

## Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt

ANTONIO CAMPILLO\*

**Resumen:** A lo largo de toda su obra, Hannah Arendt reivindica la vida política como la forma de vida más plenamente humana. El problema es que su concepto de lo político adquiere una significación muy variable, según los diferentes contextos de debate teórico y de análisis histórico. A esta polisemia se añaden algunas contradicciones y prejuicios que ensombrecen la lucidez de su pensamiento. Este artículo se propone una triple tarea crítica: discernir los diferentes usos arendtianos de la palabra «política» y determinar en qué sentido es posible su mutua congruencia; reconocer las contradicciones que afectan a cada uno de esos usos y encontrar la manera de evitarlas o resolverlas; y, por último, cuestionar los prejuicios heredados a los que Arendt se aferra de forma inadvertida, para que sus atinados juicios sobre el sentido de la vida política sigan teniendo valor y vigencia para nosotros.

**Palabras clave:** Espacio de aparición, pluralidad, libertad, política, poder, violencia, trabajo, labor.

**Abstract:** Throughout her work, Hannah Arendt aims at political life as the more completely human way of life. The problem is that her conception about «the political thing» acquires variable meanings, depending on the different contexts of teorical debate and historical analysis. Besides that polysemy, we find some contradictions and prejudices darkening her thought's lucidity. This article proposes a triple critical job: to distinguish the different arendtian uses of the word «politics» and to determine in what sense it is possible their mutual congruence; to recognize the contradictions which affect each of those uses and to find the way to prevent or solve them; and, finally, to argue about inherited prejudices which Arendt stick inadvertently to, so that we recognize the value and validity of her opinions about the sense of political life.

**Key words:** Visible space, plurality, freedom, politics, power, violence, work, labour.

### I

Hay un hilo conductor que recorre toda la obra de Hannah Arendt y que hace de ella una de las pensadoras más lúcidas y originales del siglo XX: la vindicación de la vida política como la forma de vida más distintivamente humana.

Pero, si seguimos atentamente ese hilo conductor y pretendemos averiguar cuál es el significado preciso que Arendt atribuye a la palabra «política», nos encontramos con una diversidad de respuestas que, a primera vista, no parecen congruentes entre sí. Además, en cada una de esas respuestas nos

---

Fecha de recepción: 10 julio 2002. Fecha de aceptación: 5 septiembre 2002.

\* Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, campillo@um.es

encontramos con algunas contradicciones y prejuicios que ensombrecen, por así decirlo, la claridad del pensamiento arendtiano y le impiden desplegar todas sus posibilidades.

Así, pues, si coincidimos con Arendt en su vindicación de la vida política y queremos proseguir el camino iniciado por ella, hemos de emprender una triple tarea crítica: primero, discernir los diferentes usos arendtianos de la palabra «política» y determinar en qué sentido es posible su mutua congruencia; segundo, reconocer las contradicciones que afectan a cada uno de esos usos y encontrar la manera de evitarlas o resolverlas; y, por último, cuestionar los prejuicios heredados a los que Arendt se aferra de forma inadvertida, para que sus atinados juicios sobre el sentido de la vida política sigan teniendo valor y vigencia para nosotros. Ésta es la triple tarea que me propongo realizar en las páginas que siguen.

Para entender por qué es tan polisémico el concepto arendtiano de «política», hemos de recurrir a tres explicaciones complementarias. En primer lugar, Arendt llevó a cabo su vindicación de la política en varios frentes a la vez, contra muy distintos adversarios intelectuales y ante muy distintos acontecimientos históricos; por eso, su concepto de lo político fue adquiriendo una significación diferente según los diferentes contextos de debate teórico y de análisis histórico. En segundo lugar, ella no se propuso nunca elaborar una teoría política sistemática, sino más bien problematizar y desconstruir las categorías políticas heredadas de la tradición filosófica occidental, a la luz de los nuevos acontecimientos histórico-políticos del siglo XX; y, a la inversa, trató de comprender la novedad de estos acontecimientos sin apoyarse en las «barandillas» de la tradición, sino pensando «como si nadie hubiera pensado antes» y elaborando sus propias categorías y criterios de juicio<sup>1</sup>.

Aunque estas dos primeras explicaciones son ciertas, no me parecen suficientes. Por eso, propongo una tercera: para vindicar la vida política, Arendt pone en juego dos estrategias que son contrapuestas entre sí, y que sin embargo coexisten y se confunden a lo largo de toda su obra. Por un lado, una estrategia de *generalización* de lo político: puesto que la «pluralidad» y la «natalidad» constituyen «la ley de la Tierra», la vida política es la más originaria condición de posibilidad de la humana experiencia del mundo, hasta el punto de que sin ella no serían concebibles las actividades mentales de la *vita contemplativa* (el «pensamiento», la «voluntad» y el «juicio»), que son aparentemente las más solitarias y apolíticas<sup>2</sup>. Por otro lado, una estrategia de drástica *restricción* de lo político: puesto que la «acción», el «discurso» y el «poder» (en cuanto concertación de acciones y de discursos) constituyen la más libre e infrecuente de las actividades humanas que componen la *vita activa*, la vida política ha de ser netamente diferenciada con respecto a otras actividades mucho menos libres y mucho más frecuentes (la «labor», el «trabajo» y la «violencia»), hasta el punto de

1 ARENDT, H., «Arendt sobre Arendt: un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, introd. de Manuel Cruz, Paidós-ICE de la UAB, Barcelona, 1995, p. 170.

2 Esta primera estrategia de generalización de lo político se muestra ya en *Filosofía y política*, tercera y última parte de una serie de conferencias dictadas por Arendt en 1954, en la Notre Dame University, con el título «Filosofía y política: el problema de la acción y el pensamiento después de la Revolución Francesa» (ARENDT, H., *Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger*, trad. de Elena Martínez Rubio, Besatari, Bilbao, 1997), y perdura hasta la obra que dejó inacabada en 1975: *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, ed. de Mary McCarthy, trad. de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984 (hay una nueva traducción española de esta última obra, realizada por Fina Birulés y Carmen Corral: *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002). Véase también la edición póstuma de los textos que Arendt había preparado para la tercera parte de *La vida del espíritu*, y que utilizó para impartir sus conferencias sobre la filosofía política de Kant: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. de Ronald Beiner, University of Chicago Press, Chicago, 1982 (trad. española: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, en prensa).

constituir una especie de «milagro», un acontecimiento histórico excepcional y ejemplar, que se ha dado sólo en Occidente, y sólo en raras y contadas ocasiones<sup>3</sup>.

Pero el problema no es que utilice estas dos estrategias contrapuestas, sino que las utilice indistintamente y que, por tanto, no se plantee la necesidad de precisar cuáles son sus diferencias y qué es lo que podría hacerlas compatibles entre sí. Es el uso indistinto de esta doble estrategia el que explica que el concepto de lo político adquiera en su obra un significado tan polisémico y una extensión tan variable.

Para ser más preciso y avanzar un poco más en mi interpretación, creo que el discurso arendtiano sobre lo político se mueve simultáneamente en tres diferentes planos de análisis, y que en cada uno de ellos adquiere una significación y una extensión también diferentes. Arendt se desplaza de un plano a otro según lo exija el contexto de su argumentación, esto es, según los adversarios intelectuales y los acontecimientos históricos a los que haya de enfrentarse en cada caso; pero, a pesar de su preocupación por establecer nitidas distinciones conceptuales, no parece advertir que su concepto de lo político se mueve en distintos registros teóricos, y, por tanto, no se detiene a considerar la discontinuidad entre ellos, ni las posibles transiciones que permitirían pasar del uno al otro. No es que tales transiciones estén injustificadas, sino que requieren una justificación. Al final de estas páginas, esbozaré brevemente la justificación que a mí me parece más adecuada.

Para comprender la discontinuidad entre estos tres planos de análisis, pero también la facilidad con que Arendt transita del uno del otro, conviene seguir la pista a una expresión que la propia autora acuña y utiliza habitualmente como sinónimo de «política»: el «espacio público» o «espacio de aparición» (*der öffentliche Raum*). Aunque esta expresión guarda un indudable parentesco con el *Lichtung* o «claro del bosque» heideggeriano, Arendt le da un sentido político que está ausente en Heidegger, o, más exactamente, que se opone de forma expresa y deliberada a la recaída heideggeriana en la concepción platónica de la verdad como una experiencia privilegiada e inefable del sabio solitario, es decir, del filósofo rey<sup>4</sup>. Pero el sentido político que Arendt atribuye al «espacio de aparición» es tan polisémico que le permite utilizar esta expresión como una especie de contraseña o salvoconducto para desplazarse sin dificultad a través de los más diferentes contextos teóricos.

## II

En un primer plano de análisis, Arendt reivindica el concepto de lo político, esto es, el «espacio de aparición», mediante la más radical generalización de su significado, hasta el punto de conferirle un carácter rigurosamente *ontológico*. Esta ontologización de la política es la más original y fecunda de sus propuestas teóricas, pero es también la menos elaborada, tal vez porque murió cuando estaba ocupada en esa tarea<sup>5</sup>. En este contexto de reflexión ontológica, su adversario intelectual es la «gran

3 Esta segunda estrategia de restricción de lo político se pone de manifiesto, sobre todo, en *La condición humana* (trad. de Ramón Gil Novales, introd. de Manuel Cruz, Paidós, Barcelona, 1993), en *Sobre la revolución* (trad. de Pedro Bravo, Alianza, Madrid, 1988) y en «Sobre la violencia» (*Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1973, pp. 109-186).

4 ARENDT, H., «Martin Heidegger, octogenario», trad. de Julio Bayón, en *Revista de Occidente*, nº 187, diciembre 1996, pp. 93-108. Sobre la relación intelectual entre Arendt y Heidegger, véase FORTI, Simona, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. de Irene Romera y Miguel Ángel Vega, prólogo de Fina Birulés, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid, 2001, pp. 53-105.

5 Arendt murió en 1975, cuando se disponía a redactar la tercera y última parte de *La vida del espíritu*, su obra más abiertamente ontológica. Pero los presupuestos ontológicos de su pensamiento se encuentran ya esbozados en su conferencia *Filosofía y política*, dictada en 1954. Véase nota 2.

tradición» del pensamiento filosófico, teológico y científico de Occidente. Desde Parménides y Platón en adelante, se estableció una jerarquía antropológica entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la práctica, entre la verdad única y eterna (a cuya luminosa contemplación se entrega el alma inmortal del sabio solitario) y las opiniones múltiples y cambiantes (entre cuyas engañosas sombras se agita y se extravía la muchedumbre de los mortales). Además, esta jerarquía antropológica pretendió fundarse en una jerarquía ontológica entre el Ser y el Devenir, es decir, entre el mundo inteligible (de los seres que están siempre presentes) y el mundo sensible (de los seres que aparecen y desaparecen incesantemente), pero también entre el orden necesario de las leyes físicas y el orden contingente de las convenciones políticas.

Siguiendo el camino abierto por Nietzsche y Heidegger, pero desviándose al mismo tiempo de ellos, porque en ambos persiste la «deformación profesional» de los filósofos, porque ambos se aferran todavía al viejo ideal platónico del sabio soberano y solitario, Arendt lleva a cabo su propia «transvaloración de los valores», su propia «des(cons)trucción de la metafísica occidental», al cuestionar radicalmente la vieja jerarquía entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, y todas las «falacias metafísicas» que se derivan de ella. Pero este cuestionamiento no consiste en una mera «inversión del platonismo», sino que requiere una nueva comprensión de las relaciones entre ambos órdenes de la experiencia humana. Puede decirse que toda la obra de Hannah Arendt está orientada por este cuestionamiento de la tradición y por esta exigencia de una nueva comprensión.

Pero, como ya he dicho, en el combate de Arendt contra la tradición de la metafísica occidental, conviene distinguir dos frentes de lucha: en primer lugar, se trata de cuestionar la jerarquía ontológica entre los dos mundos; en segundo lugar, se trata de cuestionar la jerarquía antropológica entre las dos formas de vida.

En efecto, la jerarquía antropológica entre la *vita contemplativa* y la *vita activa* pretende fundarse en una jerarquía ontológica entre dos mundos: el mundo *real*, en el que rige *la unidad de lo que es de forma eterna y necesaria*, y el mundo *aparente*, en el que prolifera *la pluralidad de lo que acaece de forma fugaz y contingente*. Los seres que componen este segundo mundo no son reales sino aparentes, porque no son siempre sino que llegan a ser y dejan de ser, porque su existencia no es eterna y necesaria sino pasajera y aleatoria, porque no componen un cosmos acabado y perfecto sino un caos ilimitado e imperfecto, porque no permanecen en armónica unidad unos con otros sino que se multiplican y diferencian incesantemente unos de otros, en resumen, porque varían en el espacio y en el tiempo, porque aparecen y desaparecen sin principio y sin finalidad, en un movimiento azaroso e infinito.

Contra esta jerarquía ontológica, Arendt afirma sin reservas lo que ella llama «la ley de la Tierra» y el *amor mundi*, unas expresiones en las que resuenan «el sentido de la Tierra» y el *amor fati* de Nietzsche. Para ella, como para Nietzsche, hay un único mundo, el mundo de las apariencias fenoménicas, y las actividades mentales de la *vita contemplativa* pueden y deben ser comprendidas a partir de este único mundo, puesto que la pluralidad y la contingencia de todo cuanto acaece constituye el horizonte originario e irrebasable de la humana experiencia del mundo.

Arendt llama «espacio de aparición» a este mundo de las apariencias fenoménicas, precisamente porque es el horizonte originario e irrebasable de la humana experiencia del mundo. Por tanto, en este primer plano de análisis, la expresión «espacio de aparición» tiene una muy amplia extensión y una muy clara significación ontológica. Los dos rasgos distintivos de este «espacio de aparición» son la «pluralidad» y la «natalidad». Contra la costumbre de filósofos paganos, teólogos cristianos y científicos modernos, que no han cesado de referirse al Hombre como un universal absolutamente determinado por las necesidades de su naturaleza específica, y del que todos los seres humanos sin-

gulares no seríamos más que ejemplares idénticos e intercambiables, Arendt afirma una y otra vez los dos principios ontológicos que sirven de fundamento a la convivencia política como forma de vida distintivamente humana: la «pluralidad» (como el *entre* que separa y reúne simultáneamente a los *diversos* seres singulares y sus diversas percepciones del mundo) y la «natalidad» (como el *inicio* que da vida a cada ser singular y lo convierte en un agente *libre*, dotado de un poder para comenzar algo nuevo en el mundo).

Por un lado, el principio ontológico de la «pluralidad» permite a Arendt cuestionar la vieja jerarquía metafísica entre el ser y el aparecer, y, junto con ella, la jerarquía epistemológica entre la verdad y la opinión. En el mundo hay una sorprendente diversidad de seres, pero todo lo que es, lo es en la medida en que aparece, es decir, en la medida en que puede ser visto, oído, olido, degustado y tocado por criaturas sensibles, susceptibles de percibir lo que les rodea. En efecto, el mundo sólo puede aparecer, sólo puede mostrarse como una innumerable diversidad de apariencias, porque hay seres vivos que son capaces de percibir o recibir esas apariencias. Pero esos seres, a su vez, existen en plural, de modo que el aparecer del mundo está en sí mismo pluralizado, se manifiesta de modo distinto a las distintas criaturas que lo perciben: «En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia coinciden*. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia, o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que *es*, está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la Tierra»<sup>6</sup>. Ahora bien, esos seres sensibles que perciben todo cuanto aparece ante ellos, son también percibidos unos por otros, son también «objetos» que aparecen en el mundo y no meros «sujetos» situados fuera del mismo: «Los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo sino que *forman parte de él*, y ello precisamente porque son a la vez sujetos y objetos que perciben y son percibidos»<sup>7</sup>.

Esta doble pluralidad del mundo, la de los seres que aparecemos «objetivamente» y la de los seres que percibimos «subjetivamente» esas apariencias y las confrontamos unos con otros, crea un intervalo insalvable e imprescindible, un espacio de interacción y de intercomunicación, una trama de conflictos y de acuerdos, en fin, un *entre* que es constitutivo de nuestra experiencia del mundo. La pluralidad de los espectadores da lugar a una pluralidad de perspectivas, opiniones o pareceres (las *doxai* de los griegos), que no puede ser negada, superada o transcendida elevándose al cielo ultramundano de la verdad única y eterna, como han pretendido los filósofos, teólogos y científicos de Occidente, sino que ha de ser afirmada, preservada e incluso ampliada, pues sólo a partir de ella es posible componer un mundo común, una verdad compartida, una experiencia comunicable. La verdad no es la iluminación extática a la que se accede solitariamente, elevándose del mundo aparente al mundo real, sino el resultado siempre precario de la confrontación y del acuerdo entre las diversas perspectivas de los diversos seres singulares que conviven en el mismo mundo.

Más aún, las actividades mentales que el ser humano practica en la soledad de su retiro, presuponen e incorporan ya esta condición ontológica de la pluralidad: el «pensamiento» es el dos-en-uno socrático, el diálogo interior en el que el sujeto se desdobra, se interroga y se responde, tratando de

6 ARENDT, H., *La vida del espíritu*, o.c., p. 31.

7 ARENDT, H., *La vida del espíritu*, o.c., p. 32.

llegar a un acuerdo consigo mismo que nunca será definitivo y que constituye simultáneamente el principio de la lógica y el principio de la ética; la «voluntad» es también la lucha entre el querer y el no-querer, o entre el querer esto y lo otro a un tiempo, que ha de resolverse en una acción con la que el sujeto aparece públicamente, esto es, se identifica y se responsabiliza ante los demás; finalmente, el «juicio» es el mediador entre el pensamiento y la voluntad, pero también entre la contemplación y la acción, y por tanto es «la más política de las actividades mentales», pues no cuenta con la garantía de una regla general para subsumir en ella el caso singular, sino que ha de adoptar una «mentalidad ampliada», esto es, ha de tener en cuenta las diversas perspectivas de los otros, para comprender los acontecimientos conforme al «sentido común».

Por otro lado, el principio ontológico de la «natalidad» permite a Arendt afirmar la libertad como una cualidad constitutiva del mundo. En efecto, la pluralidad de los seres sensibles, y en particular de los humanos, no sólo crea un intervalo espacial, por así decirlo, entre los distintos seres singulares y sus distintas perspectivas del mundo, sino también un intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, entre el aparecer y el desaparecer de cada criatura, y, de modo más general, entre las generaciones que se van engendrando y reemplazando unas a otras. Ahora bien, en ese sucederse generacional no se da una mera repetición de ejemplares idénticos, sino que con cada nueva criatura se hace posible en el mundo un nuevo *inicio*, una nueva posibilidad de comenzar tramas de acciones y series de sucesos que hasta entonces no tenían realidad alguna.

Esta posibilidad de comenzar algo nuevo no la posee el viviente humano por ser un sujeto situado fuera del mundo, un espíritu incorpóreo e inmortal, una criatura «creada a imagen y semejanza de Dios». A pesar de la frecuencia con que cita las frases de Agustín de Hipona y de Kant relativas a la libertad humana, en cuanto capacidad de inicio o principio absoluto de espontaneidad, y a pesar de que ambos autores explican esta libertad en clave cristiana, a partir de la condición espiritual e inmortal del hombre, esto es, a partir de su «semejanza» con el Dios bíblico, concebido como el supremo principio creador, Arendt afirma el carácter ontológico de la «natalidad» o de la «libertad» como una cualidad constitutiva del ser humano en cuanto ser viviente que nace y que muere. Por tanto, las actividades mentales a las que se entrega en solitario, no se deben a su naturaleza divina e inmortal, sino que presuponen e incorporan esta condición ontológica de la «natalidad», que es común a todos los mortales y que consiste en la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo: esta capacidad de inicio permite que el «pensamiento» discurra libremente (en lugar de someterse a un encadenamiento lógico inexorable), que la «voluntad» quiera libremente (en lugar de responder de forma refleja a una causalidad física determinista) y que el «juicio» valore libremente (en lugar de reproducir unos prejuicios mentales o unos hábitos motivacionales previamente dados).

Ahora bien, si la libertad es inherente al ser humano en cuanto criatura viviente que nace y que muere, esto quiere decir que la libertad es una cualidad del mundo. La posibilidad de que acontezca algo nuevo en el mundo, algo no prefigurado ni previsto de antemano, no es una cualidad exclusiva del ser humano, sino que éste la comparte con el resto de los seres naturales. En efecto, un mundo en el que puede acontecer algo nuevo no puede ser pensado de forma determinista, como un orden de leyes universales y eternas.

Arendt denuncia la insistencia con que los filósofos y científicos modernos se han empeñado en negar la libertad humana, por considerarla incompatible con la concepción determinista del mundo que se impone a partir de la revolución científica newtoniana. Por eso, si queremos situar la libertad humana en el mundo, el mundo mismo ha de ser pensado como un proceso abierto e incierto, cambiante y contingente, en el que nunca se da una coincidencia absoluta entre lo real y lo posible. Más aún, lo posible no puede ser pensado como si ya estuviera potencialmente prefigurado en el seno de

lo real, porque eso nos llevaría a entender el proceso del mundo como un movimiento de despliegue teleológicamente orientado. Así es como piensa Aristóteles el movimiento de la Naturaleza, y así es como piensa Hegel el movimiento de la Historia. Por eso, Arendt se rebela también contra la teleología naturalista del primero y contra la teleología historicista del segundo, porque ambas son igualmente deterministas. Contra unos y otros, Arendt afirma rotundamente la posibilidad de un inicio absoluto, esto es, la posibilidad de que comience una nueva secuencia de seres y de sucesos no prefigurada —y, por tanto, no previsible— de antemano. Esta posibilidad de inicio, aunque se trate de una «improbabilidad infinita», aunque pueda parecer una especie de «milagro», es algo inherente al movimiento mismo de lo real.

En resumen, el «espacio de aparición» nombra la apertura espacial en la que los diversos seres singulares se aparecen unos a otros, se relacionan unos con otros y componen entre todos un mundo común, pero nombra también la apertura temporal en la que los diversos seres singulares nacen y mueren, aparecen y desaparecen, transmitiéndose unos a otros ese mundo común que perdura a través de las generaciones. Ahora bien, en este primer plano de análisis, la doble apertura espacial y temporal no es exclusiva de los seres humanos, sino que éstos la comparten con el resto de los seres sensibles, puesto que todos ellos se aparecen unos a otros en un mundo que les es común y todos ellos aparecen y desaparecen sucesivamente en un mundo que les sobrevive. En otras palabras, la vida política, en cuanto forma de vida exclusiva y distintiva de los seres humanos, sólo se hace posible a partir de unas condiciones naturales o prepolíticas (la pluralidad y la natalidad) que los humanos compartimos con el resto de los animales.

Más aún, estas dos condiciones tienen un sustrato ontológico que alcanza al conjunto de los seres naturales. La irrupción de algo nuevo en el mundo presupone dos cosas: que son posibles diversas conjunciones y disyunciones entre una pluralidad de seres singulares, y que son igualmente posibles diversas secuencias de sucesos no previsibles de antemano. En su ensayo «¿Qué es la libertad?», Arendt se refiere expresamente a este sustrato ontológico: «En la esencia de todo nuevo comienzo está el que se abra paso en el mundo con una «improbabilidad infinita», y, sin embargo, esta infinita improbabilidad es lo que de hecho constituye la textura de cuanto llamamos real. Nuestra entera existencia descansa, después de todo, en una cadena de milagros: originación de la Tierra, desarrollo de vida orgánica en ella, evolución de la Humanidad a partir de las especies animales»<sup>8</sup>.

En este punto, Arendt adopta una argumentación ontológica similar a la de Epicuro y Lucrecio, a los que sin embargo no menciona en su ensayo sobre la libertad, ni en *La vida del espíritu*<sup>9</sup>: para

8 ARENDT, H., «¿Qué es la libertad?», trad. de Agustín Serrano de Haro, en *Claves de Razón Práctica*, nº 65, septiembre 1996, p. 13. Este ensayo fue incluido por la propia Arendt en su libro *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Luisa Poljak Zorzut, Península, Barcelona, 1996.

9 En la segunda parte de *La vida del espíritu*, dedicada a la Voluntad, Arendt acepta la vieja tesis —enunciada ya por Hobbes— de que fueron los filósofos cristianos quienes «descubrieron» esta facultad del espíritu, aunque considera como precursores a Aristóteles y a Epicuro. Desde Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, la filosofía cristiana se enfrenta al problema de la voluntad a partir de su reflexión sobre el Dios soberano, que crea el mundo *ex nihilo*, pero también a partir de su reflexión sobre la libertad interior del hombre, que lo convierte en portador de una culpa originaria e inexpiable, por su impotencia para obedecer la Ley de Dios y ganarse por sí solo la salvación eterna. Sin embargo, dice Arendt, tanto la filosofía cristiana como la anterior filosofía grecolatina, y como la posterior filosofía moderna, se han obstinado en negar o menospreciar el poder de la voluntad libre, y, de modo más general, el carácter contingente de todo cuanto acontece. Para ella, el primer gran defensor de la primacía de la voluntad, y el primero en afirmar la contingencia de todo cuanto existe, fue Duns Scoto (*La vida del espíritu*, o.c., pp. 258-307 y 391-416). Por tanto, en su recorrido por la filosofía occidental, Arendt olvida a quienes postularon por vez primera el principio de contingencia como condición ontológica de la libertad humana, sin recurrir a ningún Dios creador, a ninguna idea de pecado original y a ninguna esperanza de salvación eterna: Epicuro y Lucrecio.

defender la libertad humana sin recurrir al dualismo metafísico entre el cuerpo mortal y el alma inmortal, es preciso afirmar que la libertad es una cualidad del mundo, en otras palabras, que el mundo mismo es constitutivamente azaroso, que las formas de lo real no son eternas y necesarias, sino que son más bien el resultado de un proceso aleatorio de conjunciones y disyunciones incesantes. Lucrecio llama «pactos naturales» (*foedera naturae*) a estas asociaciones azarosas y transitorias que componen lo real, y sin las cuales no serían posibles las asociaciones y pactos propiamente políticos. En resumen, la libertad humana sólo puede darse en un mundo contingente. Sin embargo, Arendt no desarrolló esta idea de forma sistemática, a pesar de que habría podido apoyarse en los recientes hallazgos de las ciencias naturales que ella misma cita<sup>10</sup>.

La vida política presupone esta continuidad ontológica entre los seres humanos y el mundo en el que nacen y perecen, pero al mismo tiempo exige la instauración de una discontinuidad entre los primeros y el segundo, o, por decirlo en términos arendtianos, entre el «mundo» humano y la «naturaleza» no humana, entre la pluralidad políticamente constituida y la pluralidad físicamente dada, entre la natalidad políticamente reconocida y la natalidad biológicamente transmitida. Y esa discontinuidad se instituye cuando un grupo de humanos dice «nosotros» y establece un «espacio de aparición» que es, como insiste la propia Arendt, un espacio limitado, pues acoge a los semejantes y excluye a los no semejantes. En efecto, la institución política del «nosotros» no sólo separa a los humanos del resto de los seres naturales, sino que también separa a los distintos grupos humanos entre sí. Arendt reconoce que las comunidades políticas han sido, al menos hasta el presente, comunidades delimitadas, diferenciadas unas de otras en función del territorio, la lengua, las costumbres, la historia, etc. Así que la vida política no sólo se funda en la pluralidad de los individuos sino también en la pluralidad de las comunidades. De hecho, la historia de las sociedades humanas es la historia de los conflictos y de los acuerdos entre los diversos grupos que dicen «nosotros» y que reclaman para sí, de forma exclusiva o eminente, el privilegio de la *humanidad*. Sólo en la época presente, y en concreto desde la Segunda Guerra Mundial, hemos comenzado a plantearnos seriamente la necesidad de constituir una sola comunidad política que incluya al conjunto de la humanidad viviente. Pero de esto último hablaremos más adelante.

De momento, conviene subrayar la paradoja con la que nos encontramos en este primer plano de análisis. Por un lado, el «espacio de aparición» es esa apertura espacio-temporal que los humanos compartimos con todos los otros seres sensibles, e incluso con el conjunto de los seres naturales, en cuanto que todos formamos parte de un mundo plural y cambiante, diverso y contingente; por otro lado, el «espacio de aparición» es ese mundo específicamente humano que una determinada comunidad de seres vivientes instituye al decir «nosotros», y que la separa no sólo del resto de la naturaleza sino también de todas las otras comunidades humanas que dicen igualmente «nosotros». Ante esta paradoja, constitutiva de la humana experiencia del mundo, el razonamiento de Arendt es confuso e incluso contradictorio: la autora reconoce la continuidad ontológica entre los humanos y el

10 Posteriormente, han sido los propios científicos, filósofos e historiadores de la ciencia (o, más exactamente, algunos de ellos), como el físico Ilya Prigogine, el biólogo Edgar Morin, el matemático e historiador de la ciencia Michel Serres y el filósofo de la ciencia Karl Popper, quienes han restablecido esta continuidad ontológica entre la libertad humana y la contingencia del mundo. Como ya hiciera Marx en su tesis de doctorado sobre las diferencias entre el materialismo determinista de Demócrito y el materialismo indeterminista de Epicuro, Michel Serres ha reivindicado la actualidad de Lucrecio en su obra *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, París, 1977 (hay trad. española en Pre-textos). Para el texto del propio Lucrecio, véase *De rerum natura. De la realidad*, edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, Lucina, Zamora, 1997. Para los textos de Epicuro, véase GARCÍA GUAL, Carlos, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1981.



resto de los seres naturales, en el seno de un mundo plural y contingente, pero al mismo tiempo recurre al viejo dualismo metafísico y postula una nueva jerarquía —sólo parcialmente inversa a la jerarquía metafísica tradicional— entre el oscuro reino de la *necesidad natural* y el luminoso reino de la *libertad humana*, entre el «conocimiento» técnico-científico que se ocupa del primero y el «pensamiento» ético-político que se ocupa del segundo. La perpetuación de este dualismo —aunque sea parcialmente invertido— es uno de los prejuicios heredados y no suficientemente pensados por Arendt, y va a limitar el alcance de sus reflexiones en los otros planos de análisis.

Para entender por qué Arendt invierte y a la vez perpetúa la vieja oposición metafísica entre necesidad y libertad, veamos cómo se enfrenta a la jerarquía antropológica entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*. Esta jerarquía entre la teoría y la práctica, entre la verdad única y las opiniones múltiples, entre el espectador solitario (que se retira a contemplar el mundo real) y la pluralidad de los actores (que se relacionan entre sí en el mundo de las apariencias), ha permitido a la «gran tradición» despreciar la vida política como una vida de ignorancia y de disensión incesantes, pero al mismo tiempo le ha permitido promover y legitimar un nuevo tipo de política, basada en la subordinación de la *vita activa* a la *vita contemplativa*. En este nuevo tipo de política, ya no se trata de llegar a acuerdos siempre precarios entre las múltiples opiniones en conflicto, sino que se trata de conceder al espectador solitario una autoridad indiscutible sobre la pluralidad de los actores. En resumen, se trata de instituir *el gobierno de los sabios*: éstos, precisamente porque saben, porque han visto la verdad única y eterna, serían los únicos capacitados para gobernar a la multitud, y ésta, precisamente porque no sabe, porque ignora lo que más le conviene, debería limitarse a obedecer y ejecutar las órdenes de aquéllos. De este modo, la vida política ya no es pensada como una relación entre iguales, como una pluralidad de opiniones que debaten entre sí, sino como una relación de dominio y de tutela entre el que sabe y el que no sabe, análoga a la relación pedagógica entre el padre y el hijo, o entre el maestro y el discípulo. La *República* platónica es el modelo fundacional de esta tiranía de los sabios, concebida y legitimada como una extensión de la Academia, pero también como una única, armónica y saludable familia, en resumen, como una utopía a un tiempo pedagógica y eugenésica.

Arendt denuncia esta analogía entre el gobierno de los sabios y la tutela parental y pedagógica, no como un simple delirio platónico sino como una constante de la teoría política de Occidente. De hecho, ella interpreta la moderna irrupción del capitalismo como el triunfo de lo «social», esto es, como la confusión entre lo público y lo privado, entre el gobierno del Estado y el gobierno de la familia, ambos convertidos en la mera administración técnica de las necesidades de la vida. Sin embargo, la autora centra su crítica en otra analogía: no la que se da entre dos relaciones sociales regidas por la desigualdad (como son el gobierno y la educación), sino la que se da entre una relación social (el gobierno del que sabe sobre el que no sabe) y una actividad instrumental (el trabajo por medio del cual el *homo faber* produce un artefacto). Siguiendo los pasos de Heidegger, Arendt trata de mostrar que el privilegio de la *theoría* sobre la *praxis*, y la consiguiente subordinación de la acción a la contemplación, adopta el modelo de la producción o fabricación artesanal (*poiesis*): así como en el artesano se da una jerarquía entre los fines y los medios, entre la visión ideal de una forma inteligible y la ejecución material del artefacto sensible, así también se da una jerarquía entre los sabios y los ignorantes, entre los que mandan y los que obedecen, entre quienes conocen y prescriben por anticipado los fines a alcanzar y quienes se limitan a aplicar de forma ciega y automática las órdenes recibidas, como si fueran meros medios o útiles de trabajo al servicio de los gobernantes. Así, la política es pensada no como una forma de relación social entre iguales sino como una forma de actividad instrumental que sólo unos pocos conocen, es decir, como un oficio especializado, como un cierto tipo de técnica (*techne*) o de «arte», precisamente «el arte de gobernar» a los humanos.

En resumen, la jerarquía antropológica entre la *vita contemplativa* y la *vita activa* tiene un triple efecto: devalúa la vida pública o política con respecto a las actividades mentales del sabio solitario, concibe la política como el «arte de gobernar» a las multitudes, y, por tanto, la equipara con las actividades técnicas o económicas, fundadas en un saber especializado, destinadas a la producción de artefactos y regidas por la lógica instrumental de los medios y los fines. La crítica de estos tres supuestos lleva a Arendt no sólo a cuestionar la jerarquía tradicional entre la teoría y la práctica, sino también a diferenciar los tres órdenes de la *vita activa* (la «labor», el «trabajo» y la «acción») y a postular una nueva jerarquía entre ellos.

### III

Esta diferenciación y esta nueva jerarquización entre los tres órdenes de la *vita activa*, es lo que intenta hacer Arendt en *La condición humana* (1958)<sup>11</sup>. Pero, en este libro, el combate contra la «gran tradición» metafísica se cruza con otro tipo de combate y adquiere una nueva inflexión teórica. En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt había establecido una equiparación entre el totalitarismo nazi y el soviético<sup>12</sup>. No se trataba de una mera identificación, puesto que la autora había distinguido claramente entre la ideología de la Raza y la ideología de la Clase, pero ambas ideologías eran para ella igualmente totalitarias. Esta equiparación suscitó una respuesta muy crítica por parte de muchos intelectuales marxistas, que la acusaron de ser una mera propagandista de Estados Unidos en su «guerra fría» contra la Unión Soviética. Ante este debate suscitado en torno al marxismo, Arendt decidió que debía confrontarse con la obra de Marx, sobre todo porque pensaba que en él podía encontrarse una especie de puente histórico e intelectual entre la devaluación de la política llevada a cabo por la tradición metafísica occidental, y el «grado cero de la política» al que se había llegado con la irrupción del totalitarismo<sup>13</sup>.

Por un lado, Marx parece invertir la jerarquía metafísica entre la teoría y la práctica, al afirmar en la XI de sus *Tesis sobre Feuerbach* que los filósofos, en lugar de «interpretar» el mundo, deben dedicarse a «transformarlo». Pero, al mismo tiempo, sigue confundiendo la política con la economía, esto es, sigue concibiendo la *praxis* revolucionaria a partir del modelo platónico: como una actividad productiva en la que los medios deben subordinarse a los fines, y las acciones de las masas proletarias, que actúan de forma ciega y espontánea, deben subordinarse a las consignas de los líderes revolucionarios, que poseen la ciencia del materialismo histórico y conocen el verdadero e inexorable

11 ARENDT, H., *La condición humana*, o.c. Véase también «Labor, trabajo, acción», en ARENDT, H., *De la historia a la acción*, o.c., pp. 89-107.

12 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1981. Véase especialmente el vol. 3: *Totalitarismo*.

13 Como dice la propia Arendt en su nota inicial de agradecimientos, *La condición humana* tuvo su origen en unas conferencias dictadas en 1953, en la Universidad de Princeton, bajo el título «Karl Marx and the Tradition of Political Thought». En esas conferencias, confiesa que su interés por el marxismo se debe al hecho de que éste es el más evidente «lazo que une el totalitarismo directamente a la tradición», al menos más evidente que el supuesto lazo entre Nietzsche y el nazismo. Pero, al mismo tiempo, Arendt rechaza rotundamente que Marx pueda ser responsabilizado del terror estalinista, y, en general, que el conjunto de la tradición metafísica occidental —desde Platón y Aristóteles hasta el propio Marx— tuviera que «terminar necesariamente en el totalitarismo», como habían pretendido algunos críticos acérrimos del marxismo. Por eso, a pesar de mostrarse muy crítica con algunas ideas de Marx, Arendt se desmarca de los «anti-marxistas», y, haciendo suyas las palabras de Benjamin Constant, que se había mostrado a su vez muy crítico con Rousseau, escribe: «Evitaré unirme a los detractores de un gran hombre» (*La condición humana*, o.c., p. 97). Sobre la relación de Arendt con Marx, véase FORTI, S., o.c. pp. 226-240.

curso de la Historia Universal. Al razonar de este modo, Marx no habría hecho sino llevar a sus últimas consecuencias una lógica que, según Arendt, caracteriza a toda la Era Moderna: la «inversión» de la jerarquía tradicional entre la teoría y la práctica se convierte en una exaltación del *homo faber*, así que en realidad se repite e incluso se acentúa la confusión entre la acción política y la actividad instrumental, y por tanto la concepción de la política como el «arte de gobernar», como la relación de mando y obediencia entre el que sabe y el que no sabe. El totalitarismo del siglo XX no sería más que el punto extremo de este largo proceso histórico de devaluación y travestismo de lo político.

Por eso, para vindicar el verdadero y originario sentido de lo político, Arendt vuelve a definir la política como el «espacio de aparición». Pero esta expresión adquiere ahora, en este nuevo contexto de debate, un significado diferente y mucho más restringido. El «espacio de aparición» ya no tiene un significado ontológico, ya no es la más fundamental condición de posibilidad de la humana experiencia del mundo, sino que ahora es concebido como un campo particular de la experiencia humana, como un determinado tipo de actividad (la «acción» y el «discurso»), que ha de ser netamente diferenciado con respecto a otros campos o tipos de actividad (la «labor» y el «trabajo»), para que no sea confundido con —ni subordinado a— ninguno de ellos. Nos encontramos, pues, en un segundo plano de análisis, en el que Arendt lleva a cabo una diferenciación fenomenológica de las tres grandes esferas de la *vita activa* («labor», «trabajo» y «acción») y una reconstrucción histórica de sus grandes variaciones epocales (desde la separación y jerarquización grecolatina entre lo público y lo privado, entre la *polis* y el *oikos*, hasta la moderna irrupción de lo «social», que borra la frontera entre lo público y lo privado y se impone sobre ambos).

En este segundo plano de análisis, Arendt trata de delimitar y reivindicar la autonomía de la esfera política frente a las otras esferas de la *vita activa*, con las que ha sido confundida e identificada por la tradición dominante del pensamiento político, desde Platón hasta Marx. En esta tradición, la política siempre ha sido entendida como un medio para otra cosa, como una actividad que tiene su fin y su justificación fuera de sí misma: el «bien común». Poco importa cómo se defina ese «bien común»: la paz, la seguridad, la vida, la justicia, la unidad nacional, el bienestar económico, etc; lo importante es que se concibe siempre como una «obra» a crear, y la política —en cuanto «arte de gobernar»— no es más que el medio para realizar esa «obra». Frente a esta concepción heterónoma e instrumental de la política, Arendt reivindica la «felicidad pública» como un fin en sí misma<sup>14</sup>. En este sentido, la política no es un «arte», al menos no es un «arte creativo», puesto que no produce una «obra», sino un «arte interpretativa», puesto que «el logro está en la interpretación misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado existencia»<sup>15</sup>. En este punto, Arendt retoma expresamente la distinción aristotélica entre la *poiesis* (que tiene su fin fuera de sí misma) y la *praxis* (que tiene su fin en sí misma). Esta concepción arendtiana de la política como *praxis* puede ser interpretada como una concepción «estética», siempre y cuando entendamos la experiencia estética en la acepción kantiana, como una experiencia desinteresada que es compartida con otros y que tiene su fin en sí misma<sup>16</sup>. En realidad, Arendt recurre a esta analogía entre estética y política —sobre todo, en sus últimos apuntes y conferencias

14 ARENDT, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, o.c., p. 205.

15 ARENDT, H., «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro*, o.c., p. 165. Este rechazo a entender la comunidad política como una «obra» se encuentra también en Georges Bataille; véase, a este respecto, NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera, en colab. con Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena, Madrid, 2001, y CAMPILLO, Antonio, *Contra la Economía. Ensayos sobre Bataille*, Comares, Granada, 2001.

16 Sobre esta interpretación estética del pensamiento político de Arendt, véase KATEB, George, «Arendt y el juicio», en VV.AA., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, trad. de Javier Eraso, Sequitur, Madrid, 2001, pp. 9-33.

sobre la *Crítica del Juicio* de Kant— para cuestionar la idea tradicional según la cual la política es un «arte», una actividad instrumental, una *techne*.

Como ya he dicho antes, *La condición humana* tuvo su origen en la confrontación que Arendt decidió mantener con el pensamiento de Marx, con el objetivo de rastrear las vías que habían conducido desde la «gran tradición» de la metafísica occidental hasta la formación de las ideologías totalitarias del siglo XX. En esa exploración histórica, Arendt señala la importancia del giro que se produce en la Era Moderna: el viejo privilegio de la *vita contemplativa* deja paso al nuevo privilegio de la *vita activa*. Pero, en este giro, la actividad que pasa a ocupar el lugar más eminente no es la actividad política de los hombres que hablan y actúan juntos, sino la actividad técnica del *homo faber* (la producción de artefactos para la transformación y el dominio de la naturaleza), y, más recientemente, la actividad biológica del *animal laborans* (la relación metabólica del hombre con la naturaleza, destinada al consumo de bienes materiales y a la satisfacción de las necesidades vitales del propio organismo). Esta «doble inversión» con respecto a la *vita contemplativa* —que primero ensalza al hombre como productor y luego lo ensalza como consumidor— coincide en el tiempo con «el auge de lo social», esto es, con el ascenso del capitalismo moderno y el consiguiente predominio de las relaciones económicas de producción y consumo sobre el resto de las relaciones sociales, y en particular sobre las relaciones políticas.

Arendt sitúa en este contexto histórico su crítica al economicismo de Marx. *La condición humana* puede considerarse, entre otras cosas, como una crítica radical del economicismo moderno, tanto en su versión marxista como en su versión liberal. Arendt muestra muy acertadamente la línea de continuidad que lleva desde Locke y Smith hasta Marx y Engels: todos ellos consideran que las relaciones sociales básicas son las relaciones económicas (sean éstas entendidas como relaciones de intercambio mercantil, a la manera liberal, o como relaciones de división y coordinación del trabajo, a la manera marxista), de modo que la política es concebida como una actividad derivada y subsidiaria con respecto a la economía (destinada a proteger las reglas de la propiedad privada y del libre mercado) o incluso como una actividad directamente económica (destinada al fomento de la riqueza nacional y a su distribución equitativa entre todos los miembros del cuerpo social). Así, la «acción» (lo que los griegos llamaban *praxis*) pierde su carácter distintivo y pasa a ser entendida como producción, como fabricación, como «trabajo» (lo que los griegos llamaban *poiesis* o *techne*), y éste, a su vez, acaba siendo confundido con el consumo, con la satisfacción de las necesidades vitales, esto es, con la «labor» (*ponein*). Tal sería el doble error de Marx: primero, entender la *praxis* a la manera de la *poiesis*, esto es, suponer que el hombre «hace la historia» y «se hace a sí mismo» mediante el «trabajo»; segundo, entender el «trabajo» como una mera prolongación de la «labor», esto es, como «la relación metabólica del hombre con la naturaleza».

Por eso, Arendt considera prioritario elaborar una fenomenología de la *vita activa* que ponga de manifiesto el carácter diferenciado e irreductible de estas tres grandes formas de la actividad humana. En este trabajo de diferenciación conceptual, no se limita a distinguir entre la esfera «pública» o política y la esfera «privada» o económica —sea mediante la antigua dicotomía entre la *polis* y el *oikos*, sea mediante la moderna dicotomía entre el Estado y el mercado—, sino que, en el seno de la esfera privada o económica, establece una segunda distinción entre el «trabajo» y la «labor», es decir, entre las actividades productivas, destinadas a la fabricación de objetos o artefactos duraderos y a la transformación técnica de la naturaleza, y las actividades improductivas, destinadas al consumo de bienes perecederos y al sustento cotidiano del propio cuerpo viviente.

Arendt reprocha a los primeros teóricos modernos de la Economía Política (Locke, Smith y Marx) que no distinguieran adecuadamente entre el «trabajo» y la «labor», más aún, que pensaran el

primero a partir de la segunda, y que hicieran de esta última la actividad fundamental de la vida humana. Aunque, con ello, estos autores no hacen sino expresar la tendencia dominante de la Era Moderna: «la victoria del *animal laborans*», esto es, la formación de una «sociedad de consumidores», en donde el mero sustento de la vida se convierte en el «bien supremo», en donde la esfera pública es invadida por la llamada «cultura de masas», es decir, por «actividades privadas abiertamente manifestadas», y en donde la política ya no es pensada como el ejercicio en común de la libertad de cada uno, sino como la administración técnica de las necesidades colectivas. En esta «sociedad de consumidores», el dominio de unos hombres sobre otros ya no se ejerce prioritariamente mediante el recurso a la violencia física, sino mediante la gestión tecnocientífica de las necesidades biológicas de las grandes masas urbanas. En este punto, Arendt parece estar anticipando los estudios de Michel Foucault sobre el nacimiento de la «biopolítica», esto es, sobre el proceso histórico de modernización que ha conducido a las sociedades occidentales desde el viejo «derecho de muerte» hasta el nuevo «poder sobre la vida»<sup>17</sup>.

Sin embargo, esta referencia a Foucault nos permite constatar una primera limitación en el análisis de Arendt. La satisfacción de las necesidades biológicas no puede consistir exclusivamente en el consumo de bienes perecederos, destinado a asegurar el sustento del propio cuerpo, puesto que el cuidado de la vida del cuerpo supone también la reproducción biológica del mismo, y, por tanto, la relación entre los sexos, la crianza de los niños y la atención a los enfermos y a los ancianos. Todas estas actividades forman parte de la «labor», puesto que todas ellas tienen que ver con el cuidado del cuerpo y la satisfacción de sus necesidades biológicas, pero Arendt no les presta la menor atención en su fenomenología de la *vita activa*. Ésta es, indudablemente, una importante laguna en su análisis.

Esta primera objeción nos conduce a la segunda. Al definir la «labor» como el sustento biológico del propio cuerpo, y el «trabajo» como la producción técnica de objetos artificiales, Arendt considera que ambas actividades son esencialmente solitarias, mientras que la «acción» sería la única actividad intrínsecamente social, la única que exige la pluralidad de los otros, la única que se ejerce en conjunción con ellos. Sin embargo, el «laborioso» cuidado del cuerpo no puede ser analizado sin tener en cuenta que ese cuerpo es sexuado y que pasa por diferentes edades, que es la unión entre los sexos la que lo engendra, que son los adultos los que han de sustentar y cuidar a los pequeños y a los ancianos, y que sin este tipo de relaciones entre los sexos y las generaciones no sería posible la reproducción y preservación de la vida. La «labor» no puede ser separada de estas relaciones parentales que la hacen posible, y que constituyen un específico campo de relaciones sociales. Sin embargo, Arendt no presta atención a este tipo de relaciones domésticas, a pesar de que sin ellas la «labor» como actividad específicamente humana no tendría lugar<sup>18</sup>.

De igual manera, el «trabajo» tampoco puede ser separado del específico e ineludible campo de las relaciones económicas, como ya señaló Marx acertadamente. Más recientemente, Pierre

17 FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 161-194, y *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, trad. de Alfredo Tzveibely, La Piqueta, Madrid, 1992, pp. 247-273; CAMPILLO, A., «Derecho de muerte y poder sobre la vida: genealogía del Estado moderno», en PRIOR, Ángel (ed.), *Estado, hombre y gusto estético en la crisis de la Ilustración*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002.

18 En este silencio sobre las relaciones sexuales y reproductivas, se evidencian los recelos de Arendt hacia el psicoanálisis y el feminismo, pero también se revelan algunos rasgos de su carácter y de su biografía. Véase HONIG, Bonnie (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, State Park, 1995, y KRISTEVA, Julia, *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras. I. Hannah Arendt*, trad. de Jorge Piatigorsiky, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Bourdieu ha puesto de manifiesto «las estructuras sociales de la economía»: la actividad productiva que los humanos mantenemos con la naturaleza no es separable de la división social del trabajo, del adiestramiento educativo y profesional, de la distribución diferencial de las cualificaciones técnicas, en fin, de las diversas formas sociales de apropiación, intercambio y transmisión (de bienes, servicios, conocimientos y privilegios) que los humanos mantenemos unos con otros. En palabras de Bourdieu, el régimen de producción material no es separable del régimen de reproducción cultural, a través del cual se transmite y se distribuye diferencialmente el «capital simbólico» —y, con él, la «violencia simbólica»— entre las diferentes clases y subclases sociales de una sociedad determinada<sup>19</sup>. Pero Arendt tampoco presta atención alguna a este segundo tipo de relaciones sociales.

Arendt reconoce que «todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos»<sup>20</sup>, pero cree que la «labor» es la relación del ser humano con su propio cuerpo, y que el «trabajo» es la relación del ser humano con los objetos que fabrica, de modo que ambas actividades pueden ser analizadas prescindiendo de las relaciones sociales en cuyo marco tienen lugar. Para ella, la actividad política es la única relación social propiamente dicha, la única que requiere la presencia y la pluralidad de los otros, la única en donde la «acción» y el «discurso» encuentran su propio campo de ejercicio. Ahora bien, concluye Arendt, puesto que la relación política con los otros es el rasgo exclusivo y distintivo de la vida humana, el que nos permite a los humanos decir «yo» y decir «nosotros», la actividad política ha de ser considerada como la actividad humana por excelencia.

Como consecuencia de lo anterior, nos encontramos con un tercer inconveniente. Arendt establece entre los tres tipos de actividades una jerarquía de humanidad: la «labor» está muy próxima a las necesidades naturales del cuerpo y no hace sino someterse a las exigencias y a los ritmos del ciclo de la vida; el «trabajo» permite un cierto alejamiento de la naturaleza, una cierta liberación con respecto a ella, al crear un mundo habitable de objetos artificiales y duraderos; pero sólo la «acción» y el «discurso», que tienen su lugar propio en el ámbito público o político, permiten a los seres humanos afirmarse por encima de la naturaleza, como seres libres, y alcanzar así su más plena y singular humanidad. Esta jerarquía antropológica —entre las actividades del *oikos*, sujetas a la necesidad natural, y las actividades de la *polis*, liberadas de ella— la hereda Arendt de la tradición filosófica griega, como un prejuicio incuestionado que limita el alcance de sus análisis.

Frente a esta jerarquía antropológica, creo que es imprescindible postular tres tesis interrelacionadas. Primero: la «acción» y el «discurso» están presentes en las tres esferas de la *vita activa*, y en cada una de ellas dan lugar a un tipo particular de relaciones sociales (parentales, económicas y políticas). Segundo: estas tres formas de relación social no hacen sino modelar «culturalmente» otras tantas condiciones «naturales» de la vida humana (la reproducción sexual, el sustento material y los conflictos inherentes a una pluralidad de individuos y de grupos que conviven en un mismo territorio), así que las tres son simultáneamente «naturales» y «culturales», las tres realizan el tránsito y la simbiosis entre la animalidad y la humanidad. Tercero: estas tres relaciones son a un tiempo irreductibles e inseparables entre sí, así que no cabe establecer entre ellas ninguna relación de derivación unilateral, ni tampoco ninguna jerarquía de humanidad o de exce-

19 BOURDIEU, Pierre. *Les structures sociales de l'économie*. Seuil, Paris, 2000. Una reciente y excelente introducción al pensamiento de Bourdieu puede encontrarse en VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, *Pierre Bourdieu: la sociología como crítica de la razón*, Montesinos, Barcelona, 2002.

20 *La condición humana*, o.c., p. 37.

lencia, pues las tres son igualmente imprescindibles en la constitución y preservación de cualquier sociedad humana<sup>21</sup>.

Esta última tesis nos lleva a señalar una cuarta limitación en el análisis de Arendt. Ella está tan interesada en vindicar la autonomía y la preeminencia de la esfera pública, que no concede la debida importancia a las diversas formas de articulación y de interdependencia entre las tres esferas de la *vita activa*. Porque, si bien es cierto que son irreductibles entre sí, también es cierto que son inseparables, de modo que cada una no puede ser analizada sin tener en cuenta la forma concreta en que se articula con las otras. Y son las diversas formas de articulación entre ellas, las que nos permiten entender la variabilidad histórica de las sociedades humanas.

Así, por ejemplo, la *polis* griega establece una cierta esfera de igualdad en la que los hombres libres pueden manifestar públicamente sus acciones y palabras, pero al mismo tiempo excluye de esa esfera a los esclavos y a las mujeres, cuyas actividades económicas y domésticas son recluidas en la privacidad del *oikos* y menospreciadas como menos libres y menos propiamente humanas. Arendt parece no comprender que esta jerarquía antropológica entre las diversas esferas de actividad, defendida por los griegos y reiterada por ella misma, no tiene ningún carácter trascendental o universal, sino que ha sido instituida históricamente para dar legitimidad a una doble jerarquía estamental: entre amos y esclavos, y entre hombres y mujeres. La *polis* griega no era una modélica comunidad de ciudadanos libres e iguales; era, más bien, una sociedad estamental, donde una élite privilegiada de varones propietarios y guerreros mantenía bajo su dominio (pretendidamente «natural», y como tal «no político») a la mayoría de la población.

En la modernidad, y sobre todo tras las primeras revoluciones políticas, tanto los trabajadores como las mujeres reclaman el derecho a ingresar en el espacio de los seres libres e iguales, pero eso obliga a cuestionar, al mismo tiempo, la antigua jerarquía estamental entre las distintas esferas de actividad, puesto que los asuntos económicos y domésticos adquieren relevancia pública. Al describir este proceso de modernización como «el auge de lo social», Arendt lo interpreta exclusivamente en términos negativos, como una expansión de lo privado a costa de lo público, esto es, como una subordinación de lo político a lo económico y a lo doméstico, pero no es capaz de percibir que también se produce un movimiento inverso: *la politización de las relaciones sociales hasta entonces despolitizadas*, esto es, la puesta en cuestión de la explotación económica entre las clases y de la dominación patriarcal entre los sexos. Arendt parece no comprender que las cuestiones económicas y domésticas son políticamente relevantes, desde el momento en que pueden posibilitar o dificultar el acceso de los trabajadores y de las mujeres al espacio público de los iguales. Ésta es, precisamente, la gran aportación del marxismo y del feminismo al pensamiento político contemporáneo. Por tanto, el modo concreto en que se articulen lo político, lo económico y lo doméstico en una sociedad determinada, es en sí mismo un problema político, más aún, es el problema político por antonomasia, puesto que concierne a la constitución de esa sociedad en cuanto comunidad política.

Sin embargo, creo que Arendt no presta la debida atención a estos procesos históricos de *despolitización* y *repolitización de las relaciones sociales*, que son los que dan lugar a las diferentes formas de articulación entre lo político, lo económico y lo doméstico —o entre la «acción», el «trabajo» y la «labor». Por el contrario, tiende a conceder una validez ahistórica o trascendental a la forma concreta de articulación elaborada por las sociedades estamentales del mundo grecolatino.

---

21 Para un desarrollo sistemático de estas tres tesis, véase CAMPILLO, A., *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001.

Las observaciones críticas precedentes me llevan a formular la siguiente propuesta general: la vindicación arendtiana de la «acción» y del «discurso», lejos de restringirse a un campo específico de la *vita activa*, como pretende la propia Arendt, debería extenderse al conjunto de las relaciones que los humanos mantenemos unos con otros en las diversas esferas de actividad (doméstica, económica y política), aunque en cada una de ellas adquiriera una modulación específica. A veces, la propia Arendt lleva a cabo esta extensión. Así, cuando se refiere a las relaciones afectivas —de amistad o de amor— entre dos personas, no puede dejar de hacerlo en términos de «acción» y de «discurso». Incluso en este ámbito de las relaciones cara a cara, que es el ámbito de la máxima proximidad e intimidad entre dos seres, Arendt no puede dejar de aludir al «espacio de aparición» que se abre entre ellos, al «mundo común» que construyen entre ambos, a la «mentalidad ampliada» que les permite ponerse en el lugar del otro, en fin, al *entre* que a un tiempo los separa y los reúne. Citaré un solo y paradigmático ejemplo. En su *Laudatio* a Karl Jaspers (1958), Arendt se refiere al matrimonio de éste con su esposa Gertrud, y lo hace en los siguientes términos: «Su buena fortuna se basa en un matrimonio con una mujer que, siendo su igual, ha estado a su lado desde la juventud. Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a la ilusión de que los lazos que las ligan les hacen ser una sola. Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido sólo un asunto privado. Pues en él ha probado que dos personas de distinto origen —la mujer de Jaspers es judía— podían crear un mundo entre ellas que fuese el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que es esencial al ámbito entero de los asuntos humanos»<sup>22</sup>.

Esta sola cita basta para revelar que *cualquier relación social, sea cual sea su modalidad específica y sea cual sea el número de individuos que participen en ella, puede llegar a convertirse en una relación política*, en el sentido arendtiano de la expresión, esto es, siempre y cuando esa relación social se constituya como un espacio de interacción y de diálogo entre una pluralidad de seres que se reconocen unos a otros como individuos a un tiempo diferentes y equivalentes, libres y responsables, capaces de tomar la iniciativa y de actuar concertadamente.

Así interpretado, el concepto arendtiano de lo político posee un significado eminentemente *formal*, susceptible de investir cualquier relación social determinada. En este sentido, se asemeja al concepto de lo político defendido por Carl Schmitt, aunque éste concibe la política desde una perspectiva radicalmente opuesta a la de Arendt: para Schmitt, la contraposición amigo-enemigo, nosotros-los otros, es el criterio decisivo para determinar el carácter político de una determinada agrupación social; por eso, cualquier diferencia social entre dos grupos humanos puede devenir más o menos política, en la medida en que la confrontación nosotros-los otros se aproxime más o menos hasta el punto extremo del conflicto bélico directo<sup>23</sup>.

22 ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 86. Este ejemplo es paradigmático por varios motivos: porque se trata del matrimonio entre un alemán y una judía, porque a partir de 1933 le costó a Jaspers la pérdida de su puesto docente y la ruptura con su amigo Heidegger, porque Arendt aprendió de Jaspers el valor de la «comunicación» interpersonal y realizó con él su tesis sobre *El concepto de amor en san Agustín* (trad. de Agustín Serrano de Haro, Encuentro, Madrid, 2001), y, finalmente, porque el amor recíproco entre Karl y Gertrude Jaspers fue para Arendt un contramodelo de su propia relación con Heidegger —marcada siempre por la falta de reciprocidad afectiva y de reconocimiento intelectual— y un preludio de su afortunado matrimonio con Heinrich Blücher. Véase H. ARENDT y K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, Múnich, 1985; H. ARENDT y M. HEIDEGGER, *Correspondencia 1923-1975*, Herder, Barcelona, 2000; H. ARENDT y H. BLÜCHER, *Briefwechsel 1936-1968*, Piper, Múnich, 1996; YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, trad. de Manuel Lloris, revis. por Antoni Torregrossa, Alfons el Magnánim, Valencia, 1993; ETTINGER, Elzbieta, *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Tusquets, Barcelona, 1996.

23 SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*, trad. de Rafael Agapito, Alianza, Madrid, 1991.



Arendt podría responder a todas estas observaciones diciendo que no debemos confundir una relación social con una relación política. Y, de hecho, eso es algo que repite muy a menudo; por ejemplo, en *Sobre la revolución* (1963), al comparar la revolución americana (genuinamente política) y la revolución francesa (que dejó de ser política y devino social). Pero, cuando trata de precisar la diferencia entre lo social y lo político, sus respuestas nos plantean nuevos interrogantes. Así, al interpretar el *zoon politikon* aristotélico, traducido por Séneca como *animal socialis*, Arendt señala el carácter inadecuado y equívoco de esta traducción latina, pues, si bien es cierto que el hombre es un animal social, como lo son otras muchas especies animales, eso no quiere decir que sea necesariamente un animal político, esto es, que lo sea por naturaleza<sup>24</sup>. Una vez más, Arendt insiste en pensar la política mediante la doble dicotomía naturaleza-artificio y necesidad-libertad. Por eso, afirma que, para Platón y Aristóteles, el orden de la *polis* se instituye por oposición al orden del *oikos*, esto es, por oposición a las unidades sociales fundadas en el parentesco —y, por tanto, concluye ella, en la naturaleza. Pero Arendt parece olvidar que Platón y Aristóteles conciben la *polis* también como una comunidad natural, constituida por una agrupación de familias a las que une un mismo linaje étnico y una misma tierra natal, es decir, una común identidad helénica. La rotunda contraposición que Arendt quiere establecer entre el *demos* (como comunidad política, artificialmente instituida) y el *ethnos* (como comunidad parental, naturalmente heredada) no se daba entre los griegos, sino que es más bien una característica del contractualismo moderno<sup>25</sup>.

Cuando Aristóteles define al hombre como *zoon politikon* y lo distingue de los demás animales sociales, el criterio de distinción no es otro que el *logos*, entendido no sólo como lengua sino también como ley, no sólo como medio de comunicación sino también como medio de discriminación entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto, en resumen, como aquello que permite instituir y compartir unos determinados criterios de valor; y es esta capacidad específicamente humana para poner en común una determinada idea de justicia la que funda, según Aristóteles, tanto el *oikos* como la *polis*; así, por ejemplo, hay unos humanos que han nacido para mandar (los varones libres) y otros para obedecer (los esclavos y las mujeres), y lo justo consiste en acomodarse a este orden establecido por la naturaleza, de modo que los primeros pueden participar en la vida de la *polis* y los segundos deben permanecer recluidos en el *oikos*<sup>26</sup>. Es cierto, pues, que Aristóteles establece una jerarquía entre la *polis* como la comunidad política de los iguales y el *oikos* como la comunidad doméstica de los desiguales, pero para el ambas comunidades son igualmente naturales. Por eso, nosotros no podemos seguir manteniendo —como pretende Arendt— esa jerarquía, porque para nosotros todas las comunidades humanas son artificiales y todos los vínculos sociales (incluidos los vínculos económicos y parentales) son instituidos, y, como tales, políticos. Recordemos de nuevo lo que ella misma escribió sobre el matrimonio de Karl y Gertrud Jaspers.

Sin embargo, sigamos rastreando la oposición entre lo social y lo político, tal y como la entiende Arendt, porque eso nos conducirá a un tercer plano de análisis, en donde el concepto arendtiano de lo político experimenta una última y radical restricción. Arendt tenía dos importantes

24 ARENDT, H., *La condición humana*, o.c., pp. 37 ss.

25 Pero esta contraposición contractualista entre el carácter artificial de la sociedad política y el carácter natural de la sociedad parental seguirá siendo utilizada por los teóricos modernos, desde Hobbes hasta Hegel, para justificar el patriarcado, esto es, el dominio político de los hombres sobre las mujeres, como algo naturalmente dado. Véase PATEMAN, Carole, *El contrato sexual*, trad. de María Luisa Femenías, revis. por María-Xosé Agra, introd. de María-Xosé Agra, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa (México), Barcelona, 1995.

26 ARISTÓTELES, *La política*, ed. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez, Editora Nacional, Madrid, 1981, Libro primero, pp. 45-73.

razones para denunciar la reducción de lo político a lo parental, de la *polis* al *oikos*. En primer lugar, su crítica al economicismo moderno, puesto que ella interpreta el moderno «auge de lo social» como la conversión de la *polis* (o, más exactamente, del Estado-nación capitalista) en un gran *oikos*, y la consiguiente reducción de la acción política a una especie de «administración doméstica colectiva», de la que se ocuparía la «economía política», sea en su versión liberal o en su versión marxista. En segundo lugar, su crítica al nacionalismo moderno, puesto que la idea misma de «nación» remite a una supuesta comunidad natural basada en los vínculos étnicos y parentales. Para Arendt, el gran error de los Estados nacionales europeos —en el que cayó también el Estado de Israel, y en el que, según ella, no habrían incurrido los Estados Unidos de América (olvidándose en este juicio de la discriminación ejercida por los colonos europeos contra los indios y los negros)— fue identificar la ciudadanía política con la pertenencia a una determinada comunidad étnica, lingüística, religiosa, etc. Este error estaría en la base de los tres grandes fenómenos que se fueron entrelazando durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, hasta desembocar en los campos de exterminio y en la Segunda Guerra Mundial: el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo<sup>27</sup>. Con esta segunda crítica, nos adentramos ya en un tercer plano de análisis, en donde el concepto arendtiano de lo político —esto es, el «espacio de aparición»— experimenta la más radical restricción de su significado.

#### IV

No basta definir la política como el campo de la «acción» y del «discurso», puesto que estas formas de sociabilidad y comunicabilidad específicamente humanas están también presentes en el espacio doméstico de la «labor» y en el espacio económico del «trabajo». Por tanto, si queremos diferenciar las relaciones políticas de las relaciones parentales y económicas, parece no quedarnos más remedio que utilizar la palabra «política» en el sentido habitual del término, esto es, como la forma de organización del poder legítimo en una determinada comunidad humana. De hecho, Arendt también la utiliza en este sentido habitual, pero ejerce sobre él una nueva corrección semántica, que le permite restringir todavía más su significado. Como consecuencia de esta última vuelta de tuerca, la acción genuinamente política ya no es, simplemente, uno de los tres campos de la *vita activa*, sino que se convierte en un acontecimiento histórico «milagroso», a un tiempo excepcional y ejemplar.

Una vez más, Arendt se enfrenta al consenso dominante en la «gran tradición» del pensamiento político occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Weber y Schmitt, pasando por Hobbes, Rousseau, Hegel y Marx. En esta tradición, el ámbito de lo político se ha hecho coincidir con el ámbito del gobierno interior y exterior del Estado, es decir, con el monopolio de la violencia legítima por parte de una élite gobernante, que ejerce esa violencia sobre sus propios gobernados y sobre los pueblos considerados extranjeros. Arendt rechaza frontalmente esta concepción canónica de la política, y, para oponerse a ella, establece una verdadera antinomia entre el «poder» y la «violencia»: allí donde se ejerce la violencia, el poder es destruido; allí donde aparece el poder, la violencia es excluida. Así, la tiranía no es una forma de poder, sino el triunfo de la violencia sobre el poder. Y esta violencia tiránica, a su vez, no puede ser vencida con la violencia, sino con el poder.

27 «Antisemitismo», «Imperialismo» y «Totalitarismo» son los títulos que Arendt dio a las tres partes de *Los orígenes del totalitarismo*. Y, de hecho, su tesis principal es que el Estado totalitario, como *novum* histórico-político, fue el resultado no necesario de la conjunción entre estos tres diferentes procesos históricos.

El «poder» lo define Arendt como el «espacio de aparición» en el que una pluralidad de seres diversos es capaz de hablar y actuar conjuntamente: «El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. (...) Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan»<sup>28</sup>. Para que haya «poder», la única condición «es el vivir unido del pueblo», pues el «poder» consiste en la capacidad humana para actuar concertadamente, como un «nosotros» común, mientras que la «violencia» es la fuerza unilateral que ejerce un solo hombre o unos pocos contra la mayoría. En su ensayo *Sobre la violencia*<sup>29</sup>, Arendt escribe: «Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece»<sup>30</sup>. En resumen, Arendt no sólo excluye que el «poder» se sostenga sobre la «violencia» o sobre el dominio entre los hombres, sino que los define como contrarios: «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 al poder»<sup>31</sup>.

Llegamos así al tercer plano de análisis: el «espacio de aparición», en la medida en que es identificado con el «poder», esto es, con «la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente», adquiere ahora un significado mucho más restringido. Ya no basta decir que la «acción», a diferencia de la «labor» y del «trabajo», es la única esfera en la que los humanos se relacionan unos con otros, puesto que la «violencia» también es una forma de relación social entre humanos. Por tanto, en el seno mismo de la esfera pública o política, que es la esfera de ejercicio del poder legítimo, Arendt se ve obligada a establecer una nueva distinción conceptual, y, con ella, una última restricción en el concepto de lo político. La política se identifica ahora con un cierto tipo de acción, el «poder», esto es, la acción concertada por parte de una asociación humana, que, a su vez, se constituye como una asociación política en la medida y durante el tiempo en que es capaz de actuar concertadamente. Así definido, el «poder» político se contrapone a la «violencia», que es entendida por Arendt como una acción eminentemente individual y unilateral, y por tanto «no política». De hecho, Arendt no considera la «violencia» como una forma de relación social sino como una forma de «trabajo», como un cierto tipo de actividad técnica o instrumental, aunque en este caso se trata de una *techne* no ejercida sobre los demás seres naturales sino sobre los propios seres humanos.

La necesidad de cuestionar la identificación canónica entre la política y el gobierno coactivo del Estado, viene exigida por el hecho de que el Estado-nación moderno ha llevado al límite su potencial de violencia durante el siglo XX, tanto hacia el interior —con la aparición de los Estados totali-

28 *La condición humana*, o.c., p. 223.

29 ARENDT, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 109-200.

30 «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, o.c., p. 146.

31 «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, o.c., pp. 157-158. Jürgen Habermas lleva a cabo una crítica de esta concepción arendtiana del poder en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 200-222.

tarios— como hacia el exterior —con la invención de las armas nucleares y la amenaza de una guerra total. Estos dos grandes acontecimientos histórico-políticos, dice Arendt, nos obligan a revisar la concepción tradicional de la política, entendida como el monopolio de la violencia legítima. El fenómeno del totalitarismo y la amenaza de las armas nucleares «son las experiencias políticas fundamentales de nuestra época», de modo que «si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro». Lo que distingue a estas dos experiencias y les confiere su radical novedad histórica es que han puesto al descubierto el terrible potencial de violencia que ha llegado a alcanzar el moderno Estado-nación, un potencial que puede permitirle destruir de manera completa e irreparable tanto la libertad como la vida de todos los seres humanos que habitan actualmente sobre la Tierra. Estos dos acontecimientos históricos, en la medida en que ponen en cuestión el valor de lo humano y la existencia misma de la humanidad, «provocan la pregunta por el sentido de la política», es decir, obligan a revisar las categorías y los prejuicios hasta ahora dominantes. Estas categorías y estos prejuicios han de ser revisados no sólo porque no nos permiten juzgar la singularidad de los nuevos acontecimientos, sino también porque ponen al descubierto un cierto vínculo histórico entre la «gran tradición» del pensamiento político occidental y esas dos nuevas formas de violencia que han conducido a la humanidad hasta el límite de su propia autodestrucción<sup>32</sup>.

El Estado totalitario no es equiparable a las formas estatales precedentes, porque con él el gobierno de unos hombres sobre otros ha llegado a un punto extremo: mediante la combinación de «ideología y terror», no sólo se llega al «mal radical» (hacer que los hombres se vuelvan completamente «superfluos», y como tales susceptibles de ser masivamente asesinados en los campos de exterminio), sino también a la «banalidad del mal» (hacer que los hombres sean incapaces de distinguir por sí mismos entre el bien y el mal, como le ocurrió al eficiente funcionario nazi Adolf Eichmann)<sup>33</sup>. La novedad del Estado totalitario consiste en haber demostrado que es posible destruir los últimos resquicios de la libertad humana: no sólo la libertad de actuar junto con otros, sino también la libertad de pensar, querer y juzgar por uno mismo. Por eso, el totalitarismo es, a un tiempo, la «politización» extrema de la vida humana (si entendemos la política en el sentido de la tradición dominante, como violencia legitimada) y «el grado cero de la política» (si entendemos la política en el sentido en que Arendt lo define, como una acción concertada y pacífica)<sup>34</sup>.

En cuanto a la invención de las armas nucleares y la carrera armamentista que se desencadena durante la «guerra fría», para Arendt se trataba también de una novedad histórica sin precedentes, porque por vez primera la violencia organizada de los dos Estados más poderosos del mundo (Estados Unidos y la Unión Soviética) podía conducir a una guerra total en la que ya no habría ni vencedores ni vencidos, sino que la humanidad entera se destruiría a sí misma y desaparecería definitivamente de la faz de la Tierra. En este caso, la violencia extrema ya no acabaría simplemente con la libertad de los seres humanos singulares, sino que acabaría con la vida misma de la especie humana en su conjunto.

Esta nueva situación histórica obliga a revisar el viejo concepto de soberanía, sobre el que se había fundado el Estado-nación moderno, y que hasta la Segunda Guerra Mundial había servido

32 ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, introd. de Fina Birulés, Paidós-ICE de la UAB, Barcelona, 1997, pp. 61 ss.

33 ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999.

34 Para una evaluación reciente del fenómeno totalitario, véase BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997. Este sociólogo polaco de origen judío es uno de los más lúcidos continuadores del pensamiento arendtiano. De este mismo autor, véase *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2001.

como instancia última inapelable. Desde Hobbes hasta Schmitt, la soberanía había sido definida como la suprema instancia decisoria, tanto en el conflicto interior entre los individuos como en el conflicto exterior entre los Estados. Por eso, contra la tradición republicana y cosmopolita representada por el Kant de *La paz perpetua*, Schmitt rechaza cualquier instancia arbitral o normativa que pueda situarse por encima de los Estados y erigirse en representante de toda la humanidad. Arendt comparte los recelos de Schmitt hacia un Estado mundial, y reconoce la necesidad de preservar el pluralismo de las comunidades políticas; sin embargo, ante los nuevos fenómenos del siglo XX (el totalitarismo, el peligro de guerra nuclear, las minorías étnicas y los «refugiados» sin ciudadanía, etc.), defiende un concepto cosmopolita de lo político, y retoma las ideas de Kant y de Jaspers.

Así, pues, contra el consenso dominante del pensamiento político occidental, Arendt considera que *la política no es violencia*, ni siquiera «violencia legítima», en ninguno de los dos sentidos asignados a esta expresión: la dominación, o violencia «interior» que ejercen los gobernantes sobre los gobernados (Max Weber), y la guerra, o violencia «exterior» que ejercen unas naciones contra otras (Carl Schmitt). Arendt dice usar la palabra «política» en su sentido originario, esto es, en su sentido griego, que para ella es también su sentido auténtico: la política es el «espacio de aparición» que surge allí donde una pluralidad de seres libres e iguales son capaces de compartir palabras y acciones, y por tanto son capaces de dar vida a un «poder» colectivo que es la condición y la base de cualquier forma organizada de gobierno.

En cuanto a la identificación entre política y gobierno, Arendt no se limita a combatir el caso extremo del Estado totalitario, como hicieron muchos liberales anticomunistas durante la «guerra fría», y en especial durante los años negros del macarthismo estadounidense; también critica a las democracias parlamentarias, que pretenden autolegitimarse como la única alternativa posible frente al totalitarismo. Para Arendt, la «democracia de masas» es un sistema de gobierno partidocrático, en el que los partidos seleccionan a la élite gobernante y los ciudadanos se limitan a refrendarla periódicamente y a dejarse gobernar por ella. De este modo, la mayoría de los ciudadanos se despolitiza, esto es, se limita al cultivo de la «labor» y del «trabajo» en el ámbito de la vida privada, mientras que el gobierno se autolegitima como una mera tarea de administración técnica, ejercida por gestores profesionales. Esta despolitización puede abrir la vía al resurgimiento de nuevas ideologías y gobiernos autoritarios. De hecho, el liberalismo decimonónico y su elogio de la privacidad burguesa, al fomentar la despolitización de los ciudadanos, facilitó el ascenso de los movimientos totalitarios. Para Arendt, la liberal «libertad de los modernos» no puede sostenerse a sí misma si no va acompañada de la republicana «libertad de los antiguos»: si los ciudadanos no participan en los asuntos públicos y se limitan a ocuparse de sus intereses privados, puede llegar un momento en que unos poderes lejanos y anónimos («el gobierno de Nadie») les arrebaten incluso las libertades de las que gozan en su pequeño espacio de privacidad. El caso de Estados Unidos es especialmente revelador: en sus últimos años, Arendt denunció la distancia histórica entre los ideales fundacionales de la república estadounidense y su posterior deriva hacia un nuevo tipo de Estado imperial, con una voluntad de hegemonía político-militar en el exterior y con un «gobierno invisible» de los servicios secretos en el interior. El caso de la guerra del Vietnam, y los «papeles del Pentágono» relacionados con ella, fueron para Arendt un claro indicio de esta deriva autoritaria<sup>35</sup>.

35 ARENDT, H., «La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono», en *Crisis de la República*, o.c., pp. 9-55, y «200 años de la revolución americana», en *Tiempos presentes*, trad. de Rosa Sala Carbó, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 153-169.

En resumen, la «democracia de masas» sigue siendo una forma elitista de gobierno, sigue identificando la política con la relación de mando y obediencia, y por tanto sigue fiel a la «gran tradición» del pensamiento político. Pero, según Arendt, «existe otra tradición», que se inaugura con la *polis* griega y la *civitas* romana, que es retomada por algunos humanistas (Maquiavelo) e ilustrados (Montesquieu), y que acabará inspirando a las dos primeras revoluciones modernas: la americana y la francesa. Esta otra tradición es reavivada en los siglos XIX y XX por las revoluciones de inspiración socialista (la Comuna parisina de 1871, los *soviets* rusos de 1905 y 1917, los *rate* de obreros y soldados durante la República de Weimar, los *kibbutzim* judíos previos a la creación del Estado de Israel, la revolución húngara de 1956), y por los nuevos movimientos sociales surgidos en Estados Unidos y en Europa durante los años sesenta y setenta, como el movimiento por la paz y los derechos civiles<sup>36</sup>.

En todos estos casos, trátase de la «fundación» que da nacimiento a una nueva comunidad política o de la «revolución» que devuelve al pueblo el poder que le había sido usurpado —aunque toda fundación pretende reavivar una tradición más antigua, y toda revolución es la invención de un tiempo nuevo—, es el pueblo reunido el que ejerce el «poder», el que con sus acciones y palabras configura el «espacio de aparición», y, por tanto, el que confiere a la vida política su más pleno sentido y su más tangible realidad histórica. En todos estos casos, la vida política aparece no por la existencia previa de un vínculo étnico o por la interesada sumisión a una élite gobernante, sino mediante un «contrato social horizontal», fundado en la libre asociación y en el principio de reciprocidad: «Es la única forma de gobierno en la que los ciudadanos están ligados entre sí, no a través de recuerdos históricos o por homogeneidad étnica como en la Nación-Estado ni a través del Leviatán de Hobbes, que «intimida a todos» y así les une, sino a través de la fuerza de promesas mutuas»<sup>37</sup>. Para Arendt, el verdadero poder político es el poder que se funda y se sostiene en la participación espontánea de los ciudadanos, mediante asociaciones o «consejos populares» que se federan de forma horizontal y escalonada, en todos los sectores sociales y en todas las escalas geográficas: local, nacional, internacional. Este «sistema federal» tiene varias ventajas: el poder se distribuye de forma democrática a través de toda la comunidad; al encontrarse repartido entre distintos consejos federales, en lugar de concentrarse en una única instancia soberana, evita que unos pocos lo acumulen y lo ejerzan contra la mayoría; por último, no sólo rompe con la frontera entre gobernantes y gobernados, sino también con la frontera entre nacionales y extranjeros, puesto que el proceso de asociación o federación puede extenderse al conjunto de los pueblos de la Tierra. Por todo ello, Arendt reivindica «un nuevo concepto de Estado (...) al que debería ser completamente extraño el principio de la soberanía», y que más bien debería fundarse en la tradición del republicanismo federalista y de la «democracia de consejos»<sup>38</sup>.

Sin embargo, esta forma de entender la política no es postulada por Arendt como una norma ideal de la razón, situada por encima de la realidad histórica, ni tampoco como una meta final a la que se dirige paulatinamente la Historia Universal, sino como un «milagro» que acontece de vez en cuando, de forma intermitente e imprevisible. En su prólogo a *Entre el pasado y el futuro*, describe la histo-

36 ARENDT, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, o.c., p. 143.

37 ARENDT, H., «Desobediencia civil», en *Crisis de la República*, o.c., p. 94. Sobre el «contrato social horizontal» entre ciudadanos libres e iguales, por oposición al «contrato social vertical» entre gobernantes y gobernados, véase también *Sobre la revolución*, o.c., pp. 179-184.

38 ARENDT, H., «Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario», en *Crisis de la República*, o.c., p. 234. Sobre la «democracia de consejos», por oposición a la «democracia de partidos», véase también *Sobre la revolución*, o.c., pp. 264-291.

ria de las revoluciones modernas como si se tratase de un «viejo tesoro» que aparece y desaparece de forma súbita e inesperada<sup>39</sup>. En *Sobre la revolución*, tras elogiar a los «consejos» populares como los verdaderos «espacios de libertad», como los genuinos «espacios de aparición», como la auténtica «esfera política», añade que son «como islas en el mar o como oasis en el desierto»<sup>40</sup>. Y precisamente por eso, porque son acontecimientos históricos excepcionales, porque con ellos la historia se interrumpe y se inicia de nuevo, adquieren un valor ejemplar para las generaciones posteriores y deben ser objeto de una renovada conmemoración<sup>41</sup>. En este sentido, la concepción arendtiana de la historia se asemeja notablemente a la de su admirado Walter Benjamin: los «espacios de libertad» no son la norma histórica sino la excepción, son el *jetz-zeit* (tiempo-ahora) que pone en suspenso el tiempo de los relojes, y la labor del historiador consiste en «citar» o reavivar esos efímeros momentos de plenitud<sup>42</sup>. En cuanto a la importancia de contar con acontecimientos de este tipo, que, sin dejar de ser singulares, son capaces de adquirir una «validez ejemplar» o transhistórica, Arendt vuelve sobre ello en sus últimas reflexiones sobre el «juicio», cuando se plantea la posibilidad de juzgar el caso singular no a partir de un criterio universal dado *a priori*, sino a partir de otro caso singular que, precisamente por sus peculiares y excepcionales características, se ha convertido en un caso memorable y ejemplar<sup>43</sup>.

En cuanto al vínculo entre la política y la violencia «exterior», Arendt tampoco se limita a denunciar la carrera armamentista y el peligro de una guerra nuclear, sino que también cuestiona la identificación entre ciudadanía y nacionalidad. Tras las dos guerras mundiales del siglo XX y tras la generalización del principio de soberanía nacional, la contradicción del sistema europeo de Estados-nación se pone al descubierto de forma extrema: sólo son reconocidos como ciudadanos los nacionales, sólo les son aplicables los «derechos humanos» a quienes forman parte de un Estado-nación y gozan de su protección jurídico-política; en cambio, las «minorías» étnicas sin estatuto político alguno, y los «apátridas» que se ven desplazados forzosamente o que emigran voluntariamente de su hogar y de su país de origen, desde el momento en que no son acogidos y reconocidos por ninguna comunidad política, se ven rebajados a su mera condición biológica de ejemplares de la especie humana, y, paradójicamente, es entonces cuando les son negados todos los derechos humanos, puesto que, al perder su condición de sujetos políticos, han perdido también el «derecho a tener derechos»: «Los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables —incluso en países cuyas Constituciones estaban basadas en ellos— allí donde había personas que no parecían ser ciudadanas de un Estado soberano»<sup>44</sup>.

Y si esto ha comenzado a ocurrir de forma masiva desde mediados del siglo XX, no ha sido por una falta o un atraso de civilización, sino todo lo contrario: porque ya no queda ningún lugar «inci-

39 ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, o.c.

40 ARENDT, H., *Sobre la revolución*, o.c., pp. 285-286.

41 En «200 años de la revolución americana», escribe: «Estos fulgores de la historia de la humanidad se han convertido con razón en paradigmas de nuestra tradición de pensamiento político, pero no deberíamos olvidar que, considerados cronológicamente, siempre han sido sólo excepciones. Como fulgores permanecen en el pensamiento para iluminar la acción y el pensamiento del hombre en tiempos de oscuridad» (*Tiempos presentes*, o.c., pp. 155-156).

42 BENJAMIN, Walter, «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, ed. de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1987, pp. 175-191. Véase también ARENDT, H., «Walter Benjamin, 1892-1940», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, o.c., pp. 161-213, y los ensayos sobre la historia recogidos en *Entre el pasado y el futuro*, o.c.

43 ARENDT, H., *La vida del espíritu*, o.c., pp. 534-536; *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, o.c.

44 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo. II. Imperialismo*, o.c., p. 426.

vilizado» en la Tierra, porque el sistema europeo de Estados-nación —y el principio de soberanía que le ha servido de fundamento jurídico-político— se ha extendido a todo el planeta a través de las sucesivas olas descolonizadoras, en una palabra, porque «empezamos a vivir realmente en Un Mundo». Ahora bien, «sólo en una Humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del *status* político con la expulsión de la Humanidad»<sup>45</sup>. Precisamente porque la civilización se ha hecho global, ya no hay «bárbaros» que la amenacen desde el exterior, ni «salvajes» a los que haya que conquistar y «civilizar»: «El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes»<sup>46</sup>.

En esta nueva situación histórica, concluye Arendt, «el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la Humanidad tendría que ser garantizado por la misma Humanidad»<sup>47</sup>. En otras palabras, es preciso trascender el principio de la soberanía nacional y el derecho internacional fundado exclusivamente en los acuerdos entre Estados soberanos, para pensar la ciudadanía política en términos cosmopolitas. En el prólogo a *Los orígenes del totalitarismo*, escrito en 1950, la autora hace ya esta premonitory declaración: el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo «han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguarda que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas»<sup>48</sup>. Esta «nueva ley en la Tierra» permitiría impedir que el principio de soberanía nacional siga siendo utilizado, sea por los Estados-nación ya constituidos o por las minorías étnicas y los grupos armados que aspiran a ello, como una coartada para ejercer todo tipo de violencias contra la población civil, en unos conflictos bélicos que borran las distinciones convencionales entre lo civil y lo militar, o entre lo interior y lo exterior, o entre lo político y lo económico<sup>49</sup>. Y ése es precisamente el objetivo con el que se acordó, en junio de 1998, crear un Tribunal Penal Internacional, con carácter permanente y con jurisdicción sobre todos los casos de genocidio, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad —tras el precedente de los tribunales de Nüremberg, Ruanda y la antigua Yugoslavia, que eran provisionales y se limitaban a un solo caso.

En resumen, el rechazo a identificar la política con el poder coactivo del Estado-nación es lo que permite a Arendt enfrentarse no sólo a esas formas extremas de violencia que son el totalitarismo y la amenaza de guerra nuclear, sino también a estas otras formas menos extremas o más «normales» de violencia legítima: la «democracia de masas» y la negación de la ciudadanía a los no nacionales. Sin embargo, la antinomia radical que Arendt establece entre «poder» y «violencia», y su afirmación de que el auténtico «espacio de aparición» sólo se ha dado en Occidente, dejan al descubierto las contradicciones y prejuicios de su pensamiento.

En primer lugar, la antinomia entre «poder» y «violencia» nos impide comprender las complejas relaciones de articulación que se dan entre ambos. La propia Arendt reconoce que «la violencia apa-

45 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo, II. Imperialismo*, o.c., p. 430.

46 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo, II. Imperialismo*, o.c., p. 438.

47 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo, II. Imperialismo*, o.c., p. 433.

48 ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo, I. Antisemitismo*, o.c., p. 13.

49 Sobre este nuevo tipo de conflictos bélicos, y en una perspectiva cosmopolita muy próxima a la de Arendt, véase KALDOR, Mary, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Tusquets, Barcelona, 2001.



rece donde el poder está en peligro»<sup>50</sup>. Esta frase es muy reveladora: el «poder», al ser concebido como la afirmación colectiva de un «nosotros», parece excluir de su seno la posibilidad del conflicto, de las relaciones de violencia y de dominio entre unos y otros; pero, cuando ese poder colectivo «está en peligro», no puede dejar de recurrir a la violencia para afirmarse a sí mismo como tal. Ahora bien, ¿qué es lo que puede hacer que el poder del «nosotros» corra peligro? Por un lado, la violencia que unos individuos ejercen sobre otros y que amenaza con engendrar una relación de dominio o de tiranía entre ellos; por otro lado, la violencia que unos pueblos ejercen sobre otros y que amenaza con engendrar igualmente una relación de dominio o de tiranía entre ellos. En ambos casos, el poder del «nosotros» no puede dejar de afirmarse mediante la violencia, sea esa violencia la coerción de la ley que el grupo impone a cada uno de sus miembros, sea la hostilidad bélica que el grupo mantiene hacia otros grupos. Por tanto, al poder colectivo del «nosotros» le es inherente un cierto grado de violencia y no puede subsistir sin ella. Aun admitiendo que el poder y la violencia, tal y como Arendt los define, no son reducibles el uno al otro, eso no quiere decir que puedan subsistir el uno sin el otro; son, más bien, las dos caras inseparables de una misma moneda.

De hecho, si definimos el poder como «acción concertada», con ello no estamos excluyendo en modo alguno el ejercicio de la violencia, puesto que la guerra es, precisamente, la «acción concertada» de un grupo humano contra otro. Así que, cuanto mayor sea el poder puesto en juego, más violentas y destructivas pueden llegar a ser sus «acciones concertadas»: ésta es la lección que nos ha enseñado el Estado-nación moderno, como la propia Arendt reconoce en un fragmento póstumo<sup>51</sup>. Más aún, la relación de coacción violenta entre gobernantes y gobernados también puede entenderse como la «acción concertada» de las élites dominantes para «proteger la isla de libertad en que habitan contra el mar de necesidad que les rodea», como afirma una vez más la propia Arendt<sup>52</sup>. Incluso dentro de una comunidad más o menos igualitaria, el poder colectivo puede ejercer violencia sobre algunos de sus miembros, pero lo sorprendente es que Arendt, al definir la violencia como la acción «de Uno contra Todos» y el poder como la acción «de Todos contra Uno», se niega a aceptar que esta última pueda ser calificada como violenta, por más que reprima a las minorías y ahogue toda disidencia: «Un dominio mayoritario legalmente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disenso sin empleo alguno de la violencia»<sup>53</sup>.

Para que el poder colectivo no ejerza este tipo de violencia sobre sus minorías y sus disidentes, es imprescindible que la noción de «acción concertada» se encuentre siempre contrapesada por la noción de «pluralidad». La propia Arendt repite frecuentemente que la política se da allí donde hay una pluralidad irreductible de opiniones en conflicto. Ahora bien, si la pluralidad es constitutiva-

50 ARENDT, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, o.c., p. 157-158. Jürgen Habermas lleva a cabo una crítica de esta concepción arendtiana del poder en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 200-222.

51 «La época considerada históricamente la más pacífica y menos violenta ha provocado directamente el desarrollo más grande y terrible de los instrumentos de violencia. Y esto es una paradoja sólo aparentemente. Con lo que no se contó fue con la combinación específica de violencia y poder, combinación que sólo podía tener lugar en la esfera público-estatal porque sólo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder; no importa cuán estrictamente se señalen las competencias de este ámbito, cuán exactamente se le tracen límites a través de constituciones y otros controles: por el simple hecho de continuar siendo un ámbito público-político engendra poder. Y este poder tiene que resultar ciertamente una desgracia cuando, como ocurre en la Edad Moderna, se concentra casi exclusivamente en la violencia, ya que esta violencia se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos» (ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, o.c., p. 96).

52 ARENDT, H., *Sobre la revolución*, o.c., p. 286.

53 ARENDT, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, o.c., p. 144.

mente conflictiva, y si la política surge precisamente allí donde surgen los conflictos, entonces es inherente a la política deliberar, juzgar y decidir si el conflicto puede ser resuelto mediante el acuerdo pacífico o si debe ser sostenido y acentuado hasta el enfrentamiento violento. Porque el «poder», en cuanto «acción concertada» de un grupo determinado, puede orientarse en una u otra dirección: hacia el acuerdo federativo con otros grupos o hacia la lucha de resistencia frente a ellos.

Es la existencia misma del «espacio de aparición» como ámbito delimitado y precario, como «isla en el mar» u «oasis en el desierto», lo que requiere de sus miembros una actitud de vigilancia y de lucha, sea para ingresar y permanecer en su seno —contra los tiranos o contra las élites que quieren acapararlo en exclusiva—, sea para preservar y ampliar sus confines —contra los Estados o grupos armados que pretenden invadirlo, debilitarlo y destruirlo. Todos los grandes momentos «revolucionarios» que tanto admira Arendt han sido episodios de lucha, en donde la creación de un «espacio de libertad» ha sido la otra cara de la lucha contra la tiranía. Por eso, es una gran paradoja que Arendt establezca una rotunda antinomia entre el «poder» (como acción colectiva y pacífica) y la «violencia» (como actividad individual e instrumental), y que al mismo tiempo reivindique la virtud del «coraje» como «la virtud política por excelencia»<sup>54</sup>. Si el coraje es la virtud política por excelencia, lo es porque los seres libres han de luchar valerosamente contra aquellos que tratan de negarles o arrebatarles la libertad: sólo es libre el que está dispuesto a luchar hasta la muerte, antes que doblegarse y conservar la vida al precio de la libertad.

Cuando Arendt considera a los griegos como padres fundadores de la política, por el descubrimiento y el elogio que hacen de la «acción» y del «discurso», ella misma no puede dejar de reconocer que las «acciones» de las que hablaban los «discursos» de los griegos eran, ante todo, las valerosas hazañas de guerra. Lo que la élite guerrera y gobernante ensalzaba como su propia tarea «política», por oposición a las viles tareas domésticas de los esclavos y las mujeres, pero también por oposición al régimen despótico de los imperios orientales, no era otra cosa que el valor en la batalla y la oratoria en las asambleas que decidían sobre la guerra y la paz. Una objeción semejante le plantea su amiga Mary McCarthy: si negamos que la política tenga que ver con los asuntos económicos y domésticos, no nos queda otra cosa que «la guerra y los discursos», que es lo que hacían los griegos; ante tal objeción, Arendt reconoce que el ámbito de lo que es propiamente «político» varía de una época a otra, según los asuntos que en cada caso susciten «conflicto» y requieran, por tanto, un debate público y un acuerdo colectivo<sup>55</sup>.

Una última objeción: la insistencia con que Arendt atribuye a los griegos la invención de la vida política constituye un auténtico prejuicio eurocéntrico, un supuesto fundamental de la «gran tradición» del pensamiento político, que ha estado vigente en Occidente desde Platón hasta Hegel, y que ha persistido en los teóricos del evolucionismo social. Las sucesivas conquistas emprendidas por los helenos, los romanos y los europeos modernos, se hicieron al son de esta letanía: los «bárbaros» y los «salvajes» son infrahumanos y prehistóricos, viven todavía en estado de naturaleza, porque carecen de Estado y de civilización. Arendt llega a decir que las sociedades tribales no son comunidades políticas, porque «los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad»<sup>56</sup>. Sin embargo, hoy sabemos que las sociedades tribales,

54 ARENDT, H., *La condición humana*, o.c., p. 47. En realidad, hablar de «la virtud del coraje» es una redundancia, puesto que la *virtus* latina —equivalente a la *areté* girega— era la cualidad viril y guerrera por antonomasia: nombraba el coraje, el valor, la valentía ante el enemigo, y, por extensión, la fortaleza ante la adversidad.

55 ARENDT, H., «Arendt sobre Arendt: un debate sobre su pensamiento», en *De la historia a la acción*, o.c., pp. 151-152.

56 ARENDT, H., «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro*, o.c., p. 160.

que en términos temporales representan el 95% de la historia de la humanidad, han sido «las primeras sociedades de la abundancia», porque en ellas el trabajo destinado a la satisfacción de las necesidades vitales no ocupa más que una media de cuatro horas diarias, lo que supone la jornada laboral más baja de toda la historia<sup>57</sup>. Además, son las primeras sociedades igualitarias que conocemos, las únicas sin clases sociales y sin patriarcado, sin gobierno coactivo y sin guerras de exterminio. En este sentido, la noción arendtiana de «espacio de aparición» se ajusta a estas sociedades mucho más que a la sociedad estamental griega. Pierre Clastres las denomina «sociedades contra el Estado», y, en abierta polémica con el estatismo eurocéntrico de Hobbes, considera que son verdaderas comunidades políticas, en las que el poder no es usurpado por una élite gobernante sino que es ejercido por el conjunto de la comunidad<sup>58</sup>.

## V

Ha llegado el momento de recapitular y de esbozar algunas conclusiones. En las páginas precedentes, he tratado de discernir los diferentes significados del concepto arendtiano de lo político y he subrayado su enorme potencial crítico —con respecto a la tradición dominante en Occidente y con respecto a los acontecimientos histórico-políticos de nuestro tiempo—, pero también he puesto de manifiesto las contradicciones y prejuicios que limitan el alcance de su pensamiento.

Si queremos avanzar en el camino de pensamiento que Hannah Arendt ha abierto para nosotros, hemos de comenzar reconociendo que la teoría política hasta ahora dominante no es más que una teoría política *restringida*, es decir, una teoría centrada en el gobierno del Estado. Pero no se trata de rechazarla por completo, sino de reelaborarla y reinscribirla en el marco más amplio de una teoría política *general*, que nos permita dar cuenta de los tres grandes planos o estratos de lo político analizados en las páginas precedentes: el ontológico, el antropológico y el histórico.

En efecto, si queremos avanzar hacia una teoría política verdaderamente *general*, hemos de emprender una triple tarea. En primer lugar, hemos de tomar como punto de partida una *ontología política* que afronte las irresolubles paradojas de la vida humana —simultáneamente natural y cultural, objetiva y subjetiva, heredada y adquirida, compartida y conflictiva, solidaria y solitaria—, y que, por tanto, nos permita comprender el mundo como un «espacio de aparición» a un tiempo dado e instituido, único y diverso, constante y cambiante, en el que los seres humanos sólo estamos de paso y del que, no obstante, nos hacemos cargo a través de una doble e inseparable mediación política: la representación simbólica y la manipulación técnica.

En segundo lugar, tenemos que elaborar una nueva *antropología política*, que reconozca las diferencias pero también las articulaciones entre las diversas esferas y modalidades de lo político, esto es, entre los diversos «espacios de aparición» que componen la vida social: el espacio doméstico (en el que se dan las relaciones afectivas y reproductivas entre los sexos y las generaciones), el espacio económico (en el que se dan las relaciones de producción, distribución y consumo de bienes y servicios, entre los distintos sectores profesionales, clases sociales y zonas geográficas) y el espacio «político» en su sentido habitual y más restringido (en el que se dan las relaciones de confrontación y de asociación, de exclusión y de inclusión, de autonomía privada y de autoridad pública, en

57 SAHLINS, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*, trad. de Emilio Muñoz y Ema Rosa Fondevila, Akal, Madrid, 1977.

58 CLASTRES, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, trad. de Ana Pizarro, Monte Ávila, Barcelona, 1978, e *Investigaciones en antropología política*, trad. de Estela Ocampo, Gedisa, Barcelona, 1981.

el seno de una comunidad circunscrita demográfica y territorialmente). Es necesario insistir en este punto: las tres esferas o modalidades de la vida política son al mismo tiempo irreductibles e inseparables entre sí, las tres son igualmente imprescindibles en la constitución y preservación de las sociedades humanas, y por tanto hemos de postular como un criterio político fundamental la necesidad de asegurar el *equilibrio antropológico* entre ellas.

Finalmente, y puesto que la existencia humana es constitutivamente histórica, puesto que sólo se da en unas determinadas condiciones espacio-temporales, que son siempre plurales y cambiantes, una teoría política *general* debe dar cuenta también de las *variaciones históricas* que experimenta la humana experiencia del mundo, y con ella las diversas esferas de la vida social y sus diversas formas de articulación, es decir, sus diversos *regímenes políticos*. En especial, es preciso dar cuenta de la *dialéctica histórica entre los procesos de despolitización y repolitización* de los distintos campos de la experiencia. Así, por ejemplo, desde Platón hasta Hegel, tanto las relaciones parentales como las relaciones económicas fueron activamente despolitizadas por las élites dominantes, y eso significaba que el dominio jerárquico entre los sexos y entre las clases sociales era legitimado como un estado de cosas «natural», no instituido históricamente por los propios humanos. En cambio, a partir del siglo XIX, el socialismo y el feminismo historifican y repolitizan esas relaciones, cuestionando el régimen político clasista y patriarcal que hasta entonces las había considerado como inalterables.

Es esta dialéctica histórica de despolitización y repolitización la que debe conducirnos más allá de los límites del Estado-nación soberano, a fin de comprender las *nuevas formas de lo político* que están surgiendo en las últimas décadas, tanto a escala global como a escala local, tanto en el campo de las relaciones internacionales como en el campo de las relaciones interpersonales, tanto en la denominada «política de la Tierra» como en la denominada «política del cuerpo».