

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA	
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION	
FORMA DE ADQUISICION	
Compra _____	Donación <input checked="" type="checkbox"/> Canje _____ U. de C. _____
Precio \$ <u>10.000</u>	Proveedor <u>U.D.E.C.</u>
No. de Acceso <u>117802</u>	No. de ej. _____
Fecha de ingreso: DD <u>12</u> MM <u>02</u> AA <u>09</u>	

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: *LISBETH BALDOVINO VANEGAS*
FARA MARIA DE LA ROSA DELGADO

TÍTULO: *"APORTES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT AL PENSAMIENTO POLÍTICO ACTUAL"*.

CALIFICACIÓN

APROBADO

Rosiris Utria Padilla
ROSIRIS UTRIA PADILLA
Asesor

Wilson Marquez
JOSÉ WILSON MARQUEZ
Jurado

Cartagena, Diciembre 16 de 2008

**APORTES DEL PENSAMIENTO POLITICO DE HANNAH ARENDT AL
PENSAMIENTO POLITICO ACTUAL**

LISBETH BALDOVINO VANEGAS

FARA DE LA ROSA DELGADO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

CARTAGENA DE INDIAS

2008

T
301
B/193

3

**APORTES DEL PENSAMIENTO POLITICO DE HANNAH ARENDT AL
PENSAMIENTO POLITICO ACTUAL**

**LISBETH BALDOVINO VANEGAS
FARA DE LA ROSA DELGADO**

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO
PARA OPTAR AL TITULO DE FILOSOFA**

Asesora:

ROSIRIS UTRIA PADILLA

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
CARTAGENA DE INDIAS**

2008

AGRADECIMIENTOS

A ROSIRIS UTRIA, por su colaboración y paciencia en la orientación de este trabajo.

A LORENZA VANEGAS, por su persistencia y confianza en al elaboración de este trabajo.

A LUDIS DE LA ROSA, que colaboró material y espiritualmente en la terminación de este proyecto.

A JESUS BATISTA, quien dedico parte de su tiempo a revisar el texto realizando importantes anotaciones.

A FRANCISCO PADRON, por darnos el espacio para la elaboración de este trabajo.

**DEDICAMOS ESTE TRABAJO A NUESTRAS FAMILIAS QUE HAN
CONFIADO EN NOSOTRAS Y A LOS AMIGOS QUE NOS HAN
APOYADO.**

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
Introducción.....	1
1. Las categorías políticas en el discurso de Hannah Arendt.....	4
2. Habermas y Arendt: El debate sobre lo público y el poder.....	35
3. Aportes al pensamiento político actual por parte de Hannah Arendt.....	45
4. Conclusiones.....	57
5. Anexos.....	59
6. Bibliografía.....	73

INTRODUCCIÓN

El pensamiento político de Hannah Arendt en la actualidad representa un lugar obligado para algunos pensadores, que examinando los actuales acontecimientos de nuestras sociedades describen, explican y proponen modelos o teorías que propenden por el buen funcionamiento del Estado y la sociedad Civil, en ultimas de la sociedad en general como conglomerado articulado de distintos grupos, organizaciones e individuos

Para dar cuenta de la importancia, sentido y alcance del pensamiento político de Hannah Arendt abordaremos la amenaza moderna a nuestra dignidad como ciudadanos por parte del cierre de la esfera pública a raíz de los procesos totalitarios , seguimos esquemáticamente a la autora en su manejo conceptual del poder y de la acción comunicativa ; Arendt en la mayoría de su obra¹ intenta articular tres categorías fundamentales de comprensión del sentido de la política en, lo que ella llama, el *mundo moderno*, y que son de vital importancia para desarrollar sus argumentos sobre la ciudadanía y la democracia. Tales categorías son en su orden explicativo Labor, trabajo y acción, las cuales definen una serie de actividades cuya temporalidad y espacialidad difieren entre si, no obstante, entre ellas se establece un vinculo directo con lo que acontece en el entorno cotidiano de vida de la pluralidad

¹ Se distingue particularmente la obra La condición Humana, publicada por primera vez en 1958.



humana en lo que respecta a una *vita activa* por contraste con una *vita contemplativa*.

En ese orden de ideas el objetivo de este trabajo es propiciar un espacio de reflexión que nos permita analizar algunos aspectos fundamentales del pensamiento político y social de Hannah Arendt, visualizando, a la luz del actual debate sobre el futuro de la democracia, los aportes de su pensamiento a la comprensión de la problemática de demarcación de las fronteras de la comunidad política, centrándose en la alienación de la esfera pública y la consiguiente pérdida de control político que tiene lugar en nuestro mundo político, altamente centralizado y burocrático.

Lo anterior nos permitirá retomar la categoría de "acción", en tanto define "lo esencial del hombre", esto es, su "talento para realizar milagros", su capacidad de "iniciar algo nuevo en el mundo", de realizar lo improbable como clave de comprensión de la naturaleza de la política y de la libertad en el pensamiento de Hannah Arendt.

Esclarecida la definición del sentido de la política, se notaran las diferencias y el contexto de establecimiento en el sistema moderno de nuestro inconsciente colectivo, de una concepción de la política y de la libertad de

carácter achatado y reducido a la lucha por el poder. Términos que no sólo nos desasosiegan a todos, tanto por la pérdida de libertad política o de acción (en sentido arendtiano) de individuos y grupos (si nuestras decisiones son configuradas por el conflicto, mantener un estilo de vida individual supone ir contra corriente), como por la alienación de la esfera pública y la consiguiente pérdida de motivación para participar del autogobierno y, con ello, en el desarrollo de una vigorosa cultura política en la que se valore la participación y el ensanchamiento de la comunidad política.

Al dar cuenta de los rasgos estructurantes de la cultura y sociedad contemporáneas, de la condición del hombre y del mundo modernos, Arendt argumenta que los asuntos constitucionales y políticos relativos a la autodeterminación soberana por un lado y la adhesión a los principios universales de los derechos humanos por el otro, son centrales para una teoría normativa de la justicia, lo que amerita una reconstrucción interna de estos compromisos dobles de las sociedades democráticas modernas. En la consideración de esta última tarea, autores como Jürgen Habermas han esbozado sus críticas a Arendt, razón por la cual nos parece ineludible su presentación.

1. LAS CATEGORIAS POLITICAS EN EL DISCURSO DE HANNAH ARENDT

En lo que respecta a la construcción teórica de Arendt, se nota una riqueza argumentativa que va en dirección de redefinir los límites o caracterizaciones de lo político, en una clara contrapropuesta al detrimento en que ha caído este ámbito, no obstante la autora se vale de categorías que se afianza en lo comunicativo, quizá es una de las primeras que propone un concepto comunicativo de poder, de allí que la teoría de Arendt de la esfera pública, aunque sistematizada en torno a una teoría de la acción, se deriva de la forma en que entiende el modelo de las antiguas repúblicas, por lo cual solo concibe a la *polis* como "la organización de las personas tal como surge del hablar y actuar juntos"², lo que equipara lógicamente la acción como la autorrevelación e incluso autorrenovación del actor a través del medio del habla, que se hace posible sólo en presencia de otros que ven y oyen y que, por lo tanto, son capaces de establecer la realidad de sus propias expresiones surgidas en sus contextos de interacción.

De este modo la acción es siempre interacción que, al mismo tiempo, confirma la pluralidad de la experiencia y personalidad únicas y establece un

² Ésta es una paráfrasis de la formulación de Rawls. Véase John Rawls, *Una teoría de justicia*, Paidós, Barcelona, 1984. Rawls habla de una democracia constitucional casi justa para indicar que ninguna regla procesal política puede garantizar la plena realización de la participación democrática o un resultado que todos pueden aceptar.

11

mundo común, que relaciona y separa simultáneamente a los actores humanos. Este mundo común es la esfera pública

1.1 Esfera pública y esfera privada.

En lo que respecta a la esfera pública y la esfera privada, Hannah Arendt sostiene que la condición humana no equivale a las condiciones bajo las que se presenta la vida a los hombres, ya que ellos crean "sus propias y auto producidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales".³ Los hombres están condicionados por diversas circunstancias, algunas de las cuales son el resultado de su propio accionar. Pero antes de considerar la conceptualización de la esfera pública, su importancia, y a su vez la definición de esfera privada en la teoría arendtiana; vislumbrando la relación y sentido que da esta a las categorías de labor, trabajo y acción para proponer un discurso que redefina a la par un concepto más dinámico y legítimo de política, construyendo un sentido más enriquecido de democracia, hacen preciso analizar cómo se ha considerado hasta ahora la *difícil dicotomía* entre público y privado.

En esa medida podríamos decir que los rasgos generales que caracterizan al par público-privado, hasta ahora como categorías políticas y sociológicas han

³ Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, Pág.23

mantenido adheridos al menos tres sentidos básicos que no siempre coincidieron en su referencia. Estos tres sentidos tres sentidos parecen remontar su articulación a categorías de origen griego transmitidas por el derecho romano; en tal sentido quizá Arendt retome estos aspectos para la construcción teórica de lo público y lo privado, así es habitual hacer referencia a su génesis en la nítida distinción entre la esfera doméstica ligada a la resolución de necesidades básicas y esfera pública como ámbito de la ciudadanía libre para el tratamiento debatido de los asuntos comunes. A partir de esta distinción aparecerán los tres sentidos básicos asociados a lo público:

1. Lo que es de interés o de utilidad común a todos, que atañe al colectivo, que concierne a la comunidad y por ende la autonomía de allí emanada vs. aquello que se refiere a la utilidad y el interés individual.
2. Lo que es visible y se desarrolla a la luz del día, lo manifiesto y ostensible vs. aquello que es secreto, preservado y oculto.
3. Lo que es de uso común, accesible a todos y por lo tanto abierto vs. Aquello cerrado que se sustrae a la disposición de los otros.

Ahora bien, la polis griega, en efecto, parecía articular estos tres sentidos de lo público. Por un lado la *politeia* suponía el tratamiento de los asuntos comunes por los ciudadanos libres, la participación activa en la construcción y defensa de la comunidad política. En el segundo sentido, la actividad pública, en contraste con la oscuridad del ámbito doméstico, se desenvolvía a la luz del día y en presencia de otros. Por último, nos referimos a un espacio potencialmente abierto a todo el *demos*, a la ampliación progresiva del círculo de los iguales ante la ley. "Lo colectivo, lo manifiesto y lo abierto se aunarán en una imagen modélica de lo público que desde entonces no cesará de ejercer su influencia sobre la reflexión occidental"⁴, en esto Arendt es recurrente, pues para ella la esfera de lo público constituye el eje de la práctica de lo político, en esa medida relacionara otros conceptos importantes que el ayudaran a dilucidar como la modernidad trajo consigo el extrañamiento por parte de los ciudadanos hacia el ámbito de lo político. De acuerdo con Arendt , la esfera pública presupone una pluralidad de individuos desiguales por naturaleza, que sin embargo son contruidos como políticamente iguales; de este modo la esfera pública establece un modelo de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos que inicialmente tienen en intercambian libremente una verdadera pluralidad de opiniones; de esta manera la autora rechaza tajantemente la idea de que los

⁴ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, Pág. 44.

actores sociales lleven a sus debates públicos los intereses, necesidades y preocupaciones de sus vidas y hogares privados, en tal sentido:

Arendt describe la muy importante relación de lo público y de lo privado en términos de diferenciación, complementariedad y conflicto. Empieza diferenciando principios descritos de varias maneras en términos de acción vs mano de obra y trabajo, realidad construida vs realidad natural, singularidad vs diferencia real, libertad real vs necesidad, no gobierno vs dominación, o igualdad vs desigualdad. Para Arendt se requiere una diferenciación institucional real y muy compleja para la operación de los principios de lo privado y de lo público, por dos razones: primera, el papel complementario de lo privado *vis-á-vis* lo público, sólo puede realizarse en el contexto de su separación. Segunda, en el terreno del otro, cada uno de los dos principios tiene una fuerte tendencia a viciar e incluso a abolir al otro.⁵

Lo que finalmente queda de la reflexión es que la importancia para la esfera pública de un espacio diferenciado como la esfera privada, a la vez es motivo de temor, una constante amenaza, que sustraiga al ciudadano de los asuntos

⁵ Jean L. Cohen-Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, Págs. 217-218.

de representación pública por la comodidad de ser espectador pasivo en el ámbito de la privacidad.

1.2 Labor, trabajo y acción en le discurso arendtiano

Hannah Arendt designa tres actividades que guardan una relación de correspondencia con las condiciones de la vida humana: labor, trabajo y acción.

La labor es la actividad propia del polo biológico de la existencia de los hombres, dado que se desenvuelve de acuerdo con las necesidades del proceso de la vida. En ella, el cuerpo humano se halla en metabolismo con la naturaleza, "el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo"⁶

La condición humana vinculada a la labor es la vida misma. La labor puede darse en compañía de los otros como ocurre durante la marcha de los soldados o en las organizaciones gremiales concebidas a imagen y semejanza de las familias, si bien en ese nivel de actividad se desarrollan comportamientos que hacen innecesario el entendimiento. Los hombres, al

⁶ Arendt, Hannah. *La condición humana.*, Op. Cit. Pág. 235



proceder de ese modo, se hallan en soledad por más que acepten y reproduzcan las mismas pautas de comportamiento.

La espacialidad (relativo al espacio) que los relaciona a través de la unión y de la separación simultáneas pareciera disolverse, dando lugar a un amontonamiento que los convierte en una masa indiferenciada. Mientras la labor extiende la impronta de la vida familiar a otras instancias propagando su potencialidad de gobierno perfecto y estigmatizando la diversidad, el mundo del *homo faber* guarda cierto grado de conexidad con la vida política al facilitar la interrelación en el mercado de cambio.

El *trabajo* supone la construcción de objetos ajenos al movimiento cíclico vital de la especie y la edificación del artificio de un mundo completamente diferente a las circunstancias ofrecidas y equilibradas por la naturaleza. Esta actividad persigue una meta: la producción de cosas. Para ello, hace falta repetir ciertos pasos estructurados conforme a un modelo planificado por la mente. Las creaciones del *homo faber* tienen garantizada una durabilidad tal que terminan precediendo la llegada al mundo y extendiéndose más allá de la muerte de algunos hombres. La condición que caracteriza al trabajo es la *mundanidad*.

La *acción* se asimila a la idea de nacimiento, a la puesta en acto de lo inesperado y "es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un Dios son capaces de ella"⁷. Esta actividad acontece cuando los hombres actúan y hablan juntos en el seno de un espacio de aparición que garantiza la revelación de su única y personal identidad.

El descubrimiento de quién es uno a través de la acción y el discurso se manifiesta con transparencia ante los demás, pero permanece oculto para la propia persona. Por lo tanto, siempre que los hombres están unos con otros, no a favor o en contra sino en pura continuidad, esta cualidad alcanzará su plenitud. En este nivel, la condición humana es la pluralidad. Esta dimensión plural supone igualdad y distinción a la vez, dado que si los hombres no fueran iguales, no podrían trascender sus propias experiencias y pensar en los que vendrán después; en tanto que si entre ellos no existiera diferenciación, signos y sonidos rudimentarios bastarían para que se comunicaran sus idénticas necesidades.

El discurso no ocupa un lugar de subordinación respecto de la acción, ya que ella no podría desenvolverse adecuadamente si careciera de sujeto. La revelación no acontecería si se excluyera a la palabra hablada, que permite

⁷ *Ibíd.* Pág. 38.

la identificación del actor "anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer"⁸.

La acción pone de manifiesto el "milagro" de la natalidad, mientras el discurso expresa acabadamente la pluralidad. Para el mundo griego la separación entre el *bios* político y el mundo privado era sumamente estricta. En el seno del hogar debía lucharse en pos de la supervivencia de la especie y la autoridad del *pater familias* era absoluta. Así como el hombre debía hacer gala de su fuerza para luchar por la obtención del sustento, la mujer tenía que permanecer oculta sujeta a la necesidad de la reproducción vital. Las funciones estaban asignadas con rigidez.

En contraposición con la esfera privada se alzaba el espacio público, el mundo de la libertad, la instancia que no sólo estaba netamente vinculaba a la política sino que por sobre todo la constituía. Allí, los hombres tomaban la palabra y llevaban adelante acciones heroicas, pugnando por alcanzar la gloria, la fama inmortal.

Aquellos que conseguían dominar la violencia inherente a la vida aparecían ante sus pares e intentaban distinguirse a través de la persuasión. Los hombres, al asumir el riesgo de la revelación ante los otros,

⁸ *Ibíd.* Pág. 202

procedían como héroes con independencia de sus méritos personales. El hecho de exponerse a manifestar una esencia que inexorablemente escapaba a su conocimiento y que adquiría realidad al ser visualizada por los demás, era una hazaña. Los límites que separaban las viviendas dejaban en la penumbra todo lo que era no mostrable, no posible de ser expuesto. Los rasgos privativos de lo privado estaban marcados con nitidez. Esas carencias se manifestaban cuando el impulso de la necesidad debía ser satisfecho a los efectos de poder dejar la opacidad y acceder al mundo común, donde la presencia familiar de los subordinados o meros acompañantes no podía darse. Ese encuentro se desarrollaba entre pares, seres distintos que se igualaban al compartir el ámbito de la libertad.

Podemos apreciar que la vida doméstica no implicaba únicamente la contraposición plena al campo de la acción sino que se trataba de la condición de posibilidad de la misma, el reino violento en que anida la especie y que no se puede eliminar de la condición humana. Por eso "lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano"⁹.

⁹ ibíd., pág. 71

Existe además un nexo en la actividad del trabajo con el espacio público desde el momento en que los productos realizados por los artesanos tienen como destinatario al mundo común.

De todos modos, los fabricantes están solos con las imágenes y modelos a partir de las cuales elaboran las proyecciones que devendrán en los productos terminados. La relación es de pura instrumentalidad, la regla de toda construcción es otorgar seguridad, restringir obstáculos, serializar pasos. Los materiales arrancados de la naturaleza deben ser tratados como medios para conseguir esos fines. Para ello, es indispensable que se elimine la condición de la libertad, no podrán aparecer allí comportamientos virtuosos.

Ningún descubrimiento podrá proceder del acto mismo, como sucede en el mundo de la acción. El *homo faber* debe convivir con la planificación, diseñar estrategias, conseguir resultados. Por lo tanto, usa las palabras para facilitar el despliegue de sus intereses. A su vez, la acción y el discurso se insertan en una "trama" de relaciones humanas, más allá de que hagan referencia a realidades mundanas. Como están destinados a los hombres, pueden hacer surgir historias con una facilidad similar a la que tiene el *homo faber* para elaborar cosas tangibles. La acción da lugar a cosificaciones que garantizan la permanencia de actos y palabras que se hubiesen olvidado de no haber

sido por la edificación de monumentos, la narración de sucesos, etc. No obstante, esas cosificaciones son totalmente diferentes a la realidad que acompaña a las acciones vivas.

Un ejemplo de aparición y de acciones, es el teatro, disciplina política por antonomasia, se caracteriza por la circunstancia de que los actos de significación extraordinaria sólo pueden aflorar a través de la imitación de las acciones desempeñadas por los héroes de la historia. Teniendo en cuenta todo lo anterior para asegurar la continuidad de lo extraordinario que precede a toda forma de construcción de raigambre institucional, hace falta que sedimente la generación de poder en ciertas estructuras que sostengan la posibilidad del intercambio pluralista entre las personas.

La acción no podría perpetuarse de no contar con la protección de mecanismos que eviten la irrupción de la crisis y la destrucción de la pluralidad. Aquí se manifiesta una paradoja: mientras la acción acontece espontáneamente como un "fin en sí mismo", sin el soporte de la ley podría dilapidarse su potencialidad. Por ello, "antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse

una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley¹⁰.

Precisamente, la creación de la polis fue la solución que encontraron los griegos ante el carácter imprevisible de las acciones humanas. Con su constitución, lograron convertir lo extraordinario en un elemento de la vida cotidiana. Los hombres pudieron dedicarse a medir sus cualidades en busca de la inmortalidad sin que fuera necesario dejar a sus familias porque existía una instancia que los cobijaba, estabilizando el espacio de relacionamiento que ya existía. A su vez, la polis permitió que las historias surgidas de las acciones emprendidas por aquellos hombres que decidieron arriesgarse, fueran recordadas por las sucesivas generaciones sin depender de la poco probable intervención de los grandes poetas y narradores para lograrlo. Los griegos, a diferencia de lo que ocurrió después con los romanos, no consideraban la legislación como una actividad política, para que esta comenzara, era necesario que el jurista procediera a realizar su obra.

El hecho de que pudiera "hacer" su trabajo siendo extranjero lo equiparaba en jerarquía a los artesanos y a los arquitectos, en tanto eran los ciudadanos quienes se dedicaban a la vida política. Por ello, "la polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de

¹⁰ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Op. Cit., Pág. 218

la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén"¹¹.

La escuela socrática entendió que la legislación y la expresión del voto eran las actividades políticas más adecuadas, dado que ambas producen inequívocamente resultados tangibles. De ese modo, emprendió la fuga del campo de la acción para adoptar los rasgos específicos de la fabricación.

En su concepto de lo social Arendt sostiene que a partir de la caída del Imperio Romano, la Iglesia Católica pretendió sustituir la grandeza de la *polis* por el esplendor de lo sagrado. La trascendencia religiosa ocupó el espacio dejado por el vaciamiento de la esfera pública, considerada perversa porque otorgaba la ocasión de alcanzar la gloria en este mundo, y trajo aparejada la absorción de todas las actividades en el seno de la esfera doméstica. El mundo feudal, al concebir los asuntos públicos como una carga de la que había que deshacerse para poder dedicarse a los intereses materiales y espirituales que todos los hombres comparten, asignó a uno de ellos la protección de dichos "bienes" y logró de ese modo que los demás permanecieran "naturalmente" en la opacidad del mundo secular, que suplantó cabalmente a la esfera privada como reino de la lucha contra las

¹¹ *Ibíd.*, Pág. 221

necesidades vitales. Por eso, "propio de este crecimiento de la esfera privada, e incidentalmente de la diferencia entre el antiguo jefe de familia y el señor feudal, es que éste podía administrar justicia en su territorio, mientras que el primero, si bien tenía el derecho de aplicar unas normas más duras o más suaves, no conoció leyes ni justicia al margen de la esfera pública"¹².

El hecho de que a partir del auge del cristianismo dejara de percibirse el carácter privativo de lo privado, que consistía en carecer de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, demuestra que el gobierno justificaba su razón de ser como mal necesario para combatir la perversidad de los hombres y liberarlos de las preocupaciones políticas.

Para Arendt, la ruptura de la nítida diferenciación trazada entre el dominio privado y el ámbito público fue efectivamente coronada por la aparición de la esfera social que trasladó al espacio público los intereses privados, otorgándoles visibilidad a las tareas de supervivencia y reproducción que antes permanecían en la penumbra. Por lo expresa lo siguiente:

¹² *Ibíd.*, Pág. 46

[...] la vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en a condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada¹³.

Por esto mismo, el valor de la acción como elemento constitutivo de la *vita activa*, es el actuar en un sentido más amplio, tomando iniciativa, comenzando algo nuevo, todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos; "pero solo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los

¹³ Arendt, Hannah, *De la historia de la Acción*, Paidós, Barcelona, 1995, Págs. 89-90

hombres, vivir entre los que son mis iguales"¹⁴ ; de esta manera para Arendt la existencia en ese entramado de relaciones humanas que está sometida en la cotidianidad y contingencia de la labor y el trabajo, cuenta con la acción como proceso de inserción que responde incluso a el problema de la identidad (*Quien soy yo*), manifestando que sin la palabra o la acción se da un invisibilidad del actor. Por ello es puntual Arendt en sostener su visión de que sin la acción, sin esa capacidad de comenzar algo nuevo en el mundo, articulando un nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, la vida del hombre que se extiende desde su nacimiento hasta su muerte , sería condenada sin salvación.

1.3 el significado de "lo político" para Hannah Arendt

El Mundo Moderno se destaca por el no disputado predominio de la sociedad, y los hombres sucumben bajo la uniformidad de las opiniones, quedando irreconocibles los contenidos de las esferas pública y privada. Mientras el ámbito político es la principal víctima del irrefrenable crecimiento de la esfera social; la esfera privada, que en una primera aproximación podría considerarse la directa beneficiaria de la huida de la política, también es alterada en su significación: la vida doméstica acaba transformándose en la única cuestión pública que queda.

¹⁴ *Ibíd.* Pág. 103.

En la Modernidad asistimos a la inversión neta de las jerarquías históricamente asentadas, lo privado ya no aparece asociado con las carencias sino que involucra una serie de connotaciones positivas derivadas de la entronización de las pautas inherentes a la flamante esfera social. La hibridez que caracteriza a esta última generó la irrupción de la intimidad, que también contribuye al trastrocamiento del esquema que jerarquizaba a la *polis* respecto del *oikos*.

Su emergencia surge de la oposición que levanta lo privado ante la invasión de la esfera social, con independencia de que su contenido guarde una estrecha vinculación con ella. Lo íntimo se erige como una resistencia ante la amenaza de reiteración infinita del comportamiento, pero resulta insondable. Ocurre que "la intimidad del corazón, a desemejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo ni la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos puede localizarse con la misma seguridad que el espacio público"¹⁵.

El incontenible avance de lo "social" hace que el espacio público se convierta en el sitio en que los intereses privados se muestran avasallantes, en tanto la acción y el discurso que posibilitaban la gloria acaban recluyéndose en la intimidad. A su vez, los rasgos no privativos de lo privado que estaban

¹⁵ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Op. Cit., Pág. 50

protegidos y contribúan a articular el pasaje a la vida de la polis, también resultan socavados.

En primer lugar, la imposibilidad de prescindir de un lugar propio para que lo público tuviera sentido, para que la apatía no se expandiera a expensas de los hombres, se substituyó por la pretensión de eliminar la necesidad. De esa forma, lo único que se consiguió fue poner en serio riesgo la libertad, en tanto la desaparición de la necesidad "lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, sólo borra la diferenciada línea existente entre libertad y necesidad"¹⁶.

Por otra parte, el resguardo que ofrecían las paredes que delimitaban la vida familiar a instancias que escapan inexorablemente al conocimiento, como el nacimiento y la muerte, fue desconocido por los sacrificios que la acumulación de riquezas exigió a la propiedad tangible.

La propiedad históricamente se había asociado a los requisitos que había que cumplir para integrarse a la vida pública. Mientras la riqueza no suponía para los esclavos un reemplazo adecuado de la carencia de propiedad, tampoco la pobreza privaba a los propietarios de su calidad de ciudadanos.

¹⁶ *Ibíd.*, Pág. 76

La sacralidad de la propiedad era manifiesta, identificándose de tal modo la ciudadanía y el sitio que se habitaba que la expulsión de un ciudadano podía implicar la confiscación de sus bienes y verse acompañada por la destrucción del hogar. Por su parte, la riqueza se consideraba necesaria para que los hombres libres que fueran acosados por la pobreza, pudieran ser admitidos en la esfera pública. La propiedad, antiguamente vinculada al espacio público, se fue desligando del mismo a través del agregado de una calificación que subvirtió su sentido original: "privada".

A partir de allí, la propiedad se identificó con la riqueza y el propietario se dedicó a su multiplicación infinita. Eso determinó que "pasara a ser lo que era el esclavo en contra de su voluntad, o sea, un siervo de la necesidad."¹⁷

Hannah Arendt afirma que la irrevocabilidad de la acción, la imposibilidad de predecir que modificación ocasionarán los actos respectivos y el carácter anónimo de sus autores que sólo puede ser esclarecido ex post facto por el historiador que narra la vida de los héroes, propiciaron el intento de sustituir el actuar por el hacer.

¹⁷ Ibid., Pág. 72

Al respecto, critica a Platón por la escisión que produjo, basándose en el modelo de la familia, entre la acción y el pensamiento, identificando a la primera con la actividad de aquellos que hacen y no saben y al pensamiento como propio de aquellos que saben y no hacen.

Arendt impugna la pertinencia de la monopolización de la fuerza de todos por parte del gobernante que ejerce un aislado dominio que "sólo puede lograrse si los demás ya no necesitan unirse a la empresa por su cuenta, con sus motivos y objetivos propios, sino que están acostumbrados a ejecutar órdenes y si, por otra parte, el principiante que tomó la iniciativa no se permite comprometerse en la acción"¹⁸. De ese modo, la ejecución de un acto soberano implica la negación de la libertad inherente a la acción y contribuye a la creación del mito del hombre fuerte. Este es erróneamente considerado poderoso, ya que si bien es capaz de obtener acatamiento a través del uso de la violencia, nunca consigue lograr la co-acción espontánea de sus semejantes.

En consecuencia, la idea de que un hombre controle plenamente sus actos desde el principio hasta el final, pone de manifiesto el intento de escapar a la incertidumbre de la pluralidad humana. La alienación de la libertad en aras de

¹⁸ *Ibíd.*, Pág. 243



la seguridad supone la destrucción del mundo común. En cambio, el perdón y la promesa operan respectivamente como remedios (de carácter interno) a la irrevocabilidad y a la imprevisibilidad de la acción. Mientras el perdón desactiva el proceso desencadenado por los actos humanos, la promesa fija ciertos islotes de previsibilidad que mitigan las dificultades propias del contacto entre seres iguales y cambiantes.

En Arendt la política está asociada a la libertad. A contrario de las definiciones que ven a esta última anclada en la sociedad, ella entiende que el espacio de aparición es el ámbito en que se manifiesta objetivamente la libertad. La política se asemeja a tomar la iniciativa, al emprendimiento de acciones no conjeturables, a lo que escapa a los planos motivacionales o de conducta, a aquello que no se somete a los parámetros de la utilidad o del consumo.

Ninguna de estas características se manifiesta en la acepción dominante que la política asume en la Modernidad, ya que se la concibe como una actividad encargada de administrar y preservar un orden regular. La invasión tecnocrática desposee de vitalidad a la acción y la política deviene en la implementación de una serie de pasos conocidos: se convierte en un dispositivo de gestión que opera como un área más de la división social del trabajo, reforzando la especialización.

Si el totalitarismo demostró ser una forma de gobierno eficaz para aniquilar la pluralidad e instalar el temor entre los hombres, las revoluciones esbozaron una forma de gobierno que no pudo perdurar pero que permitió que la política recuperara parte de su alicaído prestigio: los consejos populares. Ellos desconocieron la lógica integradora de los partidos (especialmente en su variante continental europea) y definieron una línea de acción que luchaba por una transformación política completa. Actuaron en sentido opuesto a las reivindicaciones económicas esgrimidas por los sindicatos, que terminaron constituyéndose en un sector más de los adheridos al conformismo de la sociedad.

Con respecto a la Revolución Francesa, Arendt señala que "las sociedades, a diferencia de los clubs y, en especial, del club de los jacobinos, fueron en principio independientes de los partidos y (se proponían el establecimiento de un nuevo federalismo), Robespierre y el gobierno jacobino, en cuanto rechazaban la idea misma de una separación y división de poderes, no tenían más remedio que mutilar los poderes de las sociedades y de las secciones de la Comuna; admitido el principio de centralización del poder, tanto las sociedades, en cuanto constituían pequeñas estructuras dotadas de

poder, como el gobierno autónomo de las comunas, representaban indudablemente un peligro para el poder centralizado del Estado”¹⁹.

Valorizando por otra parte la Revolución Norteamericana, Arendt afirma: “el postulado básico del sistema de distritos, lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público”²⁰.

La palabra poder suele ser entendida de distintas maneras; como la facultad o facilidad para hacer algo, cualquiera que esto sea; cómo la posibilidad de que algo ocurra; o también se la puede asemejar a la palabra fuerza, ya sea física o moral. Sin embargo, al hablar de poder, la mayoría de las personas piensa en una relación de dominación, en la cual una de las partes es capaz de ejercer violencia sobre la otra, obligándole, a través de esta, a seguir manteniendo esta relación.

En Arendt se plantea una distinción importante, que es la diferencia entre poder y fuerza, términos comúnmente confundidos, tomados por sinónimos,

¹⁹ Arendt, Hannah. “Sobre la revolución”, en *Crisis de la república*, Alianza Universidad, 1988, Pág. 253

²⁰ *Ibíd.*, Pág. 263

entendiendo que poder es tener más fuerza que alguien y a la vez que fuerza es la aplicación del poder. Sin embargo, Hannah Arendt nos ofrece la siguiente distinción; Mientras que la fuerza es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.

Es decir, el poder es una potencialidad ya que sólo puede ser obtenido por un conjunto de personas, al contrario de la fuerza que es una cualidad individual, personal y por lo tanto observable y cuantificable, es por ello que considera mucho más a la revolución norteamericana que francesa, ya que en la primera encuentra más aparición y discursos de los hombres en diferencia de la segunda que implanto los hechos mudos de la violencia. De esta manera el poder no tendría tampoco relación con la materialidad, a diferencia de la fuerza, cuyos efectos son controlables y predecibles.

La confusión entre poder y fuerza puede deberse a que, como Hannah Arendt lo plantea, la fuerza es la única opción frente al poder, en sus palabras: "Bajo las condiciones de la vida humana, la única alternativa al poder no es la fortaleza (que es impotente ante el poder) sino la fuerza, que un sólo hombre puede ejercer contra sus semejantes y de la que uno o unos pocos cabe que posean el monopolio al hacerse con los medios de la

violencia”²¹, es aquí donde se integran algunos conceptos interesantes de analizar, estos son: violencia, dominación y tiranía.

En primer lugar, la violencia, se entiende vulgarmente como el hecho de conseguir algo a través de la intimidación o la fuerza, lo que es curioso es que a través de la misma fuerza puede ser derrotada, por ejemplo, en un acto heroico de sacrificio, en el cual se lucha aunque en el acto se llegue a morir o bien cuando se soporta el padecimiento de manera estoica, en ambos casos “la integridad del individuo y su fuerza permanecen intactas”, dice Hannah Arendt. A pesar de esto la fuerza no se puede enfrentar al poder, ya que siempre se puede vencer a quien usa su fuerza en contra de los demás a través del agrupamiento de las personas, agrupamiento que genera poder.

En segundo lugar, la dominación es entendida como represión y como el poder que alguien ejerce sobre otra persona, sin embargo, a través de lo que he dicho ésta definición no sería la correcta en dos sentidos, primero porque el poder no consiste en represión, al menos no totalmente, ya que de este modo se entiende sólo al modo de una prohibición y segundo porque se lo vuelve a asemejar a la fuerza, por lo que, la dominación vendría siendo una relación de fuerza y no de poder.

²¹ Arendt, Hannah. “Sobre la violencia”, Op. Cit. Pág. 120

En cuanto a la tiranía podemos decir que se desprende de la dominación ya que es una relación de fuerza que se da en aislamiento, en aislamiento ya que se funda en la mutua desconfianza, razón que impide que en una tiranía exista el poder, cuya principal característica es que sólo se da en conjunto, de este modo la tiranía misma funda las cimientos de su destrucción porque "es incapaz de desarrollar el poder suficiente para permanecer en el espacio de la aparición, en la esfera pública"²², indispensable, a la vez para la generación del potencial de poder, debido a que es en la esfera pública en la cual los hombres interactúan entre sí, aquí se da la posibilidad para que los hombres vivan juntos. En este punto surge una cuestión interesante, y es la relación entre el poder y la política, entre el poder y el discurso.

La política, para Hannah Arendt, no es aquello que tiene que ver con el gobierno de una nación y mucho menos con las cuestiones sociales, sino como el lugar en donde es posible entablar un diálogo entre personas libres e iguales, donde hay palabra y acto. Aquí surge una interrogante, Arendt es categórica y dice: "El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, 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

²² *Ibíd.*, Pág. 135

establecer relaciones y crear nuevas realidades²³ de este modo, si aceptamos la definición que ella nos plantea de política, ¿el poder sólo es posible en la política?

Antes se había dicho que la condición para que hubiese poder era que existiera un conjunto de personas, análisis que nos conduce a otra pregunta que sería, ¿Qué clase de conjunto de personas? ¿Acaso este grupo de personas debe cumplir con algunas condiciones? Este conjunto de personas debe construir un discurso común, es decir, sólo surge donde palabra y acto no se han separado, de este modo el poder contribuye al mantenimiento de la esfera pública que es el lugar en el cual se juega la política y a su vez la esfera publica da lugar al surgimiento del poder, de este modo creo que es posible afirmar que sólo hay poder donde hay política [en sentido arendtiano] y cuando la política pierde el poder muere.

Estas prerrogativas nos llevarían sostener que de este modo se puede afirmar que el poder es lo que alimenta a trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos. Esto último es importante porque marca una nueva relación, la relación entre el poder y la memoria; al respecto Hannah Arendt dice: "Sin la acción para hacer entrar en el juego del

²³ Arendt, Hannah. Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Barcelona, Península, 1996; pag.198.

mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, (no hay nada nuevo bajo el sol); sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo nuevo que aparece y resplandece, no hay memoria, por esto, sin la permanencia del artificio humano, no puede haber memoria de lo que sucederá en los que serán después. Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas.

Y adquiere en consonancia sentido la historia de la trama de asuntos humanos, ya que la historia no es simplemente el desarrollo sistemático de acontecimientos pasados, lo que se cuenta a través de ella es lo que el poder nos permite contar y es así como se genera una nueva relación interesante de analizar, y esta es la relación entre el poder y el discurso.

En todas las sociedades la producción del discurso esta controlada, hay una selección de lo que se dice, algunas cosas no son dichas debido a los diferentes tabúes que hay dependiendo de la cultura, otras cosas se rechazan y otras se tachan de como falsas, esto dependiendo de quien tiene el privilegio de usar la palabra y hacerla llegar a un determinado número de personas, de este modo el discurso es producido por el poder a la vez que el poder es producido por el discurso, en una relación circular y mutuamente influyente.

Aquí surge la cuestión de la verdad y el modo en que se presenta a través de los discursos, la verdad no entendida como un absoluto representante de la realidad sino como algo generado por nosotros mismos, entendiendo que todo saber existe en la medida que pueda ser expresado a través del lenguaje.

Cada sociedad tiene sus sistemas de verdad, producidos por el discurso dominante, el cual tiene sus muchas imposiciones, pero que además es capaz de producir cosas, entre las cuales se encuentran el saber y el poder. Al mismo tiempo que los discursos producen una verdad, ésta se vuelve productora de más discursos a los cuales da el estatuto de verdaderos y a la vez rechaza los discursos que están en contradicción con ella, convirtiéndose en parámetro a la hora de decidir entre lo que será aceptado y aquello que no.

En su ensayo *"Entre el pasado y el presente"*, Hannah Arendt señala que la autoridad se desdibuja en el mundo moderno. El principio político de autoridad, que se nutrió durante siglos de los actos fundacionales, de la

tradición y de la religión, pierde su estelo al secularizarse la política. La modernidad implica un proceso de secularización: lo sagrado, entendido como violento, autoritario y absoluto, se desacraliza, y es barrido, el principio de autoridad que se fundaba en una verdad última del ser, convertida en la base de un dogma. Claro que no se trata de añorar el pasado sino de pensar qué significa una autoridad no metafísica, no fundamentalista.

A fines de los años sesenta, Hannah Arendt definió el poder como la capacidad humana no sólo de actuar, sino de hacerlo concertadamente. Advirtió que el equiparar el poder con la dominación resulta en una "especie de ceguera" frente a la "realidad social humana" y que únicamente cuando se deja de reducir los asuntos públicos al negocio de la dominación aparecerán o, mejor dicho, reaparecerán en su auténtica diversidad, dando un valor relevante al sentido de lo político, la esfera pública y el poder como el actuar en concertación.

2. HABERMAS Y ARENDT: EL DEBATE SOBRE LO PÚBLICO Y EL PODER.

Jürgen Habermas pone en cuestión el tratamiento que hace Hannah Arendt del fenómeno revolucionario. La elección de los casos estadounidense y francés como modelos dicotómicos de Revolución, le parece insostenible. A su criterio, erigir en paradigma de revolución centrada en aspectos políticos e incontaminada de cuestiones sociales a la norteamericana y colocar a la francesa como experiencia opuesta, constituye una operación que no se ajusta a las circunstancias que se produjeron históricamente.

Habermas destaca el hecho de que en los Estados Unidos el intento de salvaguardar la libertad de los ciudadanos respecto de la posibilidad de intervención gubernamental no se hallaba al margen de la búsqueda del bienestar, ya que "en América la revolución se entendió a sí misma en la perspectiva del derecho natural liberal proveniente de Locke, que concibe al Estado a partir de las funciones de la sociedad".

Por ello, Habermas afirma que no se constata la contraposición entre movimientos políticos e intereses sociales; dado que la complementariedad que se registra entre ambos en las formulaciones constitucionales burguesas

se debe a la dinámica impuesta por el capitalismo y no a la pernicioso influencia de la Revolución Francesa.

Por otro lado, el autor valora la importancia que tienen las reflexiones de Arendt al identificar la legitimidad institucional con la participación de los ciudadanos, pero entiende que la negativa absoluta a dar cuenta de los aspectos estratégicos de la política socava la fortaleza de su análisis crítico.

A su vez, observa que la definición del poder como la instancia que acontece cuando los hombres actúan juntos, no está en condiciones de dar cuenta de los fenómenos de violencia estructural que se registran. Para Habermas, el déficit principal no radica en el status normativo de la teoría de la acción que Arendt expone sino en que su pensamiento permanece ligado a un pensamiento de raíz aristotélica que resultó superado por el transcurso del tiempo. La intención de escapar de la contaminación social, circunscribiendo el alcance de lo político, revelaría la inaplicabilidad de su enfoque respecto de las sociedades modernas.

La crítica de Habermas hacia las concepciones esbozadas por Arendt acerca de la revolución, en esta parte nos son indispensables más que para recrear la discusión acerca de lo *legítimo* o no de los procesos revolucionarios norteamericano y francés, es para detallar la consistencia de la relación entre esfera pública y poder en la teoría arendtiana, y como Habermas cuestiona tales planteamientos. De esta manera vemos como relevante la discusión entre estos dos autores, porque Arendt concibe el poder vinculado a la esfera pública, un ámbito de interacción de ciudadanos, el *espacio de la aparición* de los seres humanos como personas que actúan y hablan-lo cual claramente los diferencia de ser instrumentos o cosas- en potencia de acción que implica concertación; en esa medida este 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 formas de gobierno, o sea las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública.

La constitución entonces para Arendt de la esfera pública solo cobra sentido cuando se da aparición de los directamente interesados en los asuntos políticos, es decir, los seres humanos, esto dado de que la esfera pública se constituye por el discurso y la acción, no es algo estático sino que requiere el incesante flujo de actualizaciones y, por ello mismo, sus límites y existencia son extraordinariamente cambiantes. El poder por esto es definido por Arendt



en relación con esta fuerza de realización que surge de la comunicación y la cooperación ciudadana, el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan, el poder brota de la capacidad humana, no de actuar o hacer algo, sino de concertarse con los demás para actuar de común acuerdo con ellos.

En ese sentido el poder para Arendt surge entre los hombres cuando actúan en común y desaparece tan pronto como se dispersan de nuevo. Este poder por ello se presenta vinculado a requisitos exigentes, característicos de una comunicación viva, creativa, en la que se mantienen los nexos y compromisos básicos de las acciones discursivas

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y lo 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 realidades²⁴

En ese orden de ideas surge una distinción bastante particular en la historia de la política, esta es la de *poder y violencia*, por esto, igualmente el análisis de la acción instrumental a la acción estratégica, es impugnada por Habermas mediante la localización de esta última junto a la acción comunicativa: se trata de una acción que no está orientada por el acuerdo entre pares sino por el afán de éxito de los individuos que compiten entre sí. Como no puede darse en solitario, la acción estratégica tiene carácter social. Ese factor la distingue de la acción instrumental. Habermas reconoce que el énfasis puesto por Arendt en conceptualizar la generación del poder como algo no susceptible de ser canalizado a través de las organizaciones sindicales o partidarias, es particularmente provechoso.

Al situarse en las antípodas de la violencia, no puede ser almacenado como ella para ser utilizado cuando la situación así lo requiera, sino que existe en su puro despliegue. La importancia de ese planteamiento radica en que dirige la atención a cuestiones respecto de las cuales la Ciencia Política se fue

²⁴ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Op. Cit. Pág. 223

haciendo progresivamente más insensible. No obstante, el autor hace hincapié en la insuficiencia que reviste la exploración de Arendt al no dar cuenta de lo que acontece en otras circunstancias relativas al poder: la competencia que entablan grupos y personas en pos de su consecución y el ejercicio que de él hacen las direcciones políticas.

En el primer caso, los elementos estratégicos que sólo pueden entenderse como violencia en la medida que impiden que ciertos individuos perciban adecuadamente sus intereses, han formado parte de la política desde siempre. La circunstancia de que en ciertas ocasiones no sean advertidos como tales no dice nada sobre su inexistencia, sino que comprueba su efectividad. La afirmación del poder se sirve de ellos del mismo modo que la adquisición de una posición de ese tipo.

En función de la presentación de determinadas medidas como herramientas aptas para alcanzar el bienestar general, muchas veces se encubren privilegios sectoriales. Ahora bien, los grupos que pugnan por adquirir o afirmar ciertas posiciones de poder no disponen de la posibilidad de cristalizarse automáticamente en un poder legítimo, porque este sigue dependiendo del libre acuerdo de las voluntades.

Habermas recalca que si a la generación del poder y a la adquisición del mismo pueden aplicárseles sendas teorías de la acción, no sucede lo mismo con el poder que ejercitan las direcciones políticas de turno, que están en condiciones de tomar decisiones que deben ser cumplidas por los ciudadanos.

Por su parte un autor como Claude Lefort cuestiona que Hannah Arendt parta de la premisa de que las esferas política y social engloban fenómenos no conectables. Asimismo, critica que defienda la lucha contra las discriminaciones que acontecen en la faz política pero asegura que las discriminaciones que surgen de los prejuicios arraigados en la sociedad no pueden combatirse.

Lefort dice que, "al considerar la pretensión de lograr una igualdad plena entre los diferentes individuos y pueblos como una quimera que sólo puede desembocar en el establecimiento de una desigualdad mayor"²⁵, Arendt contradice la opinión de Tocqueville, quien jamás imaginó que la igualdad de condiciones podría dar lugar a una sociedad más desigual. A su vez, impugna la contradicción que supone afirmar que el totalitarismo trae

²⁵ Lefort, Claude, *La invención democrática*, Nueva Visión, 1990, Pág. 128.

aparejado un cambio que pone en tela de juicio la naturaleza humana, a la par que se niega enfáticamente la existencia de dicha naturaleza.

Lefort estima que con el afán de escapar de las regularidades para no condicionar la aparición del acontecimiento, se termina concibiendo a la política a semejanza de una actividad que llega subrepticamente y parte sin dejar rastro. Asimismo, rechaza el cuestionamiento extremo que dirige Arendt a la Modernidad, señalando que una de las razones fundamentales de dicha posición podría estibar en la profunda irritación que le genera el sistema representativo.

La ausencia de reflexiones en torno a la democracia es subrayada por Lefort, quien sostiene que el modelo de la polis que ella aspira a recuperar no es tan deseable como sugiere. En primer lugar, objeta la creencia de que sólo a través de acciones y discursos los hombres que accedían al *bios* político dirimían sus disputas. También, hace hincapié en que "la posibilidad de expresarse con bellas palabras en el espacio público no eran equitativas para todas las personas"²⁶. Tampoco comparte que la valoración de la igualdad por parte de Arendt no surja de la convicción de que los hombres son iguales por el hecho de haber nacido y que conciba a la igualdad como mera

²⁶ *Ibíd.* Pág. 142

igualación de seres desiguales a los efectos de compartir el mundo común desde una multiplicidad de perspectivas.

Lefort expresa que la categorización del comienzo como instancia de novedad radical e incondicionada, aproxima extrañamente a Arendt a la idea de encarnación del absoluto que busca con obstinación el totalitarismo. Finalmente Arendt afirmara tajantemente que a raíz de sus distinciones, primordialmente entre poder y violencia, y de fuerza como don de la naturaleza que el individuo no puede compartir con otros. En tal medida con la violencia se pueden producir muchas cosas, se destruye el poder, pero la violencia nunca puede convertirse en sus sustituto; la lógica de la violencia es incompatible con la lógica del poder comunicativo. El poder como potencial de discurso y acción actualizado, se genera por un pueblo unificado, capaz de asumir la condición de la pluralidad, en posición a esto la tiranía del totalitarismo procede con violencia impidiendo el desarrollo del poder, no solo en un segmento particular de la esfera pública, sino en su totalidad; dicho de otra forma: "se genera impotencia de manera tan natural como otros cuerpos políticos generan poder"²⁷

²⁷ Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, Pág. 146.

Aquí está el punto central del asunto, ya que mientras la democracia se basa en los procesos realizativos de la esfera pública, del espacio de aparición de los ciudadanos como agentes políticos, el totalitarismo se erige sobre su negación: el cierre del universo del discurso y por ello de la esfera pública.

El poder entendido de la forma de Arendt se aloja sin solución de continuidad con la dimensión normativa, proporcionando una legitimación basada en la creación de sentidos y objetos compartidos por la voluntad de los ciudadanos. Lo que confiere poder a las instituciones y a las leyes de un país es el apoyo del pueblo, que, a su vez, es solo la continuación de ese consenso originario que ha llamado a la vida instituciones y leyes; Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se consolidan y se derrumban tan pronto como el poder vivo del pueblo no se encuentran tras ellas y las sostiene.



3. APORTES AL PENSAMIENTO POLITICO POR PARTE DE HANNAH ARENDT

Las grandes cuestiones filosóficas de siempre han sido, el tiempo, la creación, el sujeto, entre otras, las cuales han sido fuente de inspiración y motivación en la búsqueda eterna del encuentro con la verdad. En Hannah Arendt el objeto de análisis de todos los factores que influyen en la modernidad en la vida de los individuos, por ello los ámbitos de lo social y lo político, en la construcción de su teoría son de vital relevancia para analizar que aportes brinda Arendt al pensamiento político actual, que sucumbe ante procesos nunca antes vistos, pero determinantes por sí solos en los cuales podemos aplicar los conceptos propuestos por ella y por medio de los cuales encontraríamos acertadas soluciones a problemas de extrema urgencia en la actualidad que afectan el desarrollo de la humanidad. En esa medida hemos realizado una aproximación crítica a su pensamiento, por lo cual finalizamos en esta parte esbozando sus opiniones desde un punto de vista general y crítico, en relación a nuestras realidades sociales.

En ese orden de ideas, el ámbito de lo social matiza es donde se aprecian las grandes diferencias de nuestras sociedades. La pobreza, como concepto académico se integra a la polémica. No es aceptable ninguna forma de

abstracción que oculte la división entre los que tienen y los que no tienen y a medida que se fabrican nuevas construcciones que reflejan el mundo real, la pobreza se fue convirtiendo en un centro de interés casi pasional.

Esto no deja de ser curioso, si tenemos en cuenta las estadísticas que fueron anunciando el devenir de la crisis en todos los países latinoamericanos, en todos los países llamados —en cierto contexto ideológico y político— los países del Tercer Mundo. Latinoamérica, por donde la recorramos, muestra la desolación, las hambrunas, y también las diferentes formas de la Resistencia de los pueblos ante el enemigo común, el capitalismo neoliberal.

Dotado de poderosas armas ha resultado vencedor casi siempre, pero no se ha podido eliminar el sueño de la Utopía, de la libertad, de la autonomía, de la Justicia. La Resistencia fue y sigue siendo una bandera enarbolada en las conciencias.

Sin embargo, esta bandera ha sido y sigue siendo más el sudario de la muerte sorteada en la violencia, que la libertad de los pueblos que la ondean. Todo esto marcado por el manejo amangualado del conocimiento, por la manipulación de la información, acaparada y suministrada por los diferentes frentes interesados convirtiéndola de información a una falaz y malintencionada desinformación que ha colocado frente a frente en una lucha

ilógica e inhumana al pueblo contra el pueblo manchando de rojo sangre el verde de los campos y el cristalino curso de los ríos, sembrando de minas personales las veredas, pueblos y caminos, convirtiendo en desahogada ansiedad e infrahumano miedo la vida del ciudadano indefenso

La rebelión se inicio como protesta a la injusticia más sin embargo se convirtió en injusticia pura, se llamo injusticia a la falta de educación y sin embargo se valió de esta para utilizar al campesino o ciudadano inculto e iletrado para engrosar las fila de un ejercito revolucionario en donde el soldado raso no es más que un individuo común del pueblo desinformado.

Hoy pór hoy nuestra sociedad esta rodeada de temor, vive dentro del temor y la incertidumbre, nuestros jóvenes buscan desesperadamente respuesta a sus temores y a sus incertidumbres, y sabiéndose incapaces de resolverlas se entregan al desenfreno de las drogas y los excesos suponiendo o intentando disfrutar y experimentar al máximo en corto tiempo.

Somos parte activa de este caos. Talvez no hemos sido guerrilleros, paramilitares y mucho menos narcotraficantes o políticos, pero hemos sido, y somos parte activa de la pequeña franja educada a un nivel profesional que fatídicamente se ha colocado al margen de toda actividad conflictiva que vaya en contra de nuestros objetivos.

Esto fundamentalmente ha transformado nuestra sociedad, es por ello la importancia desde un conocimiento filosófico empezar a construir una política o una forma de manifestación política diferente, partiendo del principio mismo de esta, un ser y estar en donde el fin principal, único y último sea el bien común considerando este mismo como bien individual. Logrando por medio de esto colocarnos en el tercer y último estadio de nuestra reflexión, lo político.

Ahora bien, si bien la propuesta de Arendt es de suma importancia y sus análisis han de servir para señalar el camino para superar la violencia en la vida política de los seres humanos, ya que ella entiende la política como superación de la violencia mediante la generación del poder que se produce en la acción de los seres humanos en conjunto, ésta no puede verse aislada de la pluridimensionalidad del ser humano; su análisis es consciente de la importancia de la política y la exalta, pero también, se hace necesario el reconocimiento de la importancia de otros factores que en esa dinámica de la condición humana juegan importantísimo papel como los económicos, sociales, psicológicos, biológicos, míticos, culturales y otros. De ahí que, advertimos en un comienzo cómo su prelación del análisis de la acción, la cual hace énfasis en político, genera una serie de consecuencias que pueden llevar a una visión hiperbólica, hemipléjica de lo político, dejando de lado las

otras dimensiones ya enunciadas que son no menos importantes de la condición humana y que son causas y causadas por la condición política del ser humano, es decir, se hace necesario ampliar la perspectiva de la condición política humana a la condición humana en general.

La acción es a la vez la "*conditio sine qua non*" y la "*conditio per quam*" de la vida política, es decir, la acción es la "condición sin la cual no" es posible la vida política, ella posibilita la vida de los seres humanos en la comunidad, que desborda el encerramiento del sujeto sobre sí mismo (del *idion*, el que se aísla, se retrae de la vida de la polis) y por esto es política; pero a la vez es "la condición por la cual", o mediante la cual, la vida política se materializa entre los hombres y esto lleva a ver la "acción" como la creadora y creada, es más autocreadora de la vida política.

Mediante la acción el ser humano, en este caso el agente, quien realiza la acción, se revela como humano y en esta revelación se manifiesta su cualidad de ser único, distinto, pero a la vez, se revela la igualdad de la condición de ser humano.

De ahí que, en el examen que realiza Arendt de la condición humana, encuentra que la manifestación realizativa del ser humano es la acción, ya que, según su consideración, los hombres pueden vivir sin laborar así como pueden vivir si aportar un ápice a la naturaleza ya que pueden obligar a que otros hagan las cosas por ellos, pero no pueden vivir sin acción, nadie puede realizar la acción por otro. Esta es la condición que hace humano al humano, lo que hace aparecer el humano ante los demás seres humanos y sin ella, sencillamente no se es humano.

Con la acción todo se creó, o como se podría decir con Juan el apóstol, en *el principio era la acción*, por la acción la cadena mecanicista de acción y reacción, estudiada por la física de Newton, es cortada y aparece lo nuevo en el mundo, se da un nuevo comienzo, vuelve Arendt a la raíz etimológica del término "*archein*", en griego, que hace referencia al inicio, el comienzo, así como a gobernar. Gracias al nacimiento de los seres humanos aparece la libertad de crear y en la medida en que el hombre crea es creado, es decir, el ser humano es creador mediante la acción y a la vez es creación de la acción.

La acción junto con el discurso, son condiciones humanas que hacen referencia a cosas objetivas que están entre los hombres, a las cosas del mundo, que están entre y relacionan al humano con el otro humano, eso que literalmente en latín se expresa con la expresión compuesta *inter est*, que ha pasado a las lenguas modernas como una unidad, interés. De donde se crean los objetivos y mundanos intereses humanos.

Pero la acción posee dos características que la diferencian de la labor y del trabajo, una es la *ilimitación*, manifiesta en la productividad y generatividad o capacidad de establecer multitud de relaciones entre los humanos y su inherente falta de predicción o lo que se podría denominar *impredictibilidad*.

Considera Arendt que uno de los aportes del mundo griego es que la política se origina en el actuar juntos de los seres humanos y este actuar juntos no sólo está en relación con lo público sino que lo constituye, es su matriz generativa, ya que hace posible el espacio de aparición, el cual es previo y condición constituyente de cualquier forma de gobierno así como en general de la esfera pública en donde se manifiesta el poder; y, el poder, surge en donde la palabra se utiliza para develar, descubrir realidades y los actos no

se prestan para destruir y violentar sino para construir, hacer nuevas realidades más humanas.

Éste es un punto esencial a resaltar, un asunto advertido en principio, la importancia de la acción política en la condición humana, ya que se podría afirmar, que sin la esfera política el humano no sería humano, es más, el espacio político es el verdadero espacio de humanización y de re-creación de la humanidad misma. El arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante, *ta megala kai lanmpra*, en palabras de Demócrito; (De ahí que) mientras está la *polis* para inspirar a los hombres que se atreven a lo extraordinario, todas las cosas están seguras; si la *polis* perece, todo está perdido.

Y en este contexto, permítase una pequeña presentación del poder, concepto tan importante en el pensamiento humanizante de Arendt, ya que la humanización se da en, por y con el poder. Éste es el que posibilita y mantiene la esfera pública, surge de la integración, del actuar juntos de los seres humanos y desaparece al disgregarse este actuar, como veíamos con anterioridad. De ahí que el poder es algo que jamás se realiza plenamente, en él siempre hay una potencialidad independiente de los factores y los medios materiales, aun cuando el único factor material para su existencia es el vivir unido del pueblo. Lo que mantiene al pueblo unido después de que

haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos organización) y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder

El poder es un asunto humano basado en la acción y por ello ilimitado como ésta. Arendt establece una diferencia entre poder y violencia y piensa que la violencia está en capacidad de destruir el poder pero no de sustituirlo. Así mismo, diferencia la fuerza del poder, encontrando en la primera un don de la naturaleza que el individuo no puede compartir con otros. De ahí, que la calamidad de la acción se produce cuando la pluralidad propia de la condición humana se intenta suprimir, lo que equivale a suprimir la esfera de lo público situación que se presenta en el totalitarismo.

En la acción el hombre se posibilita cada vez más, el hombre se humaniza en una especie de espiral ascendente, y esto porque la acción posibilita las condiciones para que el hombre actúe políticamente y a la vez mediante la acción misma se re-crea y se re-genera la misma acción llevando a la condición humana a más y mejores niveles de humanidad individual y social.

Arendt, revisa la antigua disputa sobre la libertad de la acción, para ello hace alusión al concepto de soberanía y distingue libertad de soberanía. Al caracterizar la soberanía afirma que ésta implica el ideal intransigente de auto suficiencia y superioridad, idea contraria a la condición de pluralidad humana y afirma que ningún hombre es soberano debido a la existencia de los demás hombres, ya que todos ellos habitan la tierra. Pero, si bien se produce la negación de la soberanía, esto no excluye la existencia de la libertad, existencia que radica en la acción y su capacidad para iniciar algo nuevo, para dar comienzo a algo.

Y se llega a un último aspecto que es fundamental, en el cual radica la más grande libertad, la capacidad del perdón, la cual, no obstante la irreversibilidad de la acción, rompe la causalidad determinista, promueve la novedad en el mundo en el más auténtico sentido de la palabra, libera al hombre, tanto al agente como al paciente, de la venganza. Y ahí hace alusión a la doctrina de Jesucristo, a la capacidad de los seres humanos de hacer el milagro de la acción, que se encuentra insertada en la condición ontológica del nacimiento humano.

En este sentido, la condición ontológica del nacimiento, permite la posibilidad de un tema que los griegos dejaron de lado y no le prestaron atención. En este tema se hace evidente que Arendt toma un camino distinto del de su



maestro, Heidegger, quien veía el hombre *como ser para la muerte*. Ella ve, mediante esta condición, a *un ser no para la muerte sino para comenzar*, coincidiendo en esto con la doctrina de Jesús para la que juega, según san Pablo, un papel esencial la fe y la esperanza.

Pero esta esperanza debe ser mantenida por una constante lucha de los ciudadanos que empieza por asumir la actitud de participantes activos de la transformación de la política, de un ámbito corrupto y burocratizado a un ejercicio pleno de derechos y búsqueda sustancial del *bien común*; claro que constantemente Arendt tiene muchos contradictores para su pensamiento, que se le tilda incluso de romántico, la base para sus principales postulados en el análisis de la *polis* griega clásica, de allí que se diga que una dificultad notoria de su concepción es que describe a la vez una condición antropológicamente constitutiva de la vida humana y una constelación históricamente específica y única: la antigua ciudad república, “y en esto sigue los prejuicios de los griegos, y trata de escapar a la dificultad resultante por medio de su concepción de poder”²⁸. Su concepto de poder señala la acción orientada a los principios normativos que derivan su fuerza de la estructura profunda, de una forma de comunicación basada en el

²⁸ Jean L. Cohen-Andrew Arato. Sociedad Civil y teoría política, Op. Cit. Pág. 216

reconocimiento y la solidaridad mutua. De este modo, el concepto de acción puede entenderse como un constituyente antropológico general de la condición humana, pero el concepto de poder, y junto con él una esfera pública plenamente institucionalizada, parece requerir un modelo republicano para su total realización, lo que parece dejar de lado otras formas de organización política. Lo anterior no es obstáculo para mirar de forma valorativa los aportes hasta ahora observados en las concepciones de Arendt, que nos permiten aproximarnos –sino- a describir procesos de nuestras realidades Latinoamericanas.

CONCLUSIÓN

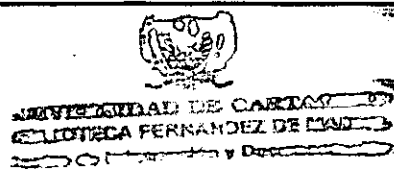
El pensamiento político de Hannah Arendt constituye un lugar de obligada visita a la hora de describir, analizar y proponer sobre las realidades políticas de las sociedades actuales, con su concepto de poder, esfera pública y violencia se establece un vínculo que presupone ante todo, al ciudadano como parte integrante a través de sus garantías constitucionales propias de una república en un ejercicio constante [aparecer ante los demás] ejerciendo a su vez sus derechos políticos; Arendt conscientemente practica una forma de crítica redentora que, en aras de un posible futuro, intenta salvar algunos aspectos apreciados del pasado de la desintegración de la tradición que es posible percibir, incluida en ese curso la tradición de la modernidad temprana, ampliamente tratada por esta autora.

La importancia sentido y alcance del pensamiento político de Hannah Arendt se demuestra por medio de las categorías políticas poder y acción, en una constante relación de flujos y contraflujos en la esfera pública, desde nuestra contemporaneidad y desde el punto de vista político-social y económico, el interés es propiciar espacios de reflexión que nos permitan discernir como este pensamiento político filosófico pueda ser aplicado en nutro mundo actual.

Finalmente con este trabajo realizamos una aproximación del pensamiento político de Arendt para dimensionar la realidad política actual, y vislumbrar como sus aportes nos brindan elementos de juicio para entender ciertos procesos políticos actuales, en esa medida esperamos que este trabajo sirva a otros investigadores de la teoría arendtiana en ese ejercicio constante de la crítica y el pensamiento político.

ANEXOS

HANNAH ARENDT Biografía Nace en Linden, Hanover, Alemania, el 14 de octubre de 1906 y muere en Nueva York, Estados Unidos, el 4 de diciembre de 1975, teórica política alemana, muchas veces llamada filósofa, etiqueta que siempre rechazó. Hija de padres judíos laicos, Estudió filosofía con Martin Heidegger en la Universidad de Marburgo, con quien tuvo una larga y esporádica relación romántica, lo que le valió críticas debido a las afinidades de él con el Partido Nacional Socialista. Durante uno de sus cortes, Arendt se mudó a Heidelberg para escribir su tesis doctoral sobre el concepto de amor en el pensamiento de Agustín, bajo la dirección del filósofo y psiquiatra existencialista Karl Jaspers. La tesis fue publicada en 1929, pero dada a su condición judía fue inhabilitada para el ejercicio de la enseñanza en universidades alemanas en 1933. Tuvo que trasladarse a París, donde conoció y entabló amistad con el crítico literario y místico marxista Walter Benjamín, y colaboró con la ayuda a refugiados judíos. Sin embargo, con la ocupación militar alemana de algunas partes de Francia que siguió a la declaración de guerra francesa durante la Segunda Guerra Mundial, y la deportación de judíos a campos de concentración, Hanna Arendt tuvo que escapar de Francia. En 1940, se casó en segundas nupcias con el poeta y filósofo alemán Heinrich Blücher y en 1941 emigró a los Estados Unidos con la ayuda del periodista estadounidense Varian Fry. Allí formó activamente



Parte de la comunidad judía-alemana en Nueva Cork y escribió para el semanario *Aufbau*.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, retomó contacto con Heidegger y testificó a su favor en el proceso de desnazificación de Alemania. En 1951 se nacionalizó estadounidense.

En sus trabajos, Arendt trata sobre la naturaleza del poder y temas como la política, la autoridad y el totalitarismo en general y sobre la Shoah. Sus finos análisis sobre la sociedad que la rodeaba la encumbran como una de las más grandes pensadoras de todos los tiempos. Su reporte sobre el juicio a Eichmann para el diario *The New Yorker*, publicado luego bajo el título *Eichmann en Jerusalén*, discute la problemática de la maldad. También escribió *Los Orígenes del Totalitarismo*, donde investigó los orígenes del comunismo y del fascismo y su conexión con el antisemitismo; libro controvertido debido a su comparación de dos modelos considerados, por algunos, antagónicos.

Falleció en 1975 y fue enterrada en el Bard College en Annandale-on-Hudson, Nueva York, donde su primer esposo, el filósofo Günther Anders enseñó por muchos años. Su aporte sobre la naturaleza de la política en el siglo XX sigue siendo de referencia por su originalidad, su honestidad y su falta de retórica propagandística.

La vida y los pensamientos de la filósofa Hannah Arendt constituyen algo así como una parábola del siglo que terminó junto con el milenio. Como judía alemana (a pesar de su vocación universalista: en una carta de 1951 dijo que nunca se había sentido alemana y que hacía tiempo que había dejado de sentirse judía) su paso por el siglo XX estuvo signado por algunas controversias. Su affaire con el filósofo Martin Heidegger, que adhirió entusiasmado al nacionalsocialismo de Hitler desde su cátedra en la Universidad de Friburgo todavía genera polémicas (aunque de ningún modo impugna en lo más mínimo su obra ni la del propio Heidegger, cuyos aportes a la filosofía de la técnica continúan siendo fundamentales); fueron amantes unos 4 años y después de la caída del III Reich ella volvió a tratar con él, e incluso le hizo algunos favores editoriales.

Más tarde, su presencia en el juicio a Adolf Eichmann y su posterior ensayo Eichmann en Jerusalén, o la banalidad del mal terminaron de redondear su pensamiento sobre los sistemas políticos del siglo XX, que había empezado a plantear en los tres tomos de Los orígenes del totalitarismo. Más allá de haberle seguido el rastro a la lógica del nazismo y otros sistemas de gobierno de vocación totalitaria, Arendt buscó las determinaciones del hombre contemporáneo como uno de los productos más curiosos de la sociedad

moderna.

su obra «La condición humana» (1958) intentara encontrar la respuesta a tan inquietante pregunta: ¿cómo llegó a ocurrir lo que nunca debió suceder? La política, algo necesario, urgente, insoslayable, que ya no vivía apoyada de la religión, se convertía en un enigma. El pensamiento de Arendt, complejo, a veces contradictorio, siempre vigoroso, indestructible en su voluntad de perfilar el ser y el deber de la política, enfrentado a los desasosiegos que provoca el dantesco espectáculo de decenas de millones de asesinados, trató de abrir una esperanza a la libertad de los individuos, más allá de las razas, las religiones y los pretendidos mundos perfectos... Cuando el gran historiador y ensayista Gershon Scholem le acusó de no mostrar amor por su pueblo, le escribió: «Jamás en mi vida he amado a ningún pueblo o colectivo, ni al alemán, ni al francés, ni al norteamericano, tampoco a la clase trabajadora o cualquier otra. De hecho, yo sólo quiero a mis amigos, y soy incapaz de cualquier otro amor». No es poco y es el único.

Hannah Arendt fue una mujer imprescindible, con una asombrosa capacidad premonitora de la deriva que tomaba la maltrecha condición humana; proclamó la banalidad del mal y mostró una indestructible pasión por la libertad. Sabía que el grado de libertad política de los ciudadanos es el fundamento de la convivencia y de la dignidad.

Entre sus obras cabe destacar:

-1929: *El concepto del amor en San Agustín: Ensayo de una interpretación filosófica*. Tesis doctoral, dirigida por Karl Jaspers. Trad. de Agustín Serrano. Madrid, Encuentro, 2001. (La versión española ha sido traducida de *Love and Saint Augustine*, editado por Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark, Prensas Universitarias de Chicago, 1996). La versión alemana original se titula *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlín, 1929. Reeditado por Neuausgabe Philo Verlagsges, 2003, ISBN 3865723438.

-1951 *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. Taurus, 1974. Traducción reeditada por Alianza Editorial, 2006, con prólogo de Salvador Giner ([ISBN 8420647713]) (*The Origins of Totalitarianism*)

-1958 *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*. Trad. de Daniel Najmías. Barcelona, Lumen, 2000 (*Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess, Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*)

-1958 *La condición humana*. Trad. Ramón Gil. Barcelona, Paidós, 1993
[ISBN 84-7509-855-X] (*The Human Condition*)

-1961 *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad.
de Carlos Ribalta. Barcelona, Lumen, 1967, 1999. (*Eichmann in Jerusalem: a
Report on the Banality of Evil*, en la revista *New Yorker*)).

-1961 *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*.
Trad. Ana Poljak. Península, 1993, 2003 [ISBN 84-8307-535-0] (*Between
Past and Future*)

-1963 *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Revista de Occidente, 1967.
Reeditado por Alianza Editorial, 1998, 2004. [ISBN 84-206-5806-5] (*On
Revolution*).

-1968 *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. Claudia Ferrari. Barcelona,
Gedisa, 1990. (*Men in Dark Times*)

-1969 "Martin Heidegger, el octogenario", *Revista de Occidente*, nº 84, pp.
261 ss. También en "Martin Heidegger o el pensamiento como actividad
pura", *Archipiélago*, nº 9, 1992 ("Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt",
Merkur 23, nº 10, pp. 893-902)

- 1969 *Crisis de la República*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid, Taurus, 1973, 1988. (*Crisis of the Republic*)
- 1970 *Sobre la violencia*. Trad. de Guillermo Solana. Madrid, Alianza Editorial, 2005. [ISBN 84-206-5980-0] (*On Violence*. Versión alemana de Gisella Uellenberg revisada por la autora: *Macht und Gewalt*)
- 1978 *La vida del espíritu*. Trad. Fernando Montoro y Ricardo Vallespín. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. Trad. reeditada por Paidós en Barcelona. (*The Life of the Mind*)
- 1978 *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*
- 1982 *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*. Trad. de Carmen Corral. Barcelona, Paidós, 2003. (*Lectures on Kant's Political Philosophy*)
- 2002 *Diario filosófico 1950-1973*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Herder, 2006. 2 vols. (*Denktagebuch 1950-1973*. Editado por Usula Ludz e Ingeborg Nordmann. 2 Volúmenes. Piper Verlag Múnich y Zürich, 2002 ISBN 3-492-04429-8)

-Hannah Arendt / Martin Heidegger: *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Editada por Úrsula Ludz. Traducción de Adan Kovacsics. Editorial Herder, Barcelona, 2000. ISBN 84-254-2109-8. (*Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann GmbH, Francfort del Meno, 1999)

-Hannah Arendt / Karl Jaspers: *Correspondencia 1926-1969*. Publicado en 1992 (*Correspondence 1926-1969*)

-Hannah Arendt / Mary McCarthy: *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Edición, introducción y prólogo de Carol Brightman. Traducción de Ana María Becció. Barcelona, Lumen, 1999 (hay reedición en 2006). [ISBN 978-84-264-1611-7]. (*Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. Secker & Warburg)

-*Ensayos de comprensión. 1930 - 1954*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate. Madrid, Caparros editores, 2005. Volumen con 41 textos de diversa extensión y procedencia (artículos, reseñas de libros, conferencias, entrevistas).



JÜRGEN HABERMAS(1929-)Sociólogo y filósofo alemán, uno de los máximos representantes de la Escuela de Frankfurt.Habermas nació en Düsseldorf y estudió filosofía en las universidades de Gotinga y Bonn. Realizó el doctorado en la Universidad de Marburgo y trabajó como profesor de filosofía en las universidades de Heidelberg y Frankfurt, en la cual además impartió clases de sociología. De 1971 a 1980 dirigió el Instituto Max Planck de Starnberg y en 1983 regresó a la Universidad de Frankfurt para ejercer la docencia hasta 1994, año en que se jubiló.

La obra de Habermas constituye un ataque radical a la idea de que el positivismo, la ciencia y la investigación moderna son objetivas. Opina que la ciencia y la tecnología están más bien regidas por valores e intereses que a veces contradicen la búsqueda desinteresada de la verdad. Habermas sostiene que la sociedad tecnológica y el consiguiente aumento de la burocracia han servido, entre otras cosas, para perpetuar las instituciones del Estado y despolitizar a los ciudadanos. De esta forma la razón y la ciencia se han convertido en herramientas de dominación más que de emancipación.

Su principal contribución a la filosofía fue una teoría sobre la racionalidad, es decir, la habilidad para pensar de forma lógica y analítica. Habermas imagina un futuro en el que la razón y el conocimiento trabajen en pro de una

sociedad mejor. En ese futuro, la comunicación humana no debería estar sujeta a la dominación del Estado y los ciudadanos racionales deberían poder actuar en la sociedad de forma libre en el ámbito político. Sus obras más destacadas son: *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), *Teoría y práctica*, también *Teoría y praxis*, (1963), *La lógica de las ciencias sociales* (1967), *Conocimiento e interés* (1968), *Ciencia y técnica como ideología* (1968), *La lógica de las ciencias sociales* (1970), *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976) y *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Recientemente ha publicado *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos* (1999) y *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (2001).

En 2001 obtuvo el Premio de la Paz que conceden los libreros alemanes y en 2003 el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales.

ESCUELA DE FRANKFURT, movimiento filosófico y sociológico fundado en 1923 y asociado al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt.

Su portavoz fue en un principio Max Horkheimer, quien sería nombrado director del Instituto en 1930 y que expuso la 'teoría crítica' de esta escuela en su periódico *Zeitschrift für Sozialforschung* (artículos recopilados en la obra publicada en 1968 *Teoría crítica*). La escuela era de inspiración marxista aunque también admitía otras formas de liberación como el psicoanálisis.

Sostenían que el marxismo, al igual que cualquier otra doctrina, debía someterse a la crítica. Argumentaban que la sociedad moderna está aquejada de enfermedades que sólo pueden 'curarse' con una transformación radical de la teoría y la práctica, y que la tecnología constituye una de esas enfermedades y no es una solución, como había supuesto Marx. Asimismo, mantenían que la revolución proletaria que habría de liberar a la humanidad no es inevitable y que el pensamiento teórico no es del todo independiente de las fuerzas sociales y económicas.

La función de la 'teoría crítica' era analizar detalladamente los orígenes de las teorías en los procesos sociales, sin aceptarlas de inmediato como hacían los empiristas y positivistas en su época, ya que sería aceptar implícitamente

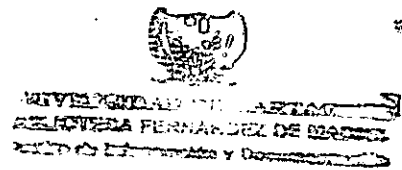
procesos y condiciones de los que el hombre ha de emanciparse. Afirmaban que las ciencias no están libres de valores, sino que conllevan supuestos implícitos cuya condición de valor está oculta por su evidente obviedad. Estos juicios de valor, como la conveniencia de dominar la naturaleza mediante la tecnología, deben 'desenmascarse' y exponerse a la crítica.

En 1930 Theodor Adorno se asoció al Instituto. Era un hombre de inteligencia excepcional y muy versátil, experto en música, así como en filosofía y sociología. Su amigo Walter Benjamin también colaboró y en 1933 se asoció Herbert Marcuse, discípulo de Martin Heidegger. Al año siguiente los nazis cerraron el Instituto por sus tendencias comunistas y la ascendencia judía de la mayoría de sus miembros, muchos de los cuales se exiliaron, entre ellos Horkheimer, Adorno y Marcuse.

El Instituto volvió a abrir sus puertas en Nueva York con el nombre de Nueva Escuela de Investigación Social. En esa época aparecieron publicadas diversas obras: *Razón y revolución* (1941), interpretación hegeliana de Karl Marx escrita por Marcuse, *La dialéctica de las Luces* (1947) de Adorno y Horkheimer, *Minima Moralia* (1951) de Adorno y *La personalidad autoritaria*, obra sobre psicología empírica de Adorno y otros autores. El Instituto retornó a Frankfurt a comienzos de la década de 1950 junto con Horkheimer y

Adorno, que fue su director entre 1958 y 1969. Marcuse y los demás miembros permanecieron en Estados Unidos.

El miembro más destacado de la escuela en los últimos años ha sido Jürgen Habermas. En su *Teoría y práctica* (1963) y *Conocimiento e interés* (1968) apoya los puntos de vista de Adorno y Horkheimer de que las ciencias engloban presupuestos e intereses ideológicos y que la razón del progresismo ha pasado a ser un medio de opresión. En su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) aboga por un ideal de comunicación que englobe a todos los seres racionales y que esté totalmente libre de la dominación y el interés.



BIBLIOGRAFIA

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, 1993.

- *Sobre la Revolución*, Alianza Universidad, 1988

- *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política.*

Barcelona, Península, 1996.

Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

Rawls, John, *Una teoría de justicia*, Paidós, Barcelona, 1984.

Jean L. Cohen-Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Lefort, Claude, *La invención democrática*, Nueva Visión, 1990.