

Ciencia Política

Elementos para una *paideia* política en Hannah Arendt*

Elements from a Politics *Paideia* in Hannah Arendt

Guillermo Zapata**

Recibido: 26/01/10
Aprobado evaluador interno: 16/02/10
Aprobado evaluador externo: 10/03/10

Initium ut esset homo creatus est
San Agustín Civitas Dei

Ninguno de nosotros quedará con vida.
No estamos luchando para salvar nuestras vidas
sino por la dignidad humana.

Ann Willner
(Del gueto de Varsovia, diciembre de 1942)

Resumen

Con este texto, se quiere señalar el aporte que ha realizado Hannah Arendt a la cultura política occidental moderna, al *espíritu de la polis*, que se inscribe en una democracia radical y participativa. Arendt propone que cada ciudadano se forma en el espíritu de la ciudadanía, implementando su acción política desde la lógica de la libertad. Formarse en esta dinámica de la libertad consiste en hacer consciente la diferencia que existe entre la lógica de la necesidad del *homo faber* responsable de la labor, del trabajo

Abstract

With this text we want to point out the contribution to modern western politics, or to the *spirit of the polis*, from Hannah Arendt, whose posture is a radical and participative democracy. Arendt proposes that each citizen be formed in the spirit of citizenship, implementing a political action from the logic of freedom. To be formed in this dynamic of freedom is to be conscientious of the difference between logic of necessity of the *homo faber* responsible for the labor, work, and action, better understood as *praxis*, and the logic of free-

* Artículo de reflexión derivado de investigación de grupo Paideia Política.

** Doctor en Filosofía. Licenciado en Filosofía y Letras. Maestría de Estudios Políticos. Maestría en Teología. Especialización en Resolución de Conflictos. Especialización en Pedagogía Ignaciana. Profesor de tiempo completo en la Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía y Teología. Correo electrónico: gazapata@javeriana.edu.co y gzapatasj@gmail.com. Pagina web: <http://lectiobrevis.col.nu>.

y de la acción –entendida como mera *praxis*– y la lógica de la libertad que fundamenta todo lo político. Ingresar en el espíritu de la polis supone formarse para la acción en el marco de la *vita activa*, donde los ciudadanos creadores del espacio público emergen a un nuevo comienzo de una humanidad democrática, libre y participativa en la que tienen sentido el perdón y la promesa. El *homo faber* se va transformado en *homo civilis* al cultivar el espíritu plural de la ciudadanía y decidirse a ser sujeto activo, responsable de su propio nacimiento para la polis, lo cual se realiza desde la grandeza de su acción. Esta transformación ocurre en lo que Arendt denomina la *vita activa* y tiene sentido en el reino de la acción. Formarse en esta acción democrática radical consiste en una *paideia política*, es decir, en cualificar una praxis política marcada por la grandeza de un espíritu plural, democrático y libre.

Palabras clave: democracia, *paideia*, política, ciudadanía, espacio público, perdón, promesa.

dom, which is the foundation of politics. To enter into the spirit of polis presupposes being formed in the action within the framework of *vita activa* where the citizens, who are the creators of public space, emerge to the new beginning of a free, representative and democratic humanity in which people have a sense for forgiveness and promise. The *homo faber* transforms him or herself into *homo civilis* when he or she cultivates the spirit of plurality in citizenship, and decides to become an active and responsible subject; a subject who is responsible of his or her own birth for the polis; this is realized out of the grandness of his actions. This transformation happens in what Arendt calls *vita activa*, and it makes sense in the realm of action. To be formed in this radical, democratic action is *una paideia politica*, which means, to qualify a political praxis marked by the greatness of a plural, democratic, and free spirit.

Key Words: Democracy, *Paideia*, Politics, Citizenship, Public Space, Forgiveness, Promise.

Introducción. Recuperación del sentido de lo político

Para empezar, es necesario considerar los elementos que para Arendt hacen de la *acción* la actividad humana que le dan sentido a la política. En un primer momento, presento esta inquietud a manera de pregunta: ¿tiene la política sentido en el mundo contemporáneo y, sobre todo, ante el fenómeno totalitario?

A continuación, ubico a la acción dentro de la *vita activa*. En este contexto, la acción juega un papel importante, pues llena de sentido todas las actividades humanas, las cuales se ubican en el reino de la acción que aquí se denomina imprescindible para una *paideia política*, o el camino con formación de un ciudadano en una democracia participativa como la que propone Hannah Arendt.

Una vez ubicada la acción, expongo la condición humana propia de ella: la *natalidad* y la *pluralidad*. A grandes rasgos, la primera se observa claramente en el inicio de toda acción y la segunda en el desarrollo de la misma. Con la pluralidad, aparece el discurso que es la actividad que completa a la acción. Por medio del discurso, se revela la identidad, se tiene la capacidad de hablar sobre ese mundo común a todos los hombres.

La pluralidad e identidad abren espacio para la identidad política que se expresa desde el manejo de la memoria, la narración, el recuerdo. Las acciones dejadas a la simple expresión del acto fallecen rápidamente. Es por ello necesaria una narrativa que integre el recuerdo histórico de las grandes hazañas y acciones políticas, como se sabe por los relatos históricos y las obras de arte.

La acción y el discurso implicados generan un *espacio de aparición*, del ser común que Arendt denomina el espacio público. Este es un espacio potencial en el que se implican acción y discurso configurantes del poder político. Acción y palabra desaparecen en cuanto se dispersen los hombres. Pero mientras los hombres estén reunidos, el *espacio de aparición* se mantiene vivo gracias al poder que surge en las relaciones que se crean por la acción y el discurso.

La fragilidad de la acción que se expresa bajo las formas de irreversibilidad e impredecibilidad en el reino de la acción, además de las respuestas de la misma acción para enfrentar su fragilidad son el perdón y la promesa se configuran como ejes imprescindibles de la condición política, que debe estar dispuesta a comenzar y a recomenzar en cada instante.

Una vez establecido el reino de la acción, aparece lo que se puede definir como el camino de la formación política –*paideia política*–, lo cual implica no solo la *vita activa*, sino también la *vita contemplativa*. En este primer trayecto, se señala únicamente la primera parte del camino hacia una formación política en la *vita activa*, dejando para otra oportunidad la segunda parte concerniente a lo que nuestra autora denomina *vita contemplativa* y su relación con el juicio. Arendt señalará que, en lo político, juzgar es actuar. Esta *paideia política* surge con la pretensión de formar un ciudadano libre, capaz

de constituirse en interlocución válida, cuyo escenario es la democracia participativa. Esta da un nuevo origen al concepto de ciudadanía, que desde el criterio de lo agónico, permite deliberar, decidir, optar y, finalmente, renovar la polis desde el conflicto de sus mismas acciones políticas. La política se establece como la tarea responsable de engendrar una humanidad radicalmente democrática.

Repensar la política

Acercarse al pensamiento político de Hannah Arendt exige una situación respecto de los acontecimientos que motivaron su reflexión política. Ella misma corrobora que las categorías con las que se ha pensado la política no dan respuesta a esta preocupación por su auténtico sentido. Como es bien conocido por todos, Arendt se confrontó históricamente con el fenómeno del totalitarismo, acontecimiento que trajo consigo el resquebrajamiento de la manera de entender la acción en el mundo y su perversa capacidad de destrucción total del escenario de la pluralidad que es el espacio público, “el intento de reemplazar el actuar por el hacer” (Arendt, 1993, p. 241). Un fenómeno tan inconcebible suscita preocupación y la urgencia para Arendt de repensar la política.

Replantearse la pregunta por el sentido de la política muestra la preocupación de Arendt por no ser indiferente ante el mundo que debe ser transformado desde una visión de la política como una actitud concertada contraria al totalitarismo. Para Arendt, el mundo es el escenario en donde nos encontramos y donde es posible la libertad, la diferencia y la pluralidad.

Para responder a la pregunta por el sentido de la política en el mundo de hoy, Hannah Arendt, en su texto *¿Qué es la política?*, constata que desde la antigüedad el sentido de la política es la libertad –que debe ser comprendida como la posibilidad de iniciar acciones nuevas en el mundo–. Sin embargo, esta manera de entender la libertad no es tan evidente para el mundo moderno luego de los horrores de la Segunda Guerra Mundial. Aunque la política misma ha ocasionado desgracias y desastrosas calamidades, no obstante, se confronta con el acontecimiento totalitario que ella misma experimentó en su propia historia de repetidos exilios causados por no solamente a ella sino a millones de judíos que pusieron al día las modernas posibilidades de aniquilación (Arendt, 1997, pp. 61-62).

El totalitarismo –según Arendt– politiza la vida de los hombres presuponiendo que es un sistema de expresión máxima de la política. Sin embargo, presenta una contradicción interna al mismo sistema al negar la acción política en cuanto que es negación a su vez de la libertad y por consiguiente “abolición de la propia esfera pública” (Arendt, 1993, p. 241). En él, los hombres no son poseedores de la libertad pues son devorados bajo la ley implacable de la naturaleza o de la historia. Arendt llega a la conclusión de que los regímenes totalitarios anulan definitivamente la posibilidad de la acción política

negando toda iniciativa, donde el poder “sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (Arendt, 1993, p. 223). Desde su reflexión, percibe que su presente no ha de ser sino un momento en el movimiento de esa ley encarnada de la historia de la Unión Soviética de Stalin y de la historia de la Alemania nazi.

El totalitarismo no niega solamente la libertad sino también la pluralidad condición indispensable de la esfera pública, cuya esencia radica en “la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para los que no cabe inventar medida o denominador común” (Arendt, 1993, p. 66). Al ocurrir esta negación no se asume el hecho de donde surge la política, pues para Arendt el verdadero poder “es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza” (Arendt, 1997, p. 45). El totalitarismo, en su forma de campos de concentración, se asemeja a un anillo de hierro que aprieta a los seres humanos unos contra otros y, así comprimidos, cada uno está aislado de todos los demás sin la capacidad de vivir juntos que caracteriza la política. De esta manera se desdibuja la “especie humana”, cuyos individuos no sean más que especímenes. No hay posibilidad de ser diferente en un espacio en donde no hay posibilidad de mostrar la identidad de cada cual. Se elimina el espacio público, la proximidad sin diferencias destruye la singularidad, la distancia, y con ella lo público y la acción en tanto libertad y pluralidad.

Ahora bien, a partir de la experiencia del totalitarismo aparece la cuestión de si política y libertad son compatibles. Pareciera que la libertad solo se presentaría cuando se acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Pero la cuestión es más grave cuando la pregunta se plantea a la vista del desarrollo de las armas con gran poder de destrucción, lo cual no trata solamente de la libertad, sino de la vida, de la supervivencia humana y tal vez de toda vida orgánica sobre la Tierra.

Hay aquí un dilema, pues a partir del acontecimiento totalitario se percibe que la política pierde su sentido no solo en el nivel del pensamiento, sino ante el mundo que ha llegado a ser el espacio más peligroso para la vida.

La política encuentra sentido cuando *alguien* rompe el tiempo circular de lo predeterminado con la fuerza lineal de la acción, entendida como la capacidad siempre nueva de iniciar algo. Es la capacidad de la libertad de resistir frente al proyecto totalitario. Aquí propiamente se entra a definir la política desde la perspectiva arendtiana, delimitada desde el reino de la acción. La acción que como sugiere Arendt tiene su comienzo a partir del acontecimiento de la natalidad que representa para ella el fenómeno prepolítico por

excelencia. Cada acción es un nuevo nacimiento que interrumpe el acontecer humano, acrecienta la pluralidad y, por consiguiente, la perennidad de la vida.

En su obra sobre *La condición humana* (1958), se encuentra la reflexión más sistemática sobre la acción. En la introducción al texto, afirma que el tema central del libro se refiere al pensar “lo que hacemos” desde su triple vector de la labor, el trabajo y la acción (Arendt, 1993, p. 18), dejando para su posterior reflexión lo que denominó más propiamente el “pensar” la acción, cuyo título es *El juicio* y fue, efectivamente, la obra que se proponía comenzar, precisamente la víspera de su muerte el 4 de diciembre de 1975, en New York.

El *pensar* devela una cualificación de la condición humana esencial para la política en la medida en que es a través de la palabra y la acción, ya que “la esfera política surge de actuar juntos, de “compartir palabras y actos” (Arendt, 1993, p. 221). Las palabras expresan lo pensado y contemplado, son relatos en los que cada quien va constituyendo su propia autobiografía, la cual cobra su sentido, precisamente, en el espacio de discusión. En otras palabras, Arendt hace un ejercicio que posibilita la creación de categorías que permitan pensar a la política. En esta dirección, la acción se configuraría como la actividad humana que le da sentido a la política.

La *vita activa* como acción

En *La condición humana*, Arendt ubica a la acción dentro de las cosas que los seres humanos “hacen” en la *vita activa*. Las otras actividades de este “hacer” son la labor y el trabajo. Estas tres actividades son vitales para la existencia del individuo en la Tierra y para el desarrollo de la cultura. Escaparse de ellas no tendría razón de ser, pues negaría la condición humana y tendría una marca de muerte.

Arendt, además de la *vita activa*, distingue otro tipo de vida: la *vita contemplativa*¹, que es la condición del hombre cuando se dedica a pensar. Ahora bien, en este intento

¹ Arendt tiene una clara inspiración aristotélica al determinar estos dos tipos de vida. Aristóteles determina tres modos de vida que son realizadas por aquellas personas libres del yugo de la necesidad y que no están obligadas a rendirle obediencia a un amo. Como consecuencia de ello, los seres humanos tienen la posibilidad de desenvolverse en la *polis* con libertad. Estos modos de vida tienen en común su interés por lo “bello”, es decir, por las cosas no necesarias ni meramente útiles: la vida del disfrute de los placeres corporales en la que se consume lo hermoso; la vida dedicada a los asuntos de la *polis* y cuyas acciones producen gloria y, por último, la vida del filósofo dedicada a contemplar las cosas eternas. Ahora bien, a diferencia de Arendt, en Aristóteles la labor y el trabajo no tienen espacio ni dignidad para ser un estilo de vida, ya que surgen de la necesidad y de la utilidad. Para Arendt, es valioso el aporte de Aristóteles al darle un espacio a la política. Sin embargo, con la caída de la ciudad Estado, la expresión *vita activa* perdió su carácter político. A la política se le consideró como una más de las necesidades del ser humano. De esta forma, la *vita contemplativa* se apropió de la *vita activa*. Como consecuencia de esto, la *vita contemplativa* se convirtió en la única forma de vida verdaderamente libre (Arendt, 1993, p. 26).

de Arendt por “pensar en lo que hacemos” tiene una lectura muy original que trata de apartarse de la tradición filosófica de la antigüedad, en particular de Platón, que le da a la contemplación el máximo estatus dentro de las actividades del ser humano. Es así como Arendt coloca en el mismo nivel a la *vita activa* y a la *vita contemplativa*, en donde la una no es superior a la otra.

A continuación, describo las diferentes actividades humanas de la *vita activa*. Mi intención es hacerlo de forma general con el trabajo y la labor y, en seguida, retornar a la acción y todo lo que la caracteriza. Antes de ello, es importante decir que, en la descripción que hace Arendt de cada una de estas actividades, hay un examen de las actividades por sí mismas, Pues la misma evidencia fenoménica ayuda a determinar las actividades humanas.

La labor

Arendt, al referirse a la labor, tiene que hacer una distinción entre ella y el trabajo. Esta distinción la saca de un comentario bastante despreocupado de Locke, quien habla de “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”. La evidencia fenoménica de tal distinción es demasiado llamativa para ser dejada de lado. Sin embargo, no hay una tradición, antigua o moderna, que sustente teóricamente a la labor. A pesar de ello, se levanta el hecho de que todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que se ha llegado a pensar como la misma actividad: de esta manera, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *lacere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*². En todos estos casos, los equivalentes a labor tienen una inequívoca significación de experiencias corporales, de fatiga e incomodidad, y en la mayoría de los casos se usan para indicar los dolores de parto. Si se sigue solamente con la evidencia fenomenológica y etimológica, se percibe que la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo y, en consonancia con ello, la condición humana de la labor sería la *vida* misma. Por medio de la labor, los seres humanos producen lo vitalmente necesario que debe alimentar el proceso de la vida del cuerpo humano. De

² Es constante en la obra de Arendt establecer distinciones con los conceptos y las palabras. Según Fina Birulés, esto es fenomenología: “El empleo correcto de las palabras no será sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que ‘una cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden’. Para Arendt, en el lenguaje hay “pensamiento congelado” que el pensar debe descongelar cuando quiere averiguar el sentido original. Así, trabaja aislando conceptos, siguiéndole la pista, enmarcándolos, de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tienen algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado: se traduce, pues, en recuerdo [...]. En este sentido y con razón, se ha hablado de esta teórica de la política como si se tratara de una suerte de fenomenóloga” (Birulés, 1997, p. 12).

esta forma, el individuo siempre tiene que repetir una rutina para satisfacer su cuerpo. La actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones. En este sentido, la labor produce para el fin del consumo, pero ya que el objeto que se consume no tiene permanencia en el mundo, el fin del proceso no está determinado por el producto final, sino más bien por el agotamiento del poder laboral, es decir por la vida misma. “En efecto, signo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo” (Arendt, 1993, p. 102). Lo que produce la labor es inmediatamente consumido. Laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica.

El trabajo

A diferencia de la labor, el trabajo le da durabilidad al mundo. La condición humana para esta actividad es la *mundanidad*. Pues el trabajo de nuestras manos fabrica cosas cuya suma total constituyen el “artificio humano”, el mundo en el que vivimos y que es distinto de las circunstancias naturales. Lo fabricado no es para consumido, propio de la labor, sino que se usa, y este uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar al ser humano. Sin embargo, tal durabilidad del mundo de las cosas no es absoluta, pues el uso poco a poco va deteriorando las cosas. El proceso de la vida lo impregna todo y así no se usen las cosas, estas retornan al proceso natural general del cual los seres humanos las habían extraído. Una mesa de madera volverá a ser madera y se incorporará a la tierra, de donde nació el árbol del que se extrajo el material para fabricarla. Aunque el uso desgasta a los objetos, este fin no forma parte de un plan preconcebido; no era este el destino por el que fueron fabricados, del mismo modo que la “destrucción” o el consumo inmediato de un pan constituye su fin; lo que el uso agota es la durabilidad. La destrucción, a pesar de inevitable, es accidental al uso, pero inherente al consumo.

Otro resultado importante del trabajo es la objetividad. Los objetos fabricados, se usen o no, tienen por sí mismos cierta independencia “objetiva” respecto del hombre. Permanecerán en el mundo por un cierto tiempo a menos que sean destruidos sin motivo. Estos objetos le dan estabilidad a la vida humana y esto debido a que los seres humanos, con su naturaleza siempre cambiante, recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos. Frente a la subjetividad de las personas se sitúa la objetividad del artificio hecho por el ser humano.

Ahora bien, el proceso de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo. Este modelo –que puede ser una imagen contemplada por la mente o un boceto en el que la imagen tenga ya un intento de materialización– se configura en el fin que se debe alcanzar. Además de guiar todo el proceso de fabricación, está antes y después del proceso. La imagen o modelo precede a la fabricación y permite que el proceso se inicie

cuando se quiere. A su vez, esta imagen no desaparece una vez terminado el producto. Esta última condición permite que el proceso continúe así se haya cumplido la fabricación del modelo. Esta potencial multiplicación es diferente de la repetición de la labor. En la labor, hay una repetición constante del mismo proceso, debido al carácter cíclico de la vida. Al tener presente el modelo, el fabricante o artesano repite el proceso, pero no es por el trabajo en sí, sino por la labor –la necesidad de la subsistencia–. En este sentido, en la labor, hay una repetición inherente a ella misma, pero en el trabajo hay multiplicación del proceso, algo que es exterior al trabajo mismo.

Diferente de la labor, donde ella y el consumo son solo etapas de un idéntico proceso, la fabricación y el uso son procesos totalmente diferentes. El fin del proceso de la fabricación se da cuando la cosa es terminada, no necesita repetirse y es añadida al artefacto humano. De ahí que el trabajo se ubique fundamentalmente en la categoría de medios y fines. En esa medida, Arendt dice que “la cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí y de que sólo es un medio para producir este fin” (Arendt, 1993, p. 163).

El objeto mismo es también un medio, pues con su materia, con él mismo, se realiza la finalidad. Pero en el proceso de fabricación también son necesarios los instrumentos. Medios y fines aquí se revelan con mayor claridad, pues los medios o instrumentos son organizados de acuerdo al fin propuesto.

El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera. Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de ayudantes, etcétera. Durante el proceso de trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado y para nada más (Arendt, 1993, pp. 171-172).

Sin embargo, se da una perplejidad tan pronto se tiene el resultado deseado, pues la cosa producida se convierte en una cosa más de todas las que existen y se sitúa en otra cadena de medios y fines. La cosa producida se transforma en un medio para una vida confortable. La perplejidad de este utilitarismo de la filosofía del *homo faber*, por decirlo así, es que queda atrapado en una cadena de medios y fines sin llegar nunca a un principio que pueda justificar la categoría, es decir la utilidad misma.

La salida ante este dilema en toda filosofía estrictamente utilitaria ha sido apartarse del mundo objetivo de las cosas de uso y recurrir a la subjetividad del propio uso. Solo en un mundo estrictamente antropocéntrico, el usuario, es decir el ser humano, pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de medios y fines. Sin embargo, alzar al ser humano como el fin último degrada el mundo de las cosas, el fin y el producto

final de su mente y manos; si el ser humano es el fin más elevado, entonces, las propias cosas se convierte en simples medios³.

Finalmente, la actividad del trabajo, al ser determinada por la categoría de los medios y fines, es “predictible”, se sabe qué se va a hacer, además de tener un comienzo definido. Muy diferente de la labor que está siempre atrapada en el movimiento cíclico de la vida que carece de principio y fin. En cambio, la acción, aunque tiene un principio definido, nunca tiene un fin “predictible”, pues no se sabe cuándo termina.

El concepto de acción

He dicho que la acción es la actividad política por excelencia. Esta corresponde a la condición humana de la *pluralidad*, al “estar con otros”. “Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (Arendt, 1993, p. 22).

Para que sea completa, la acción debe estar acompañada del discurso, ya que este le da el carácter plural a la actividad política, pues la acción puede iniciarse con o sin la compañía de los otros. Pero ella y el discurso siempre deben ser en presencia de otros. Además, por medio de estas dos actividades, los seres humanos revelan su identidad. No es una revelación involuntaria, pues es movida por el deseo de mostrarse a los demás. Tal revelación sucede en tanto dura el momento en que se dan la acción y el discurso, pero recibe un carácter durable cuando se cuentan historias de la identidad mostrada.

Como se verá más adelante, la acción no es guiada por las categorías de medios y fines. Esta es más bien un tentación recurrente con la que se ha querido entender la política a partir de las categorías de la fabricación, lo cual no quiere decir que la acción niegue la condición humana del trabajo, sino que la trasciende. Es decir, marca con un sentido político las relaciones entre los seres humanos y con su entorno.

Es importante, en este momento, ver que con las actividades humanas y, sobre todo, la acción, lo que está en juego es la condición más general de la existencia: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad.

³ Este utilitarismo encuentra su mayor expresión en Kant cuando dice que ningún hombre puede convertirse en medio de un fin, que todo ser humano es un fin en sí mismo. Pero tal afirmación, a pesar de que quería ante todo relegar la categoría de medios y fines a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política, no puede negar su origen del pensamiento utilitario. Porque la operación que constituye al ser humano como “supremo fin”, le permite, “si puede, subrayar toda la naturaleza a él”, es decir, degradar la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad. De esta manera, ni siquiera Kant pudo solucionar la perplejidad del *homo faber* sin recurrir al paradójico “fin en sí mismo” (Arendt, 1993, p. 174).

La labor no solo asegura la supervivencia individual, sino también la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el ser humano conceden una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia (Arendt, 1993, p. 22).

Arendt considera que la natalidad es la categoría fundamental, en contraposición con la mortalidad. Esto debido a que su filosofía trata de afirmar la vida, no la muerte, pues los seres humanos, a juicio de Arendt, “aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar” (Arendt, 1993, p. 201). En este sentido, la labor y el trabajo se enraízan en la natalidad al proporcionar cosas y preservar a los que nacen constantemente. La acción es la que tiene la relación más estrecha con la natalidad. El nuevo comienzo inherente al nacimiento se hace sentir en el hecho de que todo recién nacido se inserta en un mundo en donde hay otros y está en la capacidad siempre nueva de iniciar algo, es decir de actuar. Y esta es la plenitud política para Arendt.

A continuación, voy a profundizar en las dos condiciones humanas que caracterizan a la acción: la natalidad y la pluralidad.

La natalidad

La natalidad en Arendt se presenta como la condición humana fundamental. Pero, de todas las actividades humanas, es la acción la que tiene una relación más amplia con ella. Esto debido a que la acción se enraíza ontológicamente en la natalidad, pues cada acción irrumpe en el mundo como un nacimiento (Arendt, 1993, p. 266). Lo sorprendente de la natalidad es que marca novedad al mundo, pues nunca habrá un recién nacido igual a otro ni una acción igual a otra.

Me gustaría desarrollar el concepto de natalidad en dos partes. En un primer momento, expongo cómo en el comienzo de toda acción se muestra la natalidad. En un segundo momento, expongo el concepto de libertad que surge de la acción y de la natalidad.

Acción y comienzo

Existe una clara relación entre acción y comienzo, pues toda acción marca una ruptura y es el comienzo de algo. De esta manera, se revela la condición humana de la natalidad, pues, en toda acción, ella marcaría el sentido. Esto se puede corroborar en el origen mismo de la palabra, pues “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar –como indica la palabra griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’–, poner algo en movimiento –que es el significado original del *agere* latino–” (Arendt, 1997, p. 77).

Este es el sentido de “actuar” que se halla en relación con la natalidad. Para profundizar aun más en esta relación, Arendt hace una distinción entre los términos *archein*

y *prattein* (Arendt, 1997, p. 212): el primero hace referencia a “comenzar”, “poner en marcha”, mientras que el segundo apunta al final de la acción, a “acabar una acción”, al momento en que son muchos los que llevan a cabo algo que se había iniciado, al encuentro con la pluralidad. Interesa en este momento el término *archein*, pues se halla con relación al actuar, en el sentido de insertar algo nuevo en el mundo.

Tal inserción puede estimularse por la presencia de otros, pero no está condicionada por ellos. La acción originalmente surge del carácter de haber nacido, de ser inicio. No obstante, la pluralidad entraría como la condición que me hace diferente de los demás por medio de mis acciones y, sobre todo, por mis palabras. Las palabras exigen la presencia de otros, pues resultarían vanas y no revelarían nada sin alguien que me escuchara y me viese.

Ahora bien, resulta un poco difícil de entender por qué Arendt concluye que los seres humanos son capaces de iniciar algo por el solo hecho de que representan, por el nacimiento, nuevos inicios en el mundo. En respuesta a ello, Arendt afirma que no solo es por el nacimiento, sino debido a que la capacidad de actuar recupera constantemente la aparición de la novedad en el mundo. Cada vez que se actúa, se actualiza el carácter original del nacimiento. Es por esto que la natalidad, en sentido kantiano, solo es plena cuando el ser humano asume por propia iniciativa el “poder-comenzar” (Arendt, 1997, p. 77) algo, es decir, se decide a ser un nuevo inicio.

Es notable que Arendt está muy influenciada por Agustín de Hipona y Kant para elaborar su propuesta de la natalidad. ¿En qué aspectos? A continuación, muestro qué extrae Arendt de estos dos filósofos.

Cuando Arendt habla de hombres que son capaces de nuevos inicios, hay una resonancia agustiniana. De ahí que Arendt cite repetidamente el texto de Agustín: “[*Initium ergo ut esset, crea tus est homo, ante quem nullus fuit* (para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie) [...]”⁴ (Arendt, 1993, p. 201).

Para Arendt, es muy importante la lectura que hace Agustín del tiempo y de la creación. En *La vida del espíritu* (1977), Arendt dice que, en el libro *De civitate Dei*, Agustín define al hombre como hombre temporal (*hominem temporalem*), anterior al cual no existió alguno, es decir una criatura que no solo vive “en el tiempo”, sino que es esencialmente temporal, que es, por así decirlo, la esencia del tiempo. Detrás de tal afirmación, se encuentra la pregunta de por qué Dios quiso crear al ser humano “en el tiempo, sin que a ese hombre le precediera otro”. Agustín, para responder a este interrogante, refuta los conceptos cíclicos de tiempo pues representan la inmovilidad de la eternidad, ya que lo novedoso no puede tener lugar en ciclos. Agustín soluciona la cuestión al afirmar que el ser humano es creado por encima de los otros seres para que

⁴ Arendt toma la cita en latín de: *De civitates Dei* XII, 20.

hubiera novedad. Debe existir un *comienzo* que es el tiempo propio del acontecimiento introducido por la aparición del ser humano (Arendt, 2002, p. 341).

Respecto a la creación, el hecho de que los seres humanos han sido creados a imagen y semejanza de Dios implica que son radicalmente libres. Como Dios, los hombres son creadores, son los únicos capaces de iniciar algo completamente nuevo. El propósito de la creación fue hacer posible un inicio. En este sentido, con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo. En otras palabras, el principio de la libertad se creó al crearse al ser humano, no antes.

Ahora bien, volviendo a *La condición humana*, el comienzo del ser humano no es el mismo que el de la naturaleza. Arendt está interesada en la distinción que San Agustín establece entre la creación del mundo (*principium*), por una parte, y la creación de los hombres (*initium*), por otra: “Este comienzo [del hombre] no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo” (Arendt, 1993, p. 201).

Arendt muestra que, para San Agustín, la capacidad de comenzar que posee cada ser humano está constituida por la naturaleza del yo como inicio radical. Al ser creado en singular –diferente de las otras criaturas vivas que fueron creadas “muchas a la vez” en forma de especie– cada hombre es, en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo. Como consecuencia de ello, Arendt cree que con cada acción los seres humanos revelan y actualizan su condición de ser inicios radicales. Extrae de Agustín el carácter del ser humano como un inicio radical, ya que por nacer es un nuevo comienzo, y al actuar inicia algo nuevo pues retoma de su nacimiento la capacidad de ser novedoso. Kant tiene una intuición parecida: el hombre es comienzo relativo o comienzo absoluto por causalidad de la libertad. Este filósofo se detiene en las acciones mismas de los seres humanos y en la posibilidad de la libertad. El desarrollo que hace Arendt sobre estas ideas en Kant no es muy explícito a lo largo de su obra. Sin embargo, al final del capítulo que le dedica a San Agustín, en *La vida del espíritu*, cita a Kant en su *Crítica de la razón pura*:

Su “facultad de comenzar espontáneamente una serie en el tiempo”, que “al desarrollarse en el mundo sólo puede tener un primer comienzo relativo”, es, no obstante, “un comienzo absolutamente primero, no desde un punto de vista temporal, sino desde el punto de vista causal”. Por ejemplo: si ahora me levanto de la silla de modo plenamente libre [...] una nueva serie se inicia, en términos absolutos, en este suceso y en sus consecuencias naturales hasta el infinito. (Arendt, 2002, p. 342)

Es necesario que me detenga en lo que dice Kant. Indudablemente, habla de la libertad de comenzar una acción por sí misma. Esta acción sería espontánea, pues supone una causalidad, diferente de la causalidad siguiendo a la naturaleza, en virtud de la cual

sucede algo sin que la causa de este la determine una anterior necesaria⁵. Al apartarse de esta causalidad natural, Kant marcaría un comienzo relativo para las acciones. Sin embargo, este comienzo relativo se puede considerar como un comienzo absoluto desde la causalidad por libertad⁶. Con la aclaración de que este comienzo absoluto no es desde un punto de vista temporal, pues se confundiría con el comienzo absoluto de la causalidad natural.

Recurriendo al ejemplo de la silla, Kant muestra la causalidad por libertad que opera en toda acción. Al levantarme de una silla, la decisión y el acto no forman parte en modo alguno de la secuencia de meros efectos naturales, ni son una continuación de los mismos.

⁵ Esta problemática aparece en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. Kant plantea la tesis de la existencia de otra causalidad, diferente de la causalidad según leyes de la naturaleza, que explique los fenómenos de la naturaleza. Es necesario que haya una *causalidad por libertad*. El mismo Kant considera la *antítesis* de que no hay libertad, pues todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según las leyes de la naturaleza. En la prueba de la tesis, Kant dice que si se supone que no hay otra causalidad que la que obedece a las leyes de la naturaleza, este estado deviene de uno previo. No es posible determinar una causa por su causalidad infinita, pues no se encuentra un comienzo sino comienzos subalternos. En este sentido, Kant admite una causalidad en virtud de la cual suceda algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior, según leyes necesarias. Esto permitiría comenzar por sí una serie de fenómenos que transcurren según leyes naturales. Es necesaria una libertad trascendental sin la cual el curso mismo de la naturaleza nunca sería completo, al considerar la serie sucesiva de los fenómenos por el lado de las causas. Sin embargo, para Kant, en la prueba de la *antítesis*, esto va en contravía de la ley de causalidad puesto que "sólo en la naturaleza debemos, pues, buscar la interdependencia y el orden de los sucesos. La libertad (independencia) respecto de las leyes de esta naturaleza nos libera de la coacción de las reglas, pero también del hilo conductor que todas ellas representan. En efecto, no podemos decir que, en lugar de las leyes de la naturaleza, intervengan en la causalidad de la marcha del mundo leyes que la libertad, ya que si ésta estuviera determinada según leyes, ya no sería libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza" (Kant, 1978, B 475 p. 408). La antinomia consiste por tanto en la imposibilidad de pensar la libertad y la causalidad de la naturaleza desde un mismo punto de vista. Si con respecto a los fenómenos del mundo se pretende descubrir, por un lado, causalidad que los explique y, por otro, libertad que los determine, o se está hablando de una libertad que no es más que causalidad, o se pierde el sentido estricto de causalidad que, en últimas, permite explicar en una experiencia coherente los fenómenos del mundo. La solución a la antinomia es que tanto la tesis como la antítesis pueden llegar a tener algún sentido, si y solo si se refieren a dos paradigmas diferentes de consideración del mundo: la antítesis debe referirse al mundo como se nos da fenoménicamente, considerado por el entendimiento y la tesis al mundo como lo pensamos, es decir, como cosa en sí (nouménico), considerado por la razón. El desarrollo de la tercera antinomia está en: Kant, E. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, B 472-B 595.

⁶ La causalidad como libertad se refiere a la causa en el ámbito nouménico. En este sentido, la razón es necesaria, no para pensar la libertad sino para ejercerla. Es por ello que Kant sugiere considerar no la razón especulativa, mediante la cual se emprende la explicación de las acciones desde el punto de vista de sus orígenes, sino la razón en la medida en que ella es la causa que las produce. (Kant, 1978, B 578).

Aunque el acto siga a las causas naturales, no se sigue de ellas. Es pura espontaneidad causal o causalidad como libertad, es decir causalidad del sujeto humano y, específicamente, de su voluntad para actuar con independencia de las influencias de la naturaleza.

Ahora bien, para Arendt la distinción entre comienzo “absoluto” y un comienzo “relativo” apunta al mismo fenómeno que se encuentra en la distinción agustiniana entre *principium* del cielo y la tierra y el *initium* del ser humano (Arendt, 2002, pp. 342-343), pues el comienzo “relativo” denota, al igual que el *initium*, la libertad o espontaneidad desconcertante de cada individuo de empezar algo en cada acción⁷, mientras que el comienzo “absoluto” y el *principium* se refieren a un origen en el tiempo, es decir, a una causalidad natural.

Para enfatizar aun más la relación que se da en el ser humano entre ser un inicio y la capacidad siempre nueva de iniciar algo, Arendt deriva que esta novedad de la acción tiene un carácter de milagro. Esto es nombrado sucintamente en *La condición humana* (Arendt, 1993, pp. 202 y 266), pero, en el fragmento n. 3 de *¿Qué es la política?*, se examina detenidamente. El milagro es propio de la tradición judeocristiana, en particular, de los evangelios. Se desprende de la capacidad humana de “mover montañas”, es decir, la fe. Arendt no se refiere al milagro como algo sobrenatural o supersticioso, sino que se refiere a lo que los milagros siempre deben ser: interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado y que son ejecutados por un agente divino o por los hombres.

El milagro entra como algo novedoso, impredecible e inesperado. Es así como la noción de milagro se puede aplicar a muchos fenómenos de la vida y de la naturaleza. La existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige –que se puede reflejar estadísticamente–, solo el nacimiento de la Tierra es una “improbabilidad infinita”. Lo mismo pasa con el nacimiento de la vida orgánica a partir de la vida inorgánica y el nacimiento de los seres humanos a partir de la evolución de la vida orgánica. “En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables (Arendt, 1997, p. 64).

Pero este ejemplo de los procesos naturales interrumpidos, de alguna “infinita improbabilidad”, que ilustra lo que es real en la experiencia ordinaria, tiene sus limitaciones, pues no se puede aplicar simplemente al campo de los asuntos humanos. Esto, debido

⁷ Aquí surge un problema. Mientras que el *initium* agustiniano se enmarca en el tiempo, el comienzo absoluto kantiano no. Arendt no desarrolla tal cuestión, pero creo que la acción la coloca más desde un punto de vista agustiniano, pues en el ser humano, al ser definido como hombre temporal, cada acción es un acontecer en el tiempo.

a que la vida política, a pesar de que es el campo de la acción, discurre dentro de los procesos históricos, los cuales tienden a transformarse en algo tan automático y natural como los procesos cósmicos, a pesar de que los seres humanos son los que los ponen en marcha. Así, parece extraño esperar milagros en la política. Pero visto de otra manera, los procesos históricos son interrumpidos por el accionar humano; por el *initium* de alguien. Cada acto, observado desde el proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un “milagro” o sea algo que no se podía esperar. Por eso, para nada constituye una superstición la búsqueda de lo imprevisible e impredecible, estar preparados para ello y esperar “milagros” en el campo político.

La diferencia fundamental entre las “improbabilidades infinitas” que se dan en la naturaleza y los acontecimientos milagro en el ámbito de los asuntos humanos mismos es que en estos últimos hay un “taumaturgo” (Arendt, 1997, p. 65). Es el propio ser humano quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. En otras palabras, está dotado para la acción, es libre para sentar un nuevo comienzo.

Esta capacidad para actuar y sentar nuevos inicios revela la capacidad humana para la libertad. Una libertad que se debe comprender desde la experiencia política. Para Arendt, soy libre cuando puedo actuar, lo hago por medio del discurso y en presencia de otros. A continuación, voy a ampliar este concepto de libertad.

La libertad política

En su texto *¿Qué es la libertad?* (1961), Arendt afirma que la libertad se arraiga en el carácter mismo de la existencia humana en el mundo. Surge de la condición de nacer en el mundo y de tener la capacidad de iniciar siempre nuevas acciones. En este sentido, la libertad sería lo mismo que *archein* o, mejor, que natalidad. Es algo que se vive, es una “manifestación exterior”, un fenómeno público y político que reside en la acción y en el ámbito de la pluralidad.

Teniendo presente el anterior párrafo, el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento, ni en la introspección. Es por ello que la libertad política no es un fenómeno de la voluntad como *el liberum arbitrium* agustiniano, una libertad que se realiza introspectivamente mediante una elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala⁸. Para Arendt, la tradición filosófica desde San Agustín distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de la libertad tal como se da en la experiencia humana, trasportándola de su terreno original –el campo de la política– y los asuntos humanos en general, a un espacio interior y solitario, al de la

⁸ Arendt encuentra que con el cristianismo, fundamentalmente en Pablo de Tarso, la libertad pasó a ser un fenómeno de la voluntad y del pensamiento (Arendt, 2002, p. 252).

voluntad⁹. Además, con esta interiorización de la libertad, los filósofos la convirtieron en un “problema”¹⁰ filosófico de primer orden. Pero lo peor de esta concepción de libertad fue su aplicación en la política, y así su conversión en un problema político. De esta forma, el ideal de libertad dejó de ser el virtuosismo de toda acción para convertirse en soberanía, es decir, el ideal de un libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer ante ellos (Arendt, 1996b, pp. 175-176). Volviendo a la libertad política, Arendt extrae esta concepción de experiencias políticas concretas, en especial de las gestas heroicas del espacio público homérico y de la *polis*¹¹ griega.

Así, en la Grecia homérica, la libertad se conoció como un hecho de la vida diaria. Estaba inserta en la esfera pública, es decir, en la política. Por eso, la razón de ser de la política era la libertad y el campo en que se aplicaba era la acción. La libertad se entendió como la condición del hombre libre que le permitía salir de su casa, involucrarse en la iniciación de empresas comunes –como la guerra– y conocer a otras personas de palabra

⁹ En *La vida del espíritu*, Arendt dice que *toda filosofía* de la voluntad es concebida y articulada no por hombres de acción sino por filósofos, “los pensadores profesionales” de Kant, quienes, de una forma u otra están comprometidos con el *bios theoretikós* y, por tanto, más inclinados por naturaleza a “interpretar el mundo” que a “cambiarlo” (Arendt, 2002, pp. 428-429).

¹⁰ La muestra más palpable de esta problematización de la libertad es Kant. Saca la libertad de la experiencia humana y la inscribe en el espacio cosmológico, y no en el psicológico. De esta forma, la libertad es un fenómeno de la naturaleza. Es por ello que Kant tiene que distinguir entre una razón “pura” o teórica y una “razón práctica” cuyo centro es el libre albedrío. Así, la libertad nunca aparece en el mundo de los fenómenos, en el mundo exterior de nuestros cinco sentidos, ni en el campo de la percepción interior, con la que cada uno se capta a sí mismo (Arendt, 1996b, p. 156).

¹¹ De la antigüedad, es importante también la experiencia romana. En Roma, ser libre y empezar son conceptos relacionados. Para los romanos, la libertad es un legado transmitido por los fundadores de Roma a su pueblo. Su libertad está unida a ese momento original establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyos asuntos deben ocuparse los descendientes y cuyas fundaciones deben “aumentar”¹¹. Este legado (tradición) permite al pueblo encontrar el vínculo con un pasado y reconocer la autoridad, obedecer, sin que por ello desaparezca el espacio de la libertad. Más bien son la tradición y la autoridad las que hacen posible el mantenimiento de este espacio plural no solo de hombres, sino, en este modelo, también de generaciones. “El compromiso político significaba ante todo la custodia de la fundación de la ciudad de Roma” (Arendt, 1996a, pp. 131-133). Arendt ve, en la época moderna, otras experiencias de libertad. Su favorita es la Revolución Americana porque el acto de fundación tomó la forma de una constitución de la libertad. Sus otros ejemplos son las comunas revolucionarias de la Revolución Francesa, la Comuna de París de 1871, la creación de Soviets durante la Revolución Rusa, la resistencia francesa a Hitler en la Segunda Guerra Mundial y la revuelta húngara de 1956. En todos estos casos individuales, hombres y mujeres tuvieron el coraje de interrumpir sus actividades rutinarias y pasar delante de sus vidas privadas para crear un espacio público donde la libertad pudiera aparecer y, de esta manera, crear una memoria que sirviera de inspiración para otras generaciones. En todas estas experiencias, los sujetos redescubrieron el verdadero conocimiento de la antigüedad griega de que la acción es la suprema bendición a la vida humana, pues le da significado a la vida de cada individuo (Passerin, 1994, p. 68).

y de obra. Esta libertad estaba precedida por una liberación de las necesidades de la vida, es decir, una liberación de las obligaciones de la casa (*coitos*). Además, la libertad necesitaba de la compañía de otros que ya hubieran logrado la liberación y de un espacio público¹² en el que fuera posible prolongar el discurso y la acción. En este sentido, se daba la coincidencia entre *archein* –comenzar algo nuevo– y libertad.

Ahora bien, a diferencia del trabajo, la libertad está libre de motivaciones y de una finalidad predecible. Sin embargo, cada acción está movida en un principio por una finalidad particular. Pareciera que se cayera en una contradicción, lo cual no es cierto, pues la acción misma, por su carácter libre e impredecible, trasciende toda finalidad. Arendt explica lo anterior a partir de una paráfrasis de la descripción que hace de este proceso Duns Scotto: “la acción viene guiada por una finalidad futura cuyo carácter deseable ha captado el intelecto antes de que la voluntad lo quiera, de modo que el intelecto pone en marcha a la voluntad, pues sólo ella puede inducir a la acción [...]” (Arendt, 1996b, p. 164).

La finalidad de la acción, al ser particular, cambia cada vez que las circunstancias del mundo también lo hacen. Así, reconocer la finalidad no sería un asunto de la libertad, sino un juicio erróneo o acertado. La voluntad, entendida como una facultad del ser humano diversa y separada, se pliega al juicio, es decir, al conocimiento de la buena finalidad y, entonces, ordena la ejecución de la acción. En este sentido, el poder de ordenar no le compete a la libertad, sino que es una cuestión de debilidad o de fuerza.

En la medida en que se es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad. Sin embargo, se necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular. Ahora bien, lo que pone en marcha propiamente a la acción es algo que Arendt llama *principio*. Este concepto está inspirado en Montesquieu, quien lo descubrió por primera vez en su discusión de las formas de Estado. Entendido psicológicamente este principio, puede decirse que se trata de una convicción fundamental que divide a los grupos de individuos entre sí. Tales convicciones, que han desempeñado un papel en el curso de la acción política, son tres para Montesquieu: el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas y el temor en la tiranía. Para Arendt, pueden contarse dentro de estos principios la gloria, tal y como se conoció en el mundo homérico, o la libertad de Atenas, en la época clásica, o la justicia.

Estos principios no operan desde el interior del yo como lo hacen los motivos. Más bien, se inspiran desde fuera y son demasiado generales para indicar metas particula-

¹² El gran problema del espacio público de la aventura y la gran empresa es que desaparecía tan pronto como el campamento era levantado y los “héroes” regresaban a casa. Este espacio público solo llega a ser político cuando se establece en una ciudad que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones (Arendt, 1996b, p. 74).

res. A diferencia del juicio intelectual que precede a la acción, y ia del mandato de la voluntad que la pone en marcha, el principio inspirador se manifiesta solo en el acto mismo de ejecución. Este principio nunca pierde su fuerza y validez en la acción, lo que no ocurre con los méritos del juicio y la fuerza de la voluntad que se agotan a sí mismos. “A diferencia de su fin, el principio de una acción se puede repetir una y otra vez, es inagotable, y a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal, no está unida ni a una persona ni a un grupo particular” (Arendt, 1996b, p. 164).

La manifestación de tales principios solo es posible en la acción misma, no antes ni después. Es por ello que la libertad únicamente aparece cuando estos principios se actualizan, puesto que ser libre y actuar es la misma cosa. Esto se percibe más claramente con otro concepto: la *virtú* de Maquiavelo, la cual se muestra en la acción misma y significa que el ser humano es virtuoso en la ejecución de la acción. Este concepto es sacado del teatro en donde se aprecia más la interpretación en sí misma y no el producto final (Arendt, 1996b, p. 165).

El principio inspirador se revela a los otros una vez que se inicia la acción, independientemente de lo que el actor tuviese en mente al iniciarla. Por eso, la acción tiene un alto grado de arbitrariedad, que desbarajusta por completo un esquema de medios y fines. La acción trasciende todos los motivos y los fines de un actor individual, de tal modo que no puede ser entendida desde el rígido esquema de los medios fines, propio del trabajo. El significado de cada acto solo puede basarse en la realización que se expresa con los actos vivos y en la palabra hablada¹³.

En síntesis, las acciones muestran la libertad de los seres humanos de emprender algo espontáneamente, sin estar supeditados por motivación o fin alguno predecible. Sin embargo, la acción siempre está movilizadora por un principio, el cual solo se muestra

¹³ Según Arendt, esta realización de la acción y del discurso fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* (“realidad”), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras de sí (son *par 'aulas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación. Estas actividades serían, paradójicamente, “fin en sí mismo” porque, en la acción y el discurso, no se persigue el fin (*telos*), sino que yace en la propia actividad que, por lo tanto, se convierte en *entelecheia* y el trabajo no es lo que sigue y extingue el proceso, sino lo que está metido en él; la realización es el trabajo, es *energeia*. Aristóteles cae en la cuenta de que lo que está en juego en la política es el *ergon tou anthropou* (el “trabajo del hombre” *qua* hombre) y, al determinar este “trabajo” como “vivir bien” (*eu zen*), quería decir que este “trabajo” no es producto de trabajo, sino que existe en la pura realidad. Aquí, se da una explicación de por qué este tipo de “trabajo” se sitúa fuera de las categorías de medios y fines. El “trabajo del hombre” no es fin porque los medios para lograrlo –las virtudes– no son cualidades que puedan o no realizarse, sino que por sí mismas son “realidades”. En otras palabras, no se puede hablar de fines porque los medios para lograr el fin serían ya el fin y, al contrario, este “fin” no puede considerarse medio en cualquier otro aspecto, puesto que no hay nada más elevado que alcanzar esta misma realidad (Arendt, 1993, p. 229).

en la acción misma. Pero la revelación del principio y de la identidad de quien realiza la acción no es suficiente por la acción misma, sino que necesita del lenguaje y de la presencia de otros.

La pluralidad

La pluralidad se presenta como la condición humana propia de la acción. Por eso, una acción hecha en el aislamiento, sin la presencia de otros, resulta insignificante. Para que tenga significación, es necesario que se haga a la vista de otros, ya que los otros se forman una opinión y juzgan sobre la acción particular. La acción necesita de la pluralidad como el actor necesita de un público. Sin la presencia y el reconocimiento de otros, es decir, sin la presencia de una comunidad de espectadores dispuestos a ser jueces de la actuación, la acción dejaría de ser una actividad con sentido. En la medida en que la acción aparece en público y se hace patente a través de los hechos y, sobre todo, las palabras, solo es posible en un contexto definido por la pluralidad.

Por virtud del reconocimiento que se hace de la acción por parte del público, Arendt dice que la acción adquiere una tangible y mundana realidad y se dota con una medida de permanencia a través de las historias que los espectadores realizan de las acciones de los seres humanos. La pluralidad es, por consiguiente, una de las condiciones esenciales de la acción y crea la condición para el recuerdo de las acciones humanas.

Arendt establece la conexión entre acción y pluralidad por medio de un argumento antropológico. Mientras que la condición humana de la labor es la *vida* misma y el trabajo es condicionado por la *mundanidad*, la condición humana de la acción es la *pluralidad*. Arendt define la pluralidad como “el hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo” y dice que esta es la condición humana de la acción “debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 1993, p. 22). La pluralidad se refiere a igualdad y distinción, al hecho que todos los seres humanos pertenecen a la misma especie. Pero ningún individuo es intercambiable por el hecho de que cada uno está dotado de una única biografía y perspectiva sobre el mundo.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los seres humanos no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso y la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 1993, p. 200).

Es por virtud de la pluralidad, entonces, por lo que cada uno de nosotros es capaz de actuar y relacionarse con otros. Esta red de acciones es lo que constituye el reino de

asuntos humanos, el espacio donde los individuos se relacionan directamente y sin el intermedio de cosas, sino a través del lenguaje. Se observa que hay una interconexión entre la acción y el discurso.

En *La condición humana*, Arendt dice que esta red o trama¹⁴ de las relaciones humanas se sostiene por interacción comunicativa (Arendt, 1993, pp. 205-211). Se puede formular como sigue: la acción trae consigo el discurso; por medio del lenguaje, se puede, de hecho, articular, materializar y recordar el significado de nuestras acciones y coordinar las de una pluralidad de agentes. Recíprocamente, el discurso trae consigo a la acción, no solo en el sentido de que el discurso es una forma de acción, o que la mayoría de los actos se realiza a la manera del discurso, sino en el sentido de que la acción es, a menudo, el medio que se usa para verificar la sinceridad del portavoz. Sin la acción, faltaría uno de los medios por los que los seres humanos pueden confirmar la veracidad del portavoz. Como más adelante se verá, este eslabón entre la acción y el discurso es central en la caracterización de Arendt de poder, el cual aparece cuando los seres humanos actúan “en concierto” y que se actualiza cada vez que los actos y las palabras se utilizan para establecer relaciones y crear nuevas realidades.

Ahora bien, acción y discurso siempre que aparecen delante de una pluralidad de agentes revelan un “quién” distinto. Él es identificado por el espectador y es de nuevo contado por medio de una narración. Esto último es uno de los principios que mueven toda acción, ser recordado, es decir poder pervivir en la memoria de los seres humanos por sus acciones. Los temas que desarrollo a continuación se refieren, entonces, a distinción, narrativa y recuerdo.

Narrativa y recuerdo

Acción y discurso están estrechamente relacionados, pero esto no implica que tengan características siempre similares. Por una parte, hay una afinidad de la acción con la condición de realizar nuevas acciones. De otra parte, el discurso se refiere al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad. Pero esta caracterización no puede fragmentar a la acción y al discurso, pues casi toda acción viene acompañada del discurso, y una acción sin discurso no tiene sentido. Las dos actividades se deben asumir, si se puede decir, como una unidad. Esto debido a que toda acción, todo nuevo inicio, debe contener al mismo tiempo la respuesta que se plantea a todo recién nacido: ¿quién eres tú?¹⁵. y esto solo se logra con el acompañamiento del

¹⁴ La trama es una expresión de la tragedia griega que significa la organización y la secuencia de los acontecimientos representados (McLeish, 1999, p. 56).

¹⁵ Según Kristeva, “esta pregunta la había precedido la pregunta heideggeriana de ¿quién es el Dasein? No obstante, a la inversa de la reflexión solitaria, Arendt enraza los actos y las palabras reveladoras del ‘quién’ en la pluralidad del mundo. Para Arendt no hay un sí-mismo solitario. Al

discurso, pues se encuentra una afinidad mayor entre discurso *y* revelación que entre acción *y* revelación¹⁶.

El discurso da una significación a la acción que ninguna otra realización humana tiene. Por medio de la acción *y*, sobre todo, por el lenguaje, en palabras de Arendt, “[...] los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única *y* personal identidad *y* hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia” (Arendt, 1993, p. 203).

En este contexto, hay un descubrimiento implícito del “quién” en todo lo que dice y hace; que está en contraposición al “qué”, el cual se reduce a las apariciones sociales y a los atributos biológicos. Aunque “las cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta” (Arendt, 1993, p. 203) pueden singularizar al individuo, estas particularidades remiten a un qué, espécimen que se pierde en el anonimato de la especie. Esto último es una posesión personal y tiene la capacidad de disponerse cuando se quiera, lo cual no ocurre con el quién, que se oculta en el silencio y la pasividad y que no se puede revelar voluntariamente. No obstante, es visto claro e inconfundiblemente por los demás. El quién permanece oculto para la propia persona, es como el *daimon* de los griegos presente a lo largo de la vida de las personas y que acompaña silenciosamente, siempre mirando desde atrás por encima del hombro y, por lo tanto, solo visible a los que este encuentra de frente.

Si bien es cierto que para comenzar una acción no se está condicionado por la presencia de otros, la cualidad reveladora de la acción *y*, sobre todo, del discurso, pasa a primer plano cuando se está con otras personas. En esta relación, hay un reconocimiento de parte y parte, pues objetivamente se sabe quién es el otro. En este sentido, hay una pasión por la distinción, que no es otra cosa que la pasión por la gloria, la pasión por

seguir el movimiento que lleva el ente hacia el Ser, Heidegger designaba esa trascendencia como un exceso (*Überschuss*) que desembocaba en una depuración del *Selbest* (‘sí mismo’) en un ‘auténtico poder ser uno mismo’ en un ‘saber íntimo’. Él fusionaba ellogos, y no dejaba lugar a ninguna otra disposición que no fuera la de la angustia sintomática de la ajenidad o extrañeza pura (*Unheimlich*), del abandono radical consecutivo al hecho de ser arrojado al mundo. Sin abandonar el exceso del ‘quién’ que lo revela a su ser, Arendt instala esa trascendencia en la acción y la palabra con los otros. El ‘quién’ es un sí-mismo oculto, pero más oculto a la persona que a la multitud humana, o más bien a la temporalidad de la memoria del prójimo” (Kristeva, 2000, pp. 190-191).

¹⁶ Según Arendt, en una conferencia anterior a la publicación de *La condición humana*: “la manifestación de ‘quién es alguien’ se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata hacer” (Arendt, 1995, p. 104).

brillar ante los otros. Arendt inicia el capítulo de la “acción” en *La condición humana* con unas palabras de Dante que se refiere a esta pasión:

Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad; es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo. (Arendt, 1993, p. 199)

Esta pasión por la distinción significa, además de mostrar la propia identidad, la pasión por ser aprobado y respetado por los otros. Esto lo observa Arendt a propósito del espacio público que se dio en la Revolución Americana:

[...] donde quiera que se encuentren hombres, mujeres o niños, sean viejos o jóvenes, ricos o pobres, altos o bajos, prudentes o locos, ignorantes o cultivados, todo individuo es movido poderosamente por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que procrean y constituyen sus reacciones. (Arendt, 1988, p. 119)

Pero cuando se pierde esa pasión de brillar ante los otros, es decir, cuando las personas están a favor o en contra de los demás, el discurso se convierte en “mera charla”, es algo vacío. Este discurso tiene como utilidad el beneficio, la búsqueda de un fin, es decir, las palabras no revelan nada.

Como lo dije anteriormente, mientras que los individuos estén comprometidos con el discurso y la acción, nunca estarán seguros o sabrán qué tipo de yo revelan. Solo retrospectivamente, es decir, únicamente a través de las historias y las obras de arte –o cualquier otra materialización– que se levantarán después de sus hechos y actuaciones, manifiesta su identidad, podrá ser totalmente.

Las historias revelan un agente, pero este, al no poder reconocer su identidad en el acto mismo, no es su autor o productor. Alguien las comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor. Esto implica algo muy importante para la política:

Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que toda vida humana cuente su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos autores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción. (Arendt, 1993, p. 208)

En efecto, la historia real en donde estamos insertos los seres humanos, y de donde sale la narración, carece de autor visible o invisible porque no está hecha, ni la hizo nadie¹⁷. El único “alguien” que revela es su héroe y que se manifiesta en su único y distinto “quién”, mediante la acción y el discurso. Solo se puede saber quién es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía. El héroe que es revelado por la historia no requiere cualidades heroicas. En su origen, la palabra héroe en Homero no era más que un nombre que se le daba a la persona que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía narrarse una historia. Propiamente, el héroe era aquella persona que tenía la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal. Valiente era el ciudadano capaz de abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es, al revelar y exponer el propio yo.

La esencia humana, la esencia de quién es alguien, “nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia”. Cada uno de nosotros es digno de ser recordado no por una muerte heroica o gloriosa, sino simplemente porque nace y en virtud del nacimiento se sitúa en medio de otras historias. Relatar, recordar mediante una historia, rememorar, salva a todo lo que ha nacido de revelarse tan solo como “una secuencia inevitable de meros acontecimientos”. Todo lo que nace acarrea una carga de asombro que devendrá una historia narrada, asignándole así un lugar en el mundo. En la biografía de Rahel Verhagen (1958), Arendt dice lo siguiente:

Para el mundo y en el mundo sólo tiene estabilidad aquello que se puede comunicar. Lo que no se comunica o no se puede comunicar, lo que nos ha sido narrado y no nos ha conmovido... cae sin significado en el oscuro caos del olvido, está condenado a la repetición; se repite porque, aunque ha sucedido realmente, no ha encontrado en la realidad un lugar en el cual asentarse. (Citado en Corral, 1994, p. 223)

Ahora bien, estas historias que configuran la trama de los asuntos humanos tienen el carácter de ser contadas y registradas por otro en documentos y monumentos, en obras de arte, etcétera. Esto debido a que la mera narración resulta insuficiente para seguir reteniendo la identidad de los agentes. Es pertinente decir que tanto las narraciones, como lo que se cuenta con cualquier material, comparten algo del carácter objetivable

¹⁷ Tras esto, hay una crítica a las filosofías de la historia que se derivan de Adam Smith y Platón. Ellos se refieren a una “mano invisible” tras la escena que guía a los hombres como si fueran marionetas. Arendt dice que esta concepción de historia le quita a los seres humanos su capacidad para la acción, además que convierte a las acciones humanas en un producto de un hacedor, de alguien que realiza una obra. De ahí que no se pueda hablar de autores en la historia, pues los autores son propios del trabajo (Arendt, 1993, p. 209-210).

del trabajo¹⁸. Sin embargo, estos productos nunca van a hablar algo del artista que hizo la obra, sino del héroe que es el centro de la historia.

Toda historia busca glorificar la vida de un agente y mostrar algún extraordinario acontecimiento en su pleno significado. En las artes se observa que esta operación se realiza por transformación y condensación¹⁹. Ahora bien, eso que quiere mostrar el narrador o artista, la cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, está tan indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar que solo puede representarse mediante una repetición, la imitación o *mimesis*. Según Aristóteles, en el libro de *La poética*, la imitación se presenta en todas las artes, pero donde se muestra más apropiadamente es en el *drama* (Arendt, 1993, p. 211). El mismo significado original del griego *dran* dice que la interpretación de una obra es una imitación del actuar –diferente de Platón, para quien la *mimesis* es la imitación de la idea–. Este elemento imitativo no solo pertenece al actor, sino que también es de quien hace o escribe la obra, al menos en la medida que su obra tenga plena vida en la interpretación. Es por eso por lo que “únicamente los actores y recitadores que re-interpretan el argumento de la obra son capaces de transmitir el pleno significado, no tanto de la historia en sí como de los ‘héroes’ que se revelan en ella” (Arendt, 1993, p. 211).

Para que sea posible esta imitación de la acción se debe dar una purificación (*catarsis*) en el actor, pues no puede reproducir imitativamente las cosas tal como pasaron, con su crudeza real. Por esta razón Aristóteles dirá que en las tragedias no han de presentarse las cosas o acciones “con truculencia, ni infundirse miedo mediante espectáculos monstruosos; que no ha de buscar la tragedia el producir toda clase de placeres o afectos, sino los propios”. En este sentido la imitación de las acciones debe caminar en un término medio, entre los afectos extremos del terror ante lo tremebundo y la conmiseración ante lo miserable. Así, la tragedia debe obrar una purificación para aligerar del peso indigesto de semejantes pesadísimas realidades. De otra parte, las reacciones afectivas de los espectadores tendrán que ponerse a tono con tal ambiente de artificialidad, para que ellos sean efectivamente espectadores, y no hombres corrientes sumergidos en el ambiente cotidiano, real, causal (García, 1946, p. XVIII).

¹⁸ Si bien las obras de arte, documentos y monumentos son un producto del trabajo y tienen un carácter duradero, tienen una referencia a la acción y el discurso, pues el producto de estas últimas se relaciona fundamentalmente con la capacidad inmaterial que tienen las obras de arte de ser recuerdo y memoria de un acontecimiento de alguien (Arendt, 1993, pp. 186-187).

¹⁹ Hay que hacer una distinción aquí. Por transformación, se dan las obras de arte y, por condensación, la poesía. En la primera, el ser humano, con sus manos, fabrica algo que ha pensado anteriormente. En la segunda, el producto final es muy parecido al pensamiento que la inspiró, pues el material con que se hace la poesía son los mismos sonidos y palabras del pensamiento inicial. De ahí que la poesía, junto a la música, sean las artes menos materialistas (Arendt, 1993, pp. 186-187).

Ahora bien, este interés por la distinción, contar historias y realizar obras de arte implica la creación de un espacio público que supere el tiempo de vida de cada ser humano:

Sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales. (Arendt, 1993, p. 64)

En este sentido, para los griegos, esta permanencia del espacio público fue posible por medio de la *polis*. La *polis* concretizó la estima de vivir juntos, es decir el “compartir palabras y hechos”. Esta tuvo una doble función. La primera fue la de capacitar a los hombres para que realizaran de manera permanente, si bien bajo ciertas restricciones, lo que de otro modo solo hubiera sido posible como extraordinaria e infrecuente empresa que les hubiera obligado salir del entorno familiar: las ocasiones de ganar “fama inmortal”, es decir, multiplicó las ocasiones en las cuales el ciudadano pudiera ser recordado por sus semejantes²⁰. En segundo lugar, la *polis* ofreció un remedio que combatiera la futilidad de la acción y del discurso. En otras palabras, que no se olvidaran y fueran imperecederos los productos humanos de la acción y del discurso: los actos e historias. De esta forma, ya no era tan necesario un Homero, un poeta que inmortalizara las acciones de todo aquel que se fuera a la guerra (Arendt, 1993, pp. 219-220).

²⁰ Arendt dice que el concepto de acción que de aquí se extrae resulta ser muy individualista. “Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de otros factores” (1993, p. 217). Es el modelo de acción de la antigüedad griega que recibe el nombre de “modelo agonial”, pues el espacio público se basa más en la competencia que en la colaboración y se singulariza a aquellos que participan en él, separándolos de los demás. En otras palabras, es el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro. Esto debido a que, al revelarse el yo en el discurso y la acción, el mismo sujeto no tenía conocimiento de a quién revelaba. El “quién” del agente solo podía ser agarrado totalmente por un narrador después de que hubiera terminado su vida. Es el caso de Aquiles, que representa la conciencia de aspirar a dejar tras de sí una historia y una identidad que le proporcione “fama inmortal”, no solo debe arriesgar su vida, sino como expresamente lo quiso Aquiles, elegir la vida más corta, puesto que solamente el hombre que muere en el acto supremo es el dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que la muerte retira cualquier consecuencia de la acción que vaya en detrimento de su actividad heroica, en contraste de un modelo “asociativo” que aparece en textos posteriores de Arendt. En *Sobre la revolución*, se habla del concepto de “la felicidad pública”. Significa la fascinación, no la competencia, que se da al participar de los asuntos públicos, en la que cualquier responsabilidad impuesta por ellos no constituye en modo alguno una carga, sino que confiere a quienes la desempeñan en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio. Aquí, la participación es de un modelo grupal y asociativo que emerge fundamentalmente siempre y en todo lugar en que los “hombres actúan en concierto (Birulés, 1997, p. 24).

La *polis* adquirió la función del poeta, es decir, rememoraba, en su espacio, a los hombres y no los hacía caer en el olvido. Y esto lo aseguraba a partir de la organización que se lograba a partir de las murallas que la rodeaban y de la ley. Las acciones del actor con estas condiciones fueron provistas de realidad.

Para Arendt, el ejemplo de *polis* muestra claramente la potencial inmortalidad terrena²¹ que debe tener la política, pues sin ella ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. El mundo común trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es aquello que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero este mundo común solo puede sobrevivir al paso del tiempo y de las generaciones si aparece en público. De ahí, el interés de muchos hombres –en épocas pasadas– que entraban a lo público para hacer permanente más allá de su vida terrena algo personal o que tenían en común con los otros hombres²².

Para seguir con la reflexión, la necesidad de un espacio público para la política, que en los griegos fue posible mediante la *polis*, se presenta ahora bajo la forma del *espacio de aparición*. Al igual que los intérpretes –bailarines, actores, instrumentistas y demás– necesitan de una audiencia para mostrar su virtuosismo, “[...] Los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su ‘trabajo, y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución [...] *Lapolis* griega [...] daba a los hombres [...] una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad” (Arendt, 1996b, p. 166).

Este espacio surge tan pronto los hombres se reúnen, hacen acciones, se escuchan, discuten sobre su mundo. No tiene una referencia a un sitio específico, pues puede

²¹ El gusto por la inmortalidad terrena tiene su origen en Grecia y Roma. Significa duración en el tiempo, vida sin muerte en esta tierra y en este mundo tal como se concedió a la naturaleza y a los dioses del Olimpo. El hombre era el único mortal en un inmortal aunque no eterno universo. Ante esto, la tarea y potencial grandeza de los mortales radicó en su habilidad en producir cosas –trabajo, actos y palabras– que merecieran ser, y al menos en cierto grado lo fueran, imperecederas, con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encontraran su lugar en un cosmos donde todo era inmortal, a excepción de ellos mismos (Arendt, 1993, pp. 30-31).

²² Según Arendt, este interés por la inmortalidad terrena desapareció en la Edad Moderna, fenómeno contrario de lo sucedido en Grecia y Roma, en donde la *polis* y la *res pública* eran garantía contra la futilidad de la vida individual y el espacio estaba protegido contra esa futilidad y reservado para la relativa permanencia, sino inmortalidad, de los mortales. En la Edad Moderna, la admiración pública –un interés del permanecer en lo público– es igualada con la recompensa monetaria. Son de la misma naturaleza y pueden convertirse en sustitutas una de otra. La admiración pública es algo que cabe usar y consumir y la posición social, como diríamos hoy día, llena una necesidad como el alimento lo hace con otra: la admiración pública es consumida por la vanidad individual como el alimento por el hambriento (Arendt, 1993, pp. 64-65).

surgir en cualquier parte. En seguida, me aproximaré a este *espacio de aparición* y al poder que es connatural a él.

El espacio de aparición y el poder

La relación de los seres humanos, por medio de la acción y del discurso, crea un *espacio de aparición* en el que yo aparezco ante otros y otros aparecen ante mí. Este espacio de aparición tiene un carácter potencial, pues se genera tan pronto aparece la acción y el discurso y desaparece en cuanto estas actividades no están. Al igual que la *polis*, el espacio de aparición surge de “compartir palabras y hechos” y, con esto, se trasciende el espacio geográfico. “A cualquier parte que vayas serás *una polis*” (Arendt, 1993, p. 221).

Ahora bien, el espacio de aparición precede a toda formal constitución de la esfera pública. De esta manera, lo que se realiza en el espacio de aparición es lo constitutivo de la política y de toda esfera pública. En este sentido, se puede considerar a la esfera pública como la concreción del espacio de aparición.

Para entender un poco más qué entiende Arendt por espacio de aparición, ayuda la caracterización que ella misma hace de la esfera pública y, en particular, del significado de lo público (Arendt, 1993, pp. 59-67). Esta palabra significa originalmente dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo.

En primer lugar, significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Este aparecer, que es visto y oído por otros al igual que nosotros, constituye la realidad. Comparada con la realidad que viene de lo visto y oído, llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, se desindividualizan para aparecer de una forma adecuada en la esfera pública. Siempre que se comunican experiencias privadas, estas adquieren una especie de realidad, las cuales solo se toman reales por la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos²³.

La sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surgen y dejan a un lado la oscuridad de la privacidad.

En segundo lugar, la palabra “público” significa el propio mundo, en cuanto es común a todos y diferenciado del lugar poseído privadamente en él. Este mundo no es igual a la Tierra o a la naturaleza. Es el limitado espacio para el movimiento de los seres humanos y la condición general de la vida orgánica. Nos movemos entre los objetos que hemos fabricado y los asuntos de quienes habitamos el mundo hecho por el ser humano.

²³ En *La vida del espíritu*, Arendt dice que *ser* y *aparición* coinciden, pues toda “materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, de su carácter de aparición, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un espectador” (Arendt, 2002, p. 42).

Habitar el mundo significa que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común. Este mundo, como todo lo que está en la mitad, une y separa a los seres humanos al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, tiene el poder de juntar a los hombres y, no obstante, impide que caiga uno sobre otro²⁴.

Ahora bien, la realidad de la esfera pública y del espacio de aparición radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. El puesto de cada uno es diferente, no coincide con el de los otros. Cada cual es visto y oído desde diferentes posiciones. “Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad humana” (Arendt, 1993, p. 66).

Esta realidad humana no está garantizada principalmente por la naturaleza común de todos los seres humanos que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de la diversidad de puntos de vistas, todos están interesados por el mismo objeto. Esta coincidencia en hablar sobre un mismo punto genera un *en medio de*²⁵ que es condición del espacio de aparición.

²⁴ Históricamente, se sabe de un principio creado para mantener la unidad de una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común y cuyos miembros ya no se sienten vinculados y separados por ella. San Agustín propuso basar en la caridad no solo la “hermandad” cristiana, sino todas las relaciones humanas, y de esta forma reemplazar al mundo. Agustín decía que este principio estaba entre los hombres pues “incluso los ladrones tienen entre sí (*inter se*) lo que llaman caridad”. Es llamativo que este fue un buen descubrimiento, debido a que resultaba perfectamente adecuado al interés cristiano de la no mundanidad y encajaba en el destino del mundo, el cual estaba condenado a no perdurar. Todo esto en detrimento del establecimiento de una esfera pública propia. Este carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un *corpus*, un cuerpo, cuyos miembros se relacionaran como si fueran hermanos de una misma familia. Se puede decir que esta estructura era incluso antipolítica, pues, ante el peligro de que las actividades emprendidas ante “la necesidad de la vida presente” llevaran por sí mismas al establecimiento de una esfera pública propia, se estableció una especie de mundo en el que se prohibió la excelencia y su consiguiente orgullo. Estas últimas virtudes, propias de la política antigua (Arendt, 1993, pp. 62-63).

²⁵ Este *en medio de* es estrictamente político. De ahí que exista otro *en medio de* que es objetivo y que indica las acciones y discursos que se dan alrededor de “los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos”. Lo más interesante es que aquí también hay revelación de identidad de los sujetos, pues la revelación se da incluso cuando los seres humanos se concentran en alcanzar un objeto material y mundano, propio de la labor y del trabajo. (Arendt, 1993, pp. 206-207).

Este [...] *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que puede solidificarse; el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras de sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. (Arendt, 1993, p. 207)

Este *en medio de*, que es constituido de lo que los hombres hablan, forma la trama de los asuntos humanos. Metáfora que viene del teatro griego y que, de alguna forma, indica su cualidad de ser intangible (Arendt, 1993, p. 207), la cual contiene todos los asuntos humanos, estrictamente hablando, que existen dondequiera que los seres humanos viven juntos.

Ahora bien, el gran peligro que conlleva la esfera pública está en perder interés en el objeto, en no formar un *en medio de*, pues puede llevar a la destrucción del mundo. Esto se puede observar cuando se opta por ver el mundo bajo un aspecto, por ejemplo el dinero, y se le permite presentarse bajo una perspectiva, lo cual se presenta en situaciones de radical aislamiento, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder cuando las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada uno multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino.

En síntesis, el mundo solo puede ser visto y experimentado “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra diferente a cada persona. Debido a este fenómeno, el mundo solo es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre él*, intercambian sus perspectivas.

Surge la pregunta de ¿qué mantiene con vida al espacio de aparición? Lo que lo mantiene con vida es el poder inherente que de él surge, es decir, la capacidad de actuar, de dialogar y de ponerse de acuerdo. Pero este poder es algo que no está siempre presente, sino que aparece y se actualiza cuando los seres humanos se agrupan por el discurso y la acción. Esto mismo ocurre con el espacio de aparición, pues solo es posible siempre y cuando esté presente este poder; y se desvanece cuando los hombres se separan. De ahí que el espacio de aparición, “siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo” (Arendt, 1993, p. 222) potencialmente, no necesariamente para siempre.

El poder, al igual que el espacio de aparición, es potencial. Por eso, el poder no se puede almacenar y mantenerse en reserva para hacer frente a emergencias, pues su existencia solo es posible en su realidad, es decir, cuando la acción y el discurso están presentes.

El poder solo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar

y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de la aparición entre los seres humanos que actúan y hablan (Arendt, 1993, p. 223).

El carácter potencial del poder lo diferencia radicalmente de la fuerza —la cualidad natural de un individuo visto en el aislamiento—, con el que se le confunde permanentemente. El poder no se puede materializar completamente, puesto que es independiente de los factores materiales ya sea el número o los medios. Quizás el único factor material del poder es que, para generarse, se debe vivir con otros. Pues en la situación en que los seres humanos vivan unidos y las potencialidades de la acción estén presentes, el poder puede permanecer con ellos.

Ahora bien, la persona que se aísla y no participa en ese estar unidos sufre inmediatamente la pérdida de poder. En este sentido, la única limitación del poder es la existencia de otras personas, lo cual no es accidental, pues una de las características fundamentales de la acción es la pluralidad.

Por la pluralidad, el poder puede dividirse sin aminorarse. Es más, puede aumentarse por la acción recíproca entre grupos. Mientras que la fuerza, por el contrario, es indivisible, y aunque se equilibre por la presencia de otros, la acción de la pluralidad opaca la actividad de una fuerza individual.

El poder preserva a la esfera pública y al espacio de aparición de toda tentación a la fuerza y a la violencia²⁶ y, como tal, es lo que le da vitalidad al artificio humano. En resumen, *sin la acción* para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo ser humano por el hecho de nacer, “no hay nada nuevo bajo el sol”; *sin el discurso* para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo “nuevo” que aparece y resplandece, “no hay memoria”; *sin la permanencia del artificio humano*, no puede haber “memoria de lo que sucederá en los que serán después”, y *sin el poder*, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas (Arendt, 1993, p. 227, cursivas mías).

Al mismo tiempo que se da este espacio de aparición en el que se actúa, se habla, se narran historias, la acción hace patente su frustración, debido a su condición de ser

²⁶ Cuando no hay poder, se da espacio para la fuerza y la violencia. En la historia, han existido muchas expresiones de la fuerza como forma de gobierno. Un ejemplo tangible es la tiranía, la cual se basa en la fuerza y, sobre todo, en el aislamiento. De ahí que contradice la condición política de la pluralidad. La tiranía impide el desarrollo del poder no solo en un segmento particular de la esfera pública sino en su totalidad. Sin embargo, esta forma de gobierno es incapaz de desarrollar el poder suficiente para permanecer en el espacio de aparición. Por el contrario, fomenta los fermentos para su liquidación. (Arendt, 1993, pp. 225-226).

ilimitada. Esta frustración toma la forma de la impredecibilidad e irreversibilidad de la acción.

Impredecibilidad e irreversibilidad de la acción

Una de las características más importantes de la acción es su ilimitación. Debido a que el actor se mueve entre otros seres humanos y en relación con ellos, nunca es simplemente un “agente” sino que, al mismo tiempo, es un “paciente”. Las acciones que emprende el agente siempre van a afectar a alguien y van a tener consecuencias tanto en el agente como en los otros. Es un espiral de consecuencias, puesto que toda acción que se emprenda va a tener alcances ilimitados. Se da una reacción en cadena y se causan nuevos procesos. En este sentido, la acción no se agota en sí misma sino que tan pronto ha sido iniciada es casi imposible detenerla. Es por ello por lo que la acción no tiene un fin predecible.

Ante la ilimitación de las acciones, se les ha querido controlar. Un ejemplo claro de ello es el control de un individuo que acapara toda la política, lo que provoca que la población se desentienda de la política, no tenga la motivación de iniciar acciones y, por lo tanto, interés por la repercusión de las acciones²⁷. Este control tiene una comprensión negativa de la acción, pues la considera mala por sí misma, por lo que es preferible que los sujetos sean pasivos. Sin embargo, hay otro tipo de limitación de las acciones que tiene como fin darle estabilidad a los asuntos humanos: las fronteras y la ley²⁸, las cuales son exteriores a la política, pues no nacen del ejercicio mismo de ella.

Ahora bien, por la inmensa capacidad de la acción de establecer nuevas relaciones, esta transgrede y derrumba las fronteras y leyes que establecen los hombres. Por eso, estas últimas no son garantía de protección contra la acción. Esta fragilidad de las instituciones humanas se desprende de la condición de la natalidad, pues las instituciones, al ser exteriores a la política, no soportan la capacidad de iniciar nuevas acciones de los seres humanos.

²⁷ Este es el caso del tirano y del déspota, quienes recogían en sí mismos todo el poder de la esfera pública. Arendt dice que, detrás de este tipo de gobierno, está la ilusión de tratar a los seres humanos como se trata a una cosa, propia del proceso de fabricación. Hay un malentendido, pues se pierde el espíritu original de la política que radica en la posibilidad de comenzar una acción (*archein*) y solo queda el guiar (*agere*) propio del gobernante. De esta forma, se da un sacrificio en beneficio de la seguridad del gobierno. Los ciudadanos que acompañan a quien inicia una acción son expulsados y el gobernante queda como responsable y ejecutor de la acción, el cual, además de estar solo y aislado, se va en contra de sus conciudadanos (Arendt, 1993, pp. 212-213).

²⁸ Arendt se refiere a leyes y fronteras en sentido griego: por fronteras, “las vallas que aíslan la propiedad privada y aseguran los límites de cada familia, las fronteras territoriales que protegen y hacen posible la identidad física de un pueblo” y, por leyes, los códigos “que hacen posible su existencia política” (Arendt, 1993, p. 214).

Sin embargo, mientras los límites y fronteras que se encuentran en todo cuerpo político controlan en alguna medida la ilimitación de la acción, no pueden compensar la segunda característica importante de la acción: su inherente falta de predicción. No se trata simplemente de la incapacidad de las consecuencias del acto mismo, sino que se deriva directamente de la narración que se va dando a la par de la acción. La acción misma solo puede revelar su significado cuando ha terminado y es contada por un narrador, pues aquel solo puede capturar el significado de la acción o contar el quién de la realización. El agente mismo de la acción no es capaz de contar la historia al estar atrapado por las consecuencias mismas del acto.

La falta de predicción viene unida con el carácter irreversible de la acción. Los seres humanos encuentran que lo que hacen sus manos, lo que fabrican, puede ser destruido o deshecho. Esto no ocurre con los procesos que se inician con la acción, pues estos no pueden ser deshechos o controlados con seguridad. Ni siquiera el olvido y la confusión, que son propios de todo origen y la responsabilidad de todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias²⁹.

Ahora bien, esta permanencia de la acción podría ser un motivo de orgullo si los seres humanos fueran capaces de soportar el peso de su carácter irreversible y no pronosticable. Esto es problemático, puesto que los seres humanos tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace culpable de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consume inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa (Arendt, 1993, p. 253).

La fragilidad de la acción y la culpabilidad que trae consigo serían razones suficientes para alejarse de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad, que al producir la trama de las relaciones humanas da la sensación de que el individuo solo es paciente y víctima, pues recibe constantemente respuesta de la “enfermedad” que inició. En otras palabras, el ser humano pareciera menos libre que en otras actividades como la labor y la fabricación, pues se ve atrapado constantemente por sus acciones.

²⁹ Es interesante ver que, mientras la fuerza del proceso de producción de un objeto es absorbida totalmente por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, va creciendo al tiempo que se multiplican sus consecuencias. La permanencia de estos procesos es ilimitada e independiente de finitud de los seres humanos como de la permanencia de la propia humanidad. La razón por la que no podemos predecir cuál es el fin de una acción es que la acción misma carece de fin (Arendt, 1993, p. 253).

Ante esta situación, pareciera que la única solución posible para ser libre, como lo dije en un párrafo anterior, sería la de abdicar de la acción y no actuar. Lo peor de todo sería que se empezaría a entender la libertad como algo que está ligado a la no actuación o, en términos políticos, comprender la libertad como soberanía. Es decir, la capacidad de tener controladas todas las acciones para que no generen sorpresas.

En este punto, Arendt indaga en la misma capacidad de la acción habilidades que la hacen sobrevivir a las incapacidades de la no soberanía. Hace la exploración en dos conceptos antiguos que intentan superar cada una de las fragilidades de la acción: el poder de perdonar a la irreversibilidad y el poder de la promesa a la imposibilidad del predecir.

El perdón

El punto al que ha llegado la reflexión muestra que la acción es frágil. Sin embargo, por ser una actividad que siempre busca salidas o, mejor, busca nuevos inicios, trata de superar su fragilidad con potencialidades que de ella misma salen³⁰. La frustración de la acción que muestra la irreversibilidad de la misma se salva mediante el perdón. Del mismo modo, el remedio de la impredecibilidad, de la inseguridad futura, se halla en la facultad de hacer y mantener promesas. Ahora bien, estas dos facultades afirman el carácter plural de la acción, pues no son posibles sin la participación de otros.

A pesar de lo irreversible de nuestras acciones, por medio del perdón, los seres humanos le apuestan a empezar algo nuevo, además de que libera al sujeto de quedarse confinado en un acto irreversible. “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobramos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias...” (Arendt, 1993, p. 257).

El perdón tiene sus orígenes en las enseñanzas de Jesús. El hecho de que se refiera a una experiencia religiosa no es razón suficiente para menospreciarlo, pues muchas de las enseñanzas de Jesús tienen una clara vindicación de experiencias políticas, ya que gran parte de sus seguidores desafiaban a las autoridades políticas de ese entonces (Arendt, 1993, p. 259). Pero el perdón no es una experiencia exclusiva del cristianismo, es también de la política romana y está expuesta en el principio de ahorrar la vida del vencido (*parcere subiectis*)³¹.

³⁰ Muy diferente de las otras actividades humanas que tienen que recurrir a una actividad externa para que las saque de su contingencia. De ahí que el *animal laborans* pueda redimirse de su encarcelamiento, en el siempre repetido ciclo del proceso de la vida, por medio del hacer, del fabricar. El *homo faber*, que es quien redime al *animal laborans*, encuentra su redención solo mediante la facultad de la acción y del discurso que produce historias llenas de sentido (Arendt, 1993, pp. 255-256).

³¹ Este principio está presente en el acto fundacional de Roma. Los romanos eran el pueblo gemelo de los griegos. Atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya; no se tenían por

El perdón es una actividad que no se puede calcular. Ante una acción que es irreversible y que se ha salido de las manos, se podría esperar y calcular una reacción violenta, la cual se ubicaría adecuadamente dentro de la reacción en cadena que trae en sí misma la acción. Sin embargo, el perdón aparece inesperadamente. Es una reacción que retiene el carácter original de la acción, es decir, la capacidad de actuar nuevamente y de forma inesperada.

Se observa que el perdón se refiere claramente a la condición humana de la natalidad. Sin embargo, el perdón no es suficiente para asumir completamente la fragilidad de la acción. Faltaría una facultad que asuma el carácter impredecible de la identidad. Esta es la promesa.

La promesa

Por medio de la promesa, los seres humanos mantienen sus identidades, ya que permite una luz en el caminar político cotidiano. La promesa hunde sus raíces en la legalidad romana. Con su poder estabilizador, disipa los temores de la no predicción. Estos temores, como ya se ha dicho, se expresan doblemente: en la desconfianza de los seres humanos que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana y en la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todas las personas tienen la misma capacidad para actuar.

El primer temor, esa falta de confianza en sí mismo, es el precio que los seres humanos pagan por su libertad. En cambio, el segundo temor, la falta de predicción de las acciones humanas, es el precio que exige la pluralidad y la realidad. La promesa entraría a dominar esta doble oscuridad y, como tal, es la alternativa para no sentirse esclavo de las acciones.

Hay que ver la promesa desde dos perspectivas de su aplicación en los cuerpos políticos. Las promesas representan una ventaja cuando son islas de seguridad, de confianza en medio de la inseguridad. Pero representan un peligro cuando cubren todo el terreno del futuro y forman una senda segura en todas las direcciones, pues pierden su poder vinculante y son contraproducentes contra el mismo cuerpo político.

hijos de Rómulo sino de Eneas, por descendientes de los troyanos, por lo que derivaban su existencia política conscientemente de una derrota a la que siguió una refundación sobre tierra extranjera. Pero esta fundación no era nueva del todo, pues hundía sus raíces en algo antiguo. De lo que se trata, como dice Virgilio en *La eneida*, era de anular la derrota de Héctor y la aniquilación de Troya. La pervivencia es de parte y parte, pues es importante, dentro del poema que hace Virgilio, que la guerra, repetida por los romanos, no finalizara con una aniquilación de los vencidos, sino con el perdón y un tratado. Aquí operaba el principio romano de ahorrar la vida del vencido (*parcere subiectis*) en donde se da una plena justicia para este último. De esta forma, el origen de Roma es un origen plural, puesto que tiene en cuenta al otro y lo glorifica (Arendt, 1997, pp. 115-116).

En el libro *Sobre la revolución* (1962), Arendt encuentra que en la experiencia pre-revolucionaria americana se dio un acontecimiento muy especial por cuanto la política se fundó en la capacidad de hacer promesas.

[...] La experiencia específicamente había enseñado a los hombres de la Revolución que la acción, aunque puede ser iniciada en el aislamiento y decidida por individuos concretos por diferentes motivos, sólo puede ser realizada por algún tipo de esfuerzo colectivo en el que los motivos de los individuos aislados no cuentan [...] (Arendt, 1988, pp. 178-179)

Ellos no partieron de una confianza pseudorrealista en la naturaleza humana sino, por el contrario, en la posibilidad de frenar a la naturaleza humana individual por medio de vínculos comunes y promesas mutuas.

Con la promesa, se ignoró el principio roussoniano de que el ser humano es bueno fuera de la comunidad. Arendt dice que, en esta revolución, los hombres fueron realistas y hasta pesimistas porque sabían que con independencia de lo que fueren los seres humanos en su individualidad, podrían vincularse en una comunidad que, aunque estuviese integrada por pecadores, no reflejaba necesariamente este “aspecto pecaminoso de la naturaleza humana” (Arendt, 1988, p. 179).

Esta esperanza en el hombre individual se debió a que los americanos pensaban que la tierra no está habitada por un único hombre, sino por hombres que forman entre sí un mundo. El mundo es plural y “mundano”. Esta última palabra define la salvación de los seres humanos, pues es la mundanidad la que salva de los peligros de la naturaleza humana. De esta forma, para Arendt, se conserva el poder que se logra en el espacio de aparición:

A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a todos los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva [...] En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo. (Arendt, 1988, pp. 179-180)

La constitución del mundo que se da a partir de la capacidad de hacer promesas hunde sus raíces en el *acontecimiento*. La promesa no es una tradición o una teoría, es un acontecimiento ya que, por estar inversa en la acción humana, emerge a título singular e imprevisto en el tiempo. Es algo que sobreviene o adviene en el tiempo humano (Taminaux, 1994, p. 133). En este sentido, no habría acontecimiento en el repetido proceso de la labor, solo fases de un ciclo. Tampoco, habría acontecimientos en la fabricación en

cuanto que se trata de un proceso totalmente previsible y reversible. Solo hay acontecimiento cuando se introduce sentido. Con la promesa, los seres humanos dan sentido a la existencia y crean un mundo, pues a partir de las palabras que se dicen y de los actos que se hacen, el mundo adquiere realidad en la promesa.

El hecho de que cada vez que se haga una promesa implica que haya un acontecimiento es clave para entender la acción. Arendt hace caer en la cuenta de que la acción es algo mutuo, en presencia del otro, no tiene un tercer actor que se ubique por fuera de la acción –como lo podría ser Dios–. Entonces, el acontecimiento sería resultado de una acción que se da inseparable de la imprevisibilidad y de la fragilidad de la acción y de las palabras que vinculan a los individuos entre sí.

Finalmente, el hecho de que existan la promesa y el perdón permite que los seres humanos no queden sumergidos en las consecuencias de sus acciones. Por medio de estas acciones, se abre la posibilidad de continuar en la brega política, en la que siempre es posible rehacer lo que se hizo y, de alguna manera, pensar en el futuro, el discurso.

***Paideia* política**

Se puede considerar la *paideia* política desde un doble horizonte, la *vita activa* y la *vita contemplativa*. El camino recorrido hasta acá ha permitido establecer lo que Aristóteles denominaba el *bios politikós*, es decir, que fuera de la vida meramente biológica, los seres humanos se organizan para vivir juntos en la *polis* (ciudad), donde el “ciudadano ha sido definido por el ejercicio de cierto poder” (Aristóteles, 1946, L III 1275a). Este vivir juntos requiere, según el mismo Aristóteles, el “encontrarse capacitados para vivir según su deseo en la mayor medida posible” (1946, L II 1261a). Este ejercicio, o praxis del poder de los ciudadanos –política–, se inscribe en el reino de la *praxis*, de la acción. Sin embargo, como se ha examinado siguiendo el pensamiento político de Arendt, la acción no consiste ni en la labor, ni en el trabajo, ni en la simple *praxis* técnica. La acción política se declina en clave de libertad. Se llega así a la afirmación central de lo político: “el hombre es por definición un animal político” –*bios politikós*– (Aristóteles, 1946, L III 1278b); aunque “de todos modos –a los ciudadanos– también los congrega la utilidad común, en cuanto a que cada uno le corresponde una parte del bienestar” (Aristóteles, 1946, L III 1278b). Vivir en común requiere “encontrarse capacitados” para la vida de la *polis*, desarrollar aquella virtud que los antiguos llamaban la justicia. Se trata de establecer la mediación del poder que crea la sinergia donde no se pierda el principio central de que “la ciudad es comunidad de hombres libres” (Aristóteles, 1946, 1279a), gobernada mirando el bien común, y por ello recibe el nombre de *república* –res pública– (*politeía*).

Era también la intención de Platón, fundador de la filosofía política occidental, al escribir *La república*, preparar a los ciudadanos para que cada uno desde su rango estuviera dispuesto a configurar la vida de la *polis*, puesto que en primer lugar, “la

necesidad de una cosa moviese a un hombre a unirse a otro, y otra necesidad a otro hombre, la multiplicidad de esas necesidades ha reunido en un mismo lugar a diversos hombres, con la mira de ayudarse unos a otros, y hemos dado a esa sociedad el nombre de Estado” (Platón, 1998, LII p. 463) y, en segundo lugar, en este ayudarse unos a otros, existe la pluralidad de las artes, y la pluralidad de intercambios, pues “¿habrá de ser suficiente embrazar un escudo o empuñar un arma, para convertirse sin más ni más, en buen soldado?”, pues de nada serviría esta acción, “a menos –anota Platón– de tener exacto conocimiento de los principios propios de cada arte, y de haberse ejercitado largamente en ellos?” (Platón, 1998, p. 466). El conocimiento exacto y el ejercicio de este conocimiento o praxis, son los requerimientos indispensables para la participación ciudadana. Pero no solo estos. La participación ciudadana conlleva una especie de *pensum* o programa político que comenzó en occidente a través de *La república* de Platón y del texto de Aristóteles sobre política. Se refiere a una *paideia* política que se va describiendo como el itinerario que va formando al ciudadano en el espíritu de una comunidad política determinada. El ciudadano se va haciendo apto para vivir la vida misma de la *polis* de acuerdo con sus ideales y utopías, de acuerdo con su cultura política o modo de vivir. El *politikós* u hombre de estado, junto con el sabio –*sofón*–, encarnan en la Grecia antigua la más alta dirección de la nación. Para acceder a esta dirección, se configura la *paideia* o educación del ciudadano. La formación del político se establece como formación para el espíritu democrático de la ciudad; “y en la forma de *paideia* de la cultura, consideraron los griegos la totalidad de su obra creadora” (Jaeger, 1994, p. 6).

Es Hannah Arendt, siguiendo este diálogo con la filosofía política occidental ya iniciada por los primeros pensadores de la *polis*, quien nos recuerda que:

[...] de todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó el *bios politikós*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos –como solía llamarla Platón–, en la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta. (Arendt, 1993, p. 39).

Es a esta acción que se encuentra en la esfera de la libertad a la que llamamos propiamente acción política. La *acción* –política– tal como la concibe Arendt, se instaura en el orden de la libertad plena, en esta esfera “[...] discurso y acción se consideran coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase” (Arendt, 1993, p. 40). El ser humano así es un “ser vivo capaz de discurso”, aunque este discurso no se inscribe simplemente en el *logos*, sino en el horizonte de la capacidad de contemplación, de *nous* (conocimiento). Es así como existe en el dinamismo de la *polis* una forma de vida

en la que el discurso unido a la capacidad de *contemplación* y de conocimiento tiene sentido. Este sentido surge allí “donde preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos” (Arendt, 1993, p. 41) lejos del espacio de toda necesidad. Esta vida que se encuentra lejos de toda necesidad, una vida de libertad libre de desigualdades, en ciudadanía, en donde los individuos particulares pueden poner en común sus intereses, que no se quedaban meramente en los trámites de asuntos particulares, sino que se veía enriquecida por “las circunstancias comunes de todos los hombres –elevada– a la resplandeciente gloria de las grandes acciones” (Arendt, 1993, p. 47), de logros sobresalientes, en la búsqueda de un sentido que engloba toda la *res pública*, de tal manera que en ellos tengan la posibilidad de inmortalizar los mismos asuntos humanos. Un bárbaro, un esclavo, una mujer, no eran así plenamente humanos, pues no tenían vida política en la misma sociedad Griega, tan distinta, lógicamente, a la sociedad moderna, donde la conducta ha reemplazado a la acción.

La *paideia* política como formación para el espíritu de la *polis*, parte de la acción capaz de “inmortalizar los asuntos humanos” (Aristóteles, 1177b31), la cual requiere precisamente de un proceso educativo para la integración del ciudadano en el vivir en común en el horizonte de la libertad. Se trata en esta parte de subrayar –como se ha venido indicando– que acción libre en el horizonte de la *vita activa*, según Arendt, se distingue de la simple labor, del trabajo “porque son los *productos* de la acción y del discurso, y juntos constituyen el tejido de las relaciones de los asuntos humanos” (Arendt, 1993, p. 108). Estas acciones son capaces de acoger “el significado similar a las de los actos heroicos que requieren gran fuerza y valor y su realización con espíritu de lucha” (Arendt, 1993, p. 113). No es pues el *animal laborans*, el responsable de lo propiamente político, sino el *animal politikós*, aquel de la condición política (Zapata, 2006). Esta *vita activa* refleja “El hecho que la capacidad humana para la vida en el mundo lleva siempre consigo una habilidad para trascender y para alienarse de los procesos de la vida” (Arendt, 1993, p. 129). Esta fuerza de la vida para trascender, se hace trascendencia política a través del discurso y la palabra, pasando de una sociedad de simples consumidores y laborantes a una sociedad democrática, participativa, en la que el espíritu agonial de ciudadanos discute, discierne, delibera, decide, que reemplaza el hacer del *animal laborans* por el actuar, allí donde “todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer [...] puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado... a menos que el actuar haga patente su latente yo” (Arendt, 1993, p. 199).

***Paideia* como praxis de gobierno**

La pedagogía política de Arendt llega así a formar en el espíritu de una acción en la que “se revela el agente del discurso y la acción” (Arendt, 1993, p. 200), donde “actuar en sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra

griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y, finalmente ‘gobernar’, poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino)” (Arendt, 1993, p. 201). Una acción de esta manera concebida es la autarquía, el gobernarse a sí mismo. Propiamente, la autonomía. Desde la autonomía del ciudadano, entra al mundo un nuevo comienzo. Es el *initium*, el inicio. Este comienzo “no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo” (Arendt, 1993, p. 201). Es la nueva disposición de la *polis*. Esta última, siendo creación de hombres libres, permite así en su escenario agonal y de lucha, asistir a la creación de la sociedad política de la *civitas*, donde “el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales” (Arendt, 1993, p. 202). La formación para lo político, emerge así desde el poder de los iguales, como interlocutores válidos –según expresión de J. Habermas–. Una *paideia* política se ocupa así de que cada quien haga su propia historia en presencia de los otros en el espacio del ser en común. Este es el sentido que sugiere Arendt, cuando citando a Isak Dinesen afirma: “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (Arendt, 1993, p. 199). Lo político se convierte en que cada quien es responsable de formarse como sujeto autónomo, capaz de ser actante, agente de su propia historia. Pero este gestarse histórico se configura como destino común, a través, como se ha dicho, de los relatos, los discursos, las palabras configurantes. Es allí donde:

[...] la esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe donde quiera que los hombres viven juntos. La revelación del *quien* mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la a existente trama donde pueden sentirse sus inmediata consecuencias... debido a esta ya existente trama de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción siempre realiza su propósito; pero también se debe a este medio, en el que sólo la acción es real, el hecho de que produce historias con o sin intención de manera tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. (Arendt, 1993, pp. 207-208).

La acción produce la historia, aquella historia llena de sentido que los mismos seres humanos acogen como sentido latente de sus héroes. La grandiosidad de lo político gestado por los ciudadanos autónomos y libres mediado por las obras, sus monumentos, por sus indicios y sus huellas son el lenguaje de la *vita activa* que nos enseña a leer una *paideia política*. Allí donde “actores y recitadores que re-interpretan el argumento de la obra son capaces de transmitir el pleno significado, no tanto de la historia en sí como de los héroes que se revelan en ella” (Arendt, 1993, p. 211). Estamos cerca de lo que llamaría Kant la racionalidad estética. La política, según Arendt, se entiende desde la racionalidad

estética. Esta racionalidad es un *Ars politikós*, es decir, un arte de la política. Se llega, así, a la configuración de lo político como un arte. Arendt afirmaba que solo en el arte, y en concreto en el teatro, es “el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo sólo tema es el hombre en su relación con los demás” (Arendt, 1993, p. 211).

Termina este artículo afirmando que la *paideia política* eleva lo político al nivel de asumirse como acción política, entendida esta como un arte de gobernarse por sí mismo –autarquía–, dando origen a un nuevo origen del Estado. En este gobierno, es preciso profundizar en nuestra siguiente investigación, el papel del juicio político, ya que la intervención de los ciudadanos requiere, a su vez, una formación para el juicio. Siendo interlocutores, actantes, el ciudadano debe ser formado en el juicio político. Este asunto es el tema de nuestra siguiente investigación.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1996a). “¿Qué es la autoridad?”. En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península.
- Arendt, H. (1996b). “¿Qué es la libertad?”. En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península.
- Arendt, H. (1995). “Labor, trabajo, acción”. En *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza Editorial.
- Aristóteles. (1946). *Poética*. México, Universidad Autónoma de México.
- Birulés, F. (1997). “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”. En H. Arendt. *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós.
- Corral, C. (1994). “La natalidad. La persistente derrota de la muerte”. En Cruz, M. y otros. *En torno a Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García Bacca, J. D. (1946). “Introducción a la poética”. En Aristóteles. *Poética*. México, Universidad Autónoma de México.
- Jaeger, W. (1994). *Paideia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, E. (1978). *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, B 472-B 595.

Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: Hannah Arendt*. Buenos Aires, Ediciones Paidós.

McLeish, K. (1999). *Aristóteles: la poética de Aristóteles*. Bogotá, Editorial Norma.

Passerin D'entreves, M. (1994). *The political philosophy of Hannah Arendt*. London, Routledge.

Platón. (1998). *República*. Buenos Aires, Eudeba.

Taminaux, J. (1994). "Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt". En Hilb, C. (comp.). *El resplandor de lo público, en torno a Hannah Arendt*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad.

Zapata, G. (2006). "La condición política en H. Arendt". *Rev. Pensamiento Político*, n. 11: 505-525.