

El espacio público y su fundamento en la libertad. Pensamiento político de Hannah Arendt*

Public space and its foundation in freedom. Political thought of Hannah Arendt

*Guillermo Zapata***

Recibido: 11/12/2011

Aprobado evaluador interno: 07/01/2012

Aprobado evaluador externo: 20/02/2012

Resumen

La esfera del ser en común o el espacio público se estructura desde la libertad que constituye el fundamento de la política. El vivir juntos estructurado desde la libertad permite que los dos ejes del espacio público de aparición –a saber, el discurso y la acción– aparezcan implicados de tal manera que la acción política quede delimitada por el lenguaje y las acciones. Sin estos dos ejes, la política aparecería como una instrumentalización del poder y, por consiguiente, atraería como consecuencia la violencia, negación de la misma acción política. La apertura del espacio de las acciones y las palabras construye el mundo en común que cualifica a los ciudadanos como interlocutores responsables y cuyo poder se afianza horizontalmente en el intercambio de sus discursos, argumentos y acciones. Los discursos explican el sentido de sus acciones. Ninguna

Abstract

The realm of being in common or public sphere is structured itself by freedom which in turn constitutes the foundation for politics. A living together structured by freedom allows both axes of the public sphere to come about: speech and action. Both turn out to be involved one another in such a way that political action remains delimited by language and acts; without these two axes, politics would be a manipulation from power and therefore would bring about violence as its consequence, which in itself is the denial of political action. Opening the sphere for actions and words sets up the world in common that qualifies citizens as responsible speakers with a power that establishes itself horizontally through the exchange of speeches, arguments and acts. Their speeches explain the meaning of their acts. No action would come about without

SICI: 0122-4409(201206)17:1<159:EPFLHA>2.0.TX;2-Q

* Artículo de reflexión derivado de investigación.

** Doctor en Filosofía, Magíster en Estudios Políticos y Licenciado en Filosofía y Letras. Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana. Texto producto investigación, a través del grupo Paideia Política, de la misma universidad. Correo electrónico: gazapata@javeriana.edu.co.

acción se daría sin su propio discurso. Solo la violencia es muda por carecer de razones y argumentos. Por ello, es la negación más radical de la condición política.

Palabras clave:

Espacio público, discurso, acción, vivir juntos, política.

Palabras clave descriptor:

Arendt, Hannah, 1906-1975, Crítica e interpretación, Espacio público, Ciencia política, Colombia

its corresponding speech. Only violence is speechless because of its lacking in reasons and arguments, and for this reason, it is the most radical denial of the political condition.

Key Words:

Public Sphere, Speech, Action, Living together, Political Condition.

Keywords Descriptor:

Arendt, Hannah, 1906-1975, Criticism and interpretation, Public space, Political science, Colombia

Introducción

La construcción del espacio público tiene como horizonte la libertad política. Por ello, es preciso delimitar este concepto eje de la esfera del ser en común o espacio de aparición política. En el escenario del aparecer en común, la libertad es el fundamento de la vida política porque está en la raíz de la construcción del espacio público.

Hannah Arendt comienza delimitando en su obra *La Condition de l'homme moderne* (1958) –traducido como *La condición humana* (Arendt, 1993)– una antropología política en la que describe el reino de la acción o *praxis* humana que denomina *vita activa*¹. En esta descripción, presenta tres tipos de actividad humana a través de los conceptos de labor, trabajo y acción, es decir, el mundo propio de la condición humana. Con estas tres nociones, se ha pretendido revelar los diferentes tipos de actividades que los individuos mantienen con la naturaleza, con los objetos mundanos y con los otros individuos. La libertad nos revela la más entrañable condición política porque permite poner en acto lo político en el espacio público. Este paso de la condición existencial de la labor y el trabajo a la condición política configura aquella realidad que nos caracteriza una segunda naturaleza –la del *homo politikós*–, en la que cada quien hace uso de su poder de ser él mismo, en el escenario de la esfera común demarcado por la pluralidad. Lo propio de la condición existencial se pone en diálogo con lo propio de la condición política. La acción libre se convierte en poder, capacidad dialogante de concertación, deliberación, discusión y decisión. En la acción libre de los ciudadanos, participan plenamente en la construcción del espacio público, donde todos los interlocutores configuran un poder que emerge de la virtualidad del estar juntos en el horizonte de la pluralidad.

¿Qué es la libertad política?

En su texto *¿Qué es la libertad?* (1961), Hannah Arendt señala que la libertad es la raíz misma de la existencia humana en el mundo, que tiene su comienzo desde el hecho de nacer. El nacimiento no es simplemente un dato antropológico. Consiste en desarrollar la capacidad de iniciar nuevas acciones en el espacio de todos. La natalidad es el principio –*archein*– sin el cual ninguna acción aparece en el escenario común o espacio público. Este espacio público se configura como escenario donde concluyen todas las acciones, por definición plurales, cuya fuerza política se delimita como la esfera del ser en común o ámbito de lo público.

Sin embargo, la concepción común de libertad, entendida en función de la voluntad y del pensamiento, debe ser purificada porque una lectura política sobre la libertad, de ningún modo, puede aceptar que esta pertenezca solo al reino del pensamiento o de la voluntad, ni siquiera a la introspección. Precisamente, esta manera de entenderla como

¹ Ver, también, Zapata (2010).

introspección ha alterado la forma de entender la libertad política. Ordinariamente, la libertad se ha entendido derivada del *liberum arbitrium* agustiniano –libre arbitrio–, como una libertad cuyo fundamento es la introspección que mediante una elección juzga y decide entre dos cosas, una buena y una mala (Arendt, 2003, p. 233)².

La tradición filosófica agustiniana del *libre arbitrio* distorsionó la manera de entender la libertad humana, al trasladar esta visión del libre arbitrio del campo político de la pluralidad de opiniones al ámbito interior y de la introyección aislada y solitaria del individuo. Tanto Agustín como E. Kant pretenden poner en relación el ámbito de la libertad en el plano del Yo y el espacio cosmológico, procurando una interpretación en la que la misma libertad humana se pone en consonancia con las leyes de la naturaleza. Para H. Arendt, esta lectura hace que la comprensión de la libertad se convierta en un fenómeno de la naturaleza. Por su parte, Kant introduce la distinción entre “razón pura” –o teórica– y “razón práctica” –o instrumental–, cuyo centro es el libre albedrío. De este modo, la libertad nunca aparece en el mundo de los fenómenos, ni en el mundo de la sensibilidad, ni siquiera en el campo de la percepción interior, con la que cada uno se capta a sí mismo como lo atestigua San Agustín (Arendt, 1996, p. 201)³.

Arendt coincide con Agustín en considerar el carácter del ser humano que nace como capaz de producir una acción que consiste en un inicio radical, el nacer. El hecho de nacer renueva la humanidad con lo novedoso e inédito, por el carácter singular de quien nace. Kant, por su parte, nos presenta una intuición muy similar a esta al afirmar que el individuo puede ser tanto comienzo relativo, o comienzo absoluto, precisamente desde la causalidad de la libertad. Señala que el comienzo se da en las acciones mismas de las personas y en la posibilidad de la libertad. La manera como Arendt interpreta estas ideas kantianas no es muy explícita a lo largo de su obra. Sin embargo, se inclina más por la intuición agustiniana del comienzo –*archein*– cuando, 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*: donde leemos porque el hombre desde su “facultad de comenzar espontáneamente una serie en el tiempo”, pretende “al desarrollarse en el mundo, donde solo puede tener un primer comienzo relativo”. Este 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, 2003, p. 263).

² En Pablo de Tarso, también se presenta la libertad en función de la voluntad y el pensamiento, según lo comenta Arendt aludiendo al texto de Pablo en su “Carta a los romanos” (7,15), donde se afirma que: “Realmente mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco”.

³ Arendt está citando a San Agustín en *De Civitate Dei*, XII, 20, y XI, 32.

La lectura que hace nuestra autora sobre Emmanuel Kant, indudablemente se refiere a la libertad de comenzar una acción por sí misma. Sin embargo, esta acción realizada por sí misma sería espontánea y supone una causalidad diferente de la causalidad que se realiza dentro de la naturaleza, de algo que se da sin causa precedente anterior y necesaria (Kant, 1998, B472)⁴. Al apartarse de esta causalidad natural sin causa precedente, Kant marcaría lo que él denomina un comienzo relativo para las acciones. De todas maneras, este puede considerarse como un “comienzo absoluto desde la causalidad por libertad” (Kant, 1998, B595)⁵, siempre y cuando este último no se entienda desde el punto de vista temporal, evitando confundir el comienzo absoluto de la causalidad natural.

Reflexionemos ahora sobre las consecuencias de una comprensión de la libertad entendida como fenómeno de la naturaleza que tiene su repercusión en la aplicación a la política. La libertad dejó de ser el virtuosismo de toda acción para convertirse en soberanía, en el ideal de un libre albedrío situado en un ámbito independiente de todos los demás (Kant, 1978, pp. 174-175).

⁴ Emmanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*, al referirse a la tercera antinomia de la razón, desarrolla el problema de la causalidad diferente a la causalidad propia de las leyes de la naturaleza, a saber, la causalidad por libertad, en donde se considera que en el cosmos no habría libertad, supuesto que cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza que acepta la lógica de la causa y el efecto. Si se supone que un estado deviene de una causalidad previa, no es posible determinar una causa por su causalidad infinita. Sin embargo, Kant admite una causalidad en la que sucede algo sin que la causa de esto siga estando determinada por otra causalidad anterior según leyes necesarias de la naturaleza. Esta causalidad permitiría comenzar por una serie de fenómenos que transcurren según leyes naturales, postulando una libertad trascendental sin la cual el curso mismo de la naturaleza nunca sería completo. Esta causalidad va en contravía de la misma ley de causalidad, ya que “solo en la naturaleza debemos, 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 otras leyes que la libertad, ya que si esta estuviera determinada según leyes, ya no sería libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza” (1978, [B 475] 408). Se concluye así que es imposible pensar la libertad y la causalidad de la naturaleza desde un mismo punto de vista. Los fenómenos del mundo no se pueden explicar por la causalidad de la libertad. La solución a la antinomia kantiana 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 (1978, B472-B595.)

⁵ 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. Por ello, 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).

Arendt confronta esta visión de la libertad política con experiencias históricas concretas, tanto en la antigüedad como en la modernidad. Remontándose a las experiencias de las grandes gestas heroicas en tiempos de Homero y de *polis* griega, y pasando por el sentido de la libertad para los romanos, nos advierte que “el compromiso político significaba ante todo la custodia de la fundación de la ciudad de Roma” (Arendt, 1996, p. 131). Pero, en contacto con una lectura de la libertad que se hace desde la época moderna con la Revolución Americana, la libertad se concretó a través del acto de fundación de una constitución. Este acto, como nuevo comienzo –fundación de un nuevo evento–, se expresa con otros acontecimientos, tales como la Revolución Francesa, la Comuna de París de 1871, la creación de Soviets durante la Revolución Rusa de 1917, la Resistencia francesa a Hitler en la Segunda Guerra Mundial y la revuelta húngara de 1956, entre otros.

En todos estos acontecimientos históricos concretos, los hombres y mujeres, siguiendo el espíritu de la libertad encarnado desde la *polis*, 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 como en su ámbito más propio.

Es en la Grecia homérica donde la libertad era un hecho de la vida cotidiana insertada en la esfera pública y, por lo tanto, en el horizonte de lo político. La libertad se erige como razón de ser de la política. Es la condición del hombre libre capaz de involucrarse en empresas comunes a través de la interacción entre: palabras y obras, discursos y hechos, los cuales siempre son realizados ante la presencia de los otros. Este espacio público de aparición común a todos se prolonga precisamente en el discurso y la acción que asume la coincidencia entre los principios –*archei*, entendido como ya lo hemos esbozado de comenzar algo nuevo– y la libertad. La acción misma movida por la libertad es, a su vez, impredecible e irrevocable. Pero es precisamente esta impredecibilidad de la acción la que le permite acoger y abrirse a los argumentos que le vienen de las motivaciones y del juicio. Arendt, apoyándose en Duns Scotto, expresa el sentido la libertad política anotando: “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 solo ella puede inducir a la acción (...)” (2003, p. 164).

De esta manera referenciada, la finalidad de la acción permanece abierta porque, primero, está guiada para cada caso particular y, segundo, cambia cada vez que las circunstancias del mundo lo exijan. Por ello, reconocer la finalidad de la acción no sería un asunto que le compete a la libertad habida cuenta de su carácter de apertura.

Si se entiende la voluntad como una facultad diversa del ser humano que se deja guiar por el juicio, es decir, por el conocimiento de la buena finalidad, esta facultad se ordena como ejecución de la acción. Pero aún en este sentido, el poder de ordenar

no le compete a la libertad, ya que este poder es un asunto de debilidad o de fuerza. Podemos decir que, en la medida en que se es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad –aunque se necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular–, sino que se deja guiar por aquello que pone en marcha propiamente a la acción, a saber, el *principio* –entendido psicológicamente–. El principio se revela a la manera de una convicción fundamental que caracteriza o divide a los grupos de personas entre sí [Montesquieu] y que tiene como función la acción política. En este sentido, podemos poner como ejemplos de principios que guían la acción, –en el caso de los griegos– la gloria, o la libertad en Atenas de la época clásica de la justicia y la democracia –siglo v a.C.–.

Los principios se mueven por motivaciones que emergen del acto mismo, pero tienen la característica de ser generales, de tal modo que se diferencian del juicio intelectual que precede a la acción. A diferencia del mandato de la voluntad, se ponen en marcha en la misma acción y nunca pierden su fuerza y validez. Los principios que animan la acción son distintos al mérito 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, 1993, p. 164).

Arendt llega a concluir que la política declinada desde la libertad es la manifestación de los principios o convicciones posibles en la acción misma, no antes ni después. Por ello, la libertad solo aparece cuando estos principios se actualizan de tal manera que ser libre y actuar son la misma cosa. Esto se percibe más claramente a través de la explicación del concepto de virtud. Arendt sigue el concepto de la *virtú* tal como la entendió Maquiavelo. Nicolás Maquiavelo nos muestra que, en la acción misma, se significa que el hombre es virtuoso precisamente a través de la ejecución de la acción. Junto a este concepto de *virtú*, encontramos la definición del concepto acción tal como se concibe en el teatro, pues la acción en el escenario del teatro nos permite apreciar más claramente lo que es la acción a través de ella misma, no tanto en función de un pretendido producto final, que sería la intención la obra (Arendt, 1993, p. 165). La acción se revela, pues, desde su misma factualidad.

Podemos referirnos a un principio inspirador de la acción política que se revela a los otros, puesto que, una vez se inicia la acción independientemente de lo que el actor tuviese en mente al iniciarla, la misma acción sigue su curso (Arendt, 1993). Por eso, la acción, en el sentido que hemos indicado, tiene un alto grado de arbitrariedad que desbarajusta por completo el paradigma de medios y fines. Así, tiene la potencialidad de trascender todos los motivos y los fines de un actor individual de tal modo que no puede ser comprendida desde el rígido esquema cerrado de la ecuación medios-fines, más acorde con la praxis propia del trabajo. Esta manera de enfocar la acción nos

permite señalar que el significado de cada acto solo puede basarse en la realización que se expresa con los actos vivos y en la palabra hablada⁶.

Las acciones muestran la libertad de los seres humanos para emprender algo espontáneamente, sin estar supeditados por motivación o fin alguno predecible. Sin embargo, la acción siempre está movilizada por un principio, como ya hemos advertido, el cual solo se muestra y revela 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, es decir, de la palabra y, por supuesto, de la presencia de otros. Palabras y hechos están implicados en la condición política.

El espacio del reconocimiento: acción y discurso

Hemos descrito la acción *libre, innovadora, discursiva*, pero también *agonal*, en el sentido de que este espacio de apertura es entendido también como lucha de singularidades en el escenario abierto de lo público. En este mismo escenario, se revela la capacidad de rescatar al ser humano de la carencia de significado de la vida asumida desde lo simplemente biológico. Esta acción libre se relaciona constitutivamente, no solo con la pluralidad, sino también con el hecho de que los seres humanos, diversos y únicos, se abren a la posibilidad de encontrarse en un espacio de visibilidad en el que se reconocen a través del aparecer de los unos frente a los otros. Este aparecer del vivir juntos es el punto de partida de la noción arendtiana de esfera pública. Este aparecer juntos revelado como acción, tiene en Hannah Arendt, varias significaciones semánticas, tales como: esfera pública, espacio de la apariencia, espacio público y espacio político o, como hemos denominado, la esfera del ser en común.

Ahora bien, es posible, según Arendt, encontrar una referencia ontológica específicamente política a este escenario público. Es conveniente advertir que la palabra “espacio” no remite necesariamente a un escenario físico, ni territorial, ni geométrico –mientras no se indique lo contrario–. Cuando Arendt se refiere a un sentido distinto del espacio ontológicamente comprendido, lo indica claramente, como ocurre con el término “espacio político” de Israel.

⁶ Según Arendt, esta realización de la acción y del discurso fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* (realidad), la cual designa que las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*), como aquellas que no dejan trabajo tras de sí (son *par'aulas erga*), agotan su pleno significado en la actuación (Arendt, 1993, p. 169). Para Aristóteles, 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 no es producto de trabajo, sino que existe en la pura realidad (Arendt, 1993, p. 229).

El término –de espacio público– no se refiere tanto a un pedazo de tierra cuanto al espacio separado y protegido por muchas cosas que tienen en común: lengua, religión, historia, usos y leyes. Precisamente estas cosas en común son el espacio en el cual los diversos miembros del grupo han desarrollado relaciones y contactos entre Sí. (Arendt, 1963, p. 288)

Entonces, para Hannah Arendt, el espacio público es delimitado como la condición que permite el estar juntos y no consiste propiamente en una forma política determinada sino que es lo trascendental de la política. Por lo demás, precisa la autora, “el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública” (Arendt, 1993, p. 222).

Sobre el espacio público de aparición así determinado, puede señalarse una peculiar topología propia que presupone la noción arendtiana de “mundo”. Este concepto, según lo define en *La condición humana*, es equiparable con el término “público”, puesto que es lo común a todos y distinto del espacio que cada uno de nosotros ocupa privadamente. Mundo no es ni la tierra, ni la naturaleza como escenarios del movimiento de las personas, sino que está definido desde su creación artificial en cuanto señala las relaciones existentes entre todos los que, juntos, habitan el mundo hecho por el ser humano (Arendt, 1993, pp. 52-53).

Esta lectura arendtiana de mundo es deudora del tratamiento que en la fenomenología husserliana recibe el problema del mundo, distante tanto de una consideración científica como de una idealista y que llega a considerar *die Welt* como el horizonte de posibilidad de toda experiencia y como el límite constitutivo del yo (Husserl, 1993). Pero mucho más nítida es su sintonía con las diferentes acepciones que *Welt* y *Weltlichkeit* asumen en el pensamiento heideggeriano (Heidegger, 2004, pp. 12,14). Arendt, en el pasaje recién citado, retoma la idea según la cual los seres humanos no solo “viven” sobre la tierra, sino que “habitan el mundo”⁷, construyen “la casa”, gracias a la naturaleza, aunque también contra ella. En medio de un universo natural de persistentes cambios, el mundo del ser humano es el marco de estabilidad dentro del cual pueden adquirir significado las vidas de los individuos (Arendt, 1993, p. 158; 1968, p. 11), en este mundo que nos hospeda y protege juntamente con las cosas durables, “las obras de arte” (Arendt, 1993, pp. 120-126; 1996, pp. 209-211), las instituciones políticas e, incluso, las costumbres, los usos y las lenguas, en definitiva, mucho de los elementos a los que más comúnmente nos referimos con la concepción de mundo para remitirnos a las nociones de “cultura” y “civilización” (Canovan, 1985, p. 617).

⁷ Véase, sobre todo, Heidegger (1954, pp. 171-193).

Mundo es, pues, todo lo referente a las “cosas mundanas”, “el mundo de cosas de los que tienen el mundo en común” y que pone en relación a los seres humanos, pero, y al mismo tiempo, es aquello que los diferencia unos de otros. Expresando esta relación de diferencia y límite, Arendt se sirve de la figura de unas personas sentadas alrededor de una mesa. El espacio público consiste en vivir juntos, ser juntos, estar reunidos en torno a una mesa donde cada quien, desde su lugar, puede ver y escuchar a los otros, desde la distancia que les separa (Arendt, 1998, p. 53). El mundo es, así, el espacio existencial de la interlocución. De este modo, “La esfera pública en cuanto mundo común nos reúne juntos y, sin embargo, impide, por así decir, que nos echemos los unos sobre los otros” (Arendt, 1993, p. 62).

Unanimidad imposible en el ser y en el aparecer

La relación que se quiere subrayar aquí es la articulación de la pluralidad. La pluralidad no permite relaciones verticales, ni siquiera funcionales, por el peligro que amenaza el que los muchos se configuren como en el Uno de la sociedad de masas, perdiendo así el mundo su poder de relación y de singularidad, como fue el caso del totalitarismo. Para que haya auténtica publicidad en un ámbito común, por consiguiente, debe darse cabida a un “intervalo” o proceso de diferenciación que permita la pluralidad viva, impidiendo así que los seres humanos pierdan su singularidad y sean reducidos a una masa amorfa, puesto que “la pluralidad es la ley de la tierra” (Arendt, 2002, p. 41).

La condición humana de la acción es, así, 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.

Dentro de la igualdad, la diferenciación se logra a condición de que se favorezca la posibilidad del mismo aparecer, que consiste en que cada quien tenga su delimitada posición propia, de tal forma que “la posición de uno no pueda coincidir con la posición de otro, más de lo que lo pueda la posición de dos objetos”. “El ser vistos y el ser oídos por los otros deriva del hecho de que cada uno ve y oye desde una posición distinta. Este es el significado de la vida pública”, se repite en *La condición humana* (Arendt, 1993, p. 57).

Es así como “el hombre es un ser político precisamente porque quiere aparecer, porque quiere manifestarse a sí mismo”, ya que “el estar vivo significa vivir en un mundo anterior a la propia llegada y que nos sobrevivirá al partir”. En este plano, el simple “estar vivos significa estar poseídos por un impulso a la auto-exhibición que corresponde

en cada uno al hecho del propio aparecer. Los seres vivientes *hacen su aparición* como actores en un escenario levantado para ellos” (Arendt, 2003, p. 45). La condición política se nos revela, una vez más, en la construcción del espacio público de aparición.

De esto, sigue que la política tiene el primero de sus significados en el juego recíproco del ver y del ser vistos, del manifestarse y del ser reconocidos en la manera como uno se propone y se expone a los otros. Si la política implica y, en muchos aspectos, coincide con la “publicidad”, esta última es exactamente *Offentlichkeit*, en el sentido literal de apertura: apertura a la visibilidad de cada uno y de todos.

Pero el hecho de que los seres humanos no están simplemente en el mundo sino que “sean del mundo” quiere decir que “no existe sujeto que no sea al mismo tiempo objeto y aparezca como tal a cualquier otro, que será garante de su realidad ‘objetiva’” (Arendt, 1993, p. 208).

Sin espacio propio de apariencia, la realidad del propio ser, es decir, la propia identidad, no puede preservarse de la duda (Arendt, 2002, p. 70) porque es, precisamente entrando en el mundo y en el espacio público donde se es visto, oído e identificado por los otros, como el actor confirma su propio *quién* y le es reconocida la propia identidad.

Es conveniente recordar que la consideración arendtiana de la relación individuo-espacio público es más otro modo de nombrar la relación yo-mundo y yo-el otro y presupone, en su traducción a conceptos políticos de la crítica heideggeriana, a la metafísica de la subjetividad. No existe para Hannah Arendt un “yo originario” y previo antes de su ingreso en la escena del mundo porque es en el mundo que el sujeto revela, expresa y confirma su realidad e individualidad por la mediación con los otros. La identidad individual se configura a través de una red de relaciones con los otros y con el mundo, tal y como ellos aparecen. Arendt opera la deslegitimación de la centralidad indiscutida del sujeto dentro de una visión metafísica tradicional, ya sea la del *cogito* cartesiano o la del yo trascendental kantiano, visión en la que el yo “abstracto” es el fundamento último de la realidad.

Igualdad y la diferencia

En Arendt, se subraya que el *pathos* de una relación con los otros en el ámbito público permite “la actividad reveladora del *quién*”. La acción manifiesta su supremacía existencial al ofrecer la posibilidad de “ser como se desea aparecer” porque los actores eligen consciente y libremente sobre la escena pública qué papel quieren y pueden desempeñar. Solo la escena pública consiente y, al mismo tiempo, exige que sus participantes se presenten protegidos de una máscara que aguante, más acá del juego político, las necesidades, las pasiones y los intereses, en definitiva, todo lo que para la Arendt es adscribible al dominio privado (1993, pp. 21-19)⁸. Sin la máscara que le da a un autor la

⁸ Ver, también, Arendt (1982, pp. 21-29).

capacidad de desempeñar correctamente el propio papel público, se permanecería en la desnudez de una naturaleza humana que sería idéntica para todos, una naturaleza que amenaza con invadir y trastocar el mundo con la imperiosidad de las pulsiones que esconde. Solo cuando el actor desempeña su papel público, configura y recibe, a la vez que su propia identidad, también su diferencia y emerge el concepto de igualdad que no consiste en una igualdad natural, sino que se inscribe no solo en el concepto griego de *isonomía*, sino en el republicano.

En ambas acepciones, la igualdad implica, en primer lugar, “la alegría de no estar solos en el mundo. Porque solo en la medida en la que estoy entre mis pares, yo no me siento solo” (Arendt, 1953, p. 34) y, en segundo lugar, en términos más estrictamente políticos, es distinto al concepto de igualdad moderno que funda la igualdad en el hecho de que los seres humanos han nacido iguales y hacen de la humanidad un singular colectivo. Por ello, es preciso recuperar la igualdad de quien, desigual por naturaleza, quiere “hacerse igual” gracias a leyes e instituciones y entra, por lo tanto, en el mundo artificial de la *polis* y de la *res publica* (Arendt, 2006, p. 30-31).

La igualdad entre los seres humanos es un proyecto inherente a la construcción del espacio político acción, que es muy distinto del espacio como un simple dato cuantitativo. La igualdad así concebida permite entender al individuo desde su singularidad e identidad, y también desde su aislamiento, porque el aislamiento es también una dimensión presente en la esfera pública: en otros términos, es una formalización de relaciones recíproca y simétricas que deja subsistir la singularidad de cada uno. Una igualdad, por consiguiente, que es inseparable de la diferencia.

Con este concepto de igualdad, no se quiere decir que la relevancia del espacio público sea interpretada en términos puramente subjetivistas, porque el espacio público no es exclusivamente el lugar de la individuación del “quién”, el lugar del reconocimiento de la identidad, sino que es el ámbito en el que se desvela la realidad del mundo. “Todo lo que aparece en público, puede ser visto y oído por todos [...]. Para nosotros, lo que aparece, lo que es visto y sentido por los otros y por nosotros mismos, constituye la realidad” (Arendt, 1998, p. 50). Lo que llamamos real en las cosas del mundo es la presencia simultánea de innumerables perspectivas y aspectos en los que el mundo se ofrece. Es así como:

La realidad se origina de la suma total de los aspectos obtenidos por un objeto a una multiplicidad de espectadores. Solo allí donde las cosas pueden ser vistas por muchos en una variedad de aspectos sin que su identidad cambie y, al mismo tiempo, los que están reunidos en torno a ellas saben que están viendo las mismas cosas, si bien en una total diversidad, la realidad del mundo puede considerarse cierta y segura”. (Arendt, 1993, p. 58)

En su último escrito, Arendt subraya esta naturaleza fenoménica del mundo:

El mundo en el que nacen los hombres contiene muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, caducas y eternas, que tienen en común el hecho de aparecer, y están, por consiguiente, destinadas a ser vistas, oídas, tocadas, gustadas y olidas, a ser percibidas por criaturas dotadas de los órganos apropiados del sentido. Nada podría aparecer, la palabra apariencia no tendría ningún sentido, si no existiesen seres receptivos, criaturas vivientes capaces de conocer, reconocer y reaccionar –con la fuga o el deseo, la aprobación o la desaprobación, la reprobación o la alabanza– a lo que no es sin más, sino que se les aparece y está destinado a su percepción. (2002, p. 41)

Aunque por estas consideraciones relativas a la realidad, que puede considerarse “segura” cuando no cambia si se observa de muchos puntos de vista, Arendt ha sido simplemente acusada de “ingenuo realismo filosófico” (Villa, 1992, p. 712).

Arendt, desde el horizonte político, va decididamente contra la separación de esencia y apariencia porque, con esta visión, se ha traicionado la política en la que ser y aparecer coinciden: “en este mundo en el que ingresamos apareciendo de ningún lugar y del que desaparecemos hacia ningún lugar, *Ser y Aparecer coinciden*” (Arendt, 2001, p. 41, cursivas en el original). El espacio público no es simplemente un escenario sino condición de la realidad misma que se confirma desde los muchos puntos de vista, aunque quizás pudiera confundirse con el contenido de un sueño o de una pesadilla solitarios.

La opinión

En estas coordenadas es donde Arendt redefine la noción de opinión, apelando al doble sentido del término griego *doxa*: como cualquier cosa que se contrapone a *episteme* y, sobre todo, como lo que, a diferencia de las ilusiones, remite al aparecer, al salir a la luz (Ricoeur, 1991, pp. 20-42). En *La vida del espíritu*, se insiste en el salir de la luz acentuando la estrecha relación existente entre *doxa* y apariencia. Se lee: “Parecer –el me parece, *dokei moi*– es el modo, quizás el único posible, de reconocer y percibir un mundo que se manifiesta. Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores” (Arendt, 2000, p. 45).

Una opinión no es simplemente una convicción o la libertad con la que un individuo expresa públicamente sus puntos de vista, sino la posibilidad de captar la realidad moviéndose entre las diferentes perspectivas desde las que la pluralidad de los seres humanos ve el mundo. La opinión con relación al discurso es la articulación de la multiplicidad de los aspectos de ese mundo fenoménico detrás del cual no se esconde ningún mundo más auténtico. Pero sí conduce a la confrontación de la pluralidad de diferentes perspectivas diversas, salvaguardando siempre la multiplicidad de los variados aspectos del mundo, que en nada se parece al asentimiento frente a “una” verdad ni a una unanimidad de corte roussonianos. Para las innumerables miradas dirigidas a la realidad “no

puede encontrarse ni una medida común ni un común denominador”. Efectivamente, si bien el mundo común es un terreno de encuentro, aquellos que lo habitan tienen en él posiciones irreductiblemente diversas como el de una unanimidad imposible.

El mundo como bien común

La noción de espacio público no se identifica en Arendt con la noción de mundo. En *From Machiavelli to Marx* (1996) y en *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?* (1969), Arendt pretende definir el bien común teniendo en cuenta las filosofías políticas desde Platón hasta Leo Strauss.

Al bien común en el transcurso de la historia de la filosofía política se le han dado diferentes acepciones: desde la definición del bien común como *summum bonum* que colectivamente los seres humanos deben perseguir, hasta las que ven en la *utilitas* general el resultado involuntario, pero sobre todo alcanzable, de la acción individual o el fin universal al que intencionalmente y de mutuo acuerdo se debe tender.

En este proceso, es posible indicar que todas las filosofías se han propuesto *abstractamente* el objetivo de definir *desde el exterior* cuáles deben ser los fines últimos a los que la convivencia política debe tender. Sean estos altamente espirituales o bajos objetivos materiales, ellas han presupuesto en todo caso que la vida política no se justificaría solo por el mero “estar juntos”.

Para Arendt, la esfera política es la esfera del ser en común precisamente porque el mundo es lo que todos los seres humanos tienen en común. El mundo es, así, el único bien común que no traiciona la *praxis* sometiéndola a fines externos a ella, un mundo que no solo establece una relación con quien “ocasionalmente” se encuentra para actuar sobre la escena de un determinado espacio público, sino que también pone en comunicación con quien ha venido anteriormente y quien vendrá después porque

(...) el mundo común es aquello en lo que nosotros entramos cuando nacemos y lo que dejamos a nuestras espaldas en el momento de la muerte. Él transcende el arco de nuestra vida tanto en el pasado como en el futuro; él existía antes de que nosotros llegásemos y continuará después de nuestra breve estancia en él. Y es lo que tenemos en común, no solo con aquellos que viven con nosotros, sino también con los que vendrán después de nosotros. Pero semejante mundo común puede sobrevivir al ciclo de las generaciones solo en cuanto aparece en público. Es la publicidad de la esfera pública la que puede incorporar y hacer resplandecer a través de los siglos cualquier cosa que los hombres hayan querido salvar de la ruina natural del tiempo. Durante muchos siglos antes que nosotros –aunque ya nunca más–, los hombres entraron en la esfera pública porque querían que alguna cosa suya o alguna cosa que tenían con otros fuese más duradera que su vida terrena. (Arendt, 1993, p. 55)

Conclusión

Actuar de tal manera que se evite que el mundo se disuelva y olvide: tal es el único objetivo del “estar juntos” sobre la escena pública. El único modo que no cosifica la *praxis* reduciéndola a *poiesis*, el único modo que no cosifica el actuar de los seres humanos en la construcción de una comunidad completa. La arendtiana es todavía una “comunidad inoperante” –usando el título de un famoso libro que mucho debe a estas consideraciones de Hannah Arendt⁹– que no persigue ningún cumplimiento, sino, más bien, el “estar en común” gracias al mundo y “por amor del mundo”.

Referencias bibliográficas

- Agustin, San. *De Civitate Dei*, XII, 20, y XI, 32. Cf. trad. Castellana de Fr. José Morán, O.S.A. BAC, Madrid, MCMLVII, pp.794-795. 771.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Trad. Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996a). *From Machiavelli to Marx, What is Freedom?* Trad. esp. “¿Qué es la libertad?”. En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1996b). “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”. En *Between Past and Future*. Trad. esp. “Crisis de la cultura”. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Bogotá: Paidós.
- Arendt, H. (1982). “Heidegger. Le grand jeu du monde”. Discurso en Copenhague. *Esprit*, VI: 7-8, 21-29
- Arendt, H. (1969). *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?* Lectura. New School for Social Research, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division, “The Papers of Hannah Arendt”, Box 40, 024427. <http://catalog.loc.gov>.
- Arendt, H. (1968). “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”. En *Men in Dark Times*. Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich. Trad. esp. En (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Serrano de Haro Martínez y otros. Gedisa.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Nueva York: The Viking Press. Trad. esp. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

⁹ Cf. I-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, París, Bourgeois Éditeur, 1986. Cf. también de la misma autora, *Le Sens du monde*, París, Galilée, 1993.

- Arendt, Hannah and Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, longdraft (1953). Washington: Library of Congress, Manuscripts Division, "The papers of Hannah Arendt", Box 64, 41-60.
- Canovan, M. (1985). *Hannah Arendt. A Reinterpretation*, Cf. M. Canovan. "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm". *History of Political Thought* (iv): 617-642.
- Heidegger, M. (1996). "El origen de la obra de arte (1935-1936)". En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 11-74.
- Heidegger, M. (1954). "Construir, habitar, pensar". En *Ensayos y discursos*. Gallimard.
- Kant, E. (1978). *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Nancy, I. L. (1986). *La communauté désœuvrée*. París : Bourgois.
- Nancy, I. L. (1993). *Le Sens du mond*. París: Galilée.
- Ricoeur, P. (1991). *Lectures I, Autour du Politique*. París: Seuil.
- Tarso, P. de (1999). "Carta a los romanos". *Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Villa, D. R. (1992). "Postmodernism and The Public Sphere". *American Political Science Review* LXXXVI (3): 712-721
- Zapata, G. (2010, julio-diciembre). "Elementos para una *paideia* política en Hannah Arendt". *Papel Político* 15 (2): 369-411.