminaran las instituciones políticas garantes de la libertad de los hombres, las personas sufrieran una especie de desconexión con su realidad y se negara el poder humano como capacidad de actuar concertadamente.

Así pues, fue posible comprender el Totalitarismo como un régimen que produjo profundas rupturas epistemológicas con las teorías de pensamiento occidental, que hunde sus raíces en una concepción política basada en una noción de poder que instrumentaliza al otro. Situación que llevó a Hannah Arendt a reflexionar por un nuevo sentido de la política y a repensar categorías que protegieran el espacio de deliberación pública como escenario en el que los hombres ejercen la libertad. Elementos que la motivaron a situar en el centro de su propuesta política, la participación horizontal de la ciudadanía como ejercicio diferenciado de toda violencia.

De allí que, con el propósito de clarificar la tensión entre el concepto de poder y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt, se desarrollara en el segundo capítulo, una revisión de las principales categorías del pensamiento político de la autora alemana que permitieron reconstruir su noción de poder y violencia.

En este punto de la investigación, se analizaron los conceptos constitutivos de la vida activa: labor, trabajo y acción, articulados a las categorías de libertad y liberación, espacio público, espacio privado y ámbito social, elementos que, en su conjunto, otorgan la estructura de la perspectiva política de la pensadora, y erigen la base de la distinción trazada entre poder y violencia.

Para lograr tal ejercicio, partimos de los supuestos establecidos por Arendt (2013) en su ensayo *Sobre la violencia*, donde señala que la tradición del pensamiento occidental ha identificado el poder como una noción basada en la dominación, ya sea de un individuo, un grupo o Estado sobre otro. A esta concepción, la pensadora la denomina “la simple relación del mando y de la obediencia” (Arendt, 2013, p. 53), modelo que asentó a la violencia como mecanismo generador de poder.

Para la pensadora, esta postura encuentra sus raíces en el proyecto político de Platón, evidenciando que adicionalmente produjo cambios profundos en la tradición de la filosofía política que fueron reflejándose hasta el pensamiento moderno, tal como se pudo observar en Thomas Hobbes y Max Weber, quienes identifican en la figura del gobernante elementos de estabilidad, seguridad y productividad.

Ahora bien, a pesar que las tradicionales teorías del poder han asociado esta noción a la “relación mando-obediencia” (Arendt, 2013) cuyo núcleo es el sometimiento a través de la coacción física. Arendt, por el contrario, la caracterizará por fuera de cualquier lógica de

dominación, identificando el poder como un ejercicio de formación de una voluntad común orientada al entendimiento que se gesta en la pluralidad y en lo público, enlazada a las categorías de acción, discurso y libertad, promoviendo el sentido de la política como espacio colectivo cimentado en el debate, y no en la fuerza de la violencia.

Fue así como, a fin de lograr evidenciar la estructura a través de la cual Arendt sienta las bases de su noción de poder diferenciada de la violencia, realizamos un análisis de las tres actividades que configuran la *vita activa*, a saber: labor, trabajo y acción (Arendt, 2005b).

La pesadora define la labor como aquella actividad de la condición humana que se halla bajo el signo de la carencia, de la inmediatez y de la necesidad de subsistir; el trabajo lo establece como aquella actividad que construye a través del *homo faber* la variedad inacabable de las cosas que conforman el mundo en el que vivimos (Arendt, 2005); y la acción como la actividad que tiene como característica principal el reconocimiento de la existencia de otros hombres, dado que ésta sólo podrá adquirir sentido en la medida en que se produzca en la presencia de otras personas. Por lo anterior, la acción es considerada como la actividad superior de la *vita activa* en la que los hombres tienen la capacidad espontánea de concertar acciones colectivas.

De allí, que los rasgos más importantes de la acción sean la igualdad y la distinción, doble carácter que permite, por un lado, entablar un proceso de entendimiento colectivo entre iguales, y de otro lado, la posibilidad de que cada uno de los seres humanos pueda comunicar a través del discurso su distinción con el otro.

Al resaltar la acción como la actividad superior de la *vita activa* en la que los hombres tienen la capacidad espontánea de concertar acciones conjuntas, Hannah Arendt ofrece una reconstrucción desde la cual comprender el sentido de la política. Recordando así que la acción obedece a las posibilidades del actuar en concierto donde la libertad pública se vuelva una expresión tangible del ejercicio político.

Es por ello que Arendt, al continuar explorando los alcances de la acción, señala la articulación existente entre las categorías de libertad y política a través de la noción de espacio público. Este escenario lo define, como el espacio que tiene la función de unir, agrupar y brinda luz al entramado de apariencias donde los hombres pueden revelar su identidad a través de la acción y el discurso.

No obstante, para Arendt el Mundo Moderno ha perdido el significado de la vida pública y por ello, recurre a las experiencias de las antiguas repúblicas griega y romana donde fue posible el desarrollo exitoso de la política, ejercicio que le permite defender un modelo de sociedad donde se diferencie la esfera privada de una esfera pública de participación ciudadana.

De allí que, la pensadora defina y analice el ámbito de lo social como una estructura difusa donde la distinción entre lo público y lo privado dejan de existir, causando graves consecuencias para el ejercicio del poder. Arendt percibe lo social como un ámbito que desprotege el espacio público-político, pues reemplaza el escenario de la participación por

uno de difusión de las necesidades de la vida donde se exhibe la violencia. En este sentido, lo social no genera virtudes públicas que permitan el ejercicio de la libertad, sino que transforma el espacio de participación política en un ámbito donde prevalece la necesidad y la negación de lo público.

Pues lo social ha sobrepuesto los elementos de producción y economía propios del ámbito privado al espacio público-político, convirtiendo a la acción política en una técnica de la administración regida por la dinámica de medios a fines, legitimando la dominación como manifestación del poder en la tradición del pensamiento occidental.

La presentación de lo social como un ámbito híbrido en el que no se diferencia lo público de lo privado, le permitió a Arendt por un lado, distanciarse de la perspectiva tradicional que ha legitimado la dominación como manifestación del poder, y de otro lado, proponer que violencia y poder son fenómenos distintos.

Al proponer una noción de poder orientada en términos comunicativos, la filósofa alemana se aleja de la categoría de consentimiento basado en la relación mando-obediencia, para centrarse en la participación activa y continua de los hombres en los asuntos públicos.

No obstante, al desarrollar dicho análisis, la pensadora también identifica que no sólo el poder y la violencia han sido reducidos a una relación de mando-obediencia, sino que los conceptos de potencia, fuerza y autoridad, también han sido usados como sinónimos del poder y la violencia. Por ello, Arendt los diferencia de la noción de dominio, e intentará hacerlos reaparecer en la diversidad del terreno de los asuntos humanos.

De allí que Arendt definiera el poder como la capacidad de los hombres para actuar concertadamente; la potencia fuera identificada como la propiedad inherente a un objeto o una persona; la fuerza designada para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales; la autoridad la atribuida al reconocimiento que otorgado por “aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión”(Arendt, 2013, p. 62); y la violencia distinguida por su carácter instrumental.

Esta distinción conceptual desarrollada por Arendt, permitió comprender la noción de poder como la capacidad humana de actuar en concierto sin mediación de la coerción y la violencia, así como percibir que el poder no se intercambia, no es medible y no depende de factores materiales o de medios para su consecución. Mientras que la violencia es caracterizada por su instrumentalidad.

Ahora, si bien lo desarrollado a lo largo de esta investigación ha permitido exaltar que Arendt identifica el poder como una noción basada en la participación no coactiva de la ciudadanía, donde se ejerce la acción desde los actos y la palabra. También es posible darse cuenta que en su búsqueda por proteger la deliberación dentro del espacio público-político, Arendt establece categóricas distinciones conceptuales, tales como, la de lo público, lo privado y lo social; libertad y liberación; acción y fabricación; poder y violencia, que difícilmente se articulan con las dinámicas del Estado Moderno y la actual sociedad civil.

Pues, aunque la pensadora alemana construye un concepto de lo político basado en la deliberación pública, termina reduciendo su noción de política a poder comunicativo, restringiendo con ello la pretensión ciudadana a un momento revolucionario del ejercicio del poder político, ya que más allá del debate permanente, no se concretarían los procedimientos que materialicen los objetivos que motivan la participación pública.

Para clarificar la tensión dada entre el concepto de poder y violencia establecido en el pensamiento de Hannah Arendt, sin renunciar a la noción de poder de la pensadora alemana, se tomaron los desarrollos de la propuesta de democracia deliberativa de Jürgen Habermas. Las ideas de este filósofo fueron incorporadas en esta investigación, en tanto se identificó una concepción compartida de la política entre éste y Arendt, pues, ambos han trabajado en la contrucción teórica de un escenario político deliberativo basado en la pluralidad de opiniones.

Es así como siguiendo a Habermas, se puso de presente que, cuando Arendt sustituye la acción estratégica por violencia, inmediatamente se genera como consecuencia la disminución de las posibilidades del poder administrativo, reduciendo con ello la materialización del derecho que se encuentra instituido en las constituciones modernas. La pensadora al sustituir la acción estratégica por la violencia, deja por fuera de su propuesta de acción al sistema político formal que se encarga de materializar el derecho establecido en las constituciones.

Para Habermas (2005), el concepto de poder arendtiano sólo le apuesta a la aparición del poder político como una acción común concertada libre de coacciones, pero no se encamina hacia la implementación administrativa del poder ya constituido. Pues Arendt considera que el empleo del poder, así como la competición en torno a la adquisición y conservación del poder se sustentarán solamente en la renovación comunicativa de ese poder.

Habermas explica que si bien la legitimidad de la acción está dada por la coherencia entre el acto y el discurso, esta correlación “no explica todavía el otro estado de agregación al que hay que hacer pasar el poder comunicativo antes de que éste pueda adoptar, en forma de poder administrativo, esas funciones de sanción, organización y ejecución” a las que “se ve remitido el sistema de los derechos” (Habermas, 2005, p. 217).

De allí que, basados en Habermas se proponga como alternativa a la tensión arendtiana, una ampliación al concepto de lo político, que contenga por un lado, el poder comunicativo legitimado por la deliberación ciudadana en espacios públicos libres de violencia; y de otro lado, el empleo del poder administrativo en la competencia por el acceso al sistema político, asumiendo el derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en poder administrativo, ya que el derecho no se agota en normas rectoras de comportamiento, sino que también sirve a la ciudadanía para organizar, regular y controlar el poder estatal.

Así pues, a lo largo de este trabajo de investigación se ha descrito la reconstrucción teórica realizada por Hannah Arendt para edificar una noción de poder distanciada de la violencia.

Concepción que buscó reestablecer el sentido de la política como acción concertada, en el que los hombres revelan su poder a través de la *praxis* y la *lexis* con el propósito de iniciar un nuevo comienzo desde una acción inesperada, que exalte la pluralidad como la *conditio sine qua non* y *conditio per quam* que permite el surgimiento del espacio público.

Fue así como la revisión y el análisis realizado en el universo conceptual que contempla el pensamiento político de Hannah Arendt – la *vita activa* y sus actividades constitutivas, las distinciones trazadas entre los conceptos de libertad y liberación; lo público, lo privado y lo social; acción y fabricación; la violencia y el poder – nos mostró en su conjunto, la estructura de una perspectiva filosófica que se esfuerza por construir una concepción política que le apuesta a la deliberación pública como ejercicio de la libertad.

Bibliografía

- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Arendt, H. (1995a). Comprensión y política. En *De la historia a la acción* (pp. 29-46). Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
- Arendt, H. (1995b). Labor, trabajo y acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción* (pp. 89-107). Barcelona: Paidós Iberica, S.A.
- Arendt, H. (1996). ¿Qué es la libertad? En *Entre el pasado y en futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 155-184). Barcelona: Ediciones Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Arendt, H. (2004). *Lo orígenes del totalitarismo* (Primera edición). Mexico: Taurus.
- Arendt, H. (2005a). De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión. En *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. (1ra edición., pp. 395-434). Madrid: Caparrós editores.
- Arendt, H. (2005b). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2013). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2016). ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Una conversación con Günter Gaus. Zur person, ZDF TV, Alemania, 1964. En *La última entrevista y otras conversaciones* (pp. 2-50). Barcelona: Página Indómita.
- Aristóteles. (1956a). Ética. En *Obras filosóficas: Metafísica, Ética, Política, Poética* (pp. 155-232). Buenos Aires: W. M. JACKSON, INC. Editores.
- Aristóteles. (1956b). Metafísica. En *Obras filosóficas: Metafísica, Ética, Política, Poética* (pp. 3-152). Buenos Aires: W. M. JACKSON, INC. Editores.
- Bernstein, R. (1991). Repensamiento de lo social y lo político. En *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática* (pp. 272-296). México: Siglo veintiuno editores.
- Bernstein, R. (2015). Hannah Arendt: violencia y poder. En *Violencia, pensar sin*

- barandillas* (pp. 102-129). Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. (1ra ed.). Barcelona: Herder.
- Bobbio, N. (1995). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, J. L., & Arato, A. (2000). La crítica normativa: Hannah Arendt. En *Sociedad civil y teoría política* (pp. 215-238). Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Copi, I., & Cohen, C. (2013). *Introducción a la lógica*. México: Editorial Limusa.
- Cortes, F. (2014). El contrato social en Hobbes: ¿absolutista o liberal? En *Pasado y presente de la filosofía política. Ensayos sobre democracia y justicia* (pp. 24-38). Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Di Pego, A. (2016). Hacia una política posfundacional: Consideraciones en torno de la revolución, la fundación y el poder en Hannah Arendt. En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. Mexico: El Colegio de México.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Habermas, J. (1975). Hannah Arendt. En *Perfiles filosófico-políticos* (pp. 200-222). Madrid: Taurus Ediciones S.A.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hobbes, T. (1994). *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1996). *Del ciudadano*. Caracas: Instituto de Estudios Políticos. Universidad Central de Venezuela.
- Hobsbawm, E. (2010). Hannah Arendt acerca de la revolución. En *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos* (pp. 283-293). Barcelona: Cítica.
- Jerade, M. (2015). Nacionalismo y antisemitismo Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales.*, 60, 341-368.
- Macedo Duarte, A. (2016). Poder, violencia y revolución en el pensamiento arendtiano: El arte de trazar distinciones. En *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas (Spanish Edition)* (p. (Posición en Kindle 320-835)). México: El Colegio de México A. C. Edición de Kindle.
- Muñoz, M. T. (2016). Revolución y violencia. Reflexiones en torno a lo político. En

Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas (Spanish Edition) (p. (Posición en Kindle4875-4877)). México: El Colegio de México A. C. Edición de Kindle.

Pabon, J. (1982). *Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona: Bibliograf.

Pitkin, H. (2005). Acerca de la relación entre público y privado. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades.*, 14, 33-58.

Platón. (1988). *República*. Madrid: Editorial Gredos.

Sánchez, C. (1994). Paria o ciudadana del mundo. En *En torno a Hannah Arendt* (pp. 17-37). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Sánchez Muñoz, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios, Políticos y Constitucionales.

Sánchez Muñoz, C. (2014). Hannah Arendt: Hacia una fenomenología del totalitarismo. En J. Blazquez (Ed.), *Nazismo, Derecho, Estado* (pp. 257-284). Madrid: Editorial Dykinson.

Serrano, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.