

**Universidad Nacional de La Plata**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**

## **Licenciatura en Filosofía**

### **Tesis de Licenciatura**

**Revolución, democracia y espacio público en la obra de Hannah Arendt.**  
**Proyecciones y limitaciones de la innovación política en el mundo actual.**

Anabella Di Pego – N° de legajo: 60096/2

La Plata, 22 de junio de 2005

Director Dr. Francisco Naishtat

# Índice

<b>PRESENTACIÓN</b> .....	<b>3</b>
<b>PRIMERA PARTE: REVOLUCIÓN, HISTORIA Y NARRACIÓN</b> .....	<b>7</b>
1. POLÍTICA Y REVOLUCIÓN. RECONSIDERACIONES SOBRE EL PODER Y LA VIOLENCIA EN LA OBRA DE ARENDT. ....	7
1.1. Breve conceptualización de la acción.....	7
1.2. De la acción a la política y de la violencia a la revolución .....	9
1.3. La distinción entre violencia y poder.....	11
1.4. La revolución entre la violencia y el poder.....	14
1.5. La revolución entre la innovación y la fundación.....	19
2. HISTORIA Y DISCONTINUIDAD: LA EXALTACIÓN DE LA REVOLUCIÓN. LOS RASTROS DE BENJAMIN EN LA OBRA DE ARENDT. ....	24
2.1. Temporalidad histórica: discontinuidad y revolución.....	24
2.2. Crítica a la noción de progreso .....	31
2.3. El impulso teológico de la historia.....	34
3. HISTORIA, NARRACIÓN Y COMPRENSIÓN. ATANDO CABOS ENTRE ARENDT Y DANTO.....	41
3.1. Crítica de la filosofía “substantiva” de la historia.....	41
3.2. Historia y narración .....	45
3.3. Historia y reconciliación.....	51
3.4. Pasado y presente: historia y mundo común.....	53
<b>SEGUNDA PARTE: ESPACIO PÚBLICO, PARTICIPACIÓN Y DEMOCRACIA</b> .....	<b>58</b>
4. ESPACIO PÚBLICO Y SOCIEDAD. ANÁLISIS DE UNA RELACIÓN INTRINCADA.....	58
4.1. La distinción entre lo privado, lo público y lo político.....	58
4.2. El espacio público y el surgimiento de lo social.....	69
4.3. Dos acepciones de lo social.....	78
4.4. Lo social asociativo, la desobediencia civil y el espacio político.....	87
5. EL DERROTERO DE LA DEMOCRACIA EN LA OBRA DE ARENDT: DEL SISTEMA DE CONSEJOS A LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA.....	92
5.1. Breve delimitación de la política en Arendt .....	92
5.2. Gobierno y representación .....	93
5.3. El tesoro perdido de las revoluciones: la felicidad pública.....	96
5.4. Algunas notas sobre la democracia deliberativa.....	100
<b>CONSIDERACIONES FINALES</b> .....	<b>108</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>112</b>

## Presentación

A lo largo de este trabajo de investigación nos proponemos examinar los aportes de la obra de Hannah Arendt para pensar el rumbo de la política en el seno de nuestras democracias representativas. Arendt no identifica la política con la actividad del estado, ni con la administración, ni con la gestión económica, sino que nos propone concebir la política como la reunión y el diálogo entre iguales. Desde el enfoque de Arendt, entonces, es posible recuperar una especificidad de la política, vinculada con una dimensión no técnica, que se ha perdido de vista en los desarrollos teóricos que la identifican con la reproducción del sistema político o que la subsumen en la resolución de problemas económicos y/o sociales. Esta propuesta de Arendt, que comprende a la política como una actividad de interacción y diálogo entre las personas, nos ofrece un marco normativo, a partir del cual, es posible analizar críticamente nuestras sociedades y nuestros sistemas de gobierno. Sin embargo, numerosos filósofos han señalado que este modelo normativo “ya no es un camino practicable por *ninguna* sociedad moderna” (Habermas, 2000b: 215), debido a que adolece de un apego excesivo al ideal político de la *polis* griega. A lo largo del trabajo, intentamos poner de manifiesto algunas limitaciones de estas interpretaciones que parecen relegar la obra de Arendt a ser un mero objeto de curiosidad de la historia de la filosofía. Para ello, como marco general, es necesario señalar, que la obra de Arendt no está exenta de tensiones teóricas y conceptuales, y que algunos desarrollos de su principal obra teórica, *La condición humana*, se encuentran modificados y revisados en escritos políticos posteriores. A partir de la reconstrucción y del análisis crítico de estas tensiones, pretendemos hacer una relectura de algunos conceptos y distinciones de Arendt, que consideramos, puede proyectar nueva luz sobre su pensamiento.

En la primera parte, avanzamos en la delimitación de la concepción de la política de Arendt, en su doble faceta de actividad práctica y de ámbito del conocimiento. En el primer capítulo, comenzamos caracterizando la política como una actividad que surge en la acción y el diálogo concertado entre los hombres, y que, en consecuencia, se distingue de las interacciones que suponen la violencia. De este modo, política y violencia, según Arendt, no sólo se distinguen sino que incluso resultan contrarias. Procuramos mostrar, el carácter problemático que esta delimitación arendtiana entre política y violencia implica, y

a través del abordaje del fenómeno revolucionario, reconsideramos esta dicotomía e introducimos matices en su interior, que nos permiten, al mismo tiempo, sentar las bases para una revisión de su concepción política. La violencia ya no se presenta, entonces, como contraria a la política, sino en estrecha vinculación con ésta. Por otra parte, examinamos la dualidad del concepto de revolución de Arendt que abarca tanto la introducción de una realidad absolutamente nueva como la fundación de un cuerpo político que otorgue estabilidad a esa realidad. Pretendemos mostrar que estos dos elementos, la introducción de novedad y la fundación de un cuerpo político, son constitutivos no sólo de la revolución sino de la política misma. Por eso, la vigencia de la noción de revolución para pensar la política reside justamente en la necesidad de recuperar esta complementariedad entre innovación y fundación, asumiendo la tarea de establecer espacios donde la innovación política sea posible.

En el segundo capítulo, pretendemos dar cuenta de las implicancias del fenómeno revolucionario en la concepción de Arendt de la historia. Las revoluciones han puesto de manifiesto, una y otra vez, que la historia no es un proceso que arrastre en su curso a los hombres, sino que es el producto de las acciones de los hombres. En esta concepción de la historia, hemos intentado destacar, la impronta de las memorables tesis de Walter Benjamin. Continuando con la indagación sobre la historia, en el tercer capítulo, nos proponemos caracterizar las formas de conocimiento de la política a partir de las formas de hacer historia. Tanto la historia como la política se abocan al estudio de las acciones de los hombres -ya sean éstas pasadas o presentes-, y proceden a través de la comprensión, un proceso siempre abierto y sin fin, y por ello distinto de la correcta información. En ambas disciplinas, la comprensión implica, a su vez, la construcción de relatos o narraciones que nos permiten otorgar sentido a las acciones de los hombres –sentido que resulta irremediabilmente inasible para sus protagonistas-. Al concebir a la historia y a la política como disciplinas cuyos procedimientos centrales son la comprensión y la narración, consideramos que la obra de Arendt realiza aportes, y en cierto modo es precursora, del enfoque narrativista de la historia, cuyo hito fundacional es la publicación en 1965 del libro *Historia y narración* de Arthur Danto.

En la segunda parte, abordamos el creciente desarrollo en la época moderna de lo social y su impacto en el ámbito público y en el político; y a partir de esto, indagamos las limitaciones de nuestras democracias representativas y las posibilidades que ofrecen para

la aparición de la política. Para comenzar, en el cuarto capítulo, analizamos las ambigüedades de las nociones de espacio público y de ámbito social, para mostrar que en el recorrido por las obras de Arendt lo público y lo social no siempre son concebidos como ámbitos antagónicos cuya interacción supone inexorablemente el deterioro y la disolución de lo público. Respecto de lo público, señalamos la relevancia de recuperar la distinción que la misma autora establece entre lo público y lo político. Mientras que respecto de lo social, advertimos que es una noción ambigua, de la cual pueden encontrarse diferentes acepciones en los escritos de Arendt. Proponemos, entonces, distinguir al menos tres acepciones diferentes de lo social: la cuestión social, lo social conformista, y lo social asociativo. A su vez, mostramos que a partir de esta última acepción es posible pensar una articulación entre lo público y lo social, que no sólo no pone en peligro la integridad de lo público, sino que incluso lo fortalece. Esto se debe a que el ámbito social asociativo comprende la arena de la actividad de los grupos y de las asociaciones de la sociedad, así como de las manifestaciones de desobediencia civil, y todas estas constituyen fuentes de activación y de renovación de las posibilidades de innovación y de cambio en nuestras sociedades. Por esta razón, Arendt propone la institucionalización de la desobediencia civil, es decir, el reconocimiento de espacios al interior de nuestras formas de gobierno donde los ciudadanos y sus asociaciones puedan ser partícipes de los asuntos públicos.

Retomando esta propuesta de institucionalizar nuevos espacios de participación ciudadana al interior de nuestras democracias, en el quinto capítulo, mostramos que Arendt no es una mera defensora de la democracia directa o del sistema de consejos. A lo largo de sus textos, puede encontrarse una propuesta que se entronca en la tradición de la democracia participativa y que ofrece un camino para pensar la profundización de nuestras democracias representativas a través de la complementación de sus instituciones vigentes con instancias de participación ciudadana directa. Bajo la luz que arroja esta propuesta, y siguiendo a Joshua Cohen, esbozamos someramente algunas limitaciones del modelo de democracia deliberativa sustentada por el filósofo Jürgen Habermas. La relevancia de la perspectiva de Arendt radica en que no deja librada las posibilidades de profundización de la democracia a la capacidad de movilización de la sociedad civil, sino que nos exhorta a modificar nuestra forma de gobierno para incorporar en el seno de nuestras democracias nuevos espacios de participación. Y de este modo, a través de la institucionalización de espacios para la participación ciudadana, puede recuperarse el legado de la democracia

directa, a saber, la efectiva deliberación y participación de los ciudadanos en los asuntos públicos.

## **Primera Parte: Revolución, historia y narración**

### **1. Política y revolución. Reconsideraciones sobre el poder y la violencia en la obra de Arendt.**

#### **1.1. Breve conceptualización de la acción**

En *La condición humana*, Hannah Arendt (2001a: 21-25) distingue tres tipos de actividades que conforman la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. La labor se refiere a todas aquellas actividades humanas que tienen por finalidad satisfacer las necesidades de la vida (comer, beber, vestirse, dormir, etc.), es decir, responder a las necesidades del hombre en cuanto ser vivo, y por ello lleva consigo el carácter circular y repetitivo de todo proceso biológico. En la labor sólo se “consume” lo necesario para reproducir la vida, y como consecuencia, a diferencia de lo que sucede en el trabajo, no deja ninguna huella en el mundo. Por su parte, el trabajo, cuyo status es superior a la labor, se resiste a la repetición circular de la vida biológica y genera un mundo artificial de cosas duraderas. El trabajo reúne a todas aquellas actividades en las que el hombre a partir de la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza lleva a cabo la producción de objetos que no son consumidos sino utilizados -distinción válida aunque a largo plazo esta utilización culmine consumiendo al objeto-. A partir de la producción, se genera un mundo de cosas que debido a su relativa estabilidad se constituye en una mediación objetiva entre los hombres.

La acción, por su parte, es la más elevada de las actividades humanas, porque en ella el hombre manifiesta su capacidad de ser libre. La libertad, según Arendt, no es la simple capacidad de elección, sino la capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo. La pluralidad humana constituye la condición básica de la acción, y también del discurso, porque supone al mismo tiempo que los hombres son iguales en ciertos aspectos y distintos en otros, y en consecuencia, la acción y el discurso se hacen necesarios para procurar la coordinación entre los hombres. De este modo, la acción y el discurso se

encuentran inescindiblemente vinculados posibilitando a los hombres la inserción en el mundo común y el despliegue de su singularidad.

“Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción [...] Este comienzo no es el mismo que el del mundo, no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse el hombre, no antes [...] El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.” (Arendt, 2001a: 201-202).

La acción implica la introducción de novedad y la presentación de nuestra identidad mediante el discurso. Esta presentación nunca puede efectivizarse según la voluntad del actor porque, en la medida en que se lleva a cabo en un ámbito plural, también depende de las acciones y de las reacciones de los otros. Cuando el sujeto inicia una acción no puede controlar su desenlace ni impedir que se desencadenen consecuencias ilimitadas. En este sentido, el sujeto de la acción, a diferencia del productor que dirige a su arbitrio el proceso completo de producción de la obra, es un actor que simultáneamente actúa y padece no pudiendo dominar el desarrollo de la acción<sup>1</sup>. Así, el ámbito de la acción se caracteriza por ser imprevisible, en contraposición al trabajo que es previsible porque procede siguiendo un fin establecido con antelación. Además, la acción es la actividad humana más frágil e inestable porque es un resultado efímero de la interacción entre los hombres que, una vez llevada a cabo, se desvanece con el transcurso del tiempo. Para enfrentar esta inestabilidad, los hombres se han valido de la promesa, y mediante ella procedieron a establecer acuerdos y arreglos que enmarcaron los asuntos humanos. Por otra parte, mientras que en el trabajo es posible destruir la obra sin dejar rastros de ella en el mundo, la acción es irreversible porque nadie puede deshacer lo actuado. Para paliar el problema de la irreversibilidad de la acción los hombres han encontrado el remedio del perdón y alternativamente del castigo porque ambos ponen fin a una acción pasada indeseada restableciendo las posibilidades de nuevos comienzos.

---

<sup>1</sup> “[...] la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos. Dichas consecuencias son ilimitadas debido a que la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción actúa sobre seres capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás.” (Arendt, 2001a: 213).



Tal vez el principal aporte de Arendt al estudio de la acción sea su inscripción en una tradición que reconoce su especificidad en contraposición con una concepción ampliamente difundida que la identifica con el proceder interesado o instrumental. No caben dudas de que “el modelo arquetípico de la acción ha sido el formulado por Max Weber: la acción constituida por dos dimensiones, el medio y el fin. Pero así concebida, la acción es teleológica por definición” (Castañeda, 2002: 24). El pensamiento de Arendt constituye un aporte para la consolidación de una concepción de la acción que procura no reducirla a su dimensión instrumental. La autora, recupera para ello, a través de las nociones de trabajo y acción, la clásica distinción aristotélica entre *poiésis* y *praxis*, y concibe, en consecuencia, el actuar no en relación con la prosecución de fines sino con la capacidad de los hombres de comenzar algo nuevo y de mostrar su singularidad. Esto no implica negar la posibilidad de que la acción se lleve a cabo como un medio para conseguir un fin, sino más bien, advertir que este carácter instrumental no constituye lo específico o distintivo de la acción porque los fines también pueden alcanzarse, e incluso más fácilmente, mediante el uso de la violencia. De manera análoga, la función primordial del lenguaje no es simplemente ser un medio de comunicación puesto que, si este fuese el caso, un lenguaje de signos podría reemplazarlo resultando incluso más eficiente. Lo específico de la acción y del discurso es su cualidad reveladora de la singularidad de cada persona que se manifiesta cuando estamos *con* otros, pero nunca cuando estamos *a favor* o *en contra* de otros. En la guerra, en la medida que estamos *a favor* o *en contra* de otros, la acción se vuelve un medio violento para conseguir un fin, y el discurso una mera “charla” que no revela nada. En estas situaciones, la acción y el discurso pierden la cualidad innovadora y reveladora que los distingue y que les permite “trascender” la mera actividad productiva.

## **1.2. De la acción a la política y de la violencia a la revolución**

La política surge allí donde los hombres, en un marco de estabilidad conformado a partir de las promesas mutuas, abordan conjuntamente el tratamiento de los asuntos humanos a través de la acción y del discurso. La política requiere de un marco institucional que reconozca a los hombres como iguales y que, al mismo tiempo, delimite un espacio

público-político donde los hombres puedan actuar y dialogar libremente, es decir, donde puedan introducir nuevos comienzos. De este modo, se entiende que “la gran importancia que tiene, para las cuestiones estrictamente políticas, el concepto de comienzo y de origen proviene del mero hecho de que la acción política, como cualquier otro tipo de acción, es siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo; como tal es, en términos de ciencia política, la verdadera esencia de la libertad humana” (Arendt, 1998a: 43).

Como puede apreciarse, “la actividad política humana central es la acción” (Arendt, 1997b: 151), porque la política brinda las condiciones para que la acción puede desplegarse en todo su esplendor. Pero también el discurso constituye un aspecto central de la actividad política en la medida que permite, a partir de la diversidad de experiencias, configurar un mundo compartido<sup>2</sup>. La *polis* griega representa la máxima realización de la política entendida como el diálogo y la acción concertadas entre los hombres porque “en ésta el sentido de lo político, no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos excepcionales –en la guerra- y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí” (Arendt, 1997b: 69). Arendt, siguiendo a la tradición griega, privilegia la acción y el lenguaje, por sobre el trabajo y la labor, concibiéndolos como las actividades constitutivas del núcleo de la política y depositando en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. De este modo, la política es entendida, en abierta contraposición con la guerra y la violencia, como la acción y el diálogo entre iguales.

En contraste con esto, en la época moderna se produce la exaltación de las capacidades productivas de los hombres y de la violencia que las mismas conllevan. Recordemos que el proceso de producción supone siempre la extracción violenta de la materia prima de la naturaleza que se presenta como un medio necesario para conseguir el fin propuesto. En la época moderna, la producción -o el trabajo- se presenta como la actividad humana más elevada y la violencia es concebida como un medio eficiente para la prosecución de fines elevados. Como resultado de esto, se mezclaron el entusiasmo por construir nuevas y mejores sociedades, con la convicción de que el único medio para hacerlo era la violencia. Las revoluciones sucedidas a partir del siglo XVII son testimonio de esta combinación de medios violentos con la aspiración de construir nuevas sociedades.

---

<sup>2</sup> El discurso se materializa en narraciones que permiten la conservación de los asuntos humanos en la memoria y la constitución de un mundo común.

Este vínculo existente entre revoluciones y violencia, parece situar a las primeras fuera del ámbito de la política. Efectivamente, en el prefacio de su clásico libro *Sobre la revolución*, Arendt sostiene que “en la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia” (Arendt, 1992: 19). Sin embargo un par de páginas más adelante afirma que “las revoluciones constituyen los únicos **acontecimientos políticos** que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen” (Arendt, 1992: 21. El subrayado es mío), y este problema constituye el núcleo de la política. Una de las problemáticas a esclarecer, entonces, será si, desde la perspectiva de Arendt, la revolución pertenece o no a la esfera política. Para ello, en el siguiente apartado, procederemos a indagar la distinción que Arendt establece entre poder y violencia. Luego, mostraremos que ambos se encuentran presentes de manera inescindible en el concepto de revolución, y a partir de esta observación, procederemos a revisar críticamente la aseveración de Arendt de que estos conceptos son contrarios.

### 1.3. La distinción entre violencia y poder

A lo largo de toda su obra, Arendt intenta esclarecer diversos conceptos políticos, recuperando sus raíces antiguas frecuentemente olvidadas. Embarcada en esta tarea, realiza una distinción entre las nociones de poder y de violencia, que procederemos a analizar para ver en qué medida puede arrojar luz respecto del problema de la pertenencia o no de la revolución al ámbito político. En su libro *Sobre la violencia*, Arendt distingue el concepto de poder, vinculado con el ámbito de la política, del concepto de violencia, vinculado con el ámbito de lo instrumental. Como ya vimos, Arendt concibe la política como la reunión de los hombres para el abordaje de los asuntos públicos, y precisamente esta reunión de los hombres constituye la esencia del poder, porque el poder no es una cosa que pueda ser poseída por alguien sino aquello que surge cuando los hombres actúan en concierto.

Sin embargo, Arendt advierte que es un lugar común en la tradición del pensamiento filosófico y político concebir el poder como la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros. Desde esta posición no es posible distinguir entre

poder y violencia, porque incluso una voluntad que se impone con las armas gozaría de poder. En este sentido, el poder y la violencia tendrían la misma esencia y la única diferencia posible sería la presencia de un marco legal e institucional que permita concebir al poder como violencia institucionalizada. En contraposición, Arendt recupera otra tradición desde la que es posible construir una noción distinta de poder: la tradición griega. Para los griegos, el poder de las instituciones reside en el apoyo de los ciudadanos, que no es más que la continuidad del acuerdo que permitió el establecimiento de las leyes y las instituciones. En este sentido “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas” (Arendt, 1970: 39). Arendt se sitúa desde esta tradición para reconstruir la especificidad del poder y de la política frente a la violencia.

Una diferencia fundamental entre la violencia y el poder, es que éste último requiere de una multitud, mientras que la violencia puede prescindir de la presencia de muchas personas pero suele requerir de implementos debido a su naturaleza instrumental. El poder surge allí donde los hombres se reúnen, y la forma extrema de poder es todos contra uno, mientras que la forma extrema de violencia es uno contra todos. En los desarrollos teóricos del pensamiento político permanece oscura la distinción entre violencia y poder, y detrás de esta aparente confusión terminológica se yergue una convicción que Arendt quiere desterrar: que la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, para Arendt el problema central de la política es la constitución de espacios en los que los hombres puedan manifestarse a través de la acción y de la palabra.

Otra diferencia entre violencia y poder reside en que la primera requiere de justificación debido a su carácter instrumental. Cuando se procede a la utilización de la violencia es necesario justificarla, es decir, responder a la pregunta ¿para qué la violencia?, una de cuyas respuestas podría ser para conseguir la victoria y la paz. En contraste, la paz no es instrumental dado que carece de sentido preguntarse ¿para qué la paz? De manera análoga a la paz, el poder es un fin o bien en sí mismo<sup>3</sup>, y por tanto no requiere de justificación, sino de legitimación. La justificación siempre refiere al futuro cumplimiento de un fin, mientras que la legitimación (¿cómo?) se refiere al pasado; la violencia puede

---

<sup>3</sup> Arendt aclara que el hecho de que el poder no sea instrumental, no significa que los gobiernos no puedan utilizar el poder para conseguir fines, sino que aun en ese caso la estructura del poder subyace y sobrevive a esos fines. Es decir, el poder es la condición para que un gobierno pueda perseguir sus fines.

ser justificada pero nunca puede ser legítima. En cambio, el poder no necesita justificación, puesto que es inherente a todas las comunidades políticas, sino que requiere de legitimidad.

Arendt observa que los gobiernos suelen recurrir al incremento de la violencia cuando el poder que los sustenta disminuye. En este contexto, la violencia se concibe como un sustituto del poder que, de todas formas, resulta impotente debido a que “cuando la violencia carece del apoyo y el freno del poder, se opera la famosa inversión de medios y fines. Entonces, los medios destructivos determinan el fin, con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder” (Arendt, 1970: 50). Entonces, según Arendt, el poder y la violencia no sólo se distinguen sino que son “**términos contrarios**; donde la una domina por completo, el otro está ausente. La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder” (Arendt, 1970: 52. El subrayado es mío). Es decir, violencia y poder guardan una relación inversamente proporcional, cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande la violencia se ve fuertemente reducida, y ésta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder. Además, la violencia puede destruir el poder pero nunca puede generarlo, y en la medida que resulta imposible sustituir el poder por la violencia se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos. La violencia resulta, por consiguiente, impotente para la generación de poder.

Sin embargo, la oposición tajante entre estos conceptos no significa que no sea posible su aparición conjunta, de hecho en toda forma de gobierno conviven la violencia, a través de la fuerza institucionalizada del Estado, y el poder, a través del apoyo de los ciudadanos. Arendt enfatiza el papel determinante que desempeña el poder para el mantenimiento de cualquier gobierno<sup>4</sup>, pero, al mismo tiempo, reconoce que en todo gobierno también suele ser relevante la violencia. Trataremos de mostrar que poder y violencia no son conceptos contrarios, y que incluso en la concepción de Arendt de la revolución, parecería que poder y violencia se complementan, el primero guiando y limitando la violencia, y ésta última produciendo rupturas que permiten la aparición de un nuevo origen y del poder vinculado al mismo. A partir del análisis de las revoluciones también revisaremos la posibilidad de que violencia y poder constituyan dos dimensiones presentes simultáneamente en el mismo fenómeno.

---

<sup>4</sup> El gobierno es en esencia poder porque no es más que poder institucionalizado y organizado.

#### **1.4. La revolución entre la violencia y el poder**

Ante todo es necesario aclarar que desde la perspectiva de Arendt, las revoluciones no son meros estallidos de violencia o rebeliones, sino que son fundamentalmente acontecimientos en los que se hace posible que los hombres introduzcan una realidad completamente nueva, es decir, puedan ejercer su libertad y constituir un espacio que garantice la aparición de esa libertad. De modo que el rasgo distintivo de las revoluciones es la aparición de la novedad, que se plasma en un nuevo comienzo, y la constitución estable de un espacio que asegure la aparición de la novedad. A partir de esta definición, comenzaremos caracterizando las relaciones existentes entre violencia y revolución, para luego reconsiderar el papel desempeñado por el poder en las revoluciones.

En principio, Arendt sostiene que cuando el poder se desintegra se genera el espacio propicio para una revolución, es decir, que la disminución del poder parece ser una característica que favorece la emergencia de una revolución<sup>5</sup>. Sin embargo, es necesario destacar que si bien la situación revolucionaria surge cuando disminuye el poder que sustenta a los gobiernos, para que la revolución se efectivice es necesario el surgimiento de un nuevo poder que nace con la irrupción de una acción concertada entre los hombres y de “un grupo de hombres preparados para aprovechar la eventualidad y asumir las responsabilidades” (Arendt, 1970: 46). En este sentido, la revolución supone tanto la disminución del poder del gobierno instituido como el aumento del poder “en la calle” (Arendt, 1970: 46), que puede también ir acompañado de violencia. En definitiva, las revoluciones pueden implicar tanto la violencia como el poder, porque justamente refieren a insurrecciones que, aún siendo violentas, no se imponen necesariamente por las armas sino por el poder de la “multitud”, poder ante el cual son estériles los ejércitos y las armas de los gobernantes. La violencia puede ser un componente de la revolución pero también hace falta el poder espontáneo que implica la reunión de los hombres para que la misma pueda realizarse. De este modo, advertimos que poder y violencia no son términos contrarios, y que no siempre se relacionan de manera inversamente proporcional, porque

---

<sup>5</sup> “Al desintegrarse el poder, las revoluciones son posibles pero no necesarias” (Arendt, 1970: 46).

en las revoluciones puede producirse una escalada de violencia y al mismo tiempo un incremento del poder de reunión que surge en las calles.

Ahora bien, es necesario reconocer que este poder que surge en la calle y que puede desarrollarse al calor de la violencia, en ese estar entre los hombres, no responde completamente a la caracterización que Arendt hace del poder, según la cual éste surge cuando los hombres se reúnen para dialogar y actuar en concierto. En este último caso, el poder supone un espacio de aparición que al mismo tiempo reúne y separa a los hombres (de manera análoga a como lo hace una mesa), que sabiéndose distintos se reconocen como iguales para la acción y el diálogo. Por ello, “el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2001a: 223). Arendt en su apego a la tradición griega reconstruye una noción normativa de poder vinculada con un espacio público no distorsionado donde los hombres dialogan y actúan en concierto. En cambio, en el marco violento de las situaciones revolucionarias la reunión de los hombres no se lleva a cabo en un espacio público prefigurado y reconocido como tal, sino que los hombres con el poder mismo que surge de esta reunión, que puede incluso ser violenta, irrumpen en el espacio público del que hasta ese entonces se habían visto excluidos. En el interior mismo de la obra de Arendt encontramos implícitamente una tensión entre, lo que podríamos denominar, un “poder comunicativo” (Habermas, 2000b: 205-222) y un poder de la multitud<sup>6</sup>, tal vez sería más apropiado siguiendo la terminología arendtiana denominarlo poder de reunión. Obsérvese que mientras que el primero siempre implica al segundo, éste último no necesariamente implica al primero, es decir, puede haber reunión entre los hombres sin diálogo, pero el diálogo siempre implica la reunión entre los hombres.

Para mostrar que Arendt sostiene que existe un poder de reunión que se diferencia del poder comunicativo, veamos sus palabras respecto de las rebeliones populares: “La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales” (Arendt, 2001a: 223). Arendt admite que en las rebeliones se genera poder, pero es obvio que este poder no se identifica con el diálogo y la acción concertados, sino más bien con la reunión de una multitud, que como ella reconoce, puede ser violenta. De modo que, si en la acción violenta o al menos no dialógica de las rebeliones puede

---

<sup>6</sup> “El potencial de la multitud no es sólo potencia de ‘mucho’, sino potencia de ‘muchos’, potencia de las singularidades y de las diferencias.” (Negri, 1994: 375).

aparecer el poder, entonces éste último no puede restringirse al poder ideal de los griegos vinculado con un espacio público constituido por el diálogo entre los hombres.

Arendt se encuentra en un encrucijada, o bien concibe que no es posible la generación de poder en las manifestaciones violentas de la multitud, cosa que no parece dispuesta a realizar, o bien acepta, también a su pesar, que el poder no puede restringirse a la interacción discursiva en un espacio público, y en consecuencia la esencia del poder ya no se presentaría como contraria a la violencia. Esto no significa necesariamente que haya que descartar la distinción entre estos términos, pero sí revela lo imperioso que resulta reconsiderarla críticamente para abordar los fenómenos políticos de la modernidad. No pretendemos aquí solucionar este problema, sino que esperamos que el recorrido por sus intersticios nos permita aclararlo un poco. En este sentido, quizá un primer paso podría consistir en reconocer que el poder comunicativo constituye sólo un caso particular dentro del fenómeno más amplio y más complejo del poder.

Las revoluciones, de manera análoga a las rebeliones, constituyen un fenómeno en el que la irrupción de la multitud configura un poder, no de carácter comunicativo, que hemos denominado poder de reunión. Éste a su vez puede ser pacífico o violento, el primero surge cuando los hombres reunidos pacíficamente y sin implemento alguno, sólo con su cuerpo, se presentan en el ámbito público para petitionar, respaldar o enfrentar a alguna instancia de gobierno. El segundo, refiere a la irrupción violenta de la multitud en el espacio público, y suele conllevar la utilización de implementos, por lo general rudimentarios (tales como palos, hondas y bombas caseras, entre otros). El poder de reunión aún cuando sea violento no puede reducirse a la mera violencia porque su fortaleza no reside en la potencia de los implementos utilizados sino en el poder de la multitud. Precisamente esto es lo que sucede en las revoluciones, la multitud puede utilizar implementos pero su intromisión triunfal en el espacio público se produce por el poder mismo que la reunión de los hombres implica. Deberíamos diferenciar entonces, entre una violencia pura y una violencia de la multitud o violencia política, mientras que la primera es contraria al poder –comunicativo–, tal como sostiene Arendt, la segunda puede hacer su aparición junto al poder de reunión. Lo que estamos sosteniendo, entonces, es que en la acción de la multitud, como puede ser por ejemplo una revolución, se puede generar una violencia que no sólo no es contraria al poder sino que incluso puede ir acompañada del poder de reunión entre los hombres.



A partir de esto, consideramos necesario complejizar la distinción de Arendt entre poder y violencia. Al interior de la noción de poder puede distinguirse entre un poder comunicativo –que surge cuando los hombres se reúnen, sin violencia y sin coacción, para dialogar y actuar en concierto-, y un poder de reunión – que surge cuando los hombres se reúnen para perseguir algún objetivo común de modo más o menos violento, pero sin que el diálogo sea la forma principal de interacción-. Mientras que al interior de la noción de violencia puede distinguirse entre una violencia pura de carácter instrumental contraria al poder, y una violencia de la multitud que, si bien también posee un carácter instrumental, éste se encuentra subordinado al poder mismo que surge de la reunión de los hombres, también instrumental pero que puede hacer su aparición junto con el poder.

El abordaje de la revolución, y su consecuente reconsideración de la relación entre violencia y poder, nos conduce a su vez a una reformulación de la concepción de la política que diverge en algunos aspectos del modelo clásico de la *polis* griega. Por un lado, y tal como lo reconoce Arendt, la revolución constituye un caso paradigmático de la política en la modernidad, pero por otro, esta política no supone un espacio público dado de antemano sino la lucha por la constitución de un espacio público que incorpore a sectores de la sociedad relegados hasta ese momento al ámbito privado. Arendt misma debe haber advertido las limitaciones del modelo griego clásico para abordar los fenómenos políticos de la modernidad. Tal vez por ello, en *La condición humana*, concibe la sanción de leyes y la fundación de cuerpos políticos como actividades pre-políticas, que son condición de posibilidad del surgimiento de la política, es decir, que constituyen sólo el medio para instituir el espacio público en el que es posible la aparición de la política. Mientras que en su libro *Sobre la revolución*, y siguiendo el modelo romano, Arendt considera que la fundación del cuerpo político es una de las actividades políticas por excelencia<sup>7</sup> e incluso constituye la única y esporádica aparición de la política en la época moderna a través de las experiencias de las revoluciones. No es necesario aclarar, que en esta transposición de modelos mucho ha cambiado la política. En el caso griego la política era el diálogo y la acción concertada en un espacio público delimitado, en cambio, en el caso romano la política también abarca las disputas, los conflictos e incluso la violencia

---

<sup>7</sup> “La fundación de una nueva institución política –para los griegos una experiencia casi trivial- se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irreplicable de toda su historia, en un acontecimiento único. Y las divinidades más hondamente romanas eran Jano, el dios del comienzo con el que, por así decirlo, aún empezamos nuestro año, y Minerva, la diosa de la memoria.” (Arendt, 1996d: 132).

que suponen la fundación de ese espacio político. El vínculo entre violencia y fundación se pone de manifiesto, por ejemplo, en el mito de la fundación de Roma uno de cuyos acontecimientos centrales es el asesinato de Remo en manos de Rómulo. Resulta llamativo que Arendt habiendo abordado con detenimiento la noción de fundación entre los romanos no prestara la suficiente atención a esta cuestión.

Cuando Arendt piensa las revoluciones en relación con el modelo de la *polis* griega concluye que por su componente violento éstas no pertenecen al ámbito político. Sin embargo, cuando avanza en el análisis de las revoluciones, progresivamente se distancia de esta concepción clásica de la política y se aproxima notablemente a la concepción romana. Consecuentemente, Arendt concibe las revoluciones como los fenómenos políticos paradigmáticos de la modernidad porque a través de éstas ha sido posible recuperar el espíritu romano de la fundación y restablecerlo como la actividad política central. Pero con ello, y a pesar de Arendt, la política se entronca ineludiblemente con el conflicto y la violencia, lo que, por otra parte, permite un abordaje más adecuado de los fenómenos políticos de la modernidad. Así, el pensamiento de Arendt oscila constantemente entre (i) el distanciamiento cauto del modelo ideal de la *polis* griega para la comprensión de los fenómenos políticos de la modernidad –entre ellos las revoluciones–, y (ii) el apego a al ideal normativo de la *polis* que le permite depurar el poder de sus contenidos violentos pero a costa de la opacidad de estos fenómenos políticos.

Arendt parece no estar dispuesta a renunciar a la comprensión de los fenómenos revolucionarios, y en esta tarea se replantea, aun cuando más no sea implícitamente, la relación entre la política y la violencia. Las revoluciones constituyen uno de los excepcionales momentos de aparición de la política en la modernidad, una política que supone tanto la lucha violenta por la ampliación del espacio público como la libertad de configurar una realidad completamente nueva. En el concepto de revolución, entonces, conviven la violencia y la máxima realización de la política, es decir, que de manera análoga a como la violencia y el poder frecuentemente se presentan unidos; en la época moderna, la violencia y la política también suelen hacer su aparición en estrecha vinculación. Y no sólo esto, sino que la violencia misma, en la medida que implica el final de una forma de gobierno, ha constituido la condición de posibilidad de aparición de la política y de la libertad. La violencia, parece decirnos Arendt, puede conducir a buen puerto en la medida que el poder que surge de la reunión de los hombres pueda dirigirla

hacia la libertad. La cuestión, entonces, no es eliminar la violencia de la vida política sino procurar que la violencia se mantenga subordinada al poder. En la situación revolucionaria esto se da necesariamente porque de no ser por el poder que la respalda, la violencia no surtiría efecto, sin embargo, una vez que los revolucionarios se ven enfrentados a la tarea de instituir una nueva forma de gobierno suelen optar por la disolución del poder y por la apropiación del gobierno en manos de unos pocos que, a través de la violencia, ejercen un dominio completo sobre los asuntos humanos. Esto explica el fracasado derrotero de las revoluciones porque, como ya vimos, cuando la violencia se independiza del poder y monopoliza el curso de los asuntos humanos, entonces no puede más que conducir al incremento cada vez mayor de la violencia y del terror. De todas formas, el fracaso de las revoluciones no se produce por su origen violento sino por la imposición de la violencia como forma de interacción dominante para el lineamiento de los asuntos humanos<sup>8</sup>. Entonces, por un lado, observamos que la violencia no siempre es contraria al poder y que incluso, si la violencia está asociada a la reunión de una multitud, puede generar un poder que posibilite la aparición de la innovación, pero por otro lado, advertimos que la violencia debe permanecer subordinada al poder porque en caso contrario culmina reproduciendo la violencia y eliminando a la política.

### **1.5. La revolución entre la innovación y la fundación**

La revolución puede realizarse mediante la violencia pero instituye la posibilidad de que los hombres sean libres e instauren una realidad completamente nueva. Esta fundación de la libertad requiere la institución de espacios duraderos en los cuales los hombres puedan actuar, por eso el objeto de toda revolución no implica meramente la introducción de novedad, sino también la fundación o constitución de un cuerpo político que la preserve. La revolución no es sólo un nuevo comienzo sino también estabilidad, no es sólo novedad sino también constitución. La definición de Arendt de la revolución como “la constitución de la libertad” (Arendt, 1992: 142) expresa esta dualidad del fenómeno

---

<sup>8</sup> Arendt sostiene que esta imposición de la violencia se lleva a cabo cuando los revolucionarios confunden la tarea de la fundación de la libertad con la liberación. Así, la violencia, que en un principio se aboca a la realización de la liberación, finalmente culmina por devorar los restos de libertad y a la revolución misma. En el apartado siguiente presentaremos la distinción que Arendt establece entre liberación y libertad. Para mayor información sobre esta distinción, véase: Arendt, 1992: 30 y 124.

revolucionario. Los tres factores que configuran, entonces, el fenómeno revolucionario son el poder, la novedad absoluta y la constitución de un cuerpo político, más la eventual presencia de la violencia,. Sin embargo, “la palabra ‘constitución’ es equívoca, porque significa tanto el acto constituyente como la ley o normas de gobierno que son ‘constituidas’.” (Arendt, 1992: 147). La revolución, para Arendt, implica un acto constituyente, es decir un nuevo origen en el que se lleva a cabo la constitución de un cuerpo político.

El acto de constituir un nuevo cuerpo político es el núcleo mismo de la noción de revolución porque supone tanto la facultad humana de la acción por la cual somos capaces de introducir novedad, como el poder que surge cuando nos reunimos y dotamos a los asuntos humanos de cierta estabilidad y durabilidad a través de la creación de instituciones. En las revoluciones los hombres experimentan su capacidad de instaurar algo completamente nuevo pero al mismo tiempo pretenden dotar de cierta estabilidad y duración a esa novedad, con lo cual están estableciendo un mundo cuya pretensión de perpetuación niega la posibilidad de las generaciones de actuar innovadoramente.

“Dado que, en toda revolución, el acontecimiento más importante es el acto de fundación, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado el nacimiento de algo nuevo sobre la tierra” (Arendt, 1992: 230).

Innovación y fundación no se presentaban como excluyentes en los procesos revolucionarios, “sino como dos aspectos del mismo acontecimiento, solo después de que las revoluciones tocaron su fin, victoriosas o derrotadas, dichos términos se separaron, cristalizaron en ideologías y comenzaron a oponerse” (Arendt, 1992: 231). La política misma, tal como la concibe Arendt, está atravesada por la paradoja de la novedad y de la estabilidad y logra articularlas no eliminando la tensión pero sí asegurando una oscilación continua. Así en la *polis*, al mismo tiempo que existía un cuerpo de leyes y normas que dotaban de estabilidad a los asuntos humanos, éstas permitían la configuración de un espacio donde los ciudadanos podían introducir novedad. El acto de fundación, en la medida que instaura una nueva realidad, es un acto de innovación, y el mayor desafío de las revoluciones y de la política en general es cómo asegurar luego de la fundación que se

mantengan vivas las posibilidades de innovación. El diagnóstico de Arendt de que el espacio público-político se ha ido atrofiando paulatinamente durante la modernidad y de que actualmente se encuentra en peligro de extinguirse completamente, se basa en el hecho de que los gobiernos modernos procuraron la estabilidad en desmedro de la capacidad humana de introducir novedad en el mundo. En la modernidad, la política sólo ha aparecido en las revoluciones en la medida que éstas lograron articular las posibilidades de cambio y las pretensiones de durabilidad. Y este fue el mayor obstáculo de las revoluciones, la Francesa no logró la fundación de un cuerpo político estable, y la Americana lo logró pero fracasó en la preservación de los espacios que habían permitido la innovación de los ciudadanos en los asuntos públicos –principalmente las asambleas municipales-.

Henos aquí, pues, con apariciones esporádicas y súbitas de la política en la modernidad que no han logrado afrontar de manera perdurable los dos desafíos básicos de la política: posibilitar la aparición de la novedad y establecer una fundación que otorgue durabilidad a ese espacio de aparición. El legado del espíritu revolucionario sigue siendo, tal vez hoy más que nunca tan acostumbrados que estamos a la estabilidad, restablecer espacios públicos donde los ciudadanos puedan introducir novedad mediante sus acciones y sus palabras. Es cierto que Hannah Arendt no es demasiado optimista respecto de la recuperación del legado revolucionario, sobre todo porque los revolucionarios del siglo veinte se han empeñado en confundir libertad con liberación. La liberación nunca puede llevar por sí misma a la realización de la libertad porque tiene un carácter negativo, sólo consiste en eliminar una dominación. En cambio, la libertad, para Arendt, tiene un carácter positivo que consiste en la posibilidad de participar e introducir novedad en los asuntos públicos. En el mejor de los casos, la violencia puede ser un modo de romper con el continuo temporal de la historia para posibilitar la aparición de la innovación, y la liberación puede constituir un prerrequisito necesario para la fundación de la libertad.

“Quizá sea un lugar común afirmar que liberación y libertad no son la misma cosa, que la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad. El olvido frecuente de este axioma se debe a que siempre se ha exagerado el alcance de la liberación y a que el fundamento de la libertad siempre ha sido incierto, cuando no vano. La libertad, por otra parte, ha desempeñado un papel ambiguo y polémico en la historia del pensamiento filosófico y religioso a lo largo de aquellos siglos –desde la decadencia del mundo antiguo hasta el nacimiento del nuevo- en que la libertad política no existía y en que, debido a razones que aquí no nos interesan, el problema no preocupaba a

los hombres de la época. De este modo, ha llegado a ser casi un axioma, incluso en la teoría política, entender por libertad política no un fenómeno político, sino, por el contrario, la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros.” (Arendt, 1992: 30).

En el marco de esta confusión entre libertad y liberación, los revolucionarios vieron en la liberación la tarea más acuciante y relevante a llevar a cabo, y en vistas de ello establecieron formas de gobierno que se basaron en la violencia y que acabaron por hacer perecer la libertad que en forma de destellos había alumbrado el proceso revolucionario. El momento violento de una revolución puede poner fin a las consecuencias que se siguen de las acciones pasadas, abriendo la posibilidad de un nuevo comienzo; pero este abrir la posibilidad no significa que la violencia pueda por sí misma hacer surgir un nuevo comienzo, éste sólo puede surgir a través de la acción en concierto de los hombres y de su poder que permite estabilizar el futuro mediante la prestación y el cumplimiento de promesas.

La mayor limitación del legado revolucionario reside en los reiterados fracasos para la constitución de la libertad, es decir, para la creación de un espacio político en el que los ciudadanos pudieran actuar innovadoramente. Consecuentemente, en nuestro siglo “la única causa que ha sido abandonada ha sido la más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia política, la causa de la libertad [...]” (Arendt, 1992: 11). Nuestro mayor desafío, entonces, consiste en recuperar esta libertad entendida como participación activa en los asuntos públicos, recuperación que no aparece en los planes de la izquierda, centrada exclusivamente en la solución de los problemas sociales, ni de la derecha, conforme con las libertades negativas existentes. Tal vez esta recuperación de la libertad ya no implique necesariamente una vía revolucionaria, sino más bien la institución, en nuestras democracias, de espacios políticos en los que los hombres puedan actuar y deliberar. Por ello, Arendt miraba con simpatía algunas reivindicaciones de la nueva izquierda de fines de los años sesenta, entre ellas la defensa de la democracia participativa<sup>9</sup>, en la que la pensadora veía la continuidad de aquel espíritu revolucionario interesado por la libertad. La democracia participativa supone que las instituciones de nuestras democracias representativas pueden complementarse con la creación de espacios públicos donde los

---

<sup>9</sup> Para un abordaje en mayor profundidad respecto de la adhesión de Arendt al modelo de la democracia participativa remitirse al capítulo 5 del presente trabajo: “El derrotero de la democracia en la obra de Arendt: del sistema de consejos a la democracia participativa”.

ciudadanos puedan actuar introduciendo novedad en el mundo. Para concretizar esta profundización de la democracia se requiere de innovación y fundación, la primera supone un espacio donde los hombres puedan ejercer la libertad, y la segunda supone la institucionalización de ese espacio en nuestra forma de gobierno. Las revoluciones modernas han sido uno de los pocos momentos históricos en los que se complementaron la novedad y la fundación, y por ello la noción de revolución constituye todavía un concepto central para pensar los desafíos de la política en nuestros días. La vigencia de la noción de revolución reside en interpelarnos a crear espacios donde pueda aparecer la capacidad de innovación, es decir, a luchar por recuperar la libertad para participar en los asuntos públicos.

## **2. Historia y discontinuidad: la exaltación de la revolución. Los rastros de Benjamin en la obra de Arendt.**

### **2.1. Temporalidad histórica: discontinuidad y revolución**

Los destinos de Walter Benjamin y Hannah Arendt parecen haberse cruzado de diversas maneras a lo largo de sus vidas. Arendt pasó por Port Bou (frontera franco-española), pocos meses después de que en ese lugar Benjamin decidiera su propia muerte, y recogió uno de los manuscritos de las denominadas *Tesis de filosofía de la historia* que posteriormente entregaría a Theodor Adorno. Ambos eran filósofos, pero se negaban a ser denominados como tales, posiblemente porque asumían su tarea como un desafío crítico de la tradición filosófica. Y quizás por ello, sus pensamientos se resisten a ser simplemente archivados bajo algún rótulo destacado de esta tradición, y continúan vigentes e interpelándonos con sus problemas y desafíos. Ambos eran judíos y se resistían a dejar Europa porque se sentían íntimamente vinculados a su destino trágico. Arendt siguió el mismo camino que Benjamin no había podido seguir, y llegó a los Estados Unidos llevando consigo la última obra que este filósofo nos legara. Vidas y pensamientos que se cruzan dejando sus huellas profundamente marcadas. Arendt concibió a Benjamin como “un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie” (Arendt, 2001b: 212). Arendt, catorce años menor que Benjamin, recogió algunas de estas perlas y las incorporó a su pensamiento como destellos que iluminan su recorrido. Tal vez, la más importante de estas perlas sea la concepción de la historia que Benjamin desarrollara en su último escrito. Recorreremos, entonces, este texto de Benjamin y mostraremos cómo la propia concepción de la historia de Arendt recupera y profundiza las principales ideas presentes en el mismo.



En *Sobre el concepto de historia*<sup>10</sup>, Benjamin se propone realizar una crítica profunda de las concepciones predominantes sobre la historia en ese momento –alrededor de comienzos de 1940-, y sobre esta base construir una concepción alternativa. Para Benjamin, este análisis crítico no tiene una relevancia meramente teórica sino fundamentalmente política, en la medida en que concebía que el fracaso de la izquierda<sup>11</sup> para enfrentar al fascismo residía, en gran parte, en su adherencia acrítica a lo que podríamos denominar una filosofía teleológica de la historia. Las principales características de esta filosofía de la historia pueden resumirse en la adhesión a los siguientes supuestos: (i) todo el pasado puede ser explicado bajo una única pauta descriptiva, (ii) esta pauta permite predecir el movimiento futuro de la historia hacia un fin, y (iii) la historia *progres*a continuamente hacia la realización de ese fin que le es propio. De este modo, para el materialismo histórico la pauta de la lucha de clases permite al mismo tiempo (i) reconstruir toda la historia pasada y (ii) predecir el futuro como la resolución y culminación de esa lucha que se realizará en el seno de una sociedad sin clases (iii). En los escritos de Marx, tal como señala Benjamin, encontramos estos tres momentos de la historia, pero sus seguidores, principalmente los socialdemócratas, han ido aún más lejos que Marx, considerando que estos momentos iban a darse necesaria e involuntariamente por la propia dinámica estructural interna del progreso histórico. Y esto constituye simultáneamente la base de lo que hemos denominado concepción teleológica de la historia y el principal error que posiciona tan desfavorablemente a los socialdemócratas en su lucha contra el fascismo.

“Se puede nombrar en la obra de Marx tres conceptos fundamentales y considerar toda la armazón teórica de la obra como una tentativa de soldar entre sí estos tres conceptos. Se trata de la lucha de clases del proletariado, del curso del desarrollo histórico (el progreso) y de la sociedad sin clases. En Marx, la estructura del pensamiento fundamental se presenta del siguiente modo: a través de una serie de luchas de clases, la humanidad llega, en el transcurso del desarrollo histórico, a la sociedad sin clases. Pero la sociedad sin clases no ha de concebirse como el punto terminal de un desarrollo histórico. De esta concepción errónea ha surgido, entre los epígonos, junto a otras cosas, la representación de la ‘situación revolucionaria’, que, como se sabe, no llegaba nunca.” (Benjamin, 2002b: 76).

---

<sup>10</sup> En realidad esta es la traducción literal del título alemán *Über den Begriff der Geschichte* que Benjamin acuñara para el manuscrito. Sin embargo, hoy en día es más conocido como *Tesis de filosofía de la historia*, nombre con el cual apareció en la publicación que reunía los *Escritos* de Benjamin, preparada por Theodor Adorno en 1955. Para la elección de este título, Adorno se basó en una carta que Benjamin escribiera a Horkheimer diciendo que acaba de terminar unas tesis sobre el concepto de historia. De todas formas, siguiendo la traducción de Pablo Oyarzún Robles (Oyarzún Robles, 2002: 7) hemos decidido mantener el título originalmente acuñado por Benjamin.

<sup>11</sup> Usamos el término genérico “izquierda” para referirnos tanto a la vertiente socialdemócrata como a la comunista.

Benjamin consideraba que la historia misma había mostrado que no se trataba de esperar el advenimiento de la “situación revolucionaria” por el desarrollo de las fuerzas productivas sino que era imperioso forjar una situación revolucionaria mediante acciones políticas concretas. En este sentido, consideramos que Benjamin se propone mostrar que la historia no es el resultado de tendencias históricas estructurales, sino el producto de las acciones de los hombres bajo ciertas condiciones determinadas. Pero para comprender la importancia de esta idea de una historia que se realiza mediante las acciones de los hombres es necesario contraponerla a la concepción teleológica de la historia, tal como la concebía la socialdemocracia de aquel entonces.

El pasado para Benjamin está conformado de luchas, enfrentamientos, catástrofes, explotación y opresión. Todos estos elementos configuran un *continuum*, porque la historia pasada es el triunfo reiterado de los vencederos sobre los vencidos. “El elemento destructivo o crítico de la historiografía se valida en el hacer saltar la continuidad histórica. La historiografía genuina no elige su objeto livianamente. No lo coge, lo hace saltar del curso histórico” (Benjamin, 2002b: 91). Por lo tanto la tarea de la “historiografía genuina” no es establecer una continuidad histórica que (i) abarque el pasado y (ii) sitúe el presente y el futuro como productos de esa continuidad, sino más bien en introducir rupturas y saltos que permitan trastocar esa continuidad. La historia del futuro no está clausurada por el pasado sino que justamente su particularidad consiste en que en cualquier momento puede romperse esa continuidad; de manera análoga a como para los judíos en el futuro “cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entra el Mesías” (Benjamin, 2002a: 66). La tarea parece consistir, entonces, en “arribar a un concepto de historia de acuerdo al cual el estado de excepción en que vivimos represente la regla. Entonces estará ante nuestros ojos la tarea histórica de provocar el estado de excepción; y con esto nuestra posición en la lucha contra el fascismo mejorará mucho” (Benjamin, 2002b: 98). La tarea revolucionaria no se basa en la promoción del desarrollo de las fuerzas productivas ni la agudización de las contradicciones, sino precisamente en detenerlas, en interrumpir esa continuidad.

“Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurre algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin, 2002b:

76). Esta frase es sumamente interesante, vemos que para Marx las revoluciones son la locomotora de la historia que avanza de una manera casi automática y a una velocidad arrasadora. En Marx, la temporalidad histórica está representada por un producto de la técnica, como es el tren, y su dinamismo propio que parece requerir poca intervención de los hombres. En cambio, Benjamin propone concebir que la temporalidad de las revoluciones consiste en que los hombres que están siendo arrastrados por el tren de la historia le pongan freno y de alguna manera sean ellos quienes recuperen la dirección del curso de la historia. La socialdemocracia supone que la temporalidad de la historia es homogénea y conduce por sí misma, de manera automática, al advenimiento del fin de la historia. Benjamin por su parte considera necesario que la izquierda reemplace esta concepción por la de una temporalidad discontinua y de un tiempo *ahora* pleno que ofrece posibilidades de construir el curso de la historia de acuerdo al arbitrio de los hombres. La locomotora de la historia por sí misma no se detendrá, pero los hombres tienen la capacidad de detenerla, y en esa detención se nos presenta la posibilidad de configurar un presente diferente.

Con esta idea de la discontinuidad histórica, Benjamin se opone tajantemente a las filosofías teleológicas de la historia que conciben una continuidad histórica que abarca tanto el pasado como el presente y el futuro. Las filosofías teleológicas de la historia se encuentran a la base de las posiciones socialdemócratas, que conciben al futuro con un curso establecido de antemano y ajeno a las intervenciones de los hombres. De este modo, aseguran a sus seguidores un futuro que culmina en la realización de la sociedad sin clases. Esto podría resultar muy alentador para los obreros porque aún cuando el presente sea sumamente adverso el desarrollo intrínseco de la historia promete conducir necesariamente a la superación de estas condiciones. Por ello los socialdemócratas se sientan en el andén a esperar el tren de la historia que los conducirá sin más a la situación revolucionaria. Sin embargo, nos advierte Benjamin “nada hay que haya corrompido en tal grado a la clase trabajadora alemana como la representación de nadar a favor de la corriente” (Benjamin, 2002b: 105). Es que este optimismo ha conducido a un conformismo improductivo que resulta compatible con la inactividad política. Es como si la misma política estuviese un poco de más, porque en última instancia la revolución se va a producir de cualquier forma. Contra esto reacciona Benjamin, recuperando en cierto modo la relevancia de la acción política para la irrupción de la revolución.

Esta idea de la discontinuidad histórica y de que los hombres son los protagonistas de la historia, penetró hondamente en la obra de Hannah Arendt, y quizás por ello esta autora, por lo demás tan alejada del materialismo histórico, termina siendo también una exaltadora de la revolución. Arendt entendía la revolución de manera análoga a Benjamin, no como algo que se produce necesariamente debido a condiciones estructurales, sino como un momento de quiebre en el que los hombres recuperan su capacidad de introducir novedad en el mundo. Revolución y novedad son inseparables porque la primera no es un mera revuelta o estallido violento sino que además supone la instauración de una realidad completamente nueva; y esta novedad implica una ruptura de la continuidad de la historia. Las revoluciones son formas violentas de interrupción de la temporalidad histórica que permiten que los hombres recuperen su capacidad de configurar el presente. Y en este sentido, las revoluciones se conciben como los fenómenos políticos por antonomasia de la época moderna. En realidad, para Arendt, las revoluciones constituyen los únicos fulgores de la política en medio de una época que se caracteriza por su paulatina reducción, hasta incluso ponerla en peligro de desaparecer de la faz de la tierra. Pero para comprender esta afirmación, recordemos en mayor profundidad qué entiende Arendt por política. Según esta pensadora, la política surge allí donde los hombres se reúnen para resolver los asuntos públicos mediante la acción y la palabra, y por ello la política siempre supone la pluralidad humana. La política floreció en las asambleas de la *polis* griega, y después fue paulatinamente desplazada por su asimilación a la noción de gobierno que implica que uno o unos pocos se hagan cargo de los asuntos públicos y el resto se limite a obedecer y ejecutar sus órdenes. En este caso, el soberano hace replegar a los ciudadanos a sus asuntos privados y monopoliza el espacio público para sí solo. A pesar de este retroceso histórico, la política ha reaparecido en la época moderna en los albores de las revoluciones cuando los hombres irrumpieron en el espacio público y decidieron ellos mismos emprender la dirección de los asuntos públicos. En las revoluciones, pues, reaparece la política porque los hombres comienzan a concebir que la historia depende de sus acciones en conjunto. Esto significa que ya no están dispuestos a dejar que otros configuren el presente, sino que ellos mismos quieren hacerse cargo de forjar un presente diferente.

Sin embargo, Arendt no sólo recupera la concepción de la temporalidad histórica de Benjamin a través de la noción de revolución, sino que también la recupera en su delimitación de la política como diálogo entre los hombres para modificar la realidad.

Benjamin se esfuerza por mostrarnos que aunque la historia se presente como un continuo, siempre permanece abierta a interrupciones y saltos que posibilitan nuevos comienzos. De manera análoga, en su concepción de la política Arendt destaca la posibilidad siempre presente de que los hombres puedan introducir novedad mediante sus acciones y sus palabras. La política como innovación siempre puede irrumpir en el mundo cuando los hombres se reúnen con tal propósito, la posibilidad de romper la continuidad, para Arendt, está siempre presente en la medida que los hombres tienen la capacidad de introducir novedad mediante la acción y la palabra.

Las revoluciones constituyen el paradigma moderno de ruptura de la temporalidad histórica y también del comienzo de una nueva temporalidad. Por ello, Benjamin destaca que en todas las revoluciones se instaura un nuevo calendario que marca el inicio de una nueva temporalidad. Al respecto, citaremos en extenso la tesis XV del texto de Benjamin:

“La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia le es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día en que empieza un calendario oficia como abreviador del tiempo histórico. Y en el fondo es el mismo día que una y otra vez vuelve bajo la especie de días festivos, que son días de conmemoración. Los calendarios, pues, no miden el tiempo como relojes. Son monumentos de una conciencia de la historia de la que en Europa, desde hace cien años, no parece haber ya ni el rastro más silencioso. Todavía en la Revolución de Julio se registró un caso en que se hizo a esa coincidencia. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y simultáneamente, se disparó contra los relojes de las torres.” (Benjamin, 2002a: 62).

El hecho de que generalmente las revoluciones hayan introducido nuevos calendarios muestra su necesidad de plasmar la ruptura de la continuidad histórica y el surgimiento de un nuevo comienzo. En este sentido, los calendarios son indicios de una concepción de la historia que supone que ésta se puede interrumpir para introducir algo nuevo. Y Benjamin, lamenta la pérdida de esta conciencia histórica y su reemplazo por una concepción de la historia como un proceso estructural que tiende a la realización de un fin arrastrando sin cesar a los individuos en sus fauces. Benjamin advierte apesadumbradamente que los hombres de su época parecen haber olvidado que son capaces de detener la temporalidad histórica, y el manuscrito *Sobre el concepto de la historia* procura presentar una concepción de la temporalidad histórica que, “en oposición a la representación de un *continuum* temporal” (Benjamin, 2002b: 95), se encuentre íntimamente vinculada con la capacidad de las acciones de los hombres de romper esa continuidad.

Arendt siguiendo a Benjamin concibe la discontinuidad como una categoría central para pensar la historia. En su ensayo “La brecha entre el pasado y el futuro” (Arendt, 1996a: 9-21) toma una parábola de un cuento de Kafka<sup>12</sup> y a partir de ella reconstruye las características de la historia. La parábola versa sobre un hombre, denominado simplemente como “él”, que tiene dos enemigos que lo amenazan, uno desde sus espaldas y el otro por delante de su camino. El primero lo impulsa hacia adelante y lo apoya para vencer al segundo, y éste lo impulsa hacia atrás con el objeto de ayudarlo a vencer al primero. Veamos, entonces, cómo propone Arendt pensar la historia a partir de esta parábola:

“El escenario es un campo de combate sobre el que las fuerzas del pasado y del futuro chocan una contra otra; entre ellas podemos encontrar al hombre que Kafka llama ‘él’, quien, si quiere mantenerse firme por completo, debe presentar batalla a ambas fuerzas... Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde ‘él’ se yergue; y su punto de mira no es el presente, tal como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que ‘su’ lucha constante, ‘su’ definición de una postura frente al pasado y el futuro otorga existencia. Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y sólo en la medida que se mantenga firme, se romperá en etapas el flujo indiferente de la temporalidad; esta inserción –el comienzo de un nuevo comienzo para decirlo en términos agustinianos- es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas con otras y a actuar sobre el hombre.” (Arendt, 1996a: 16).

En primer lugar, observamos que al igual que para Benjamin la historia implica en su mismo desarrollo conflictividad, supone luchas y enfrentamientos en relación con los cuales se configura el presente. En segundo lugar, consideramos que no es casual que Arendt siguiendo a Kafka se refiera al protagonista como al hombre sino que pone de manifiesto que el hombre es el sujeto de la historia. Tal vez, sujeto no sea la palabra correcta para lo que queremos mostrar en la medida que sugiere la idea de estar sujeto a algo. Más bien, tendríamos que decir que para Arendt el hombre es quien hace la historia, es decir, es el protagonista de la historia. Por supuesto, que hablar del hombre en singular es metafórico, en realidad los protagonistas de la historia son los hombres, y en la medida que la historia se forja por sus acciones e interacciones, los hombres son protagonistas, pero a la manera de actores que al mismo tiempo actúan y padecen. Es decir, en la historia los hombres son simultáneamente víctimas y agentes porque la historia se desarrolla en el estar entre los hombres –en un marco de pluralidad- y consecuentemente quien comienza una acción nunca puede prever su desenlace ya que éste implica las acciones y reacciones

---

<sup>12</sup> Este cuento es el último de una serie de “Notas del año 1920”, y aparece bajo el título HE ( Kafka, 1972).

de otros hombres, y las consecuencias ilimitadas de la propia acción originaria. En definitiva, para Arendt, aunque los hombres no sean autores omnipotentes<sup>13</sup> de la historia, ésta es producto de sus acciones –que siempre son interacciones- y no de meros procesos estructurales que se erigen por sobre su capacidad de acción.

En tercer lugar, en la cita de Arendt podemos apreciar que la temporalidad histórica no constituye un continuo. Los hombres en la medida que tienen la cualidad de ser libres, es decir de innovar, irrumpen con sus acciones en la temporalidad histórica. La continuidad tiende a querer imponerse sobre los hombres, por ejemplo a través de la perpetuación de regímenes diversos, pero esta continuidad siempre se ve amenazada por las acciones de los hombres que pueden ponerle fin. Dada la capacidad de los hombres para introducir novedad en el mundo, que se manifiesta en la brecha existente entre el pasado y el futuro en la cual se yergue el hombre de la parábola, la temporalidad histórica más que continuidades supone saltos e interrupciones producidas por esa capacidad peculiar de los hombres. De este modo Arendt, con el legado indeleble de Benjamin, concibe la historia como un ámbito de enfrentamientos y conflictos que configuran una temporalidad caracterizada por discontinuidades y rupturas.

## **2.2. Crítica a la noción de progreso**

Bajo este rechazo de la temporalidad como un continuo, sostenida por las filosofías teleológicas de la historia –matriz básica de la socialdemocracia-, también se yergue una crítica incisiva a la noción de progreso. Benjamin arremete contra la teoría del progreso infinito y automático, que también se encuentra a la base de la concepción de Marx del progreso entendido como “el despliegue de las fuerzas productivas” (Benjamin, 2002b: 87). A esta concepción del progreso como un avance paulatino hacia estados cada vez mayores de perfectibilidad, Benjamin le opone la idea de que en realidad “el progreso es la catástrofe” (Benjamin, 2002b: 94). El progreso, entonces, frecuentemente asociado con el desarrollo de fuerzas creadoras, es representado por Benjamin como una tempestad que lleva consigo el desarrollo de fuerzas destructivas. Generalmente “los progresos de la dominación de la naturaleza, [...van acompañados por] retrocesos de la sociedad”

---

<sup>13</sup> Esto es imposible, porque la historia se lleva a cabo en el ámbito de la acción que se caracteriza por ser ontológicamente inestable en tres sentidos: impredecible, irreversible y anónima.

(Benjamin, 2002a: 57). Esta crítica a la noción de progreso, también se hace presente cuando Benjamin afirma que “no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie” (Benjamin, 2002a: 52). Arendt, por su parte, tampoco considera que la historia pueda caracterizarse por un progreso<sup>14</sup> constante “porque [más bien] es el desastre, no la salvación lo que siempre ocurre automáticamente y por consiguiente tiene que parecer que es algo irresistible” (Arendt, 1996e: 183). En su libro *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt ya advertía que esta concepción del “inacabable progreso de la sociedad burguesa [...] no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia” (Arendt, 1999a: 203).

Por otra parte, Benjamin también se opone a las teorías del progreso en la medida en que concibe que la historia no avanza por el impulso de una finalidad futura, sino por el impulso que produce la mirada al pasado. Cuando dirigimos nuestra mirada a las ruinas del pasado, surge una fuerza mesiánica que moviliza a la historia a avanzar remediando la barbarie vivida. De este modo, según Habermas, “Benjamin invierte el signo de la orientación radical hacia el futuro que caracteriza en general a la modernidad, hasta el punto de trocársela en una orientación aún más radical hacia el pasado. La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido” (Habermas, 1989: 23). Para comprender mejor la dimensión que tiene el pasado para el avance de la historia, creemos necesario reproducir en extenso la novena tesis del texto de Benjamin:

“Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que *a nosotros* nos aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso.” (Benjamin, 2002a: 54).

---

<sup>14</sup> La siguiente anécdota personal, narrada por la misma Arendt, ilustra claramente su concepción del progreso: “Al llegar a este país [Estados Unidos], escribí un artículo sobre Kafka en mi vacilante inglés para la *Partisan Review*. Cuando fui a hablar con ellos acerca de la versión que habían hecho en un inglés correcto y la leí ¡allí, entre otras cosas, aparecía la palabra ‘progreso’! Les dije: ‘¿Qué quieren decir con esto? Nunca utilicé esta palabra’, etc. En aquel momento los dos editores se trasladaron a la habitación contigua, dejándome a mí, que pude llegar a oír que decían en tono realmente desesperado ‘¡ni siquiera cree en el progreso!’” (Arendt, 1998e: 167).



Para Benjamin la historia no avanza por la fuerza del futuro, como sostienen las concepciones teleológicas de la historia, sino por la mirada hacia el pasado que devela “una sola catástrofe” de barbaries y explotación, y que empuja el avance de la historia en pos de redimir las injusticias y los muertos de ese pasado. De manera análoga, Arendt considera que el pasado no es una carga que obstaculiza nuestro avance hacia el futuro sino más bien una fuerza que nos mueve hacia éste. Arendt considera que el “pasado, que remite siempre al origen, no lleva hacia atrás sino que impulsa hacia adelante y, en contra de lo que se podría esperar, es el futuro el que nos lleva hacia el pasado” (Arendt, 1996a: 16). De este modo, vemos que Arendt incorpora a su concepción de la historia la orientación benjaminiana hacia el pasado. La historia, entonces, avanza cuando, dando la espalda al futuro, dirigimos nuestra mirada hacia el pasado.

Asimismo, la tempestad que se ha enredado en las alas del ángel de la historia, pone de relieve la inexorabilidad del tiempo que se consume a cada instante, sin embargo, este tiempo homogéneo puede ser detenido en un tiempo presente que recupere ese pasado de manera única y efímera. “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora” (Benjamin, 2002a: 61). Porque ese pasado que causa espanto, sólo puede asirse desde un presente que, haciendo saltar el continuo del tiempo, ofrezca la oportunidad de redimirlo. En este sentido, el concepto de un tiempo-ahora remite “a la idea de que el instante auténtico de una actualidad innovadora interrumpe el continuo de la historia, y se sustrae al homogéneo discurrir de ésta” (Habermas, 1989: 23).

Las concepciones teleológicas de la historia, se basan en esta idea del progreso infinito y automático, para afirmar no sólo la posibilidad de reconstruir la totalidad del pasado sino también la de predecir el futuro. Esto condujo a los socialdemócratas a creer en la inexorabilidad, tal vez sosegada pero en cualquier caso irremediable, de la revolución socialista. “Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria” (Benjamin, 2002b: 74). Es que si la historia sigue una pauta de progreso constante, entonces, podemos a partir de la misma predecir como se van a desenvolver los acontecimientos venideros. Así, quienes adhieren a una concepción teleológica proceden a recopilar acontecimientos del pasado a partir de los cuales infieren una ley histórica que al mismo tiempo les permite predecir el

curso de los acontecimientos futuros. Benjamin reacciona contra este concepto mecanicista de la historia mostrando que no es posible, ni deseable, predecir el futuro ni buscar leyes en la historia. Por ello, afirma Benjamin: “Quien quisiera saber en qué condición se encuentra la ‘humanidad redimida’, a qué condiciones está sometido el arribo a esta condición y cuándo se puede contar con él, plantea preguntas para las cuales no hay respuesta” (Benjamin, 2002b: 75). Arendt, comparte firmemente con Benjamin, esta creencia en la implausibilidad de predecir el curso de los acontecimientos futuros. La historia es, para Arendt, el relato (*story*) de las acciones pasadas de los hombres, y en la medida en que los hombres son libres, las acciones no son más que productos efímeros e impredecibles de la pluralidad humana. La historia está conformada por las acciones de los hombres, y dado que éstas no son susceptibles de predicción porque los hombres siempre pueden actuar de manera inesperada, la historia tampoco es susceptible de predicción. La acción es en sí misma frágil porque se lleva a cabo entre los hombres, y esta pluralidad característica genera que sus consecuencias sean absolutamente imprevisibles. Las acciones y por tanto el mundo de los asuntos humanos es ontológicamente inestable porque los hombres tienen la capacidad de actuar de manera inesperada y de introducir novedad en el mundo, es decir son libres, por ello no es posible predecir el devenir de los acontecimientos futuros.

### **2.3. El impulso teológico de la historia**

Una exposición de la concepción de la historia de Benjamin no puede estar completa si no hace referencia a su vinculación con la teología, desarrollada principalmente en la primera tesis. Si bien no nos proponemos analizar en profundidad esta controvertida tesis, la citaremos de manera íntegra para centrarnos en el análisis de lo que denominaremos el impulso teológico de la historia.

“Se cuenta que hubo un autómatas construido de tal manera que a cada jugada de un ajedrecista [oponente] replicaba con una jugada que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco en atuendo turco, con la pipa de narguile en la boca, sentado ante el tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Mediante un sistema de espejos se despertaba la ilusión de que esta mesa era por todos lados transparente. En verdad, dentro de ella había un enano jorobado, que era un maestro en el juego de ajedrez y conducía la mano del muñeco por medio de hilos. Se puede uno imaginar un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre debe ganar el muñeco al que se llama

‘materialismo histórico’. Puede competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera.” (Benjamin, 2002a: 47).

En primer lugar, observamos que el autómeta en realidad resulta ser un falso autómeta que oculta mediante una ilusión óptica al enano jorobado responsable de ejecutar las jugadas de ajedrez. De esta manera, se genera la ilusión de que un dispositivo artificial y automático enfrenta siempre exitosamente a cualquier oponente que acepte el desafío. Aparentemente, la técnica de este artefacto se sobrepone a la capacidad y a las acciones humanas, triunfando siempre sobre éstas. El juego de ajedrez, hasta ese momento considerado como un ámbito de disputas entre los hombres, de pronto les fue arrebatado y comenzó a desenvolverse automáticamente según una dinámica propia y ajena a los asuntos humanos. Algo similar ha ocurrido en la filosofía con la concepción de la historia; la historia en otros tiempos concebida como el producto de las acciones de los hombres, es ahora vista como producto de una dinámica ajena a los hombres. Así, la historia parece avanzar automáticamente según sus leyes propias arrastrando consigo a los hombres hasta llegar a la victoria final que es la sociedad sin clases.

En segundo lugar, es necesario detenerse en el hecho de que Benjamin nombra entre comillas al materialismo porque no se refiere al materialismo en general sino a una versión *positivista* del mismo, encarnada políticamente por la socialdemocracia, que aferrada a la noción decimonónica de progreso cree que “siempre debe ganar el muñeco al que se llama ‘materialismo histórico’”. Este muñeco que es denominado materialismo en realidad representa una versión vulgar y simplificada del mismo, que ha adherido acriticamente a una concepción mecanicista de la historia.

En tercer lugar, puede observarse que el falso autómeta que constituye el materialismo tiene supremacía sobre la teología que deberá ser puesta a su servicio. Pero ¿qué tipo de ayuda puede brindar la teología? y antes de eso ¿qué entiende Benjamin por “teología”? Siguiendo a Löwy consideramos que “el término remite a dos conceptos fundamentales: la rememoración (*Eingedenken*) y la redención mesiánica (*Erlösung*) [...] ambos componentes [...] esenciales del nuevo ‘concepto de la historia’ construido por las tesis” (Löwy, 2003: 51). La rememoración o remembranza implica una mirada reflexiva hacia el pasado cuyo objeto es al mismo tiempo recuperar la memoria y construir un presente en que se realicen los objetivos malogrados del pasado. De este modo, Benjamin incorpora a su concepción de la historia el concepto de remembranza propio de la tradición

judía: “A los judíos les estaba vedado investigar el futuro. La *Thora* y la oración los instruyen en la remembranza. Esta les desencantaba el futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. Pero no por ello el futuro se les volvía un tiempo homogéneo y vacío a los judíos. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías” (Benjamin, 2002a: 66). La remembranza nos incita y nos exige la construcción de un futuro redimido, porque “la remembranza puede convertir lo inconcluso (la dicha) en algo concluido, y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso. Esto es teología” (Benjamin, 2002c: 141). Y esta redención, que convierte “lo inconcluso en algo concluido”, no bajará del cielo por obra de un Mesías divino sino que solo se realizará a través de la organización política de los oprimidos. Sus luchas traerán consigo la redención porque “nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho” (Benjamin, 2002a: 48). Son los hombres, y más específicamente los oprimidos, quienes detentan esa *débil* fuerza mesiánica que conduce a la redención y a la revolución, es decir a la recuperación del pasado y a la configuración de un presente radicalmente diferente. Así la teología, entendida como remembranza y redención, resulta ser fundamental para el triunfo del materialismo sobre sus oponentes porque nos incita a rescatar el pasado del tiempo homogéneo que lo presenta como clausurado, y a emprender la realización de aquello que las generaciones pasadas se vieron impedidas de realizar, es decir emprender su redención.

En cuarto lugar, analizaremos la última frase de esta primera tesis de Benjamin que afirma que la teología, “como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver de ninguna manera”. En realidad, Benjamin en sus escritos transforma “la iluminación religiosa en iluminación profana” (Buck-Morss, 1981: 65) y en este sentido la teología queda oculta tras una iluminación profana que debería compenetrarse hondamente con el materialismo. El mismo Benjamin sostiene “mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado en ella. Pero si dependiera del papel secante, no quedaría nada de lo escrito” (Benjamin, 2002b: 81). La teología desaparece en su pensamiento absorbida por el papel secante, y lo mismo propone Benjamin para el materialismo, que se impregne de la teología pero sin que ésta se muestre abiertamente como aliada. En todas estas citas, Benjamin se expresa a favor de servirse de la teología pero sin explicitar esta utilización que debe permanecer más bien oculta. Esta metáfora de ocultar la teología, puede interpretarse como una referencia a que la teología

no debe incorporarse sin más para complementar al materialismo, si no que es necesario un proceso previo que torne profano este impulso teológico. Es decir, este impulso teológico debe incorporarse al materialismo en la forma de una teología “invertida”<sup>15</sup> o “secularizada”, que se aleja de las especificaciones religiosas históricamente predominantes, sosteniendo un carácter teológico más abstracto y esencial. Por ello Benjamin observa que “en la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esa representación a ‘ideal’ [...] como una ‘tarea infinita’” (Benjamin, 2002b: 74). De este modo, vemos que para Benjamin “la secularización es a la vez legítima y necesaria, con la condición de que se mantenga la energía subversiva de lo mesiánico, aun cuando sea en estado de fuerza oculta (como la teología en el jugador de ajedrez materialista).” (Löwy, 2003: 155). Benjamin pugna por una política que, impulsada teológicamente a través de la remembranza, recupere la redención como tarea propia de la lucha política y no como una tarea infinita que advendrá automáticamente en la dinámica histórica. Por ello, es la teología la que debe subordinarse al materialismo histórico, es decir a la política, en la medida que debe movilizar hacia la redención que debe ser asumida como una tarea de los oprimidos.

En este punto encontramos la mayor divergencia entre el pensamiento de Benjamin y de Arendt. El impulso teológico conforma un elemento central de la concepción de Benjamin como basamento de una temporalidad no homogénea que configura un futuro abierto en donde la revolución (o redención) puede advenir mediante la lucha de los hombres. Arendt por su parte, no recurre a la teología para devolver a las acciones de los hombres su capacidad de configurar la historia. Sin embargo, en la medida que Benjamin lleva a cabo un proceso de secularización de los elementos teológicos que incorpora a su concepción de la historia, las posiciones entre ambos filósofos vuelven a aproximarse. Analicemos, para ello, la tesis XVIII que fue hallada por Giorgio Agamben en una versión de los manuscritos de Benjamin:

“En realidad, no hay un instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida como una chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política dada. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave (*Schlüsselgewalt*)

---

<sup>15</sup> “Adorno se refería a esta iluminación profana como teología ‘negativa’ o ‘invertida’.” (Buck-Morss, 1981: 281).

para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en ese recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.” (Benjamin, 2002a: 66).

En este fragmento podemos apreciar que Benjamin concibe la situación revolucionaria como una chance, es decir, como una posibilidad que está presente en cada instante histórico y que depende para su realización de la acción política concreta. De modo que son las acciones políticas de los hombres, las que nos dan la llave –*Schlüssel*– para abrir la historia a una posibilidad revolucionaria. Y por ello, es en las acciones de los hombres, vinculadas con la violencia –*Gewalt*–, donde alberga el carácter mesiánico o teológico de la historia. En este sentido, en la concepción de la historia de Benjamin los elementos teológicos cristalizan, de manera secularizada, en torno de las posibilidades de las acciones políticas de los hombres. De manera análoga, Arendt concibe que “el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los ‘milagros’. Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia” (Arendt, 1996e: 184). De modo que, aun en este punto en que se percibe cierta distancia entre el pensamiento de Benjamin y de Arendt se puede encontrar una proximidad en la medida en que ambos depositan en la acción de los hombres un carácter mesiánico o milagroso. Y de la misma manera que en Benjamin las acciones de los hombres pueden conducir a la redención, en Arendt constituyen la posibilidad de la salvación: “lo milagroso es siempre la salvación y no la ruina, pues sólo la salvación, y no la ruina, depende de la libertad de los hombres y de su capacidad de transformar el mundo y su curso natural.” (Arendt, 2004f: 97).

La irrupción de este carácter mesiánico de la acción de los hombres, no es sólo un ideal y por tanto, puede constatarse en determinados momentos históricos en los que las clases oprimidas hicieron saltar la continuidad temporal a partir de su propia movilización y organización. Uno de esos momentos, tal como Benjamin lo señala en la tesis XII<sup>16</sup>, está constituido por el “Espartaco o, mejor, la Liga Espartaquista (*Spartakusbund*) fundada por Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, que en enero de 1919 encabezó una insurrección obrera espontánea en Berlín, cruentamente aplastada por Gustav Noske, el ministro

---

<sup>16</sup> “El sujeto de conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha. En Marx aparece como la última [clase] esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados. Esta conciencia, que por breve tiempo tuvo otra vez vigencia en el ‘Espartaco’, fue desde siempre chocante para la socialdemocracia.” (Benjamin, 2002a: 58).

socialdemócrata del interior” (Löwy, 2003: 132). Arendt también deposita en estas revoluciones espontáneas las expectativas para conformar un futuro diferente. “Las revoluciones del pueblo han adelantado durante más de cien años, aunque nunca con éxito, otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos populares con el que sustituir al sistema continental de partidos” (Arendt, 2001a: 238). Uno de estos intentos fallidos por instaurar una forma de gobierno popular, basada en el modelo de los Consejos, fue precisamente también lo acaecido en “1919 en Alemania, cuando tras la derrota del ejército, soldados y obreros, en abierta rebelión, se constituyeron en *Arbeiter und Soldatenräte* y exigieron, en Berlín, que este *Rätesystem* fuese la clave de la nueva Constitución alemana y establecieron, junto con los bohemios que frecuentaban los cafés de Munich, durante la primavera de 1919, la *Räterepublik* bávara que tan corta vida tuvo” (Arendt, 1992: 271).

Estos puntos de contacto entre Arendt y Benjamin, encuentran su límite cuando se aborda la vinculación entre la historia y la verdad. Para Benjamin es posible “apoderarse de la genuina imagen histórica que relampaguea fugazmente” (Benjamin, 2002a: 52). En este sentido, es necesario destacar, que en el pensamiento de Benjamin, la verdad absoluta ha sido reemplazada por una verdad efímera y de menores pretensiones, que constantemente se escabulle. Sin embargo, Benjamin no renuncia a la posibilidad de aprehender esa verdad, posibilidad que puede concretarse a través de la dialéctica en estado de detención. “Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un *shock*, por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada” (Benjamin, 2002a: 63). En el momento en que el pasado se presenta como mónada<sup>17</sup> puede captarse en su verdad más plena porque la mónada es una forma sustancial completa que contiene en su noción todos los predicados que la conforman.

Arendt, en cambio, no concibe que sea posible captar la verdad respecto del pasado, porque la historia no es una mera recolección de evidencia, sino un proceso de comprensión en el cual se otorga sentido a sucesos pasados a la luz de acontecimientos

---

<sup>17</sup> “La mónada de que hablaremos aquí no es sino una sustancia simple que integra los compuestos; *simple*, es decir, sin partes. [...] Ahora bien, donde no hay partes no hay extensión, figura, ni divisibilidad posibles. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas. [...] De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las mónadas provienen de un *principio interno*, ya que en su interior no podría influir una causa externa.” (Leibniz, 1981: 607-609).

posteriores. La tarea de hacer historia, entonces, consiste en construir relatos con un comienzo y un fin determinados y seleccionados por el historiador. Es una tarea que nunca se culmina porque siempre se pueden encontrar nuevos comienzos y finales para el pasado. En definitiva para Arendt, no hay algo así como una verdad del pasado, más bien el pasado permanece abierto a una multiplicidad de configuraciones que le pueden otorgar diversos sentidos.

Entonces, la principal distancia entre Arendt y Benjamin reside en que este último es uno “de los escasos filósofos modernos que todavía dependen, aunque de manera precaria y dubitativa, de los presupuestos tradicionales de la metafísica, no ha desaparecido del todo la vieja metáfora de la visión, si bien, por decirlo así, se ha encogido: en Benjamin la verdad ‘pasa de puntillas’ (*huscht vorüber*)” (Arendt, 2002a: 145). Es decir, Benjamin sigue adscribiendo aunque con algunos reparos a la idea de la verdad como correspondencia o adecuación entre la visión y el objeto visto; mientras que el pensamiento de Arendt se encuentra atravesado por el denominado giro lingüístico<sup>18</sup>, que entre otras cosas implica concebir la verdad en relación con “la mera *forma* del pensamiento, cuya regla básica es el principio de no-contradicción, de consistencia consigo mismo [...]” (Arendt, 2002s: 145). En cambio, Benjamin aunque ya divisa la inexorabilidad de la verdad –entendida como adecuación– concebía todavía la posibilidad de capturar fugazmente “la verdadera imagen del pretérito [aunque sea] sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más” (Benjamin, 2002a: 50).

---

<sup>18</sup> En 1967, el filósofo Richard Rorty publica una compilación de artículos bajo el título *The linguistic turn*. En la introducción de ese libro, “Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística”, Rorty sostiene “el objetivo del presente volumen es el de proporcionar materiales de reflexión sobre la revolución filosófica más reciente, la de la filosofía lingüística. Entenderé por ‘filosofía lingüística’ el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente. Esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier época.” (Rorty, 1990: 50).



### 3. Historia, narración y comprensión. Atando cabos entre Arendt y Danto.

“Menard [...] no define la historia como una indagación de la realidad histórica sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió.”  
Jorge Luis Borges (1985: 57)

#### 3.1. Crítica de la filosofía “substantiva” de la historia

La concepción de la historia de Arendt guarda llamativas semejanzas con la denominada filosofía analítica de la historia. Teniendo en cuenta que los escritos de Arendt relevantes para este tema son de mediados de la década del cincuenta<sup>19</sup> y el libro de Danto que suele tomarse como iniciador de la filosofía analítica de la historia es de mediados de la década del sesenta<sup>20</sup>, puede considerarse a Arendt como una precursora de este abordaje de la historia también conocido como “narrativismo”. En este contexto, el análisis de los puntos que acercan y distancian la perspectiva teórica de la historia que sostienen Arendt y Danto puede resultar interesante para mostrar la convergencia entre las tradiciones continentales y las anglosajonas.

Tal vez la primera similitud que encontramos entre Arendt y Danto es, al mismo tiempo, una peculiaridad de gran parte de los enfoques de la historia contemporáneos: la crítica de lo que Danto denominó filosofía substantiva de la historia. Danto entiende por filosofía substantiva de la historia aquella filosofía que intenta explicar la totalidad del pasado y la totalidad de los acontecimientos futuros. Para ello el filósofo substantivo de la historia utiliza dos tipos de teorías, una teoría descriptiva, mediante la cual construye una pauta para los acontecimientos pasados y la proyecta para el futuro; y una teoría explicativa que se propone dar cuenta de esa pauta en términos causales. De modo que el filósofo de la historia utiliza los datos del pasado para construir una pauta, con la cual no

---

<sup>19</sup> *Los orígenes del totalitarismo* (1999a), primera edición 1951; “Comprensión y Política” (1998a), primera edición 1953; *La condición humana* (2001a), primera edición 1958; y *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996), primera edición 1961.

<sup>20</sup> *Historia y narración* (1989), primera edición 1965.

sólo explica el pasado sino que también predice el futuro. Arendt caracteriza de manera muy similar a las filosofías de la historia, veamos, por ejemplo, su análisis del marxismo:

“[...] Es importante ver que, tal como se muestra en los espacios de nuestro calendario extendidos hacia el infinito del pasado y del futuro, el proceso de la historia se ha abandonado aquí [en el marxismo] por el bien de un tipo de proceso totalmente distinto, el de hacer algo que tenga un principio y un fin, cuyas leyes de movimiento, por tanto, se pueden determinar (por ejemplo, como movimiento dialéctico) y cuyo contenido medular se puede descubrir (por ejemplo, como lucha de clases).” (Arendt, 1996c: 89).

Las filosofías de la historia colocan un comienzo y un fin a la totalidad de la historia humana, pero este comienzo y este fin son “infinitos” porque se extienden hacia la totalidad del pasado y hacia la totalidad del futuro. Las filosofías de la historia pretenden descubrir un tipo de teoría que comprenda “el conjunto de la historia” (Danto, 1989: 30), y “la expresión ‘el conjunto de la historia’ abarca más que la expresión ‘todo el pasado’. Abarca también todo el futuro” (Danto, 1989: 33). El conjunto de la historia puede, entonces, ser descripto a través de una pauta, en el caso del marxismo la lucha de clases, y esta pauta a su vez puede ser explicada causalmente a través de las leyes del movimiento de la historia, en este caso la dialéctica. Danto, por su parte, también concibe al marxismo como un caso paradigmático de filosofía substantiva de la historia<sup>21</sup>.

En primer lugar, Danto señala que la filosofía substantiva parte de la suposición errónea de que es posible escribir la historia de los acontecimientos futuros antes de que estos hayan ocurrido. Sin embargo, demuestra que “sólo podemos contar relatos *ciertos* sobre el pasado” (Danto, 1989: 46) porque un relato versa sobre un acontecimiento cuya relevancia sólo se pone de manifiesto cuando conocemos los acontecimientos posteriores con los que entra en relación. Por su parte, Arendt sostiene que no es posible escribir la historia de los acontecimientos futuros a partir de un enfoque ontológico. La historia es, para Arendt, el relato (*story*) de las acciones pasadas de los hombres. La acción pertenece a la dimensión de la vida activa de los hombres (*praxis*), que hace referencia a la interacción de los hombres a través del discurso. La acción es la actividad humana más relevante porque en ella se realiza la libertad de los hombres, pero, al mismo tiempo, es una actividad volátil que, a diferencia del trabajo que produce cosas materiales que perduran

---

<sup>21</sup> “El marxismo es una filosofía de la historia y exhibe ciertamente ambos tipos de teoría, la descriptiva y la explicativa. Considerada desde el punto de vista de la teoría explicativa, la pauta es el conflicto de clases, en que una clase genera su antagonista a partir de las condiciones de su propia existencia y es superada por ella: ‘toda la historia es la historia de la lucha de clases’, y la forma de la historia es dialéctica.” (Danto, 1989: 31).

por tiempos prolongados entre los hombres, una vez realizada se disipa con el paso del tiempo. Además, como ya vimos en el capítulo anterior, la acción si bien puede tener un comienzo determinado, nunca tiene fin porque se lleva a cabo entre los hombres y su desenlace genera una serie de acciones, reacciones y consecuencias ilimitadas, que la hacen **imprevisible**, en cambio el trabajo es un proceso previsible en la medida que se desarrolla en el marco de la estructura medio-fin.

Esta naturaleza ontológica inestable de la acción llevó a que se buscaran distintas soluciones para estabilizar el ámbito de los asuntos humanos. La solución política de los griegos, no filosófica, fue la creación de la *polis* que permitió que las acciones se hicieran más previsible, gracias a sus instituciones, y más duraderas gracias a la inmortalización de las acciones de los ciudadanos. Sin embargo, con la muerte de Sócrates en manos de la *polis*, la filosofía tomó otros rumbos y buscó la solución en la temprana sustitución platónica de la acción por el hacer (trabajo). La política, entonces, no se entiende como una deliberación e interacción entre ciudadanos iguales, sino como la determinación por parte de expertos -el rey filósofo- de los fines que una sociedad debe proseguir. De manera análoga, las filosofías de la historia del siglo XIX representan una nueva solución al problema de la inestabilidad y fragilidad de la acción, que consiste en sustituir la acción por un proceso histórico global que niega sus características ontológicas. Ese proceso histórico que abarca la totalidad procede a través de las categorías medio-fin (propias del ámbito del trabajo), estableciendo fines que guían el proceso histórico de manera análoga a como la idea de un producto guía el trabajo del carpintero. Esta concepción se ve plasmada claramente en la filosofía de la historia de Marx: “[...] sólo él [Marx] comprendió que si se aceptaba que la historia es el objeto de un proceso de fabricación o del hacer, debe llegar un momento en que ese ‘objeto’ esté terminado y en que, si se imagina que es posible ‘hacer historia’, no se puede ignorar la consecuencia de que la historia tendrá un fin.” (Arendt, 1996c: 89).

Sin embargo, en contraposición a esta concepción de la historia como proceso, Arendt considera que la historia no tiene final, el historiador puede establecer el final de una etapa, de una tradición, etc., pero no puede dar por concluida la historia porque cualquier fin implica el comienzo de algo nuevo. Pensar que existe un fin de la historia es negar las dos características fundamentales de la acción: su libertad y su inestabilidad. En la medida en que el hombre es libre, no es posible suprimir los nuevos comienzos en la

historia ni eliminar su carácter inestable e impredecible. Muestra de ello es que ni siquiera lo han logrado los regímenes totalitarios del siglo XX: “Incluso el carácter predecible del comportamiento humano al que puede llevar el terror político durante lapsos relativamente largos no está en condiciones de cambiar la esencia misma de los asuntos humanos de una vez para siempre, porque no tiene seguridad sobre su propio futuro.”(Arendt, 1996c: 69). Las acciones y por tanto el mundo de los asuntos humanos es ontológicamente inestable porque los hombres tienen la capacidad de actuar de manera inesperada y de introducir novedad en el mundo, es decir son libres, por ello no es posible escribir la historia de los acontecimientos futuros antes de que hayan ocurrido. Por mucho que lo hayan intentado negar las filosofías de la historia, la inestabilidad y la fragilidad de las acciones hacen que la historia sea una “gran narración sin comienzo ni fin” (Arendt, 2001a: 208).

Por otra parte, Danto muestra que la concepción de la filosofía substantiva de la historia que sostiene que es posible predecir los acontecimientos futuros supone que existe una única historia que explica el pasado y con base en la cual se puede predecir el futuro. Sin embargo, cualquier tipo de historia implica una organización significativa de los acontecimientos, y toda organización supone una selección previa. La historia no es una copia fiel de lo que realmente pasó, pues en ese caso resultaría tan inútil como la memoria exhaustiva de *Funes el memorioso* (Borges, 1974: 485), que necesitaba de un día entero para recordar los sucesos del día anterior porque carecía de la capacidad de discriminar. Para mostrar que la tarea de la historia no es hacer una copia fiel de lo que realmente pasó, Danto introduce el supuesto de la posibilidad de una crónica ideal que analizaremos más adelante. La historia, entonces, implica una actividad que consiste en otorgar significación a los acontecimientos, lo cual necesariamente supone una discriminación previa, que no se puede realizar desde un lugar cognitivo neutral, el punto de vista del ojo de dios por ejemplo, sino que necesariamente se lleva a cabo desde la significación histórica de cada individuo. De este modo, Danto afirma: “Si estoy en lo cierto, existe un factor imprescindible de convención y de arbitrariedad en la descripción histórica, el cual hace extremadamente difícil, si no imposible, hablar, como quiere el filósofo de la historia, del *único* relato de la historia en su totalidad” (Danto, 1989: 51).

### 3.2. Historia y narración

La filosofía analítica de la historia, inaugurada por Danto, marcó un hito en la reflexión sobre la historia, un antes y un después que otorgó un impulso renovador al abordaje de los problemas filosóficos de la historia. Para tratar de entender qué es la historia tenemos que analizar previamente el objeto de su estudio, a saber el pasado. Danto nos advierte que la mayoría de la gente piensa que el pasado es aquello que se encuentra fijado y determinado por el transcurso del tiempo, mientras que el futuro es lo plástico, lo dúctil, lo que se abre ante nosotros como indeterminado. Posiblemente esto es lo que sucede en el plano subjetivo con nuestras propias vivencias, las archivamos con una etiqueta determinada en algún rincón de la memoria. A veces suelen volverse una carga pesada sobre nuestras espaldas, pero no se puede borrar de un plumazo lo que ha sucedido, y frente a esta “carga” el futuro se nos presenta como el espacio en donde recuperamos la posibilidad de moldear las cosas a nuestro arbitrio. Sin embargo, esta visión es errónea porque nuestra comprensión de los hechos del pasado se amplía y se modifica con nuevas vivencias o con conocimientos adquiridos con posterioridad. “Siempre estamos revisando nuestras creencias sobre el pasado, y suponerlo ‘fijado’ sería desleal al espíritu de la investigación histórica. En principio, cualquier creencia sobre el pasado es susceptible de revisión, quizá de la misma manera que cualquier creencia acerca del futuro” (Danto, 1989: 102). Las creencias sobre el pasado adquieren su significación en relación con sucesos posteriores, por ello la interpretación de las mismas está siempre abierta.

Para Arendt, también la tarea de la historia permanece abierta y no produce resultados definitivos. La historia tiene por objeto la comprensión de las acciones pasadas, y la política tiene por objeto la comprensión de las acciones presentes. En ambos casos “la comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad [...]” (Arendt, 1998a: 29). La primera parte de esta cita dice que la comprensión es distinta de la “correcta información”, lo cual significa que comprender en historia no es reproducir lo que realmente sucedió. La historia no es una mera recolección de evidencia, sino un proceso de comprensión en el cual se otorga sentido a sucesos pasados a la luz de acontecimientos posteriores. La tarea del historiador consiste en concebir ciertos sucesos

pasados como el comienzo de algo que culmina con otro acontecimiento posterior (que también es pasado para el historiador). La tarea de hacer historia, entonces, consiste en construir relatos con un comienzo y un fin determinado seleccionados por el historiador. Es una tarea que nunca se culmina porque siempre se pueden encontrar nuevos comienzos y finales para el pasado.

En 1953, doce años antes de la aparición de la obra clásica de Danto, Arendt sostiene, en un artículo denominado *Comprensión y política*, que: “La historia [*history*] aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato [*story*] que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final” (Arendt, 1998a: 41). Es el historiador el que selecciona un comienzo y un fin, ambos pasados respecto a su presente, para la construcción de un relato histórico. Esta caracterización de Arendt de la historia es muy similar a la concepción de Danto basada en las oraciones narrativas.

Danto observa que algunos consideran que la tarea de la historia es reconstruir el pasado tal como ocurrió, pero esto no sería posible debido a que: (i) generalmente los historiadores no son testigos de los acontecimientos que narran, y (ii) las facultades humanas para percibir la realidad son limitadas y están condicionadas espacial y temporalmente. Sin embargo, Danto introduce el supuesto de una crónica ideal (C. I.) para mostrarnos que, aun cuando fuera posible contar lo que realmente sucedió, esto no constituye la tarea propia de la historia. Supongamos entonces que es posible obtener una crónica ideal que reúna todo lo que sucedió respecto de un acontecimiento, del mismo modo que podría narrarlo un testigo omnipotente con facultades no limitadas. Si la historia sólo tuviese por tarea describir los acontecimientos pasados tal como ocurrieron, entonces el historiador ya no tendría ninguna tarea ante la existencia de una crónica ideal. Pero esta crónica ideal es insuficiente para ser considerada una historia porque hay descripciones de los acontecimientos que no pueden ser vistas por un testigo. Más aún, “la verdad completa referente a un acontecimiento sólo puede ser conocida después, y a veces sólo *mucho* después de que el acontecimiento mismo haya tenido lugar, y sólo los historiadores pueden contar esa parte del relato” (Danto, 1989: 111). En otras palabras, la crónica ideal sólo puede contener enumeración de hechos, pero no puede establecer relaciones entre hechos temporalmente distantes porque esto implica una selección de acontecimientos que en su afán de aprehender la totalidad la crónica ideal no podría hacer. La tarea del historiador

implica, entre otras cosas, seleccionar ciertos acontecimientos y ponerlos en relación con otros, tarea que la crónica ideal no puede hacer porque supone la selección de algunos sucesos y la exclusión de otros. Entonces, aún suponiendo que existiera la crónica ideal, la historia seguiría siendo imprescindible para ordenar y otorgar significación a los sucesos. La historia, por tanto, no consiste en describir los acontecimientos tal como sucedieron.

En *La condición humana*, Arendt señala, coincidiendo o más precisamente anticipando a Danto, que los actores no pueden captar el significado de los acontecimientos del presente porque éste sólo aparece en relación con acontecimientos posteriores. Por ello la crónica ideal puede describir lo que observan los actores o testigos pero no es historia porque esta supone un relato que otorgue significación a los acontecimientos relacionándolos con otros.

“En contraposición a la fabricación, en la que la luz para juzgar el producto acabado la proporciona la imagen o modelo captado de antemano por el ojo del artesano, la luz que ilumina los procesos de la acción, y por tanto todos los procesos históricos, sólo aparece en su final, frecuentemente cuando han muerto todos los participantes. La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes [...] Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y ‘hace’ la historia.” (Arendt, 2001a: 215).

Para Danto, la historia se caracteriza por la utilización de “oraciones narrativas” que son aquellas que se refieren a dos acontecimientos distantes en el tiempo, uno anterior y otro posterior, pero ambos pasados respecto del narrador. Las oraciones narrativas<sup>22</sup> describen un acontecimiento en relación con otro acontecimiento posterior que explica al primero. En las oraciones narrativas los dos acontecimientos descriptos constituyen el comienzo y el final de un relato. Entonces tanto para Danto como para Arendt la historia consiste en un relato que comienza con un acontecimiento que es comprendido en relación con otro acontecimiento que constituye el final. Al respecto Danto sostiene: “[...] la C.I. [...] no puede emplear las clases de oraciones que he caracterizado, que se designan de ahora en adelante oraciones narrativas. En este caso, no existen en la C.I. ni comienzos ni finales. Virginia Wolf escribió en *Las olas*: ‘Si no existen comienzos ni los finales, entonces no existen los relatos’ [...]” (Danto, 1989:113).

---

<sup>22</sup> “La guerra de los treinta años comenzó en 1618” (Danto, 1989: 112) es un ejemplo de oración narrativa. Nadie podía haber pronunciado esta frase en 1816 puesto que supone conocer no sólo el comienzo de la guerra sino también su final. Otro ejemplo de oración narrativa presentado por el autor es: “Aristarco anticipó en el 270 a.C. la teoría que publicó Copérnico en 1543 d.C.” (Danto, 1989: 119). Nuevamente la frase menciona dos acontecimientos y pretende describir el primero de ellos que cobra significación en relación con el segundo.

Danto sostiene la tesis de que: “las oraciones narrativas están relacionadas de un modo tan particular con nuestro concepto de historia, que su análisis ha de indicar cuáles son algunos de los principales caracteres de ese concepto.” (Danto, 1989: 99). Y entiende por “oraciones narrativas” aquellas que “se refieren a dos acontecimientos, al menos, separados temporalmente, aunque sólo describen (*versan sobre*) el primer acontecimiento al que se refieren” (Danto, 1989: 99). La historia es, entonces, para ambos autores una narración en la que el historiador establece un comienzo y un fin, es decir relaciona dos acontecimientos de manera tal que el primero, que es temporalmente anterior, adquiere significación en relación con el segundo. Según las palabras de Arendt: “[...] el significado de un período histórico sólo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan” (Arendt, 2001a: 53).

Ahora bien, como ya hemos advertido, son los historiadores los que establecen el comienzo y el fin de cada relato, mediante la selección de dos acontecimientos relevantes, entonces resulta que puede haber, y de hecho hay, múltiples relatos sobre la historia. La comprensión de la historia “no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos” (Arendt, 1998a: 30). Además, no sólo no es posible sino que tampoco es deseable escribir la *Verdadera Historia* que pusiera fin a las disputas sobre el pasado, porque la historia narra las acciones de los hombres que pertenecen al ámbito de la pluralidad y éstas no pueden reducirse a una descripción definitiva, sino que son susceptibles de diversas interpretaciones. Al respecto Arendt sostiene:

“Es tarea del historiador descubrir, en cada período dado, lo *nuevo* imprevisto con todas sus implicaciones y sacar a relucir toda la fuerza de su significado. Debe saber que, a pesar de que su narración [*story*] tiene un comienzo y un fin, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia [*history*] misma. Y la Historia es una narración [*story*] que tiene muchos comienzos y ningún fin. El fin del mundo, en cualquier sentido estricto o último de la palabra, sólo podría consistir en la desaparición del hombre de la faz de la tierra. Porque, sea lo que sea a lo que el historiador denomine fin, el fin de un período, de una tradición o de una civilización entera, constituye un nuevo comienzo para aquellos que están vivos.” (Arendt, 1998a: 42).

En esta cita de Arendt podemos observar que la noción “hacer historia” puede entenderse en dos sentidos diferentes. Por un lado, refiere a la actividad de escribir la historia una vez que los acontecimientos han sucedido. Esta sería la tarea que realiza el historiador cuando construye relatos (*story*) del pasado. Danto cuando habla de “hacer historia” se refiere exclusivamente a este sentido. En cambio Arendt, por otro lado, considera que la narración de la historia (*story*) no agota el significado de la historia misma



(*history*). La historia misma tiene muchos comienzos y ningún final porque se desarrolla en el ámbito de las acciones que es donde se manifiesta la capacidad de los hombres de introducir novedad en el mundo. La historia misma está sujeta a la inestabilidad y a la fragilidad propia de la acción y por ello mantendría este carácter inasible que el relato pretende remediar. Esta divergencia entre ambos autores nos está mostrando de qué manera Arendt trasciende el análisis de la historia como tarea de los historiadores, y la inserta en el ámbito de la acción. Para Arendt, de la misma manera que acción y política son inescindibles en tanto que ambas suponen la pluralidad y el debate, también la historia es inescindible de la acción y de la política.

En relación con la tarea del historiador, los enfoques de Arendt y de Danto vuelven a presentar coincidencias. El historiador construye su relato histórico basándose en testimonios, documentos y evidencias entre otros, pero puede revisar este relato a la luz de nuevos materiales antes desconocidos o de acontecimientos posteriores que otorgan un nuevo significado al relato anterior. Aunque, esta fue de hecho la forma en que los historiadores procedieron desde antaño para hacer historia, el hecho de que el pasado no es fijo sólo fue recientemente aceptado por los filósofos<sup>23</sup>. Afirmar que la actividad histórica consiste en la construcción de relatos que nunca pueden aspirar a ser definitivos, sin embargo, no significa que la historia no tenga especificidad frente a otros tipos de relatos. Dos comentarios muy breves al respecto. En primer lugar, hace décadas que se acepta como lugar común, después del denominado giro lingüístico, que la “construcción” del objeto de estudio no es una peculiaridad de ciertas ciencias (como las ciencias sociales) sino de toda disciplina con pretensiones de conocimiento. En 1961, Arendt, como tanto otros, ya había observado que: “la física [...] investiga lo que existe de un modo tan centrado en el hombre como el que usa la investigación histórica. Por tanto, la antigua disputa entre la ‘subjetividad’ de la historiografía y la ‘objetividad’ de la física ha perdido buena parte de su importancia” (Arendt, 1996c: 57). La historia procede poniendo “el curso histórico de los acontecimientos bajo ciertas condiciones establecidas por el hombre, muy semejantes a las condiciones que los científicos prescriben para los procesos naturales en los experimentos” (Arendt, 1996c: 58). Por supuesto que esto no significa que no

---

<sup>23</sup> Esto no es extraño debido a que los filósofos siempre se resistieron a aceptar el carácter inestable de los asuntos humanos. La actividad filosófica misma nació en oposición a la contingencia de la *polis* griega que sometía las decisiones a la pluralidad de la asamblea. La filosofía política de Platón se propuso reemplazar la pluralidad de las asambleas por el dominio de los expertos que conocían las realidades necesarias e inmutables (Ideas) y que de ese modo podían poner orden a los inestables asuntos humanos.

existan diferencias entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, sino que no se puede sostener que la diferencia resida en que las primeras construyen su objeto de estudio y a las segundas este les viene “dado” de la naturaleza. Por otra parte, esto también permite ver que concebir la historia como una narración no la expone a consecuencias relativistas, al menos no la expone en mayor medida de lo que ya se encuentran las ciencias de la naturaleza y en general todos los ámbitos del conocimiento. La cuestión es, entonces, abordar el estudio de las características que hacen a la “cientificidad” de las disciplinas y a la especificidad de cada una ellas<sup>24</sup>. También es necesario aclarar que la construcción del pasado como objeto de estudio no es arbitraria, de la misma manera que no son arbitrarios los objetos de estudio de otras disciplinas (como el átomo o la fuerza). Estas construcciones no son meras invenciones sino que pretenden dar cuenta de una realidad y hacerla más comprensible. La historia es una disciplina que pretende dar cuenta del pasado, y sin esa referencia carece de sentido.

En segundo lugar, a modo de simple esbozo consideramos que la noción de “campo” de Bourdieu podría resultar de relevancia para estudiar el modo en que los historiadores hacen historia. El estudio de la historia como un “campo” puede aportar elementos para pensar la especificidad de esta disciplina y para repensar su problema epistemológico principal: cómo es posible que sea una construcción narrativa y que al mismo tiempo no sea arbitraria. La noción de “campo” de Bourdieu pone de manifiesto que para comprender el desarrollo de toda actividad científica no es posible mirar sólo a los individuos que la llevan a cabo sino que es necesario centrarse en una dimensión “objetiva” más amplia que no se reduce a la intersubjetividad. La noción de campo es más abarcativa incluso que la noción de comunidad científica dado que incluye la conflictividad que de hecho se produce en la misma y que ha sido sistemáticamente negada.

“El campo científico como sistema de relaciones objetivas entre las posiciones adquiridas (en las luchas anteriores) es el lugar (es decir, el espacio de juego) de una lucha de concurrencia, que tiene por apuesta *específica* el monopolio de la *autoridad científica*, inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social, o, si se prefiere, el monopolio de la competencia científica, entendida en el sentido de capacidad de hablar y de actuar legítimamente (es decir, de manera autorizada y con autoridad) en materia de ciencia [...]” (Bourdieu, 1999: 76).

---

<sup>24</sup> Giddens, por ejemplo, considera que la especificidad de las ciencias sociales reside en que implican una “doble hermeneútica” porque su objeto de investigación es el mundo de los asuntos humanos que ya está preinterpretado por el lego. (Giddens, 1998: 39-72).

La noción de campo es sumamente compleja, pero baste señalar que el campo de diversa manera forja a los agentes que llevarán a cabo la ciencia, agentes que son socialmente constituidos pero que a su vez son activos en su campo. La lógica del campo científico establece reglas encaminadas a procurar distintas posiciones que aseguren la mejor comprensión del referente real del que la ciencia pretende dar cuenta y que constituye su razón de ser, en el caso de la historia el pasado. Los científicos son agentes constituidos por el campo, y al mismo tiempo son partícipes activos en la producción de conocimientos que si bien son productos sociales son independientes de sus condiciones de producción, o al menos son irreductibles a ellas.

### **3.3. Historia y reconciliación**

Hemos intentado poner de manifiesto las similitudes entre la concepción de la historia de Arendt y de Danto. Ahora nos centramos en la relación entre el presente y el pasado en cada uno de ellos. Ambos coinciden en que no existe algo así como el punto de vista del ojo de dios, es decir un lugar neutral, fuera de toda determinación histórica y/o temporal, desde el cual reconstruir la historia tal como sucedió. La historia como reflejo fiel del pasado carece de sentido, y esto lo demuestra Danto a través de su análisis de una posible crónica ideal. La historia, primordialmente, consiste en otorgar significados a través de la ordenación de los acontecimientos en estructuras narrativas. Y esta actividad histórica de otorgar significados no se realiza desde un lugar “neutral”, sino que la realiza un historiador desde un presente con formas de percibir, ordenar y conocer el mundo. Ese historiador aborda el conocimiento del pasado a partir del marco categorial que las ciencias sociales y más específicamente la historia le suministran.

Pero el historiador de la actualidad, tiene ciertas prerrogativas respecto de los antiguos, es reflexivo respecto de su tarea, sabe que implica la construcción de un relato desde un lugar particular y puede, por esta razón, explicitar las categorías de las que hace uso y analizar críticamente sus herramientas de trabajo. El trabajo del historiador tendrá que resistir el análisis de los colegas tanto respecto de los documentos, datos y testimonios en los que se basa como de los conceptos y de la metodología que utiliza para ordenarlos.

El presente va poniendo de relieve aspectos del pasado que podían no haber sido advertidos. Y en este sentido el pasado es maleable, frágil, e incluso “inestable” porque puede ser objeto de múltiples interpretaciones. Sin embargo, a pesar de esta maleabilidad, hay un sentido en que el pasado está de alguna manera fijado y es por tanto inmodificable. El pasado es irreversible, no podemos cambiar lo que ha acontecido, podrá ser objeto de diversas interpretaciones pero estas no pueden modificar lo que ha pasado. Al respecto Arendt sostiene: “Aun si admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, sólo le reconocemos el derecho de acomodar los acontecimientos según su propia perspectiva, pero no el de alterar la materia objetiva misma” (Arendt, 1996h: 251). La **irreversibilidad** es, para Arendt, otra de las características propias de la acción, pues una vez realizada una acción no se puede deshacer lo actuado, en cambio, el trabajo es reversible porque la obra obtenida se puede destruir sin dejar de ella rastro alguno en el mundo. El **perdón** es la forma que han encontrado los hombres para realizar lo imposible, es decir, deshacer una acción pasada. El perdón, como antídoto contra la irreversibilidad, es indispensable para que los hombres no se vean eternamente encadenados y abatidos por el peso de sus acciones pasadas. El perdón deshace algo del pasado y al mismo tiempo instaaura un nuevo comienzo allí donde todo parecía haberse cerrado. El perdón implica siempre y necesariamente la pluralidad, nadie puede perdonarse a sí mismo, sólo en el estar entre los hombres puede llevarse a cabo el perdón. Y lo revelador es que en esa pluralidad el perdón permite que forjemos y mantengamos nuestra identidad.

La historia como narración no tiene nada que ver con el perdón, mientras que el perdón “es una acción única que culmina en un acto único” (Arendt, 1998a: 30), la narración de la historia es un proceso siempre abierto que no tiene fin. El perdón siempre refiere a la persona y no al acto mismo, uno no perdona el robo o la mentira sino que perdona a la persona que los cometió mediante un acto de amor. La historia no versa sobre personas sino sobre las acciones de las personas y los acontecimientos, por ello también el perdón es absolutamente ajeno a la historia. Suele confundirse el perdón con lo que se plasma en la frase de Isak Dinesen citada por Arendt “todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ella” (Arendt, 2001a: 199). Sin embargo, con esta cita Arendt pretende mostrar que el comprender o el narrar una historia implica una reconciliación con el mundo en que los acontecimientos fueron posibles. Comprender el nazismo, en este sentido, no significa tomar distancia de los horrores

cometidos sino que “significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso-. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere.” (Arendt, 1999a: 10).

Nos encontramos aquí con una diferencia crucial entre el abordaje de Arendt y de Danto. El análisis de Danto se centra en la caracterización del hacer historia como una tarea fundamentalmente narrativa cuyo objeto es el pasado. Arendt va más allá y estudia también la dimensión política de la tarea del historiador, señalando que la comprensión de la historia supone una reconciliación con el mundo, un “soportamiento” de la realidad por más cruda que esta sea. El perdón siempre se dirige a “alguien” y no a algo, por eso respecto de los acontecimientos del pasado, no hay posibilidad de perdón, sólo podemos soportar su peso a través del intento de comprensión. Como alternativa del perdón está el castigo, ambos nos permiten poner fin a las consecuencias de algo e introducir un nuevo comienzo. Sin embargo, hay “ofensas, que desde Kant, llamamos ‘mal radical’ [...] que no podemos castigar ni perdonar [...]” (Arendt, 2001a: 260), y que, sin embargo, podemos intentar comprender. Así, la historia como comprensión del pasado es una tarea continua que nos permite reconciliarnos con un mundo que nos es ajeno desde nuestro nacimiento, debido a nuestra irreductible singularidad. El pasado mismo muchas veces nos parece extraño en su horror, y es la comprensión de la historia la que nos permite soportarlo y enfrentarnos con la realidad acontecida en su completa singularidad. La historia como narración es inseparable de esta dimensión política que implica la reconciliación con el mundo a través de la comprensión.

#### **3.4. Pasado y presente: historia y mundo común**

Hasta ahora hemos abordado la relación entre presente y pasado en dirección del primero hacia el segundo. El presente es el lugar-tiempo desde el que se construye el pasado y se le otorga significado, pero al mismo tiempo el pasado otorga su legado al presente. Arendt supo captar esto con particular suspicacia. Las acciones de los hombres se llevan a cabo en un mundo común, diferente de la naturaleza y, constituido por los

diversos objetos que fabrica el hombre a través del trabajo y por los productos de las interacciones entre los hombres (normas, leyes, instituciones, etc.). Este mundo común mantiene unidos y, al mismo tiempo, separados a los hombres, de manera análoga a como una mesa reúne y separa a los hombres. En el mundo común los hombres ocupan cada uno una posición diferente al de al lado, por ello la diversidad de perspectivas o pluralidad es irreductible.

Este mundo no se reduce al conjunto de los productos que median entre los hombres, sino que constituye el horizonte de sentido de las acciones entre los hombres. Sentido que nunca puede provenir meramente de las obras porque el proceso de fabricación procede según la lógica de medios y fines. El sentido del proceso de fabricación reside en la obtención del fin u obra, pero una vez obtenida la obra, ésta se convierte en un nuevo medio para otro fin (la utilidad y/o la necesidad), con lo cual el sentido se posterga en cada nuevo fin y se desvanece cuando ese fin se convierte en medio de otro fin. “El problema estriba en la naturaleza del sistema de categorías de fines y medios, que de inmediato cambia todo fin alcanzado en los medios para un nuevo fin, con lo que destruye, por decirlo así, la significación donde quiera que se la aplique [...]” (Arendt, 1996c: 90). A pesar de que en el proceso de producción de las obras el sentido se escabulle incesantemente, cuando esas obras se insertan en el mundo compartido contribuyen a la creación de sentido<sup>25</sup>, porque éste nace de la significación que, a través de las acciones y el lenguaje, los hombres otorgan a los objetos e interacciones que conforman ese mundo. El pasado convertido en obra a través de la historia, en la medida que resulta significativo para los hombres, contribuye a la creación de sentido y al fortalecimiento del mundo común. El pasado no se encuentra, para Arendt, guardado en la memoria y recubierto de polvo, sino que el pasado se actualiza constantemente otorgando sentido a nuestro presente. La historia es portadora de sentido para nuestro mundo común

---

<sup>25</sup> “En el sentido más general, el acontecimiento es, evidentemente, lo que sobreviene o adviene en el tiempo: es tratándose de los humanos, lo que sobreviene o adviene en el tiempo humano. Sin embargo, no todo lo que surge así es acontecimiento. El acontecimiento es lo que para los individuos como para las colectividades, emerge a título singular e imprevisto en el tiempo, aparece en el tiempo notoriamente y merece ser conmemorado como tal. En ese sentido, a Arendt no le cabe duda de que una existencia que se agotaría en la condición de *animal laborans* no tendría acontecimientos [...] Tampoco hay acontecimientos en las etapas de la fabricación que, como recordábamos, son las fases de un proceso completamente previsible y reversible. Por el contrario, la aparición del artefacto que resulta de este proceso es ya del orden del acontecimiento. ¿Con qué condiciones? Con la condición de que cuente para el mundo, es decir, que **contribuya a constituir el espacio común** de fenómenos, que sólo se da, como hemos visto, si es el lugar de la acción propiamente dicha –interacción manifiesta- y de la interlocución que va asociada a ella.” (Taminiaux, 1994: 133-134. El subrayado es mío).

porque ella permite, al mismo tiempo, soportar los horrores del pasado, y salvaguardar las grandes acciones del olvido. La historia nos permite superar la fragilidad de la acción, su desvanecimiento luego de acaecida, dotándola de inmortalidad entre los hombres. Nada más frágil y volátil que las acciones de los hombres y sus palabras, sino fuese por la inmortalidad que les otorga la historia, la simple y suave brisa del transcurso del tiempo bastaría para desgastarlas hasta hacerlas desaparecer.

La existencia de un mundo común pone de manifiesto la ruptura con la naturaleza (por ello en la labor no hay mundo) a través de la producción de obras y de la trascendencia de las interacciones entre los hombres. El mundo, por tanto, es una instancia de mediación entre el ámbito del trabajo y el ámbito de las acciones, y al mismo tiempo está constituido por estas actividades de los hombres y sus productos. Este mundo común preexiste al nacimiento de un individuo y continúa existiendo cuando éste perece. Gracias a esta permanencia que trasciende la vida de los individuos el ámbito de los asuntos humanos goza de cierta estabilidad. Y la historia desempeña un papel importante en la transmisión y preservación del mundo común entre las distintas generaciones. De esta forma, la historia en tanto narración es una obra que, cuando se inserta en el mundo común, no sólo contribuye a otorgarle sentido sino también a su perduración en el tiempo.

Este mundo común, que guarda una estrecha relación con la historia, es de suma importancia para la actividad política en la medida en que puede constituirse en un espacio de aparición de la acción y de los discursos de los hombres, y este espacio de aparición cuando se reviste de publicidad puede constituir una esfera pública<sup>26</sup>. La historia contribuye a esclarecer los lazos que unen a los hombres más allá de los objetos que comparten. Si el mundo común pretende persistir más allá de una generación tendrá que conformar un espacio público que incorpore la dimensión de las generaciones pasadas y futuras. La historia permite que los hombres se conciben como formando parte de un mundo común desde tiempos lejanos y con perspectivas de proyectarse hacia el futuro mediante la innovación de la actividad política.

Arendt muestra que el pasado realiza numerosos aportes al presente, develándonos las implicancias que la historia tiene para la vida política y para el mantenimiento del mundo común entre los hombres. Esta dimensión política de la historia consiste en concebir que: (i) la historia es fuente de sentido para el mundo común de los hombres; (ii)

---

<sup>26</sup> Para ver como este mundo común se constituye en un espacio público véase el siguiente capítulo de este trabajo: "Espacio público y sociedad. Análisis de una relación intrincada".

la historia, no sólo es fuente de sentido sino que, contribuye a la constitución de ese mundo común; por último, (iii) la historia es sumamente relevante para la preservación de ese mundo común que se consume progresivamente en el mundo contemporáneo hasta amenazar con su desaparición.

La esfera pública brilló con un resplandor nunca más visto durante la *polis* griega. En la asamblea los ciudadanos mostraban su singularidad a través de la acción y la palabra, y la *polis* aseguraba que las mismas gozaran de permanencia y estabilidad. Las acciones y las palabras de Pericles perduraron entre los griegos a través de la *polis*, y perduran hasta la actualidad a través de la historia. La política, como coordinación de acciones en la pluralidad de un espacio público, floreció en la *polis* griega, y su legado quedó para la posteridad en la historia. Entre los griegos, el ámbito público, es decir la *polis*, tenía una doble función, por un lado multiplicaba las posibilidades de adquirir fama inmortal a través de las acciones y del discurso que uno desarrollara, y por otro, ofrecía un remedio para la futilidad y la poca permanencia de los asuntos humanos.

En la época moderna, mientras que la acción fue perdiendo centralidad, el trabajo comenzó a adquirir un rol más protagónico. Se produjo así lo que Arendt denomina la sustitución del actuar por el hacer<sup>27</sup>, y el trabajo fue cobrando relevancia por sobre las otras actividades de la *vita activa*. De este modo, se impuso el *homo faber* con su concepción de que la estructura medio-fin y la utilidad rigen no sólo los procesos de producción sino también las relaciones entre los hombres. El espacio público se vio depurado de su carácter político debido a su reducción al mercado, en donde los hombres no se relacionan entre sí en tanto personas sino en tanto productores de productos. A partir del siglo XIX, se empezó a instalar la concepción del *animal laborans* que estima por sobre todo la vida misma, y considera que la función más elevada del hombre es procurar que la vida sea lo más larga y fácil posible. Desde ambas concepciones, la del productor y la del laborante, la acción y el discurso aparecen como una ociosa pérdida de tiempo. En definitiva, la modernidad ha implicado una paulatina disminución de la esfera pública-política hasta llegar a poner en peligro la subsistencia misma de la política.

Ante este diagnóstico histórico cabe señalar dos cuestiones, por un lado, el papel central que puede desempeñar la historia en la salvaguarda de ese espacio público-político

---

<sup>27</sup> Esta sustitución ya había sido llevada a cabo en la filosofía política de Platón que nació en oposición a la *polis* y su jerarquización de la acción (*praxis*) y que concebía a la política como una *techné* más entre las artes productivas, que se asemejaba a una actividad como la curación o la navegación.



en progresiva agonía en el mundo actual. Y por otro lado, advertir que sería un error suponer que Arendt se resigna ante un presente adverso, por el contrario nos invita a pensar la política en relación con la acción, es decir, con la capacidad que tienen los hombres de introducir novedad en el mundo y de realizar cosas inesperadas.

## **Segunda Parte: Espacio público, participación y democracia.**

### **4. Espacio público y sociedad. Análisis de una relación intrincada.**

#### **4.1. La distinción entre lo privado, lo público y lo político**

En *La condición humana*, como hemos visto, Hannah Arendt desarrolla la tesis de que en la época moderna se ha producido un paulatino retroceso del espacio público como consecuencia, fundamentalmente, del surgimiento de lo social. A partir de esto, algunos pensadores concluyen que “Arendt está convencida de que los movimientos sociales aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado por parte del campo social.” (Cohen-Arato, 2000: 235). En lo sucesivo pretendemos mostrar algunas de las limitaciones de esta interpretación del pensamiento de Arendt, según la cual, lo social y lo público son concebidos como ámbitos irreconciliables cuya interacción supone indefectiblemente el deterioro y la disolución de lo público. Para ello comenzaremos reconstruyendo la delimitación arendtiana de lo público y de lo político en contraposición con lo privado.

En el segundo capítulo de *La condición humana*, Arendt reconstruye las nociones de lo privado y lo político siguiendo la oposición griega entre lo doméstico –*oikos*– y la *polis*. El ámbito doméstico se encuentra sujeto a la satisfacción de las necesidades de la vida e implica, consecuentemente, un proceso cíclico en constante repetición. El varón procura la reproducción individual de los miembros de la familia, haciéndose cargo de proporcionar la alimentación; y la mujer procura la reproducción de la especie, asumiendo las tareas de dar a luz y de cuidar a los niños. Como puede apreciarse todas las actividades en el ámbito doméstico están regidas y determinadas por la necesidad, y no queda lugar en ellas para la libertad en la medida que ésta supone la interacción entre iguales que se han liberado del yugo de la necesidad. En el ámbito doméstico, entonces, no es posible la libertad porque sus miembros están sometidos a la necesidad y porque en su interior

prevalecen relaciones asimétricas de mando y obediencia. Por esto, el concepto de gobierno es apropiado para abordar las relaciones asimétricas de la esfera privada y resulta más bien ajeno al ámbito político donde prevalece la igualdad.

“El concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y de poder en el sentido que hoy lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña, se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública. La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro más estricto de la desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así, pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales” (Arendt, 2001a: 44-45).

La satisfacción de las necesidades propia del ámbito doméstico constituye un requisito insoslayable a cumplir para poder participar en el ámbito político. Más aún, en pos del cumplimiento de este requisito parece “que la fuerza y la violencia se justifican en este esfera [la doméstica] porque son los únicos medios para dominar la necesidad –por ejemplo, gobernando a los esclavos- y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo” (Arendt, 2001a: 43-44). En cambio, en la *polis* todos los asuntos se resuelven a través del diálogo y la persuasión entre iguales; sólo fuera de los límites de la *polis*, donde no hay iguales, aparece la violencia, ya sea tanto al interior del ámbito doméstico como en las relaciones con los denominados bárbaros.

Para completar los rasgos que entre los griegos oponían lo doméstico a la *polis*, es necesario hacer referencia a lo que Arendt denomina el carácter privativo de lo privado. Lo que hacen quienes viven reclusos en el ámbito doméstico permanece en la oscuridad de las cuatro paredes del hogar, sólo el ámbito público tiene la capacidad de hacer visibles y perdurables las acciones de los hombres. Pero todavía más, el que vive una vida privada era considerado “*aneu logou*, desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y sólo éste tenía sentido y donde la preocupación primera de los ciudadanos era hablar entre ellos” (Arendt, 2001a: 41). En cierto sentido, a la vida doméstica le falta aquello que constituye el rasgo que distingue a los seres humanos de los animales, la capacidad de ser libres, es decir, de hacer lo inesperado a través del diálogo y la acción. Este carácter privativo de lo doméstico hace que la visión de los

griegos respecto de este ámbito sea completamente negativa, y que en consecuencia no conciben que el ámbito privado también posee un carácter no privativo, que consiste en ofrecer un lugar propio en el mundo en el que podemos sentirnos a resguardo de la publicidad del mundo común. Fueron los romanos quienes advirtieron este carácter no privativo de lo privado, y por ello, a diferencia de los griegos, procuraron resguardarlo de la implacable luz de lo público<sup>28</sup>.

Por otra parte, en el ámbito de la *polis*, los hombres despliegan su capacidad de acción y de diálogo, en un marco que los concibe como iguales y que reviste de honor e inmortalidad a sus acciones y palabras. Antes de la existencia de la *polis*, las acciones y las gestas memorables de los hombres sólo podían ser immortalizadas a través de las narraciones de los poetas, pero con su advenimiento se ha instituido un ámbito público en el que las acciones y las palabras aparecen ante todos los ciudadanos y configuran una trama de las relaciones humanas que perdura conformando un mundo común que trasciende y reúne a las distintas generaciones. En el ámbito político, los hombres manifiestan su espontaneidad, hacen cosas inesperadas, introducen novedad, en definitiva, son libres.

“Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *pólis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana.” (Arendt, 1996e: 167).

Antes de la institución de la *polis*, las grandes gestas beligerantes constituían la instancia donde los hombres podían manifestar su valentía y realizar actos heroicos que serían immortalizados por los poetas. Con la aparición de un ámbito político perdurable los hombres encuentran un nuevo espacio donde alcanzar la gloria, el honor y la inmortalidad. Las instituciones de la *polis* dotan de estabilidad a las acciones y a las palabras de los hombres, que son un mero producto de la interacción entre iguales, al tiempo que las revisten de una luminosidad y un esplendor nunca antes vistos. Sin embargo, para que haya acciones y palabras reveladoras es necesario que los hombres sean concebidos como

---

<sup>28</sup> “El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia”. (Arendt, 2001a: 68).

iguales. Por eso como ya hemos mencionado la noción de gobierno, que supone una desigualdad entre quienes mandan y quienes obedecen, es ajena a la *polis* en donde sería más apropiado hablar de *isonomía* entendida como la igualdad entre los ciudadanos para participar activamente en los asuntos públicos de la asamblea.

“*Isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomía* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoría*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isología*.” (Arendt, 1997b: 70).

A modo de recapitulación, entonces, podemos agrupar los rasgos que contraponen el ámbito doméstico al ámbito político en los siguientes pares de conceptos: necesidad/libertad, violencia/diálogo, asimetría/igualdad, gobierno/*isonomía*. Hasta ahora hemos presentado la oposición entre el ámbito doméstico y el político, y hemos destacado que este último tiene un carácter público. De modo que, siguiendo los lineamientos de *La condición humana*, nos hemos referido indistintamente al ámbito público y al político. Sin embargo, en el libro de introducción a la política que Arendt comenzó a escribir y que póstumamente se publicó bajo el nombre de *¿Qué es la política?*, la autora traza una clara distinción entre lo público y lo político:

“Si bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad [...] Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los trasmite a la posteridad en la sucesión de generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse” (Arendt, 1997b: 74).

Siguiendo las palabras de Arendt podemos apreciar que “no todo espacio público es inmediatamente un espacio político” (Birulés, 1997: 24). Es decir, el espacio público es más amplio que el espacio político, por lo cual este último comparte todas las características del espacio público pero con alguna especificidad que al mismo tiempo lo distingue de éste. Analicemos entonces las características del espacio público y la peculiaridad del espacio político. El espacio público es el mundo común, no identificable

con la naturaleza, que está constituido por los diversos objetos que fabrica el hombre y por la trama de relaciones humanas. El espacio público es este mundo común que mantiene unidos y, al mismo tiempo, separados a los hombres, y en donde cada uno ocupa una posición diferente al de al lado; por ello la diversidad de perspectivas o pluralidad es irreductible y constitutiva del espacio público.

“El término ‘público’ significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo” (Arendt, 2001a: 61-62).

Este mundo común preexiste al nacimiento de un individuo y continúa existiendo cuando éste perece. Gracias a esta permanencia que trasciende la vida de los individuos el ámbito de los asuntos humanos goza de cierta estabilidad. “Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca al público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quisieran salvar de la natural ruina del tiempo” (Arendt, 2001a: 64). El espacio público, entonces, es un mundo común que reúne y separa a los hombres, y que se caracteriza por la publicidad más amplia posible, es decir por el hecho de que puede ser visto y oído por todos.

Por su parte, volviendo a la cita del libro de Arendt *¿Qué es la política?*, podemos observar que el espacio político requiere además de un mundo común y de un carácter público, del establecimiento de una *polis*, es decir de leyes y constituciones que establezcan ciertos límites y condiciones de posibilidad más estables a las acciones y a las palabras de los hombres. Incluso en algunos párrafos de *La condición humana*, Arendt parece esbozar esta distinción entre espacio público y espacio político:

“La ley de la ciudad-estado [...] literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político. Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar” (Arendt, 2001a: 71).

Puede apreciarse, entonces, que el espacio político requiere del establecimiento de leyes, que posibiliten la interacción entre iguales en el espacio público, y que al mismo tiempo lo doten de cierta perdurabilidad porque sin un marco legal o institucional el espacio público se encuentra en un estado precario y en constante peligro de desaparecer. En este sentido, la función de las leyes “no tenía que consistir solamente en proteger los derechos, sino también en actuar como muros de contención para proteger la estabilidad del mundo humano” (Canovan, 2000: 58)<sup>29</sup>. En otras palabras, para la constitución de un espacio político es necesario un marco institucional de leyes, que asegure la permanencia y la estabilidad de un espacio público de interacción entre iguales. Esta fue la tarea que emprendieron, sin mayor éxito, los revolucionarios del siglo XVIII a quienes “aún les parecía natural la necesidad de una constitución que fijase los límites de la nueva esfera política y definiese las reglas que la gobernasen, así como la necesidad de fundar y constituir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras pudiesen ejercitar sin cortapisas la ‘pasión por la libertad pública’ o la ‘búsqueda de la felicidad pública’ [...] que consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública.” (Arendt, 1992: 125-127).

En oposición a esta institucionalidad propia del espacio político, el espacio público se caracteriza por la espontaneidad, es decir porque surge cada vez que los hombres se reúnen y deciden tratarse como iguales. En este sentido, el ámbito de las gestas homéricas constituye el paradigma de espacio público en el mundo griego en la medida que conforma un espacio de aparición donde cada uno puede realizar acciones admirables pero que desaparece cuando los hombres se dispersan y sólo pervive en la memoria a través de las narraciones de los poetas.

“El concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, los conceptos de *isonomía* e *isegoría* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de la vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas [...] Es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen. Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio **propriadamente político**, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estas aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la

---

<sup>29</sup> A pesar de que no acordamos con la hipótesis general de Canovan según la cual el pensamiento de Arendt revestiría de una faceta conservadora, el artículo de esa autora resulta de interés para mostrar el énfasis de la pensadora en la necesaria institucionalidad (leyes, derechos, constituciones, propiedad) y limitación del espacio político.

constante presencia de los otros, el trato con los iguales en la publicidad del ágora, la, como dice Heródoto, *isegoría*, pasara a ser el auténtico contenido del ser-libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre” (Arendt, 1997b: 75-76. El subrayado es mío).

En esta cita se puede apreciar la continuidad existente entre el espacio público de las hazañas homéricas y la constitución de la *polis*, que es un espacio “propriadamente político” porque permite hacer perdurable ese espacio de interacción entre iguales que se forjaba momentáneamente en las hazañas homéricas. La *polis* es una institución permanente de ese espacio público retratado por Homero, y en este sentido el espacio político reviste de un carácter estable que lo distingue del carácter efímero propio del espacio público. Con la institución de este espacio político se producen dos desplazamientos, por un lado, la palabra adquiere mayor relevancia que las acciones, y por otro, la inmortalización de las acciones y de las palabras de los hombres ya no depende de las narraciones de los poetas porque la constitución de la polis asegura por sí misma su perduración para la posteridad de la historia<sup>30</sup>. Nos interesa particularmente el primer desplazamiento porque marca el tránsito desde un espacio público centrado en la lucha y la competencia entre los hombres por realizar acciones admirables hacia un espacio político donde adquiere supremacía la palabra y la persuasión en pos de decidir el curso de los asuntos públicos. Este desplazamiento es señalado por Seyla Benhabib cuando sostiene que: “Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el ‘domado’ y ‘más razonable’ ciudadano deliberativo aristotélico” (Benhabib, 2000: 111). Sin embargo, Benhabib no considera que las gestas homéricas constituyan un espacio público que se diferencia del espacio político que surge con la institución de la *polis*. Según lo que venimos argumentando, mientras que el espacio homérico es un espacio público de carácter transitorio, la *polis* es un espacio político de carácter perdurable. En cambio, Benhabib no distingue entre estos espacios y concibe que ambos configuran un único modelo de espacio público denominado agonístico que Arendt

---

<sup>30</sup> “Resumiendo, afirmo que la ciudad [*polis*] toda es escuela de Grecia, y me parece que cada ciudadano de entre nosotros podría procurarse en los más variados aspectos una vida completísima con la mayor flexibilidad y encanto. Y que estas cosas no son jactancia retórica del momento actual sino la verdad de los hechos, lo demuestra el poderío de la ciudad, el cual hemos conseguido a partir de este carácter [...] Al habernos procurado un poderío con pruebas más que evidentes y no sin testigos, daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros, sin necesitar para nada el elogio de Homero ni de ningún otro [poeta] que nos deleitará de momento con palabras halagadoras, aunque la verdad irá a desmentir su concepción de los hechos; sino que tras haber obligado a todas las tierras y mares a ser accesibles a nuestro arrojo, por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos para bien o para mal.” (Tucídides, 1989: II, 41).



desarrollaría en *La condición humana*. Mientras que, según Benhabib, en *Los orígenes del totalitarismo* y en otros textos posteriores, Arendt presentaría un modelo asociativo de espacio público.

“El espacio agonista se basa en la competencia más que en la colaboración; individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás; es exclusivo porque presupone sólidos criterios de pertenencia y lealtad de sus participantes [...] Pero hay un aspecto menos benigno para el espacio agonista, que hace que las feministas lo denuncien como articulador de experiencias típicamente masculinas de muerte mediante la guerra y la dominación [...] Así] uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la polis es que ella somete, e incluso ‘domestica’ al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico” (Benhabib, 2000: 110).

En primer lugar, observamos que dentro de lo que Benhabib denomina espacio agonista se incluye indistintamente el espacio público homérico y el espacio político de la polis. A la luz de las citas de Arendt precedentemente analizadas, consideramos que es conveniente reconocer no sólo las continuidades entre estos espacios sino también las diferencias que surgen cuando se analizan siguiendo el criterio de distinción entre lo público y lo político. Es cierto, que en muchos pasajes de *La condición humana*, Arendt habla indistintamente de espacio público y de espacio político. Esto se debe, en parte, a que según la concepción de Arendt todo espacio político es necesariamente un espacio público, pero, sin embargo, no todo espacio público es necesariamente un espacio político. Esta especificidad del espacio político en relación con el público se pone de manifiesto cuando, en el libro en cuestión, Arendt considera que “el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe” (Arendt, 2001a: 178). En esta cita se pone de manifiesto que Arendt realiza una distinción entre el espacio público y el espacio político, y esta distinción debe ser tenida en cuenta al abordar las diferencias entre el espacio homérico y el de la polis. De modo que, en *La condición humana* Arendt no presenta un modelo agonístico de espacio público sino que más bien rastrea las apariciones históricas del espacio público homérico y del espacio político de la polis.

En segundo lugar, Benhabib advierte que el espacio agonista es “articulador de experiencias típicamente masculinas”, y en consecuencia “las mujeres encuentran un espacio pequeño para sí mismas en el modelo agonista de espacio público que Arendt delinea” (Benhabib, 2000: 111). Respecto de esta crítica es necesario señalar dos

cuestiones. Por un lado, no caben dudas de que efectivamente el espacio homérico y la *polis*, nucleaban actividades masculinas en las cuales las mujeres no son reconocidas como posibles interlocutores. En la base de la construcción histórica de estos espacios públicos y políticos se encuentra la exclusión de las mujeres, de los esclavos y de ciertos tipos de trabajadores, cuyas actividades eran en gran medida condiciones de posibilidad de existencia de esos espacios. Por otro lado, Benhabib extrapola los contenidos y las características históricas de estos espacios para construir un modelo normativo de espacio público al que suscribiría Arendt. Sin embargo, queremos señalar las limitaciones de esta extrapolación a partir de precisar la posición de Arendt. El rasgo distintivo del espacio público no puede residir en los contenidos abordados o en las actividades desarrolladas en su interior porque éstas varían constantemente. Veamos las propias palabras de Arendt: “En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: ‘es importante que sean tratados en público’. Lo que estos asuntos *sean* en cada *momento* histórico probablemente es enteramente distinto [...] Me parece totalmente distinto lo que se convierte en público en cada período” (Arendt, 1998e: 151). Por esta razón, Arendt nunca aceptaría que los contenidos y las actividades que conformaban el espacio público de los griegos puedan abstraerse de ese momento histórico para constituir un modelo normativo de espacio público. Más bien Arendt vuelve a los griegos porque ellos constituyeron los primeros espacios públicos y políticos, cuyos contenidos y actividades son particulares, pero cuyos procedimientos pueden ser recuperados para delimitar la noción de espacio público. De modo que la peculiaridad del espacio público y su carácter normativo, estarían dados por ciertos procedimientos propios: que las personas se reúnan para actuar en concierto, concibiéndose como iguales (*isonomía* e *isegoría*), y que diriman los asuntos fundamentalmente través de la persuasión.

Hasta aquí hemos analizado el modelo agonístico de espacio público, pero Benhabib también sostiene que puede encontrarse otro modelo de espacio público en Arendt que denomina asociativo.

“Conforme al ‘punto de vista que yo denomino asociativo’, dicho espacio público emerge siempre y en todo lugar, en palabras de Arendt, donde ‘los hombres actúan en concierto’. Bajo este modelo, el espacio público es el espacio ‘donde puede aparecer la libertad’. No es un espacio en ningún sentido topográfico o institucional: un municipio o una plaza de ciudad donde la gente no ‘actúe en concierto’, no es un espacio público en este sentido arendtiano [...] Un campo o un bosque también pueden convertirse en espacios públicos si son el objeto y el lugar de una ‘acción en

concierto', de una demostración, por ejemplo, para detener la construcción de una autopista o de una base militar aérea [...] Estos diversos lugares topográficos se convierten en espacios públicos en tanto se vuelven 'sitios' de poder, de una acción común coordinada mediante el lenguaje de la persuasión" (Benhabib, 2000: 111).

Respecto de la noción de espacio asociativo quisiéramos señalar brevemente que en realidad hace referencia a la noción de espacio público que Arendt distingue del espacio político. Recordemos que mientras que el espacio político supone cierta institucionalidad que dota de estabilidad a los asuntos humanos, el espacio público se caracteriza por la espontaneidad en la medida que se conforma cuando los hombres se reconocen como iguales para actuar en concierto y puede disolverse cuando éstos se dispersan. Entonces, vemos que la noción de espacio asociativo se corresponde exactamente con la noción de espacio público que recorre toda la obra de Arendt y que posee un carácter espontáneo y perecedero. Por su parte, el espacio agonista, en la medida que hace referencia a la *polis*, se corresponde con la noción más restringida de espacio político.

En definitiva, consideramos que para la comprensión del concepto de espacio público de Arendt, introducir la distinción entre un modelo agonístico y otro asociativo no permite captar ni la complejidad ni la especificidad de su enfoque. En cambio, resulta más productivo retomar la distinción que la misma Arendt introduce entre espacio público y espacio político. Y esta distinción nos permite iluminar dos cosas. La primera, que Benhabib advierte claramente, es que el espacio público no supone una dimensión espacial determinada, sino que puede constituirse en cualquier lugar físico cuando los hombres emprenden una acción en concierto coordinada a través de las palabras. En este sentido, el espacio público ha resurgido en la modernidad "no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, en el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicos de fines de los años sesenta en Estados Unidos" (Benhabib, 2000: 111). La segunda cuestión, que sólo mencionaremos someramente, es que puede releerse *La condición humana* a partir de esta distinción, observando que mientras que en la época moderna el espacio político, como institucionalidad que reconoce la igualdad de todos los ciudadanos para participar de los asuntos públicos, ha retrocedido hasta prácticamente extinguirse; el espacio público, en la medida que comporta un carácter espontáneo, ha resurgido cada vez que los hombres decidieron recuperar su libertad y su capacidad de acción, por ejemplo, como ya mencionamos, en las revoluciones y en el

accionar de diversos movimientos (feministas, pacifistas, estudiantiles, etc.). El surgimiento del espacio público constituye una posibilidad cuya concreción depende de la movilización de los hombres y de su capacidad de actuar en concierto, en tanto que el surgimiento del espacio político requiere, además, de una constitución –acto constituyente y marco legal- que reconozca a los hombres como iguales y como partícipes activos en los asuntos públicos<sup>31</sup>. Por estas razones, la distinción entre espacio público y espacio político puede constituir una herramienta analítica de utilidad para un estudio matizado del derrotero de la modernidad.

Recapitulando, entonces, hemos intentado mostrar que para Arendt el espacio público es un ámbito fundamentalmente persuasivo que se conforma cuando las personas concibiéndose como iguales (*isonomía* e *isegoría*) se reúnen para actuar en concierto. Es decir que el espacio público puede delimitarse procedimentalmente por ser: (i) un ámbito de persuasión –en donde las palabras adquieren centralidad-, y (ii) de acción en concierto, (iii) entre personas que se consideran iguales. Los contenidos nunca pueden constituir lo definitorio del espacio público porque éstos van cambiando a través de los distintos momentos históricos. Por eso, el espacio público, tal como lo presenta Arendt, no se define por contenidos específicos, es decir sustancialmente, sino por procedimientos que regulan las interacciones entre las personas. También hemos tratado de mostrar que Arendt establece una distinción entre el espacio público y el espacio político, y a partir de la misma hemos señalado las limitaciones de la interpretación de Benhabib, según la cual habría dos modelos de espacio público en la obra de Arendt, uno agonista y otro asociativo. En realidad, el espacio agonista, en tanto refiere a la *polis*, podría subsumirse en la noción arendtiana de espacio político, mientras que el espacio asociativo podría subsumirse en la noción de espacio público. Esto teniendo en cuenta, que el espacio político si bien comparte todas las características que definen al espacio público posee además una particularidad adicional: requiere de cierta institucionalización que obre de marco regulador y estabilizador de las interacciones entre las personas. En este sentido, hemos destacado que el espacio público surge cada vez que las personas se reúnen, y por eso se caracteriza por la espontaneidad; mientras que el espacio político supone la reunión de personas en un ámbito dotado de estabilidad, es decir institucionalizado.

---

<sup>31</sup> Y en esta tarea es precisamente en donde han fracasado las revoluciones. Aunque espontáneamente conformaron y se organizaron a través del sistema de consejos, no lograron instituirlo en un espacio político estable, es decir, no lograron constituir una nueva forma de gobierno. Véase Arendt, 2001a: 238.

## 4.2. El espacio público y el surgimiento de lo social

Hasta aquí hemos rastreado, siguiendo a Arendt, las distinciones entre lo privado, lo público y lo político que se delimitaron originariamente en el mundo antiguo de los griegos. En la época moderna, a estos espacios se suma el surgimiento de lo social, una esfera híbrida entre lo privado y lo público, que se constituye cuando las necesidades y la administración de las mismas, que antes eran propias del espacio privado, pasan a ocupar un lugar central en el espacio público. En *La condición humana*, Arendt sostiene que cuando lo social irrumpe y acapara el espacio público se produce un paulatino deterioro y retroceso de ese espacio público -en el sentido estricto en que lo hemos definido en el apartado anterior-. Para abordar el análisis en profundidad de esta tesis de Arendt, de que lo social conduce a la atrofia del espacio público, comenzaremos reconstruyendo las principales consecuencias de este ascenso de lo social y delimitando sus principales características.

“La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano” (Arendt, 2001a: 49).

Con la emergencia de la sociedad, el espacio privado dejó de poseer ese carácter privativo que los griegos le otorgaban, al concebir que quienes vivían confinados en lo privado, es decir sin participar en los asuntos públicos, se veían “privados” de capacidades que distinguían a los seres humanos de los animales<sup>32</sup>. En contraste, con el auge del individualismo moderno lo privado comenzó a ser visto como un ámbito de potencial enriquecimiento para los individuos que debía ser preservado y protegido. Así, se conformó la esfera de la intimidad donde los individuos podían refugiarse del conformismo y de la homogeneidad que impone la sociedad. Lo social se plasma a través

---

<sup>32</sup> “Arraigada está [...] la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entiende no menos de los asuntos públicos. Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil [*idion*], y nosotros mismos o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos.” (Tucidides, 1989: II, 40).

de las convenciones y de las normas que procuran la homogeneización de los individuos. En este sentido, “la rebelde reacción contra la sociedad durante la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad iba en primer lugar contra las igualadoras exigencias de lo social, contra lo que hoy día llamaríamos **conformismo** inherente a toda sociedad” (Arendt, 2001a: 50. El subrayado es mío). Y precisamente debido al imperio de este conformismo, la sociedad no deja lugar para la acción libre -que supone que cada individuo puede presentar su singularidad ante los demás- sino sólo para las conductas estereotipadas de acuerdo a las normas.

En la sociedad, entonces, los hombres no pueden desarrollar su capacidad de actuar y de ser libres, porque la acción supone un reconocimiento convencional de la igualdad que es condición de posibilidad de que podamos distinguirnos de los demás. Es decir, la igualdad que supone la acción, es la igualdad de aquellos que se reconocen como pares (*homoi*), para constituir un espacio donde cada individuo busca constantemente distinguirse de los demás. En cambio, el conformismo propio de lo social “lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares ante el despótico poder del cabeza de familia” (Arendt, 2001a: 51). Mientras que la acción supone una igualdad que es condición de posibilidad de la distinción, en la sociedad encontramos un conformismo que supone la supresión de todas las distinciones. En la sociedad no hay posibilidad de acción innovadora precisamente porque en ella se impone la norma y no queda lugar para lo distinto.

“Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente [...] La sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos del individuo” (Arendt, 2001a: 51-52).

Es necesario destacar, entonces, que la igualación que supone la sociedad “es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas” (Arendt, 2001a: 52). La igualdad de la *polis* era condición de posibilidad de la distinción entre los individuos, es decir, que en el espacio público los hombres se concebían como iguales y a partir de esta igualdad perseguían la distinción. En cambio, en la sociedad las personas se encuentran inmersas en una igualación, muchas veces

denominada conformismo por Arendt, que socava las distancias entre los individuos y obstaculiza la posibilidad de distinción. Consecuentemente, en la época moderna, las distinciones y las diferencias se han resguardado, para protegerse de la fuerza homogeneizadora de la sociedad, en el ámbito de la intimidad. Pero aún en este ámbito íntimo, la posibilidad de distinción se encuentra constantemente amenazada por el creciente avance del conformismo de la sociedad.

Asimismo, la paulatina preeminencia de lo social no sólo amenaza la integridad de lo íntimo sino también del espacio público y del espacio político. Recordemos que el espacio público es aquel en el que las personas pueden desarrollar tanto su libertad como su capacidad de acción, es decir pueden realizar cosas inesperadas e introducir novedad. Sin embargo, por un lado, en la medida que lo social es una extensión del ámbito doméstico y de las necesidades de la vida, sus actividades se encuentran “subordinadas a la necesidad y no a la libertad” (Arendt, 1997b: 90). De modo que, según Arendt, en el ámbito social las personas no pueden ser libres porque se encuentran sujetas a la satisfacción de las necesidades básicas para la reproducción de la vida. Por otro lado, dado que el ámbito de lo social se caracteriza por la conformidad y la indiferenciación de los individuos, en él las personas se comportan siguiendo “ciertos modelos de conducta” (Arendt, 2001a: 53), y consecuentemente no hay lugar para la acción, que supone la posibilidad de distinción y de innovación. En la época moderna, entonces, lo social culminó acaparando el espacio público y en este proceso lo transformó hasta hacerlo irreconocible y despojarlo de sus peculiaridades. Cuando “el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el privado *par excellence*- recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público” (Arendt, 1997b: 89), se produjeron tres desplazamientos: la acción fue reemplazada por la conducta, la posibilidad de distinción por el conformismo, y la libertad por la necesidad. Estos desplazamientos que caracterizan al ascenso de lo social conducen al deterioro y a la reducción del espacio público propios de la modernidad.

Por último, el ascenso de lo social también amenaza la integridad del espacio político<sup>33</sup> que comienza a restringirse a la tarea de asegurar la subsistencia de la sociedad y su protección -tarea que quedaba delimitada entre los griegos al ámbito doméstico-. Se

---

<sup>33</sup> “Cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna.” (Arendt, 1996e: 168).

produce así un paulatino debilitamiento de lo político<sup>34</sup>, en donde la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos es sustituida por el gobierno de expertos abocados a la satisfacción de las necesidades de la sociedad. Arendt advierte que, en la época moderna, “el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado” (Arendt, 1997b: 89). En esta asunción del gobierno de tareas domésticas, nada ha quedado de la política como un espacio de interacción entre iguales, en el que las personas pueden manifestar su capacidad de ser libres. “Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo –una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política” (Arendt, 1997b: 93). Vemos de este modo, que la reducción de la política a la satisfacción de las necesidades de la sociedad, que no es otra cosa que la cuestión social, constituye una de las mayores amenazas para la supervivencia de la política.

En definitiva, según lo expuesto en *La condición humana* y en su libro frustrado de introducción a la política publicado póstumamente bajo el título de *¿Qué es la política?*<sup>35</sup>, Arendt concibe lo social como una extensión de lo doméstico que socava simultáneamente la integridad tanto del espacio privado-íntimo, como del espacio público y del político. Lo social constituye una amenaza a estos espacios en la medida que se caracteriza por la preeminencia de los comportamientos adecuados a las normas por sobre las acciones libres, por la supremacía del conformismo sobre las posibilidades de distinción, y por el imperio de la necesidad sobre la libertad. Es decir, que lo social se caracteriza por dar lugar al comportamiento estereotipado, al conformismo y a la necesidad.

Hasta aquí, analizando específicamente la relación entre lo social y lo público, advertimos que son concebidos como ámbitos irreconciliables cuya interacción conduce sólo a la depreciación de lo público. Estos términos incluso parecen relacionarse de manera

---

<sup>34</sup> “El ‘marchitamiento del estado’ había sido precedido por el debilitamiento de la esfera pública, o más bien por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una ‘organización doméstica’ de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración.” (Arendt, 2001a: 69).

<sup>35</sup> Es importante destacar que Arendt escribe ambos textos en el mismo período. Así la primera publicación de *La condición humana* apareció en 1958, mientras que entre 1956 y 1959, Arendt se encontraba trabajando en el proyecto de una obra de introducción a la política que finalmente no se publicó, y cuyos fragmentos fueron reunidos y publicados póstumamente en 1993 bajo el título de *Was ist Politik?*.



inversamente proporcional porque cuando lo social irrumpe en el espacio público, termina deteriorándolo hasta hacerlo desaparecer, es decir que cuando lo social se incrementa lo público disminuye. De modo que lo social y lo público parecen ser excluyentes e incompatibles, la preeminencia de lo social conduce a la reducción de lo público, y lo que es aún más grave lo social es incapaz de constituir un espacio público genuino -en el sentido estricto en que lo hemos definido-<sup>36</sup>.

En *La condición humana*, entonces, Arendt se refiere a lo social como un ámbito o esfera surgida en la época moderna, que hizo borrosa la distinción entre lo privado y lo público en la medida que implicó el tratamiento público de asuntos considerados entre los griegos (y los romanos) como domésticos. Por esta razón, Arendt asevera que “la esfera social [era] desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido como materia privada” (Arendt, 2001a: 49). Por un lado, entonces, la esfera social tiene un anclaje en el espacio privado a partir de retomar los asuntos domésticos, pero no es estrictamente privada porque coloca estos asuntos a la luz de lo público y amenaza constantemente nuestro lugar privado en el mundo. Por otro lado, la esfera social asume este carácter público pero con su conformismo sólo deja lugar para las conductas estereotipadas y socava la posibilidad de un ámbito público genuino en donde las personas puedan distinguirse a través de la persuasión y de las acciones libres. En este punto es preciso distinguir estos dos aspectos porque el primero hace referencia a contenidos particulares de carácter histórico que constituyeron lo social en la época moderna, en cambio, el segundo refiere más bien a las formas de interacción que prevalecen al interior de lo social. A partir de la distinción entre estos dos aspectos, podemos sostener que lo peculiar de la esfera social, es decir aquello que permite distinguirla de otros ámbitos como lo privado y lo público, no reside fundamentalmente en sus contenidos que se van modificando con el transcurso del tiempo, sino en los procedimientos de interacción que se dan en su interior: el conformismo y la conducta estereotipada. De modo que la esfera social constituye un ámbito, con elementos del espacio privado y del público, que se caracteriza por la preeminencia del conformismo y de las conductas estereotipadas –que, al mismo tiempo, obstruyen las posibilidades de acciones libres propias del espacio público-.

---

<sup>36</sup> Cuando Arendt habla de la “esfera semipública de la sociedad” está destacando que lo social no puede constituir una esfera pública en sentido estricto porque no puede dar lugar a los procedimientos que caracterizan a lo público: la persuasión y la acción en concierto entre personas que se consideran iguales. Al respecto véase: Arendt, 1997b: 95-96.

En *Sobre la revolución*, Arendt acuña dos conceptos para distinguir entre estos dos aspectos de lo social que en *La condición humana* habían permanecido indiferenciados. Por un lado, habla de la “cuestión social” que constituye “lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza” (Arendt, 1992: 61). En este sentido, la cuestión social abarca un conjunto de contenidos y problemáticas vinculadas con la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas. Por otro lado, Arendt habla de la “sociedad” que constituye una “esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro” (Arendt, 1992: 122). Es necesario destacar que la cuestión social abarca ciertos contenidos y problemáticas particulares, en cambio la sociedad refiere a una esfera o ámbito de interacción que se diferenció en la modernidad de lo privado y de lo público/político. A partir de esta distinción, pretendemos mostrar que la denominada “cuestión social” remite a los contenidos particulares que predominaron en la esfera de la sociedad durante las revoluciones, y en gran parte de la época moderna, pero no constituye el elemento definitorio de la misma, más bien lo que caracteriza a esta esfera son los modos de interacción específicos entre las personas. Es decir, que los criterios que establece Arendt para delimitar la esfera de lo social no se basan en ciertos contenidos supuestamente propios, sino en los procedimientos que prevalecen en su interior.

En relación con la “cuestión social”, según el análisis que Arendt hace en *Sobre la revolución*, no caben dudas de que la emergencia de la misma tiene consecuencias nocivas para lo público/político. Las afirmaciones de Arendt son categóricas al respecto:

“Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en ‘social’. Fue abrumado por zozobras e inquietudes que, en realidad, pertenecían a la esfera familiar y los cuales, pese a formar parte ya de la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos, ya que se trataba de asuntos administrativos, que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión [...] Al venirse abajo la autoridad política y legal y producirse la revolución, el pueblo [...] no solo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. Sus necesidades eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, solo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas” (Arendt, 1992: 91-92).

En este sentido, las problemáticas comprendidas bajo la “cuestión social” parecen no ser objeto de un posible abordaje político. Esta posición tan tajante y tan a contramano de lo que ocurre en el mundo contemporáneo, se encuentra flexibilizada en algunos escritos posteriores de Arendt. En 1972, en un congreso que versaba sobre su pensamiento,

Arendt señala que: “Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden realmente ser administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que –si lo queremos destacar negativamente- no podemos resolver con certeza” (Arendt, 1998e: 152). Según esto parecería que hay algunas cuestiones que pueden ser administradas y por tanto no deben ser objeto de debate público, y en este grupo se encontrarían las cuestiones sociales, mientras que las cuestiones políticas serían aquellas se encuentran sujetas a debate porque no pueden ser resueltas con certeza. Sin embargo, a continuación Arendt nos aclara que no hay algo así como un grupo de cuestiones que por su naturaleza son sociales y otro grupo que son políticas, sino que las “cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate” (Arendt, 1998e: 153), pero la otra sí. Para ejemplificar esta “doble faz” de las cuestiones plantea que frente a la construcción de un puente, no puede haber debate en torno de la mejor manera de construir el puente o acerca de la necesidad del puente para la fluidez de las comunicaciones de la ciudad; pero evidentemente si constituye una cuestión política que debe estar abierta al debate público el “problema relativo a la mejor ubicación del puente” (Arendt, 1998e: 152).

Quisiéramos hacer dos comentarios, en relación con esta distinción entre lo social, como aquello que puede ser resuelto con certeza y que por tanto puede ser administrado y no es susceptible de deliberación, y lo político, como aquello que no puede ser resuelto con certeza y que por ello es susceptible de deliberación pública. En primer lugar, queremos destacar el origen aristotélico de esta distinción. Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, considera que “deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero, sobre las artes más que sobre las ciencias porque vacilamos más sobre aquéllas” (Aristóteles, 1993: Libro III, 3, 1112b 1-10). De este modo, los objetos de deliberación quedan delimitados por aquellas cuestiones respecto de las cuales vacilamos, o que resultan no ser resolubles de forma precisa. Arendt retomando este criterio aristotélico considera que la mayoría de los asuntos tiene un aspecto político, que puede ser objeto de deliberación, y otro aspecto social, que puede resolverse con certeza. En segundo lugar, es necesario advertir que esta delimitación entre un aspecto político-deliberativo y otro social-administrativo presenta diversos

problemas. Sin embargo, el hecho de que Arendt considere que no hay cuestiones que por su misma naturaleza no puedan ser objeto de debate público, sino más bien que las cuestiones suelen tener un aspecto político y uno social simultáneamente, es una forma de flexibilizar la posición extrema que en *Sobre la revolución* excluía la posibilidad de un tratamiento político de la denominada “cuestión social” que no condujera a la atrofia y depreciación del espacio político. La obra de Arendt no está exenta de tensiones entre clasificaciones teóricas muy estrechas y posteriores flexibilizaciones que surgen a la luz del análisis político de situaciones de actualidad. Esto sucede con la “cuestión social” que se presenta con un cariz negativo y *cuasi* sustantivo en el análisis de las experiencias históricas de las revoluciones, y luego es redefinido como un aspecto que suele estar presente en la mayoría de las cuestiones junto a un aspecto político.

Por otra parte, en relación con la noción de sociedad o de lo social como esfera o ámbito de interacción, en *Sobre la revolución*, se comienza a advertir una posición más ambivalente y no tan negativa como en *La condición humana*. Es cierto, que lo social nace como un ámbito vinculado estrechamente con la necesidad en el que no es posible la acción libre, sin embargo, también es el ámbito en el que surgen asociaciones que posibilitan la acción de las personas y que pueden prefigurar una nueva forma de organización política:

“La Comuna de París, con sus secciones y las sociedades populares que se habían propagado por toda Francia durante la Revolución constituyeron, sin duda, los poderosos grupos de presión de los pobres, la “punta de diamante” de la necesidad perentoria a la ‘que nada podía resistir’ (Lord Acton); pero contenían igualmente los gérmenes, los primeros y aún endebles principios, de un tipo nuevo de organización política, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los ‘partícipes en el gobierno’ de que hablaba Jefferson. A causa de esta **doble dimensión**, y pese a que el primer aspecto pesaba más que el segundo, es posible interpretar de dos formas distintas el conflicto planteado entre el movimiento comunal y el gobierno revolucionario. De un lado, es el conflicto entre la calle y el cuerpo político, entre los que ‘actuaban no con el fin de elevar a nadie, sino de envilecer a todos’ y aquellos a quienes las olas de la revolución había elevado tanto en sus esperanzas y aspiraciones que podían exclamar con Saint-Just: «El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad» [...] De otro lado, es el conflicto entre el pueblo y un aparato de poder centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos órganos de poder habían nacido de modo espontáneo de la revolución” (Arendt, 1992: 253. El subrayado es mío).

Durante la Revolución Francesa, los grupos de presión de los pobres, tal como los denomina Arendt, desempeñaron un doble papel: por un lado, establecieron el reclamo desesperado por la satisfacción de las necesidades -y por ende condujeron al ascenso de las

cuestiones domésticas al ámbito público-, y por otro lado, desarrollaron los indicios de una nueva forma de gobierno donde los ciudadanos pudieran convertirse en auténticos partícipes de los asuntos públicos. Este segundo papel, les confiere una importancia central en la constitución de espacios públicos donde pudo aparecer esporádicamente la política en la época moderna. De modo que podríamos decir, parafraseando a Arendt, que lo social tiene una doble dimensión, una de las cuales constituye una amenaza para la supervivencia de la política y se caracteriza por el predominio de la necesidad, y otra que puede constituirse en un ámbito en donde la política puede hacer su fugaz aparición a través de las formas de organización social en pos de participar activamente en los asuntos públicos. De este modo, queremos destacar que en *Sobre la revolución*, Arendt comienza a ver que el ámbito de lo social es un ámbito regido por la necesidad pero que puede constituir un espacio público con metas políticas. De este modo, puede apreciarse que lo social, concebido como una esfera de interacción, tampoco es un concepto monolítico sino que reviste de dos dimensiones que no siempre se articulan armoniosamente.

Resumiendo, hemos intentado mostrar que en su libro *Sobre la revolución*, Arendt introduce distinciones más precisas para referirse a la noción genérica de lo social acuñada en *La condición humana*. En este sentido, es necesario distinguir entre la “cuestión social” que hace referencia a una serie de contenidos vinculados con la pobreza y la necesidad que adquieren alcance público en la época moderna, y la “sociedad” que hace referencia a la esfera de interacción híbrida entre lo privado y lo público/político surgida también en esta época. Reservaremos la noción de “lo social” para referirnos a este segundo sentido. Por último, insinuamos que dentro de esta noción de lo social pueden delimitarse dos dimensiones, una que remite a una esfera de interacción distorsionada por las necesidades y la pobreza, y otra que remite a una esfera de interacción potencialmente política. Esta esfera potencialmente política constituye el esbozo de un nuevo modelo de lo social que analizaremos con detenimiento en el próximo apartado y que puede rastrearse en algunos escritos políticos (2002f y 2002g) de la autora referidos a problemas de actualidad. De este modo, se puede observar en la obra de Arendt una tensión entre clasificaciones y delimitaciones rígidas de los conceptos en sus textos teóricos, y posteriores modificaciones que redefinen esos conceptos de manera más laxa en sus textos de actualidad política. En definitiva, la noción de lo social en Arendt presenta un carácter polisémico, no exento de tensiones, que procuraremos indagar para recuperar un modelo alternativo de lo social, que

ya estaba bosquejado en su texto acerca de las revoluciones y que desarrolla más extensamente en dos escritos de actualidad política: “Little Rock” y “Desobediencia civil”.

### 4.3. Dos acepciones de lo social

Tal como venimos viendo en *La condición humana*, lo social se define como un ámbito caracterizado por el conformismo, la conducta estereotipada según normas, y la necesidad apremiante de sus problemáticas. Este modelo de lo social, que podríamos denominar conformista -o reproductivista-, no deja lugar para las acciones libres y para las palabras reveladoras y por eso constituye una amenaza permanente para la preservación de espacios públicos y/o políticos. Sin embargo, esta caracterización que hemos ofrecido hasta ahora no agota la concepción de lo social de Arendt. En este apartado, analizaremos algunos aspectos de su controvertido artículo “Little Rock” (Arendt, 2002f), en donde, procuraremos mostrar que, esta pensadora rescata un aspecto positivo del ascenso de lo social y prefigura un nuevo modelo del mismo. En divergencia con lo sostenido en *La condición humana*, en este artículo Arendt caracteriza lo social como un ámbito de diferenciación o de discriminación en el cual los ciudadanos proceden a agruparse en asociaciones, siguiendo ciertas afinidades, para perseguir objetivos específicos y compartidos. En este sentido, lo social conforma un espacio donde los ciudadanos se reúnen para actuar y dar publicidad –o carácter público- a sus reclamos con el objeto de que puedan ser vistos y oídos por la mayor cantidad posible de ciudadanos.

“Lo que la igualdad es al colectivo político –su principio más intrínseco- lo es la discriminación para la sociedad. La sociedad es ese reino peculiar, híbrido entre lo político y lo privado en que desde el principio de la modernidad la gente pasa la mayor parte de su vida. Pues cada vez que abandonamos las cuatro paredes protectoras de nuestro domicilio privado y cruzamos el umbral de la vida pública, no aparecemos en el reino de la política y de la igualdad sino en la esfera de la sociedad. Vamos a parar a esa esfera forzosamente porque tenemos que ganarnos el sustento, o acudimos a ella porque queremos atender a nuestra profesión o porque nos tienta la diversión que ofrece la sociabilidad. Y una vez que hemos penetrado en esa esfera por primera vez, también nos aplicamos al viejo dicho ‘Dios los cría y ellos se juntan’, que domina todo el reino de la sociedad en su infinita variedad de grupos y asociaciones. Lo que importa no es la diferencia política sino la adhesión a grupos diferentes de gente, que con el fin de identificarse discriminan necesariamente a otros grupos del mismo ámbito [...] Sea como fuere, sin alguna clase de discriminación una sociedad dejaría de existir, con lo que desaparecerían oportunidades muy importantes para asociarse libremente y formar grupos” (Arendt, 2002f: 100).

Para comenzar, podemos advertir que mientras que en *La condición humana* Arendt define lo social destacando su conformismo, en esta cita destaca como rasgo distintivo de lo social la “discriminación”, o las posibilidades de diferenciación inherentes a su dinámica. De este modo, lo social es un espacio donde proliferan grupos que procuran diferenciarse unos de otros; por supuesto que Arendt también reconoce que el conformismo desempeña un papel importante al interior de cada uno de estos grupos, pero, no obstante, destaca como la característica más relevante de lo social el hecho de brindar posibilidades de asociación.

Tenemos, entonces, un modelo de lo social como una esfera de interacción que se caracteriza por el conformismo y otro modelo que se caracteriza por la discriminación o la diferenciación social. El rasgo en común que conservan estas dos acepciones de lo social es que tanto el conformismo como la diferenciación se distinguen y en cierta medida incluso se oponen a la igualdad política. Es interesante analizar que ambos modelos responden a distintos intereses de Arendt, el primero es desarrollado en *La condición humana* para denunciar el “conformismo inherente a toda sociedad” (Arendt, 2001a: 50) y la inusitada expansión de este conformismo en la denominada sociedad de masas. Por su parte, el segundo es desarrollado en “Little Rock” con el propósito de analizar el accionar de diversos grupos y asociaciones que se organizaron para luchar por los derechos civiles. Así en su texto teórico, Arendt enfatiza la efectividad de la reproducción social que se hace patente en el creciente conformismo imperante en la sociedad; pero cuando analiza situaciones políticas concretas –como es el caso de “Little Rock”- advierte que existen acciones e interacciones que desafían esa reproducción y la ponen en jaque a través de la organización colectiva de los espacios de diferenciación.

Rastreamos estas divergencias para mostrar que responden a distintos modelos de lo social. De este modo, también se podría explicar las posiciones contrapuestas que en uno y otro texto presenta Arendt respecto de la relación entre el ascenso de lo social y el advenimiento de la sociedad de masas. En *La condición humana*, Arendt advierte que “con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza” (Arendt, 2001a: 52). Lo social es concebido como un fuerza homogeneizadora que viene creciendo desde siglos pasados y que ha encontrado su máximo desarrollo en las sociedades de masas. En

definitiva la sociedad de masas representa el triunfo y la máxima realización de este modelo de sociedad basada en el conformismo. Sin embargo, en “Little Rock” Arendt sostiene que “una sociedad de masas, donde se borran las líneas divisorias y se allanan las diferencias grupales, es un peligro para la sociedad en sí y no deja de ser un peligro para la integridad del particular” (Arendt, 2002f: 100). Ambas afirmaciones parecen contradictorias, por un lado, en *La condición humana* Arendt nos dice que la sociedad de masas significó el punto culminante de expansión de lo social, y por otro lado en “Little Rock” sostiene que la sociedad de masas constituye una amenaza para la supervivencia de lo social. ¿Cómo debemos entender estas afirmaciones contradictorias? Primeramente procuraremos situarlas en sus respectivos contextos y seguidamente mostraremos que la confusión se produce porque en cada una de estas afirmaciones Arendt entiende de una manera diferente lo social. En definitiva, consideramos que en esta aparente contradicción respecto de la relación entre la sociedad de masas y lo social, en realidad subyacen los dos modelos divergentes de lo social que venimos delineando.

En *La condición humana*, la definición de lo social se encuentra inmersa en una crítica a la sociedad de masas. Arendt entiende que lo social es una esfera que se caracteriza por el conformismo y las conductas normalizadas, y analiza críticamente el advenimiento de la sociedad de masas como la infortunada consagración de lo social, respecto de los demás espacios de interacción, y de la preeminencia de su conformismo inherente. En cambio, en “Little Rock”, Arendt aborda lo social como una esfera donde las personas se diferencian, conformando grupos particulares de acuerdo con intereses, opiniones, gustos, profesiones, etnias, etc. Por ello, Arendt recurre al viejo dicho “Dios los cría y ellos se juntan” para describir la dinámica propia de lo social. Lo social entonces es concebido como un ámbito de diferenciación y de desigualdades, más que como un ámbito donde prevalezca el conformismo –aun cuando al interior de esos grupos sea necesario el conformismo–.

Asimismo, como puede apreciarse en las citas precedentes, en *La condición humana* lo social es valorado negativamente porque implica la extensión del conformismo, mientras que en “Little Rock” lo social es valorado positivamente como un ámbito de diferenciación que debe ser preservado. En este artículo Arendt esboza su concepción teórica y luego la aplica para el análisis de un caso particular en el marco de los reclamos de diversos grupos de color por el acceso a los derechos civiles y políticos. Debemos



aclarar que no nos interesa indagar el análisis del caso particular, sumamente controvertido y objetable, sino reconstruir la concepción teórica de Arendt porque aún cuando en este caso su aplicación sea desafortunada consideramos que puede resultar de relevancia teórica para la caracterización de lo social. “Little Rock” es un ensayo de opinión en el que Arendt esboza ciertas concepciones teóricas que queremos recuperar, pero sin ocuparnos del caso específico abordado por la pensadora, ni de su controvertida opinión al respecto. En ese ensayo, Arendt procura defender la integridad de lo social frente a las políticas del gobierno. Lo social es concebido como el ámbito donde debe prevalecer “el derecho de libre elección, que en una sociedad libre permite, al menos en principio, elegir el puesto de trabajo y las asociaciones vinculadas a él” (Arendt, 2002f: 106). Lo social es el ámbito de la libre asociación y de la diferenciación entre las personas, pero los gobiernos en su afán de regulación creciente amenazan y restringen la autonomía de este ámbito. Y esta creciente proliferación de la administración del Estado no sólo constituye una amenaza para las posibilidades de libre asociación de la sociedad sino también para la integridad del ámbito privado. Arendt señala que en el momento en que los gobiernos se entrometen con una regulación excesiva sobre los modos de vida y de interacción de las personas, “se viola la libertad de la sociedad” (Arendt, 2002f: 104) y “el derecho personal [...] que pertenece a la esfera privada del hogar y la familia” (Arendt, 2002f: 106).

Tal vez este reparo de Arendt, que sin lugar a dudas constituye la faceta más liberal de su argumentación, pueda entenderse mejor recuperando la tesis posterior de Habermas sobre la colonización del mundo de la vida. Habermas señala que nuestras sociedades están conformadas por ámbitos de acción integrados *socialmente* –mundo de la vida-, y por ámbitos de acción integrados *sistémicamente* –sistemas-. Los ámbitos sistémicos, constituidos por la Economía y el Estado, se estructuran en torno de la racionalidad instrumental, mientras que “los ámbitos de acción integrados socialmente adquieren [...] la forma de esfera de la vida privada y esfera de la opinión pública (*Öffentlichkeit*)” (Habermas, 1999b: 452) y se estructuran en torno de la racionalidad comunicativa. La denominada colonización del mundo de la vida se produce cuando la racionalidad instrumental, originaria del ámbito sistémico, se introduce y comienza a regir las interacciones en el mundo de la vida a través de sus medios de intercambios propios: el dinero y el poder. Sin embargo, “sólo los ámbitos de acción que cumplen funciones económicas y políticas pueden quedar efectivamente regulados por medios de control;

estos medios fracasan en los ámbitos de reproducción cultural, de la integración social y de la socialización; en estas funciones no pueden sustituir al mecanismo del entendimiento como mecanismo coordinador de acciones. A diferencia de lo que ocurre con la reproducción *material* del mundo de la vida, su reproducción *simbólica* no puede quedar asentada sobre la reproducción sistémica sin que se produzcan efectos colaterales patológicos” (Habermas, 1999b: 457).

La posición de Arendt es análoga a la de Habermas, ambos se empeñan en señalar las distorsiones que genera la intromisión de la lógica administrativa propia del ámbito de gobierno en los ámbitos de interacción privados y sociales<sup>37</sup>. Aunque Habermas también introduce, de manera muy pertinente, el impacto de la Economía en la esfera de la vida privada que genera una monetarización de las relaciones entre las personas. Por otra parte, la intromisión del Estado se lleva a cabo fundamentalmente en la esfera de la opinión pública a través de los procesos de burocratización. Sin lugar a dudas, el análisis de Habermas se encuentra más desarrollado y es más exhaustivo que el de Arendt, pero éste último ya permitía iluminar el carácter problemático de las relaciones entre el ámbito de la sociedad –o el mundo de la vida según Habermas- y el ámbito de la política institucionalizada –el Estado-.

En el abordaje de esta relación problemática, Arendt considera que “mientras que el gobierno no tiene derecho a inmiscuirse en los prejuicios y las prácticas discriminatoras de la sociedad, no sólo tiene el derecho sino el deber de garantizar que esas prácticas no se impongan por ley” (Arendt, 2002f: 103), precisamente porque el fundamento de todo gobierno democrático es la igualdad de los ciudadanos ante la ley. La ley no puede ser discriminatoria porque la arena legítima de la política es la igualdad. La relación entre lo social y lo político está atravesada por dos movimientos en tensión, por un lado, lo social es el ámbito donde se llevan a cabo procesos de diferenciación, y por otro lado, el ámbito político procura asegurar la igualdad de los ciudadanos. De modo que la relación entre lo social y lo político recrea en parte el conflicto entre diferencia e igualdad. Arendt no tiene duda de que todos los ciudadanos deben ser reconocidos como iguales ante la ley, pero se

---

<sup>37</sup> En este contexto Arendt se empeña en defender “el derecho de los padres a criar a sus hijos como les parezca”, denunciando que “con la introducción de la escolarización obligatoria este derecho no es que se haya abolido pero sí ha sido cada vez más cuestionado y limitado por el derecho del Estado a que los niños se preparen para cumplir sus futuros deberes como ciudadanos” (Arendt, 2002f: 106). Obviamente, podemos no coincidir con esta opinión de Arendt, pero no podemos pasar por alto los peligros que conllevan las intervenciones estatales en el ámbito social y privado. De ahí que sea necesario debatir públicamente que intervenciones del Estado son deseables y cuáles deberían evitarse.

muestra renuente a promover que esta igualdad formal se materialice en la sociedad aboliendo todo tipo de diferenciación. Y esta renuencia no era infundada sino que se basaba en la proliferación del conformismo y en la disolución de las posibilidades de diferenciación que el Estado de bienestar y el auge correlativo de la sociedad de masas parecían llevar consigo.

“La discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político. De lo que se trata no es de cómo puede abolirse la discriminación sino de cómo circunscribirla al terreno en que es legítima, es decir, el social: cómo puede evitarse que invada la esfera política y personal donde provoca efectos tan desoladores.” (Arendt, 2002f: 101). En esta cita puede apreciarse que Arendt valora positivamente y procura preservar “el reino de lo puramente social, donde el derecho a la libre asociación, y por tanto la discriminación, tienen más validez que el principio de la igualdad” (Arendt, 1959b: 50. Traducción propia). Sin embargo, al mismo tiempo nos advierte de los peligros que implica que la discriminación de lo social penetre en el ámbito político y privado. En definitiva, Arendt se muestra crítica tanto respecto de la intromisión de lo político en el reino de lo social, como de la intromisión de la lógica de la diferenciación en el espacio político y privado.

De este modo, lo social y lo político no son necesariamente ámbitos irreconciliables sino más bien ámbitos diferenciados, que es preciso preservar y entre los cuales es necesario procurar cierta ponderación. Nancy Fraser indaga esta tensión existente entre la lógica de la igualdad, propia del ámbito político, y la lógica de la diferenciación, propia del ámbito social, a través de lo que ella denomina el dilema redistribución-reconocimiento. “Las exigencias de reconocimiento asumen a menudo la forma de un llamado de atención a la especificidad putativa de algún grupo [...] Por esta razón, tienden a promover la diferenciación de los grupos. Las exigencias de redistribución, por el contrario, abogan con frecuencia por la abolición de los arreglos económicos que sirven de soporte a la especificidad de los grupos” (Fraser, 1997: 25-26). Si bien Fraser reconoce que no existe ninguna perspectiva teórica que permita superar o resolver de manera definitiva el dilema redistribución-reconocimiento, esboza algunas líneas alternativas para minimizar los conflictos que este dilema plantea. Una organización pluralista de la sociedad requiere tanto que se reconozca la igualdad de los ciudadanos en algunos aspectos como sus diferencias en otros. Esto, por supuesto, no implica que todas las diferencias sean

concebidas como justificadas y aceptables –lo cual implicaría sin lugar a dudas una perpetuación del *statu quo*-, sino que se destaque la necesidad de abrir a discusión pública la cuestión de cuáles diferencias son aceptables y deseables, y cuáles deberían ser modificadas. Y desde esta perspectiva, podemos apreciar las falencias de la posición de Arendt que empeñada en defender el ámbito social, termina sacralizando todas las diferencias inherentes al mismo, y sentenciando que “el gobierno está legitimado para no dar ningún paso contra la discriminación social, pues sólo puede actuar en nombre de la igualdad, que es un principio que no tiene ninguna validez en el ámbito social” (Arendt, 2002f: 104).

Hemos distinguido, entonces, dos acepciones de lo social en la obra de Hannah Arendt. Una acepción que podríamos denominar “conformista” y que se encuentra desarrollada en *La condición humana*, y otra que podríamos denominar “asociativa” que se encuentra desarrollada en sus escritos de actualidad política, tales como “Little Rock” y “Desobediencia civil”. En estos textos, Arendt no define lo social como en *La condición humana* destacando su conformismo, sino señalando como rasgo distintivo de lo social, la “discriminación”, o las posibles diferenciaciones de grupos inherente a su dinámica. Estas dos acepciones de lo social no son necesariamente alternativas, porque lo social es un ámbito ambivalente en el que conformidad y diferenciación conviven. Sin embargo, es necesario advertir que en sus primeras obras, Arendt sólo remarca el contenido conformista de lo social –y por ende lo valora negativamente-, mientras que en sus escritos posteriores enfatiza las potencialidades de diferenciación que este ámbito ofrece, al tiempo que comienza a valorarlo positivamente y advierte la necesidad de protegerlo de la intromisión del Estado. En este contexto, Arendt destaca que lo social es un ámbito de proliferación de las diferencias grupales, pero reconoce que también implica cierto conformismo “en la medida en que únicamente se aceptan en un determinado grupo aquellos que satisfacen las características diferenciales comunes que mantienen al grupo unido” (Arendt, 2002f: 101). De esta manera, en sus escritos políticos, Arendt concibe el ámbito social como un espacio que al mismo tiempo que ofrece potencialidades de innovación a través de las asociaciones y de los movimientos sociales que se diferencian en su interior, también asegura la reproducción de la sociedad a través del conformismo que prevalece al interior de los grupos.

De todas maneras, es necesario destacar que en *La condición humana* y en otros textos teóricos<sup>38</sup>, Arendt destaca el aspecto conformista y reproductivista de lo social, con lo cual en estos textos prevalece la acepción de lo social conformista. En cambio, en sus escritos de análisis de actualidad política, Arendt hace énfasis en la potencialidad asociativa que ofrece el ámbito social, que es la arena de la libre asociación de donde surgieron, por ejemplo, aquellas asociaciones características de los albores de la democracia norteamericana, que Tocqueville fue el primero en analizar.

“El consenso y el derecho a la disensión fueron los principios que organizaron y marcaron la conducta, principios que enseñaron a los habitantes de este continente el ‘arte de asociarse’ y de los que brotaron las asociaciones voluntarias cuyo papel Tocqueville fue el primero en reconocer con asombro, admiración y algunas reservas: para él eran la peculiar fortaleza del sistema político americano” (Arendt, 2002g: 144).

Arendt comparte esta visión de Tocqueville y por ello considera que el espíritu de las asociaciones voluntarias se entronca en lo mejor de la tradición de la “revolución” americana. En la medida en que las asociaciones constituyen espacios en donde las personas participan activamente en los asuntos públicos, a través de las mismas se recupera el legado de la *polis* griega y se mantiene viva la política en este sentido tradicional. Sin embargo, a diferencia de la *polis* griega las asociaciones no cuentan con un espacio institucional que las reconozca y que les otorgue estabilidad a sus acciones. Por esta razón, las asociaciones constituirían un espacio público no estrictamente político, en el sentido arendtiano más fuerte, pero sí un espacio público fuertemente politizado.

En definitiva, el ámbito social constituye tanto un ámbito de reproducción social, como también la arena donde los ciudadanos gozan de la posibilidad de asociarse libremente según sus intereses, afinidades y objetivos. Es ésta última acepción de lo social que hemos denominado asociativa, la que Arendt se empeña en destacar en sus escritos de actualidad política. En *La condición humana*, Arendt se muestra escéptica respecto de las posibilidades de reconstituir espacios públicos genuinos al interior de las sociedades de masas, y sus expectativas parecen limitarse a las sociedades pequeñas o a los proyectos de participación restringida, es decir, elitistas. Sin embargo, Arendt flexibiliza esta visión cuando emprende el análisis de las diversas agitaciones sociales que se comenzaron a vivir hacia mediados y fines de la década del sesenta. El movimiento estudiantil protagonista del

<sup>38</sup> Si bien la posición de Arendt en *Sobre la revolución*, tal como hemos sostenido, es algo ambigua, podemos decir, de todas maneras, que en este texto prevalece la acepción de lo social como ámbito de conformidad y de reproducción.

mayo francés, los movimientos pacifistas en contra de la guerra de Vietnam, y los movimientos por los derechos civiles, entre otros, comenzaron a mostrar el resquebrajamiento de ese conformismo social que parecía omnipresente. A partir de esto, Arendt advierte las potencialidades del ámbito social para dar lugar al nacimiento de asociaciones, grupos y movimientos que pueden revitalizar el espacio público. En esta acepción, entonces, lo social puede constituirse en el cimiento de espacios públicos que sin lugar a dudas contribuyen al fortalecimiento del ámbito político.

Recapitulando, lo social conformista remite tanto a interacciones al interior de los diversos grupos sociales que necesitan de la conformidad para su reproducción, como también a la aceptación generalizada de las normas sociales. Este espacio social no puede constituir un espacio público porque en él sólo hay lugar para la adhesión y la posterior conducta estereotipada, que restringe la posibilidad de realizar acciones libres. Por otra parte, lo social asociativo remite a las interacciones entre diferentes grupos sociales. En este sentido, lo social asociativo puede constituir en sí mismo diversos espacios públicos, en los que grupos heterogéneos presentan sus demandas con cierto grado de universalidad, y establecen entre ellos una interacción que presenta fundamentalmente un carácter dialógico. Es decir que, la principal peculiaridad de esta acepción asociativa de lo social, reside en que no sólo se relaciona productivamente con lo público, sino que también redundan en pos de la proliferación y del fortalecimiento de los espacios públicos.

Lo social asociativo puede conformar entonces espacios públicos en los que diversos grupos entran en disputa para que sus demandas sean reconocidas y para que sus identidades sean observadas. “En realidad de lo que hablamos es de minorías organizadas que, como suponen acertadamente, se enfrentan a mayorías calladas pero de ninguna manera ‘mudas’, y creo que es indiscutible que bajo la presión de las minorías, estas mayorías han transformado su mentalidad y sus opiniones en un grado sorprendente.” (Arendt, 2002g: 148). El espacio social asociativo constituye espacios públicos signados por el conflicto y la disputa discursiva entre minorías y mayorías. Esta coexistencia de minorías y de mayorías pone de manifiesto que en nuestras sociedades democráticas existe una “pluralidad de públicos en competencia.” (Fraser, 1993: 40). En este sentido, y siguiendo a Nancy Fraser, podemos decir que en nuestras sociedades coexisten una diversidad de espacios públicos, dentro de los cuales se pueden distinguir los públicos dominantes o mayoritarios, por un lado, y los públicos alternativos o minoritarios, por otro.

De modo que las minorías organizadas pueden conformar “*contra-públicos subalternos* [...] que son terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser, 1993: 41). Por su parte, Arendt también deposita fuertes expectativas en estas minorías organizadas en grupos y asociaciones, en la medida en que permiten ensanchar los espacios públicos discursivos, al tiempo que constituyen una instancia de mediación pública entre el sistema político y la sociedad. En este sentido, es que Arendt defiende con gran empeño a lo social porque en él se encuentran depositadas las posibilidades de conformar espacios públicos que la política, en la medida en que se ha profesionalizado, ya no puede ofrecer. En nuestras democracias, el sistema político se ha transformado en una gran burocracia, y ya no ofrece posibilidades para que los ciudadanos participen en los asuntos públicos, más allá de las votaciones periódicas. Y la política, en consecuencia, se ha resguardado de los embates burocratizadores a través de la proliferación de asociaciones y grupos al interior de la sociedad.

#### **4.4. Lo social asociativo, la desobediencia civil y el espacio político**

El espacio social asociativo constituye el ámbito donde proliferan grupos y movimientos, algunos de los cuales suelen protagonizar actos de desobediencia civil. En su artículo “Desobediencia civil”, Arendt comienza distinguiendo este fenómeno de las acciones de los objetores de conciencia -entre las cuales, el caso de Sócrates se presenta como paradigmático-. La acción de los objetores de conciencia constituye una acción individual que implica una decisión privada y previa tomada “en foro conciente”. En cambio, la desobediencia civil constituye una acción en la que participan un número considerable de personas y se sustenta en una opinión compartida forjada a partir de un proceso conjunto de interacción.

“Hay que diferenciar entre la objeción de conciencia por motivos de conciencia y la desobediencia civil. En el caso de esta última se trata en realidad de una minoría organizada que se une menos por un interés común que por una opinión común y por la decisión de oponerse a una política del gobierno, que, según suponen fundadamente, tiene un apoyo mayoritario. Su acción conjunta proviene de un acuerdo recíproco y es precisamente esta coincidencia lo que da

credibilidad y fuerza de convicción a su postura, independientemente de la manera como hayan llegado a ella” (Arendt, 2002g: 117).

La desobediencia civil tiene por objeto que una opinión compartida sea escuchada en el espacio público. En este sentido, aun cuando esa opinión compartida sea producto de las coincidencias de decisiones individuales privadas se convierte luego en “parte de la opinión pública [junto con] otras opiniones. Y el poder de una opinión no depende de la conciencia sino del número de los que la comparten” (Arendt, 2002g: 125). Este carácter público nos permite también diferenciar claramente la desobediencia civil y la desobediencia criminal porque aunque ambas implican el desafío a la ley, la primera se lleva a cabo a plena luz pública, mientras que la otra requiere no ser vista o ser vista por la menor cantidad de personas posible. Asimismo, la desobediencia civil no es una mera infracción a la ley puesto que además de anhelar ser vista en público, tiene aspiraciones políticas concretas en pos del interés de un grupo determinado; en contraposición el delincuente teme a la luz pública y actúa exclusivamente en pos de su interés personal.

“La desobediencia civil surge cuando una cantidad significativa de ciudadanos se convence o bien de que los canales utilizados tradicionalmente para conseguir cambios ya no están abiertos o a través de ellos no se escuchan ni se atienden sus quejas o bien de que, al contrario, es el gobierno quien unilateralmente impulsa tales cambios y persiste en una línea cuya legalidad y constitucionalidad despierta graves dudas [...] En otras palabras, la desobediencia civil puede orientarse o bien a un cambio necesario y deseable o bien al mantenimiento o restablecimientos necesarios del *statu quo* (al mantenimiento de derechos constitucionales o al restablecimiento del justo equilibrio de poder dentro del sistema de gobierno, equilibrio amenazado tanto por el ejecutivo como por el crecimiento enorme del poder federal a costa de los derechos de los estados)” (Arendt, 2002g: 129-130).

La desobediencia civil surge en el ámbito social asociativo y constituye según Arendt “la última forma de asociación voluntaria” (Arendt, 2002g: 146). Las diferencias propias de la trama de lo social conforman la arena donde las personas se asocian alrededor de opiniones e intereses comunes para emprender diversas acciones conjuntas, y en muchas ocasiones éstas implican actos de desobediencia civil. Por una parte, en esta reunión de personas en el ámbito social asociativo, surge un espacio no institucionalizado para la acción y el diálogo, que ha salvaguardado la experiencia política griega de la participación y deliberación de los ciudadanos en los asuntos públicos. De este modo, la experiencia política de la acción y el diálogo en concierto ha permanecido viva en nuestras



sociedades a través del espíritu de las asociaciones y de la desobediencia civil<sup>39</sup>. Por otra parte, la política para Arendt es una actividad que supone tanto la posibilidad de actuar innovadoramente como la existencia de constituciones y leyes que otorguen cierta estabilidad a los asuntos humanos<sup>40</sup>. Cambio y estabilidad son los dos polos entre los que oscila constantemente la política; la estabilidad ha sido garantizada mediante los ordenamientos legales que en la persecución de este objetivo la mayoría de las veces han obturado las posibilidades de cambio. A pesar de que los marcos legales han reducido la capacidad de acción y de cambio de los ciudadanos, éstos no han cesado de organizarse en el ámbito social bregando a través de diversas formas de asociación y de la desobediencia civil por la introducción de cambios. El caso más relevante, en Estados Unidos, lo constituyeron los movimientos por los derechos civiles que impulsaron cambios en la legislación de los estados del sur. Asimismo, Arendt también reconoce que “a toda la legislación laboral –al derecho de negociación del convenio colectivo, al derecho de organización y de huelga- le precedió durante varias décadas la desobediencia, a menudo violenta, contra leyes que al final se han revelado como completamente superadas” (Arendt, 2002g: 134).

Vemos, entonces, que desde la perspectiva de Arendt las luchas de los movimientos sociales, como por ejemplo de los obreros y de las mujeres, han implicado una agitación y organización del ámbito social que reviste de un carácter político y que supone la participación organizada con el objetivo de producir cambios políticos y legales. Este ámbito social se configura, entonces, como un espacio público que actúa de mediador entre los intereses y las opiniones privadas y el ámbito político institucionalizado –es decir, las diferentes instancias de gobierno, incluyendo los parlamentos-. Las minorías organizadas en grupos y asociaciones permiten ensanchar los espacios públicos discursivos, y al mismo tiempo constituyen una instancia de mediación pública entre el sistema político y la sociedad. Sin embargo, la inserción de estas minorías en nuestras democracias se ve restringida a la capacidad de influir y de ejercer presión en el sistema político. Es decir, siguiendo nuevamente a Fraser, las minorías constituyen “*públicos*

---

<sup>39</sup> Es necesario aclarar que la desobediencia civil es una experiencia política propia de la época moderna, pero en la medida en que ha permitido la reaparición del rasgo distintivo de la política -a saber, la acción en concierto entre los hombres- no sólo se entronca en lo mejor de la tradición de la *polis* griega sino que al mismo tiempo recupera su legado máspreciado.

<sup>40</sup> “Ninguna civilización –esa cáscara artificial creada por el hombre para las sucesivas generaciones- hubiera sido posible jamás sin un marco firmemente trazado dentro del cual tuviera lugar el proceso de cambio” (Arendt, 2002g: 133).

*débiles*, públicos cuya práctica deliberativa consiste exclusivamente en la formación de opiniones y no incluye la toma de decisiones” (Fraser, 1993: 54). Mientras que los parlamentos constituyen “*públicos fuertes*, públicos cuyos discursos incluyen tanto la formación de opiniones como la toma de decisiones” (Fraser, 1993: 54). Arendt también advirtió esta distancia creciente entre las minorías organizadas que sólo a través de la organización colectiva y de la desobediencia civil pueden influir en el sistema político, y los actores políticos que protagonizan los procesos de toma de decisiones. Y para afrontar este problema, propuso “la institucionalización política de la desobediencia civil” que consistiría en garantizar a las minorías algún espacio institucional al interior de nuestros sistemas políticos. De esta forma, “dichas minorías de opinión podrían establecerse de esta manera como un poder que no sólo ‘se viera de lejos’ con ocasión de manifestaciones y otras expresiones de su punto de vista sino que estuviera permanentemente presente y con el que se tuviera que contar en los asuntos de gobierno cotidianos.” (Arendt, 2002g: 150).

El ámbito social asociativo, que constituye la arena de las diversas minorías organizadas, desempeña un rol protagónico en la proliferación de espacios públicos discursivos. En este sentido, Arendt considera que es necesario proteger este espacio social a través del reconocimiento del derecho de libre asociación, y de otros, que aseguren que el Estado no restrinja la capacidad de organización de la sociedad. Pero, Arendt va más allá de esto, y brega también por la incorporación de estos actores sociales organizados a los ámbitos políticos institucionalizados.

La organización para presionar al ámbito político es una de las formas de vinculación entre lo social asociativo y lo político, pero también existen otras relaciones entre estos ámbitos. El ámbito social asociativo reviste, al menos, de tres dimensiones políticas que se articulan entre sí: la presión sobre los órganos de gobierno, la organización de espacios públicos de participación ciudadana, y la promoción de cambios tendientes a la renovación institucional. De modo que, el ascenso de lo social asociativo y de su conflictividad inherente ha impactado positivamente en la época moderna, preservando formas de interacción y canales de cambio. Por ello, no sólo hay que proteger lo social sino también promover que sus organizaciones tengan un lugar reconocido en la arena política, es decir, no debemos dejar librada la profundización de nuestras democracias a la mera espontaneidad de lo social sino que es necesario incorporar a los actores sociales organizados a los ámbitos políticos institucionalizados. Esta propuesta de Arendt, que

desarrollamos en el capítulo siguiente, constituye un aporte sumamente relevante para repensar nuestras alicaídas democracias.

## 5. El derrotero de la democracia en la obra de Arendt: del sistema de consejos a la democracia participativa.

### 5.1. Breve delimitación de la política en Arendt

La concepción de la política de Hannah Arendt, como hemos visto, se encuentra íntimamente ligada a la acción y al discurso. Toda acción requiere que los hombres se reconozcan como iguales en un marco determinado y, al mismo tiempo, con capacidad de diferenciarse unos de otros presentando su singularidad a través de la acción y de la palabra. Así la igualdad y la pluralidad constituyen las condiciones básicas de toda acción e incluso de la política misma. Sin embargo, tal como venimos viendo, acción y política no son idénticas, la política es un tipo de acción que además del reconocimiento de la igualdad y de la diferencia en un espacio público requiere ciertas leyes o instituciones que otorguen durabilidad y permanencia a las acciones y a las palabras de los hombres. La política sólo existe cuando los hombres se reúnen en un marco institucional en libertad y concibiéndose como iguales, sin coacción y sin violencia, para resolver “todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí” (Arendt, 1997b: 69). Sin marco institucional, en el caso griego la *polis*, puede haber acciones en un ámbito público pero no hay política.

No obstante, para Arendt la política no sólo apareció en la polis griega sino también en otros momentos excepcionales<sup>41</sup> de la historia: en los comienzos de la Revolución Americana, en los consejos municipales que se propagaron en Francia en 1789, en la comuna de París en 1871, en los consejos obreros de Rusia en 1917, en los consejos ciudadanos de la Revolución de Hungría en 1956, y en los comienzos del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. Así, la política para Arendt se identifica con la democracia griega clásica, y con formas de democracia directa que aparecieron brevemente durante la época moderna, principalmente a través del sistema de consejos. Este modelo de democracia directa se inspiró fuertemente en la *polis* griega, razón por la cual ambos modelos guardan importantes semejanzas e incluso podrían

---

<sup>41</sup> “Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han concebido y hecho realidad.” (Arendt, 1997b: 71).

concebirse como tipos de democracia directa<sup>42</sup>. Para los fines de este trabajo nos interesa destacar el núcleo común de ambos modelos en la medida que cristaliza en la concepción de la política de Arendt. Entendemos, entonces, la democracia directa en un sentido general que abarca a todas aquellas formas de gobierno en las que los ciudadanos participan activamente y de manera constante en la toma de decisiones y en la resolución de los asuntos públicos.

Para Arendt, la política es inescindible de la democracia directa en la medida que sólo surge allí donde los hombres se reúnen, concibiéndose como iguales, para resolver los asuntos públicos mediante la acción y la palabra. Este vínculo entre política y democracia directa se pone de manifiesto cuando Arendt señala que “el conjunto de argumentos contra la ‘democracia’ [...] cuanto más consistente y razonado sea, se convierte en alegato contra la esencia de la política” (Arendt, 2001a: 241). Para Arendt, al igual que para la tradición democrática griega, la política es un fin en sí mismo en la medida que posibilita que los ciudadanos desarrollen su capacidad de actuar y de dialogar, en la que reside la característica propia de los hombres: la libertad. La cuestión relevante no es indagar sobre la finalidad de la política, sino recuperar su sentido, que desde los griegos ha sido la libertad entendida como la capacidad de introducir novedad en el mundo. En la época moderna, la política reapareció con las Revoluciones americana y francesa cuando “los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusiesen hacer” (Arendt, 1992: 48).

## **5.2. Gobierno y representación**

A la concepción de la política como la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, la filosofía desde sus orígenes, con Platón y Aristóteles, contrapuso la política como gobierno. La noción de gobierno implica una relación de mando-obediencia entre el gobernante y los gobernados, en donde el primero tiene por función impartir órdenes y los segundos obedecerlas y ejecutarlas. El gobernante ha expulsado a los

---

<sup>42</sup> David Held considera que si bien existen diferencias importantes entre la democracia clásica y la democracia directa, ambas “podrían ser consideradas como un tipo de democracia directa.” (Held, 1992: 20).

ciudadanos de la esfera pública, y permanece en soledad tomando las decisiones. De este modo, la política, en tanto reunión y diálogo entre iguales, ha sido sustituida por la obediencia a la voluntad del gobernante. La relación de mando y obediencia, propia del *oikos* o administración de la casa, implica relaciones asimétricas entre las personas; por tanto en ella no son posibles las acciones políticas ni la libertad, sino sólo la obediencia a la autoridad. Los filósofos trasladaron la relación de mando y obediencia propia de esta esfera no política, e incluso antipolítica, a la esfera de los asuntos humanos para dotarlos de estabilidad<sup>43</sup>. Como resultado expulsaron a todos los ciudadanos de los asuntos públicos, relegándolos al cuidado de sus asuntos privados, en tanto consideraban que sólo debía ocuparse de los primeros quien gobierna.

Por otra parte, en el idioma griego había dos palabras para designar el actuar (Arendt, 2001a: 212): *archein*, que significa comenzar y guiar; y *prattein*, que significa ejecutar y finalizar. En este sentido, el gobernante sería el encargado de iniciar una acción y de guiarla porque es quien conoce el manejo de los asuntos públicos, mientras que los gobernados deberían sólo limitarse a ejecutar y finalizar esa acción. “En esas circunstancias [...] la acción como tal se ha eliminado totalmente y ha pasado a ser la simple ‘ejecución de órdenes’.” (Arendt, 2001a: 243).

Después de analizar la crítica de Arendt a la noción de gobierno podríamos preguntarnos ¿rechaza Arendt cualquier forma de gobierno que suponga una relación de mando y obediencia? Su perspectiva de la política para nuestras sociedades ¿se restringe a la propuesta de una democracia directa como el sistema de consejos? Creemos que no. Lo que Arendt quiere señalar es que la política no puede identificarse con el gobierno aun ni siquiera cuando éste sea democrático. En otras palabras, el gobierno democrático por sí mismo no implica la institucionalización de espacios políticos en los que los hombres puedan participar en los asuntos públicos. Es decir, que puede suceder que la política desaparezca aún en gobiernos democráticos; porque la política, tal como la entiende Arendt, sólo existe cuando los hombres se reúnen en un espacio público para actuar en concierto y deliberar. Sin embargo, esto no significa, que desde la concepción de Arendt, política y gobierno sean incompatibles, sino más bien que la política tiene una

---

<sup>43</sup> “Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tiene el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer.” (Arendt, 2001a: 242).

especificidad propia que no se reduce a la tarea de gobernar. La tarea pendiente, entonces, no sería erradicar cualquier tipo de gobierno e instaurar una democracia directa porque “después de todo el mundo en el que vivimos debe ser conservado. No podemos permitir que se pierda. Lo cual significa que la ‘administración de las cosas’, que Engels pensó como una maravillosa idea, y que actualmente es una idea horrible, es todavía necesaria. Y solamente puede ser realizada de forma más o menos centralizada” (Arendt, 1998e: 161).

De este modo, Arendt no pretende abolir toda instancia centralizada de gobierno porque ésta se ha tornado indispensable para la administración y la solución de los problemas sociales y económicos en las democracias occidentales. Sin embargo, aún aceptando la inexorabilidad de la centralización, la tarea de procurar una mayor descentralización se presenta como un camino posible y necesario, si queremos revitalizar la política. En 1972, respondiendo a preguntas que se le formularon, Arendt sostiene en relación con la posibilidad de que la centralización atente contra la democracia, lo siguiente:

“[...] En casi todo el mundo se da una cierta rebelión contra lo voluminoso. Y creo que ésta es una reacción positiva; yo misma la comparto. Especialmente porque esta grandiosidad y centralización conlleva la burocracia. Y la burocracia es el gobierno de nadie, un nadie que no es benevolente. No podemos considerar responsable de lo que ocurre a nadie, porque no hay auténtico autor de las acciones y de los acontecimientos. Realmente es sobrecogedor. De forma que comparto ampliamente lo que usted ha dicho. Y ello, por supuesto, significa descentralización” (Arendt, 1998e: 161).

La descentralización implica, fundamentalmente, la creación de nuevos y múltiples espacios donde los ciudadanos puedan actuar en concierto. Por lo tanto, Arendt no propone la abolición de nuestras democracias representativas vigentes sino más bien su profundización a través de la descentralización y de la creación de espacios institucionales que permitan la participación ciudadana. La vigencia del pensamiento de Arendt reside, entonces, en el restablecimiento de la especificidad de la política, que no se puede reducir a la buena administración y resolución de los problemas sociales y económicos, sino que supone la participación en los asuntos públicos. Arendt considera que la democracia representativa -especialmente en aquellos países que han tenido sistemas bipartidistas como Gran Bretaña y Estados Unidos-, ha mostrado su capacidad para resguardar las libertades individuales. Sin embargo, su mayor falencia reside en el hecho de que “lo más que puede esperar el ciudadano es ser ‘representado’; ahora bien, la única cosa que puede

ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones” (Arendt, 1992: 278). Dada esta imposibilidad de representar las acciones y las opiniones, la tarea pendiente que tenemos en relación con nuestras democracias representativas, es crear espacios públicos en los cuales los ciudadanos puedan opinar y actuar respecto de los asuntos públicos.

Obsérvese que aún en aquellos países que han logrado solucionar la mayor parte de sus problemas sociales<sup>44</sup>, por supuesto que este no es el caso de nuestro país y de los demás países subdesarrollados, las democracias tienen todavía una tarea pendiente sumamente importante: la creación de espacios de participación ciudadana para que los asuntos públicos dejen de ser privilegio de unos pocos<sup>45</sup>. Pero este también es el desafío de las democracias con grandes desigualdades sociales porque la mayor participación podría permitir que los propios ciudadanos, y particularmente los más desfavorecidos, asuman la tarea de luchar por una sociedad más justa. Es sólo a través de la presión, los reclamos y la movilización de los ciudadanos que podemos esperar que los gobiernos otorguen prioridad en sus agendas a los problemas sociales. “Esto no equivale a decir que un sistema más participativo bastaría por sí solo para eliminar todas las desigualdades de nuestra sociedad. Significa únicamente que la poca participación y la desigualdad social están inextricablemente unidas, que para que haya una sociedad más equitativa y más humana hace falta un sistema político más participativo” (Macpherson, 1991a: 114).

### **5.3. El tesoro perdido de las revoluciones: la felicidad pública**

También es posible demostrar que Arendt no es una opositora radical de la democracia representativa a través del análisis histórico que la pensadora realiza de las revoluciones modernas, y especialmente de la Revolución americana. La política

---

<sup>44</sup> Los países europeos y especialmente los países nórdicos han enfrentado exitosamente la solución de la mayoría de los problemas sociales, incluso la erradicación de la pobreza. Si bien es cierto que esta tarea ha devenido más dificultosa a partir de la crisis del Estado de bienestar, estos países todavía pueden sostener una política social activa y con resultados efectivos.

<sup>45</sup> “El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de gobierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido en privilegio de unos pocos.” (Arendt, 1992: 279).



reapareció en los albores de las Revoluciones americana y francesa cuando los hombres asumieron que ellos mismos podían hacerse cargo de la dirección de los asuntos públicos, que hasta ese momento había sido prerrogativa de los pocos que se encontraban en el gobierno. De este modo, a través de las revoluciones los hombres recuperaron la libertad, es decir, la capacidad de instaurar una realidad completamente nueva. La revolución, entonces, no es solo un acontecimiento político sino que es *el* acontecimiento político por excelencia de la época moderna, porque este fenómeno permitió que los hombres volvieran a actuar en concierto para configurar de manera novedosa los asuntos públicos.

“Lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo nuevo, no ciertamente en la historia de Occidente –fue bastante corriente en la antigüedad griega y romana-, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna. Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para quienes la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo [...] Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este ‘pathos’ de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad” (Arendt, 1992: 35).

Para Arendt, la política implica la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos o no significa nada, y en este sentido podemos decir que la política y la libertad o felicidad pública<sup>46</sup> se identifican, puesto que ésta consiste “en el derecho que tiene el ciudadano de acceder a la esfera pública, a participar del poder público [...] como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada.” (Arendt, 1992: 127). En la época moderna, fue a través de las revoluciones que los hombres pudieron ejercer la libertad pública y su capacidad de innovación. Sin embargo, como ya hemos visto, el objeto de toda revolución implica, además de la introducción de novedad, la fundación o constitución de un cuerpo político que la preserve.

La revolución francesa fracasó precisamente en el intento de fundación de un cuerpo político duradero, mientras que la americana tuvo éxito en este respecto. Sin embargo, esto no quiere decir que la revolución americana haya sido exitosa, como sostiene Habermas (2000a: 200-205) en su mordaz comentario del libro de Arendt, porque

---

<sup>46</sup> “El contenido real de la libertad [...] consiste en la participación en los asuntos públicos” (Arendt, 1992: 33). “A esta libertad la llamaron más tarde, cuando ya gozaban de ella, ‘felicidad pública’, y consistía en el derecho que tiene el ciudadano de acceder a la esfera pública, a participar del poder público [...] como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada.” (Arendt, 1992: 127).

ésta fracasó en la tarea de preservar las posibilidades de innovación<sup>47</sup>, que habían florecido en la lucha por la independencia a través de diversas instancias de participación ciudadana, y de las cuales las más significativas fueron, sin lugar a dudas, las asambleas municipales.

“Puesto que el pueblo disfrutaba pacíficamente de aquellas instituciones que habían sido las semillas de la revolución, difícilmente podían darse cuenta del error fatal cometido por la Constitución al no saber incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública. La enorme autoridad de la Constitución y de las experiencias derivadas de la fundación de un nuevo cuerpo político determinó que el fracaso en incorporar los municipios y las asambleas municipales, como manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país, significase su condena a muerte. Puede parecer paradójico, pero lo cierto es que el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien máspreciado.” (Arendt, 1992: 247).

La libertad o felicidad pública, ese tesoro perdido de las revoluciones, está vinculada a la existencia de espacios públicos de participación ciudadana, tales como las asambleas municipales de la Revolución americana. En Estados Unidos, ese tesoro no se hubiese perdido si la Constitución hubiese contemplado y reconocido a las asambleas municipales como órganos indispensables y centrales de gobierno. De modo que la revolución americana tampoco logró afrontar de manera perdurable los dos desafíos básicos de la política: (i) posibilitar la aparición de la novedad y (ii) establecer una fundación que otorgue durabilidad a ese espacio de aparición, que se extinguió junto a las asambleas municipales, cuando no se las reconoció institucionalmente al interior del sistema político. Sin embargo, lo que queremos destacar es que el fracaso de esta revolución en ningún caso se produjo debido a la instauración de una forma representativa de gobierno, sino debido a su incapacidad de preservar esos espacios de participación ciudadana, generadores del poder que había posibilitado la independencia de Estados Unidos.

Si bien es cierto, como la misma Arendt sostiene, que la democracia representativa “ha probado su viabilidad y, al propio tiempo, su capacidad para asegurar las libertades constitucionales, no es menos cierto que su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados, pero no ha permitido que el ciudadano se convierta en ‘partícipe’ en los asuntos públicos” (Arendt, 1992: 278). La misma redacción

---

<sup>47</sup> “Sin embargo, incluso en América, donde tuvo plena realización la fundación de un cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real, esta segunda tarea de la revolución, el afianzamiento del espíritu que inspiró el acto de fundación, la realización del mismo [...] se frustró casi desde el principio” (Arendt, 1992: 126).

de Arendt, nos insinúa que la democracia representativa, hasta ahora, no ha permitido la participación ciudadana, pero nada nos dice respecto a la imposibilidad de pensar al interior de este sistema de gobierno la recreación de espacios institucionales que permitan la participación ciudadana. En cualquier caso, la tarea pendiente de la revolución americana y de nuestras democracias representativas consiste en instituir espacios duraderos en donde los hombres puedan actuar y deliberar.

El sistema representativo por sí mismo no implica la preservación de la política, pero combinado con instancias concretas de participación pueden permitir la aparición de la política. De modo que, para Arendt el sistema representativo de gobierno no es incompatible con el surgimiento de la política, siempre y cuando se establezcan instancias descentralizadas en donde los ciudadanos puedan deliberar sobre los asuntos públicos. En este sentido, creemos que es posible, pensar desde la concepción política de Arendt en una democracia que “mantenga la estructura actual de gobierno” (Macpherson, 1991a: 136) y al mismo tiempo la complemente con instancias directas de participación. Es decir, que es posible delinear desde el pensamiento político de Arendt una propuesta de democracia participativa<sup>48</sup>, que tal como la entiende Macpherson implicaría “la combinación de un mecanismo democrático directo/indirecto piramidal con la continuación de un sistemas de partidos” (1991a: 135).

La propuesta de la democracia participativa parte de la base de que “las instituciones de la democracia directa o de autogobierno no pueden sustituir simplemente al estado, ya que [...] dejan un vacío de coordinación que pronto llena la burocracia” (Held, 1992: 310). La tarea más bien consiste en la democratización del estado a través de la institución de espacios en los que los ciudadanos puedan participar y decidir acerca de los asuntos públicos. “Es difícil –si no imposible- imaginar un sistema político [...] en el que todos los ciudadanos pudieran participar en discusiones cara a cara, siempre que surgiera una cuestión pública. Sin embargo, de este tipo de consideraciones *no* se deduce que la sociedad y el sistema de gobierno no puedan ser transformados” (Held, 1992: 310). La misma Arendt reconoce en sobradas ocasiones el carácter irrealizable del sistema de

---

<sup>48</sup> Sabemos que el concepto de “democracia participativa” es ambiguo y no ha sido definido con precisión. No obstante, autores tales como C. B. Macpherson (1991a: 113-139), David Held (1992: 306-315) y Giovanni Sartori (1997: 150-155) incorporan en sus respectivos estudios sobre la democracia la noción de democracia participativa. En principio, definiremos de manera general la democracia participativa como un modelo que combina la democracia representativa con instancias específicas de participación ciudadana directa.

consejos (salvo en países muy pequeños), sin embargo, considera que su legado es sumamente relevante para pensar posibles transformaciones de la política y de la democracia de nuestros días. En este sentido, la propuesta de la democracia participativa recupera ese legado de los sistemas de consejos y desafía el ostracismo y la estabilidad de las democracias representativas que no permiten que los ciudadanos participen de los asuntos públicos.

La transformación del sistema político, que la concepción de la democracia participativa supone, implica una complementación de las instituciones existentes en el seno de nuestras democracias representativas con nuevas instancias de participación. Esta concepción constituyó una de las principales banderas de la denominada nueva izquierda de finales de los años sesenta y principios de los setenta. Y no es casual que Hannah Arendt concibiera que “el único lema político positivo que ha dado a conocer el nuevo movimiento, la defensa de la ‘democracia participadora’ que ha tenido eco en todos los rincones de la tierra y constituye el común denominador más significativo de las rebeliones tanto en Oriente como en Occidente, arraiga en lo mejor de la tradición revolucionaria: el sistema de consejos siempre vencidos, pero la única consecuencia auténtica de cada revolución desde el siglo XVIII.” (Arendt, 1970: 25-26). Tal vez el sistema de consejos ya no sea una meta realizable, pero constituye, de todas formas, una luz tenue que guía en la oscuridad a aquellos que tienen la esperanza de llegar a buen puerto. Entonces, cobra cada vez más plausibilidad la idea de una democracia participativa que, entroncada en lo mejor de esta tradición revolucionaria, se proponga, al igual que ésta, restituir la posibilidad de acción y de deliberación de los hombres sobre los asuntos públicos.

#### **5.4. Algunas notas sobre la democracia deliberativa**

Hasta ahora hemos intentado poner de manifiesto que es posible reconstruir, desde el pensamiento político de Hannah Arendt, un modelo de democracia participativa. Sin embargo, consideramos que el pensamiento de Arendt también reviste de relevancia para analizar y profundizar las propuestas de la democracia deliberativa. Si bien existen numerosos teóricos que han desarrollado esta perspectiva teórica, aquí nos limitaremos a analizar algunos aportes de Jürgen Habermas y de Joshua Cohen. Pretendemos mostrar las

insuficiencias del planteo habermasiano y señalar que el pensamiento político de Arendt, en la misma línea que los aportes posteriores de Cohen, permite repensar una democracia deliberativa que recupere algunas de las pretensiones de la democracia participativa.

Para comenzar, quisiéramos señalar que, aunque no siempre de manera explícita, el pensamiento de Arendt ha ejercido una influencia relevante sobre los desarrollos de Habermas. En un artículo del año 1976, Habermas (2000b) analiza los contrapuntos entre la concepción de poder de Weber y la de Arendt, señalando que ambos se basan en modelos de acción diferentes.

“Weber parte de un modelo teleológico de acción: un sujeto individual (o un grupo al que podemos considerar como un individuo) se propone un fin y elige los medios apropiados para realizarlo [...] Arendt parte de un modelo de acción distinto, de un modelo comunicativo de acción: ‘El poder surge de la capacidad que tienen los hombres no solamente para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos’ (Arendt, *Macht und Gewalt*: 45). El fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una **voluntad común** en una comunicación orientada al **entendimiento**” (Habermas, 2000b: 205-206. El subrayado es mío).

En este “modelo comunicativo de acción”, que Habermas le atribuye a Arendt, se pueden ver prefigurados los posteriores desarrollos de la *Teoría de la acción comunicativa* del filósofo alemán<sup>49</sup>. Sin embargo, en esta apropiación, Habermas realiza dos desplazamientos. Por una parte, desvincula la noción de acción de la *praxis* aristotélica, y en consecuencia no la reserva para referirse a la acción y al diálogo concertados<sup>50</sup>, sino que considera que la acción comunicativa es un tipo de acción más, entre otras, como la estratégica. Por otra parte, vincula la acción y el poder comunicativo al proceso de “formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento” (Habermas, 2000b: 206). Sin embargo, es necesario destacar que Arendt nunca acuña el concepto de “voluntad común” y que expresa sus reservas respecto de la utilización política de la noción de voluntad para referirse a un colectivo de personas. “La voluntad, si ha de cumplir con su función, tiene que ser, sin lugar a dudas, una e indivisible, puesto que ‘sería inconcebible una voluntad dividida’; es imposible que se dé una mediación entre voluntades, a diferencia de lo que ocurre entre opiniones” (Arendt, 1992: 77). Aunque, en esta oportunidad, no abordaremos en mayor profundidad este punto quisiéramos indicar

<sup>49</sup> Resulta llamativo que en el desarrollo de esta obra, Habermas prácticamente no haga mención a Hannah Arendt, y que no se registre ninguna cita relacionada con la autora.

<sup>50</sup> “El concepto que desarrolla Hannah Arendt de un poder generado comunicativamente sólo puede convertirse en un instrumento afilado si lo desligamos de su conexión con una teoría de la acción de inspiración aristotélica” (Habermas, 2000b: 215).

que aquí reside una diferencia fundamental entre la concepción Arendt y la de Habermas, diferencia que a ojos de éste filósofo y de sus seguidores ha quedado solapada, pero que puede resultar relevante para pensar un modelo de política que no se reduzca a la búsquedas de consensos y que pueda dar cuenta del conflicto.

A pesar de las similitudes y diferencias entre estos pensadores, es indudable que Habermas retoma la noción de poder comunicativo de Arendt, y recupera, de este modo, una dimensión no estratégica de la política. La concepción de Arendt, en contra de las tradiciones imperantes en la ciencia política, posee un potencial normativo que se rehúsa a identificar la política con el Estado, con la administración, o con la economía; y en cambio la ve surgir allí donde los hombre se reúnen para actuar innovadoramente. Habermas, retoma esta dimensión no estratégica de la política presente en Arendt, a través de la noción de acción comunicativa, que constituye una de las patas sobre la que se asienta su teoría de la democracia deliberativa. Según ésta, por un lado, en el mundo de la vida -esfera privada y opinión pública- tiene lugar la acción comunicativa orientada al entendimiento mutuo que genera la fuerza de integración social que es la solidaridad; mientras que, por otro lado, el Estado y la economía son sistemas regidos por el poder administrativo y el dinero respectivamente. Esta teoría de la sociedad compuesta por dos bandas: mundo de la vida y sistema, permite que la política abarque tanto una dimensión comunicativa presente en el primero, cuanto una estratégica o sistémica presente en el aparato estatal y en la economía.

A partir de este marco teórico, Habermas desarrolla su teoría de la democracia deliberativa, en la que las organizaciones de la sociedad civil adquieren una importancia fundamental, porque éstas pueden articular las demandas y tematizar los problemas que se presentan en la sociedad, para instalarlos en el debate público y promover su tratamiento en el poder legislativo. Estas organizaciones constituyen lo que Habermas denomina la periferia del sistema político (ámbito del mundo de la vida y de la racionalidad comunicativa), mientras que el núcleo del sistema político lo constituyen la administración del gobierno, la administración de la justicia, y el sistema parlamentario (ámbito del Sistema político y de la racionalidad instrumental). El núcleo del sistema político está especializado en la toma de decisiones, que en las democracias requieren de la legitimidad de la periferia, y ésta sólo puede obtenerse a través del cumplimiento con los rendimientos organizacionales que el espacio público reclama. De manera que se produce un doble

movimiento en la circulación de los flujos de comunicación, el núcleo del sistema político toma decisiones que requieren la legitimidad de la periferia, y ésta ejerce influencia para instalar la discusión de nuevos problemas en el ámbito legislativo, y exigir la toma de decisiones o la revisión de decisiones ya tomadas. Mientras que las instituciones del núcleo del sistema político tienden a la estabilidad, la sociedad civil y sus formas de comunicación en el espacio público tienden a la innovación y a la profundización de la democracia. Según las propias palabras de Habermas: “[...] son las formas de comunicación de una sociedad civil, que surge de esferas de la vida privada que se mantienen intactas, es decir, son los flujos de comunicación de un espacio público activo que se halle inserto en una cultura política liberal los que soportan la carga de las expectativas normativas. Por eso [...] sin esa fuerza de empuje hacia delante, innovadora, que caracteriza a los movimientos sociales, no puede cambiar nada” (Habermas, 1998a: 151). En esta cita se encuentra el punto fundamental de nuestro interés, que consiste en el hecho de que las expectativas normativas para la profundización de la democracia residen, según Habermas, en la preservación y en el fortalecimiento de la dimensión comunicativa de la periferia política, es decir de la sociedad civil. Mientras que reconoce la necesidad del aparato estatal y de su lógica técnica como consecuencia de la inexorable complejidad de nuestras sociedades, Habermas deposita los desafíos de las democracias en la protección y en la proliferación de la dimensión comunicativa de los espacios públicos y de la sociedad civil.

El modelo habermasiano de la democracia deliberativa da cuenta de la consolidación y el fortalecimiento de la sociedad civil en las democracias avanzadas, que ha permitido la inclusión de nuevas problemáticas y de soluciones tentativas en las agendas de las instituciones democráticas. Este ha sido el caso de los movimientos por los derechos civiles, los movimientos antirracistas, los movimientos antinucleares, los movimientos ecologistas, entre otros. Este modelo pretende incluso dar cuenta de los desafíos de la democracia en las actuales sociedades fragmentadas, porque no se basa en la existencia de un voluntad general sustentada en una tradición compartida, sino en la promoción de procesos deliberativos de formación de la voluntad. Es decir, Habermas no supone la existencia de una sociedad integrada por fuertes lazos de solidaridad; por el contrario, piensa en sociedades constituidas por sujetos fuertemente individualizados que forman su voluntad en procesos deliberativos públicos.

“La fuerza de integración social propia de la acción comunicativa tiene su lugar primeramente en aquellas formas de vida y mundos de la vida particulares que están entrelazadas con tradiciones y situaciones de intereses concretos... Pero las energías generadoras de solidaridad de esos plexos vitales no se transmiten inmediatamente al nivel político de los procedimientos democráticos para el equilibrio de poder y de intereses. Esto ocurre especialmente en las sociedades postradicionales, en las que no puede presuponerse una homogeneidad de las convicciones de fondo y en las que un interés de clase presuntamente común ha cedido su lugar al intrincado pluralismo de las formas de vida que compiten con los mismos derechos. Ciertamente, las usuales connotaciones de unidad y totalidad ya se dejan de lado en la concepción intersubjetiva de un concepto de solidaridad que vincula el entendimiento a las pretensiones de validez criticables y, con ello, a la capacidad para discrepar que tienen los sujetos individuales y responsables de sus actos... De este modo se desplaza la carga de la prueba desde la moral de los ciudadanos hasta aquellos procedimientos de la formación de la voluntad y la opinión democráticas que deben fundamentar la presunción de que son posibles los resultados racionales” (Habermas, 1994: 25-26).

Sin embargo, la propuesta de Habermas adolece de serias limitaciones principalmente para aquellas sociedades que carecen “de la cultura política [propia] de una población *acostumbrada* a la libertad” (Habermas, 1998a: 162). En primer lugar, Habermas relega a los movimientos espontáneos de la sociedad civil las expectativas de innovación para instalar temas en la agenda pública y demandar el abordaje de los mismos por el sistema político. Pero ¿qué sucede en las sociedades que no cuentan con una sociedad civil fortalecida? ¿Debemos esperar que surjan movimientos sociales depositarios de las expectativas de innovación? ¿Acaso no corresponde al sistema político instituir vías legítimas para promover la innovación? Además, es necesario reconocer que la innovación a través de la presión de la opinión pública constituye más bien una vía excepcional que se impone cuando los conflictos alcanzan dimensiones tales que parecen superar a las instituciones mismas. No obstante, Habermas parece reconocer en este procedimiento excepcional el único camino posible para profundizar la deliberación de los ciudadanos sobre los asuntos públicos. En este caso, ciertamente podemos esperar bastante poco de nuestras democracias.

En segundo lugar, Habermas establece que “la opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede ‘mandar’ ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determinados canales” (Habermas, 1999c: 244). Con lo cual, los ciudadanos debemos resignar definitivamente nuestra posibilidad de actuar y tomar decisiones respecto de los asuntos públicos, y abocarnos exclusivamente a “presionar” al sistema político para que tome determinadas orientaciones. Como bien sostiene Joshua Cohen esto significa “una disolución poco impetuosa de la soberanía popular” (citado por Fares Faria, 2000). Esto se produce debido



a que las asociaciones, que se encuentran fuera del circuito institucionalizado de poder, quedan limitadas a procurar influir en ese circuito, cosa que generalmente sólo se produce en momentos conflictivos que permiten que sus demandas cobren una fuerza y una legitimidad con bases socialmente compartidas.

Consideramos que algunos aportes de Arendt pueden permitirnos repensar productivamente estas limitaciones de la democracia deliberativa de Habermas. En este sentido, como ya hemos visto, la distinción que Arendt establece entre el espacio político y el espacio público pone de manifiesto que la política requiere de un marco en el que los participantes se reconozcan mutuamente como iguales y que, al mismo tiempo, otorgue estabilidad y perdurabilidad a sus acciones. Veamos nuevamente las palabras de Arendt al respecto: “Toda la actividad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y alianzas, que derivan en última instancia de la facultad humana de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro” (Arendt, 1996e: 176)<sup>51</sup>.

La política no es mera interacción y deliberación entre los hombres, sino fundamentalmente una interacción que se lleva a cabo mediante reglas y límites establecidos por leyes e instituciones. De este modo, la política no es sólo posibilidad de innovación sino también fundación normada y duradera de esa posibilidad de innovación. Las posibilidades de los ciudadanos de actuar y de opinar respecto de los asuntos públicos, que en nuestras democracias pervive en la arena informal del espacio público, deben también tener un espacio institucional que les asegure perdurabilidad y las proteja de las incertidumbres del futuro. Por ello, Arendt sostiene que es necesario, para que la política no desaparezca de nuestras democracias, la institucionalización de espacios de participación ciudadana al interior de las mismas. Es en este sentido que tenemos que comprender sus palabras cuando propone:

“la institucionalización de la desobediencia civil [cuyo] primer paso sería garantizar a las minorías que practican la desobediencia civil el mismo reconocimiento que los numerosos grupos de interés (que por definición también son minoritarios) del país, y actuar con los grupos de

---

<sup>51</sup> Véase también el capítulo anterior de este trabajo (capítulo 4, apartado 4.1, pp. 57-59), en donde hemos desarrollado en mayor profundidad la diferenciación entre espacio público y espacio político. Aquí sólo nos interesa retomar estas nociones para mostrar la importancia de marcos legales que aseguren la estabilidad de los espacios de participación.

desobediencia civil de la misma manera que con los grupos de presión, a los que se permite por medio de sus representantes –esto es, los registrados como representantes de *lobbies*- ‘tener influencia sobre dictámenes y apoyar a sus adeptos’ del Congreso aplicando métodos persuasivos” (Arendt, 2002g: 150)<sup>52</sup>.

Arendt no se conforma con que las diversas asociaciones de la sociedad, que encabezan actos de desobediencia civil, puedan influenciar al sistema político a través de sus manifestaciones en el espacio público, sino que reclama que se les de cabida al interior de nuestras formas de gobierno, de manera que tengan al menos la misma capacidad de influir y tomar parte en los asuntos públicos que los denominados “lobbies”.

De este modo, Arendt, al proponer “dar acogida a la desobediencia civil [...] en nuestro sistema político” (2002g: 150), nos incita a que asumamos el desafío de repensar nuestra forma de gobierno y sus instituciones, es decir, a que retomemos el debate sobre la mejor forma de gobierno. Aunque hoy existe un extendido consenso, al menos en los países occidentales, respecto de que la mejor forma de gobierno es la democracia, es necesario reabrir el debate sobre los diferentes modelos posibles de democracia y las limitaciones de cada uno de ellos. En este sentido, creemos que una de las falencias de la propuesta de Habermas reside en que clausura las posibilidades de pensar modificaciones sustanciales para nuestras formas de gobierno, en la medida en que el modelo de la democracia deliberativa se identifica con el actual funcionamiento de las democracias representativas. Además, la propuesta de Habermas considera que ya no es posible que los ciudadanos decidan directamente sobre los asuntos públicos, debido a la complejidad y profesionalización del sistema político, y en consecuencia, restringe la participación de los ciudadanos a los espacios públicos de la sociedad civil.

Arendt, en cambio, como hemos visto, propone establecer al interior del sistema político nuevos espacios en donde los ciudadanos y las asociaciones puedan participar de manera directa en los asuntos públicos. Y en la misma línea, podemos situar la propuesta de Cohen, denominada primeramente democracia asociativa (Cohen y Rogers, 1998a) y posteriormente profundizada en el modelo de la poliarquía<sup>53</sup> directamente deliberativa, que

---

<sup>52</sup> La expresión de Arendt “institucionalización de la desobediencia civil” puede parecer paradójica e incluso contradictoria porque una vez institucionaliza la desobediencia civil deja de ser tal. Sin embargo, puede ser entendida, de manera más sencilla, como la institucionalización de nuevos espacios al interior de nuestro sistema formal de gobierno en los cuales se de cabida a las asociaciones y a los grupos que actualmente se encuentran relegados a la arena informal de la política, desde donde sólo pueden presionar al sistema político a través de la movilización y la organización colectiva.

<sup>53</sup> “Following Robert Dahl, we use the term ‘polyarchy’ to cover political systems in which virtually all adults have rights of suffrage, political expression, association, and office-holding, as well as access to diverse sources of information; in which elected officials control public policy; and citizens choose those

contempla la necesidad de “institucionalizar soluciones de problemas directamente por los ciudadanos y no simplemente promover la discusión informal con promesas de influencias posibles en la arena política formal” (citado por Fares Faria, 2000). Cohen propone la creación de instancias de participación directa, en las cuales los ciudadanos aborden la resolución de problemas locales, como pueden ser la cuestión de la seguridad, de la educación o del cuidado ambiental, entre otros. Estas instancias de participación redefinirían, a su vez, las funciones de las legislaturas que comenzarían a promover y facilitar la solución de problemas locales a través de la deliberación directa de grupos vinculados estrechamente con esos problemas.

En definitiva, Cohen recoge las pretensiones de participación directa de los ciudadanos defendida enfáticamente por Arendt, y al igual que ésta pensadora considera que la participación sólo puede asegurarse a través de la construcción de espacios institucionales. La política deliberativa no puede reducirse a las movilizaciones espontáneas y esporádicas de la sociedad civil, sino que requiere de instituciones que aseguren y promuevan la participación de los ciudadanos y creen las condiciones para el ejercicio de una deliberación entre iguales. Para avanzar en la profundización de la democracia, tal como sostiene Cohen, “lo que se necesita es la construcción deliberada de arenas para esa deliberación, y una incentivación deliberada para que se entre en ellas. Que el Estado puede implicarse en esa construcción e incentivación creemos que es algo poco controvertido” (Cohen y Rogers, 1998b). La mayor profundidad de la propuesta de Arendt y de Cohen, respecto de la de Habermas, reside en movilizarnos a crear “condiciones para la institucionalización de la deliberación” (Cohen, 2000), condiciones que permitirían instaurar una organización institucional que asegure, a través de la participación ciudadana, la innovación y que no la dejen librada a la capacidad espontánea de organización y de presión de la sociedad civil. Así, desde las concepciones de Arendt y de Cohen, la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos vuelve a ser una meta, que si bien se encuentra al alcance de nuestras democracias<sup>54</sup> implica la creación de nuevos espacios institucionales para la participación ciudadana directa.

---

officials through free and fair elections.” (Cohen y Sabel, 1997: 313-342).

<sup>54</sup> “Directly-deliberative polyarchy is, as we have indicated, a form of polyarchy. So we assume the continued presence of the legislatures, courts, executives, and administrative agencies, rights to suffrage, office-holding, association, expression, and face alternative, legally protected sources of information” (Cohen y Sabel, 1997).

## Consideraciones finales

El recorrido a través de las tensiones que presenta la obra de Hannah Arendt, nos ha permitido delinear una concepción política que resulta ser más matizada y más dinámica que la que se desprende de la lectura aislada de *La condición humana*. Así, hemos visto cómo las rígidas dicotomías presentes en esta obra teórica -tales como: violencia/política, social/público-, se ven flexibilizadas en diversos escritos de carácter histórico y de actualidad política<sup>55</sup>. Bajo la luz de estas tensiones, a lo largo del trabajo, hemos emprendido una relectura de algunos conceptos y distinciones de Arendt. En este apartado final, sólo quisiéramos reconstruir someramente algunos de los aportes realizados en relación con las tres principales líneas problemáticas abordadas: (i) la violencia y la política, (ii) lo social y lo público, y (iii) la democracia directa y la democracia representativa.

(i) La violencia y la política. Para emprender la reconsideración de la distinción de Arendt entre violencia y política, hemos abordado el esclarecimiento de su concepción de la revolución. En *La condición humana*, Arendt concibe la violencia como opuesta a la política en la medida en que ésta supone una interacción no coactiva entre iguales. Sin embargo, en *Sobre la revolución* advierte que el fenómeno revolucionario implica, al mismo tiempo, la máxima realización de la política en la modernidad -puesto que a través de ella los hombres recuperaron su participación en los asuntos públicos (relegada en ese entonces a los monarcas)- con el despliegue de una virulenta violencia. Este estrecho vínculo entre revolución y violencia la lleva a Arendt a cuestionarse la pertenencia de las revoluciones al ámbito político. Para comprender esta vinculación de la política y la violencia, y a su vez mantener la diferenciación entre ellas, hemos señalado la necesidad de distinguir dos nociones de poder presentes en la obra de Arendt: poder comunicativo y poder de reunión. El poder comunicativo se sustenta en la interacción y el diálogo conjunto sin coerción, en cambio, el poder de reunión se sustenta en la presencia de una multitud que peticona cohesionada ante alguna instancia de gobierno. El poder de reunión puede surgir en una manifestación, en una revuelta o en una revolución y puede ir acompañado

---

<sup>55</sup> Entre estos escritos de Arendt tendríamos que mencionar principalmente los siguientes: *Sobre la revolución*, *Sobre la violencia*, y diversos escritos reunidos en *Crisis de la República y Tiempos presentes*.

de violencia (aunque no puede reducirse a ésta). Obsérvese que el poder de reunión es más amplio que el poder comunicativo; mientras que todo poder comunicativo implica la reunión de los hombres, puede haber poder de reunión sin poder comunicativo (diálogo e interacción). A partir de esto, la concepción política de Arendt se complejiza, y la violencia, que al comienzo se presentaba como ajena y contraria a la política, comienza a manifestarse como un fenómeno de mayor complejidad con facetas que parecen intrincarse con la política. Por otra parte, las revoluciones ocupan un lugar destacado en el análisis de Arendt en la medida en que son acontecimientos que nos ponen de manifiesto la inexorable discontinuidad de la historia, y la capacidad que los hombres tienen de introducir nuevos comienzos. Sin embargo, las revoluciones no implican sólo la innovación y el cambio sino también la fundación de un cuerpo político estable. Así, las revoluciones encarnan en su seno el conflicto constitutivo de la política misma, la paradoja entre la innovación y la fundación, entre el cambio y la estabilidad. La tarea que tiene por delante la política consiste, entonces, en generar espacios donde la innovación pueda aparecer, asegurando, al mismo tiempo, la institución estable de esos espacios y la no restricción de las posteriores posibilidades de innovación.

(ii) Lo social y lo público. Suele concebirse que Hannah Arendt es una crítica radical de lo social, en la medida en que considera que el avance de lo social en la época moderna ha conducido a una paulatina atrofia del espacio público. Sin embargo, cuando abordamos el análisis de lo social a lo largo de su obra nos topamos con enormes dificultades que derivan fundamentalmente del carácter polisémico de esta noción. En el desarrollo de la investigación, procedimos a distinguir entre “la cuestión social”, como un conjunto de problemáticas vinculadas con la pobreza y la necesidad, por un lado; y lo social como un ámbito de interacción, por otro. A su vez, lo social como un ámbito de interacción reviste de dos acepciones diferentes en la obra de Arendt, una que denominamos “conformista” y otra que denominamos “asociativa”. Con esto, hemos puesto de manifiesto que el ámbito social en realidad tiene una doble dimensión para Arendt, por un lado, implica la reproducción de normas y de pautas de acción tendientes a homogeneizar la conducta de las personas –la dimensión conformista de lo social-, pero, por otro lado, supone también la constitución de una arena en la que es posible la asociación de las personas para proseguir intereses comunes –la dimensión asociativa de lo social-. Para Arendt, lo social, al mismo tiempo que restringe nuestra acción a conductas

estereotipadas, también ofrece posibilidades de asociación libre. A partir de esto, realizamos una relectura del desarrollo de lo social en la obra de Arendt, en la que es posible concebir lo social como un ámbito con potencialidades de constituir espacios públicos genuinos. Lo social, entonces, en tanto constituye el ámbito donde proliferan grupos y asociaciones, puede constituir espacios públicos que interpelen al ámbito político con demandas colectivas. La política oscila entre la innovación y el establecimiento durable de una organización de los asuntos públicos, y en este contexto, Arendt rescata la función de la desobediencia civil como una instancia extrainstitucional que, a través del poder, permite la innovación y promueve la renovación de las instituciones. Además, hemos puesto de manifiesto que Arendt, no se contenta con rescatar la potencialidad de las asociaciones para introducir novedad en el sistema político, sino que propone, además, crear espacios institucionales, al interior de nuestras democracias representativas, para que esos grupos puedan participar de manera estable en los asuntos públicos.

(iii) La democracia directa y la democracia representativa. La política para Arendt, como hemos visto, sólo existe cuando los hombres se reúnen dentro de un marco institucional en libertad y concibiéndose como iguales, sin coacción y sin violencia, para dialogar y actuar en concierto. En consecuencia, la política para Arendt se identifica con la democracia de la *polis* griega, y con formas de democracia directa que aparecieron brevemente durante la época moderna -principalmente a través del sistema de consejos-, en las cuales los ciudadanos participan activamente y de manera constante en la toma de decisiones y en la resolución de los asuntos públicos. Esto sumado a que en *La condición humana*, Arendt lleva a cabo una crítica exhaustiva de la noción de política entendida como “gobierno”, puede llevarnos a concebir que su pensamiento sólo es compatible con una concepción de democracia directa. Sin embargo, si bien entendemos que la democracia directa encarna en plenitud el pensamiento político de Arendt, en el desarrollo de nuestra investigación hemos mostrado que Arendt propone un modelo de democracia participativa que combina las instituciones de nuestras democracias representativas con instancias de participación ciudadana directa.

En este sentido, Arendt acepta la inexorabilidad de la administración central, pero al mismo tiempo concibe la posibilidad de creación de espacios institucionales en donde la política, entendida como la interacción y el diálogo entre iguales, pueda aparecer. En este contexto, la concepción de la política de Arendt ya no se presenta como un ideal normativo

de carácter irrealizable, sino como la recuperación de una política que, inserta en el conflicto entre la novedad y la institucionalidad, nos señala las limitaciones de reducir la política a la noción de gobierno representativo, al tiempo que nos incita a reabrir la discusión sobre nuestra forma de gobierno<sup>56</sup> para pensar nuevas instancias de participación política. El desafío de la democracia, entonces, es que los hombres recuperen su capacidad de innovación a través de la participación en los asuntos públicos, y para ello es necesario incorporar a nuestras formas de gobierno nuevos espacios de participación.

---

<sup>56</sup> “La pregunta por los principios de la acción ya no alienta nuestro pensamiento sobre la política desde que la cuestión por las formas de gobierno y por la mejor forma de convivencia humana ha caído en el silencio, esto es, desde las décadas de la revolución americana a principios del siglo XVIII, durante las cuales se discutieron vivamente las posibles ventajas y desventajas [...] de cualquier forma de gobierno” (Arendt, 1997b: 136).

## Bibliografía

### Obras de Hannah Arendt

Arendt, Hannah (1959a): *The Human Condition*, New York, Doubleday Anchor Books.

Arendt, Hannah (1959b): “Reflections on Little Rock”, *Dissent*, New York, Number 6, pp. 45-56.

Arendt, Hannah (1963): “Nationalstaat und Demokratie”, Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, USA.

Arendt, Hannah (1970): *Sobre la violencia*, trad. de Miguel González, México, Joaquín Mortiz. Primera edición 1969.

Arendt, Hannah (1972): *Crisis of the Republic. Lying in Politics. Civil Disobedience. On Violence. Thoughts on Politics and Revolution*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, Hannah (1979): *The Origins of Totalitarianism*, Florida, Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, Hannah (1992): *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires, Siglo XXI. Primera edición 1963.

Arendt, Hannah (1996a): “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996b): “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996c): “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996d): “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996e): “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.



Arendt, Hannah (1996f): “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996g): “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996h): “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Este artículo se incorpora a la edición en 1968.

Arendt, Hannah (1996i): “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996j), *Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger*, Bilbao, Besataria Asociación Cultura.

Arendt, Hannah (1997a): “La autoridad en el siglo XX”, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, número 30, revista trimestral, Barcelona. Primera edición 1956 en The Review of Politics.

Arendt, Hannah (1997b): *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós. Edición póstuma 1993.

Arendt, Hannah (1998a): “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós. Primera edición 1953 en Partisan Review.

Arendt, Hannah (1998b): “Historia e inmortalidad”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós. Primera edición 1957 en Partisan Review

Arendt, Hannah (1998c): “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós. Conferencia pronunciada en 1957.

Arendt, Hannah (1998d): “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós. Primera edición 1971 en Social Research.

Arendt, Hannah (1998e): “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós. Respuestas pronunciadas en 1972.

Arendt, Hannah (1998f): *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana Alonso, Madrid, Taurus.

Arendt, Hannah (1999a): *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus. Primera edición 1951.

Arendt, Hannah y McCarthy, Mary (1999b), *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, trad. de Ana María Becciu, Barcelona, Lumen.

Arendt, Hannah (2000a): *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen.

Arendt, Hannah (2000b): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.

Arendt, Hannah y Heidegger, Martin (2000c), *Correspondencia 1925-1975*, trad. de Adán Kovacsics, Barcelona, Herder.

Arendt, Hannah (2001a): *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós. Primera edición 1958.

Arendt, Hannah (2001b): “Walter Benjamin 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa. Primera edición 1965.

Arendt, Hannah (2002a): *La vida del espíritu*, trad. C. Corral y F. Birulés, Buenos Aires, Paidós. Edición póstuma 1978.

Arendt, Hannah (2002b): “Nosotros los refugiados”, en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa. Primera edición 1943 en Menorah Journal.

Arendt, Hannah (2002c): “El «problema alemán»”, en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa. Primera edición 1945 en Partisan Review.

Arendt, Hannah (2002d): “Visita a Alemania 1950”, en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa. Reportaje de 1950.

Arendt, Hannah (2002e): “Europa y América”, en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa. Primera edición 1954 en Commonweal.

Arendt, Hannah (2002f): “Little Rock”, en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa. Primera edición 1959 en Dissent.

Arendt, Hannah (2002g): “Desobediencia civil”, en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa. Primera edición 1970 en The New Yorker.

Arendt, Hannah (2002h): “200 años de la revolución americana”, en *Tiempos presentes*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Gedisa. Primera edición 1975 en New York Review of Books.

Arendt, Hannah (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona.

Arendt, Hannah (2004a): “Dedicatoria a Karl Jaspers”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1948.

Arendt, Hannah (2004b): “Sobre el imperialismo”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1948.

Arendt, Hannah (2004c): “Culpa organizada”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1948.

Arendt, Hannah (2004d): “La tradición oculta”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1948.

Arendt, Hannah (2004e): “Los judíos en el mundo de ayer”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1948.

Arendt, Hannah (2004f): “Franz Kafka”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1948.

Arendt, Hannah (2004g): “La ilustración y la cuestión judía”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1932.

Arendt, Hannah (2004h): “El sionismo. Una retrospectiva”, en *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós. Primera edición 1945.

## **Bibliografía general**

AA.VV. (1989): *Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris, Tuerce.

Amiel, Anne (2000): *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, trad. de Rogelio C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión.

Amiel, Anne (2001): *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, Presses Universitaires de France.

Aristóteles (1993): *Ética nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Barcelona, Gredos.

Benhabib, Seyla (1996): *El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, trad. de Francisco Colom, Valencia, Episteme.

Benhabib, Seyla (1998): “Models of Public Space: Hannah Arendt, the liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Landes, Joan (edited), *Feminism, the Public and the Privat*, New York, Oxford University Press, pp. 65-99.

- Benhabib, Seyla (2000): “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- Benjamin, Walter (1989): *Discursos interrumpidos I*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.
- Benjamin, Walter (2002a): “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM ediciones.
- Benjamin, Walter (2002b): “Apuntes sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM ediciones.
- Benjamin, Walter (2002c): “La obra de los pasajes (Convoluto N) <Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso>”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM ediciones.
- Bernstein, Richard J. (1991a), “¿Qué es el juzgar? El actor y el espectador”, en *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo XXI.
- Bernstein, Richard J. (1991b): “Repensamiento de lo social y de lo político”, en *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo XXI.
- Bilbeny, Norbert (1993): “Hannah Arendt: pensar en un sentido moral”, en *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, Madrid, número 113.
- Birulés, Fina (1995): *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Episteme.
- Birulés, Fina (1997): “Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, páginas 9-40.
- Birulés, Fina (comp.) (2000): *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, trad. de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa.
- Bohman, James (1996a): *Public Deliberation: pluralism, complexity and democracy*, United States of America, Massachusetts Institute of Technology.
- Bohman, James (1996b): “The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Equality and Difference in Arendt’s ‘Reflections on Little Rock’”, en May, L. y Konh, J. (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, MIT Press, pp. 53-80.
- Borges, Jorge Luis (1974): “Funes el memorioso”, en *Obras Completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé.

- Borges, Jorge Luis (1985): “Pierre Menard, autor del Quijote”, en *Ficciones*, Barcelona, Planeta.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Intelectuales, política y poder*, trad. de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, Eudeba.
- Buck-Morss, Susan (1981): *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. de N. Rabotnikof Maskivker, México, Siglo XXI.
- Canovan, Margaret (2000): “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- Castañeda Sabido, Fernando (2002): “Acción social y racionalidad”, en Castañeda Sabido, Fernando y Guitián Galán, Mónica (coordinadores), *Instantáneas de la acción*, México, Ediciones Casa Juan Pablo.
- Cohen, Jean L. y Arato, Andrew (2000): *Sociedad civil y teoría política*, trad. de R. Reyes Mazzoni, México, FCE.
- Cohen, Joshua y Sabel, Charles (1997): “Directly–Deliberative Polyarchy”, *European Law Journal*, vol. 3, pp. 313-342.
- Cohen, Joshua y Rogers, Joel (1998a): “Asociaciones secundarias y gobierno democrático”, en *Zona Abierta: Asociaciones y Democracia*, Madrid, Número 84/85, pp. 3-122.
- Cohen, Joshua y Rogers, Joel (1998b): “Solidaridad, democracia, asociación”, en *Zona Abierta: Asociaciones y Democracia*, Madrid, Número 84/85, pp.177-218.
- Cohen, Joshua (2000): “Procedimiento y substancia en la democracia deliberativa”, en *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política*, México, volumen 4, número 14.
- Courtine-Denamy, Sylvie (1997): “El concepto de política de Hannah Arendt”, en *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política*, México, volumen 1, número 2.
- Cruz, Manuel (comp.) (2002): *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- Danto, Arthur (1989): *Historia y narración*, trad. de Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós. Primera edición 1965.
- Espósito, Roberto (1999): *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. de Rosa Riuser Gatell, Barcelona, Paidós.

Fares Faria, Claudia (2000): “El concepto de democracia deliberativa. Un diálogo entre Habermas, Cohen y Bohman”, en *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política*, México, volumen 4, número 14.

Ferry, Jean Marc (1980): “Habermas critique de Hannah Arendt”, en *Espirit. Changer la culture et la politique*, número 6, Paris.

Flores D'Arcais, Paolo (1996): *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, trad. de César Cansino y revisión por Agapito Maestre, Madrid, Tecnos.

Fraser, Nancy (1993): “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en *Debate Feminista. Política, trabajo y tiempos*, México, Año 4, volumen 7, pp.23-58.

Fraser, Nancy (1997): *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, trad. de Magdalena Holguín y Isabel C. Jaramillo, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.

Giddens, Anthony (1998): *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu.

Habermas, Jürgen (1984): *Ciencia y técnica como “ideología”*, trad. de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos.

Habermas, Jürgen (1989): “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus.

Habermas, Jürgen (1990): *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, trad. de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Tecnos.

Habermas, Jürgen (1994): *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de A. Doménech, Barcelona, Gustavo Gili.

Habermas, Jürgen (1996): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. de M. Jiménez Redondo, México, REI.

Habermas, Jürgen (1997): *Ensayos políticos*, trad. R. García Cotarelo, Barcelona, Península.

Habermas, Jürgen (1998a): *Más allá del Estado nacional*, trad. de M. Jiménez Redondo, México, Fondo de Cultura Económica.

Habermas, Jürgen (1998b): *Facticidad y validez, sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta.

Habermas, Jürgen (1998c): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.

Habermas, Jürgen (1999a): *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (1999b): *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (1999c): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco Arroyo y de G. Vilar Roca, Barcelona, Paidós.

Habermas, Jürgen (2000a): “La historia de dos revoluciones”, en *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (2000b): “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (2000c): “Walter Benjamin”, en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.

Habermas, Jürgen (2000d): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, trad. de P. Fabra Abat, D. Gamper Sachse y L. Díez, Barcelona, Paidós.

Held, David (1992): *Modelos de democracia*, trad. de Teresa Alberó, México, Alianza.

Herrera, María (coord.) (1993): *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México, Alianza.

Hilb, Claudia (1992): “Intramuros ¿Puede haber un mundo sin promesa?”, en *Sociedad. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA)*, Buenos Aires, número 1.

Hilb, Claudia (comp.) (1994), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.

Hilb, Claudia (2000): “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *POSTdata*, Número 6, Buenos Aires.

Honig, Bonnie (1998): “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, en Landes, Joan (edited), *Feminism, the Public and the Private*, New York, Oxford University Press, pp. 100-132.

Honneth, Axel (1991): *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. de K. Baynes, London, MIT Press.

Jay, Martin (1984): *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. de J. C. Curutchet, Madrid, Taurus.

Jay, Martin (2003): *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós.

Joas, Hans (1998): *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, trad. de I. Sánchez de la Yncera y C. Rodríguez Lluesma, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Kafka, Franz (1972): *Obras completas*, trad. de C. F. Haerberle, Barcelona, Planeta/Emecé.

Kateb, George (1994): "Arendt and Individualism", en *Social Research*, volumen 61, número 4.

Koselleck, Reinhart (1965): *Crítica y crisis del mundo burgúes*, trad. de Rafael de la Vega, Madrid, Ediciones Rialp.

Kristeva, Julia (2003): *El genio femenino I. Hannah Arendt*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós.

Lefort, Claude (1990): "Hannah Arendt y el totalitarismo", en *La invención democrática*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión.

Leibniz, G. W. (1981): "La monadología", en *Escritos filosóficos*, trad. de R. Torretti, T. E. Zwanck y E. de Olaso, Buenos Aires, Charcas.

Löwy, Michael (2003): *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. de Horacio Pons, México, FCE.

McCarthy, Thomas (1992): *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la Teoría Crítica contemporánea*, trad. de A. Rivero Rodríguez, Madrid, Tecnos.

McCarthy, Thomas (1998): *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos.

Macpherson, C.B. (1991a): *La democracia liberal y su época*, trad. de Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza.

Macpherson, C. B. (1991b): *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos. El papel del estado, las clases y la propiedad en la democracia del siglo XX*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Manantial.

Maestre, Agapito (1997): "La actualidad de Hannah Arendt", en *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política*, México, volumen 1, número 2.

Maldonado, Medardo (1997): "Hannah Arendt: variaciones de la experiencia política", en *Metapolítica. Revista Trimestral de Teoría y Ciencia de la Política*, México, volumen 1, número 2.

Naishtat, Francisco (1997): "Por una filosofía de la acción colectiva", *Agora: Cuaderno de Estudios Políticos*, Num. 6, Buenos Aires.



Naishtat, Francisco (1998): "Philosophie et démocratie en Amérique Latine", en *Philosophie et démocratie en Europe*, Cahiers de l'UNESCO, Commission Nationale de la Bulgarie.

Naishtat, Francisco (1999): "Acción colectiva y regeneración democrática del espacio público", en H. Quiroga, S. Villavicencio y P. Vermeren (comps.), *Filosofías de la ciudadanía*, Buenos Aires, Homo Sapiens.

Naishtat, Francisco (2001a): "Democracia ayer y hoy: de la soberanía a la gobernabilidad", *Actuel Marx (edition argentine)*, Buenos Aires.

Naishtat, Francisco (2001b): "Soberanía estatal y anarquía internacional: las fuentes hobbesianas de un modelo dicotómico en crisis", en Silvana Carozzi y Juan Ritvo (comps.), *El desasosiego. Filosofía, Historia y Política en Diálogo*, Homo Sapiens.

Naishtat, Francisco (2002a): "El horizonte insuperable de la democracia", en Manuel Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado: el porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.

Naishtat, Francisco (comp.) (2002b), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Buenos Aires, Gedisa.

Negri, Antonio (1994): *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, trad. de Clara de Marco, Madrid, Libertarias/Prodhufi.

Oyarzún Robles, César Pablo (2002): "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción", en Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Universidad ARCIS y LOM ediciones.

Pateman, Carole (1995): *El contrato sexual*, trad. de María Luisa Femenías, Barcelona, Anthropos.

Rancière, Jacques (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.

Ricciardi, Mauricio (2003): *Revolución. Léxico de política*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rorty, Richard (1990): *El giro lingüístico*, trad. de Gabriel Bello, Barcelona, Paidós.

Sartori, Giovanni (1997a): *Teoría de la democracia, 1. El debate contemporáneo*, trad. de Santiago Sánchez González, México, Alianza.

Sartori, Giovanni (1997b), *Teoría de la democracia, 2. Los problemas clásicos*, trad. de Santiago Sánchez González, México, Alianza.

- Schmitt, Carl (1990): *Sobre el parlamentarismo*, traducción y preparación Thies Nelson y Rosa Grueso, Tecnos.
- Scholem, Gershom (1987): *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península.
- Serrano Gómez, Enrique (1998): *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Cepcom.
- Taminiaux, Jacques (1994): “Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt”, en Hilb, Claudia (comp.): *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Tassin, Etienne (1996): *La phénoménologie de l'a action et la question du monde. Essai sur la philosophie de Hannah Arendt*, Thèse présentée pour le Doctorat de Philosophie devant l'Université de Paris VIII, Janvier.
- Traverso, Enzo (2001): *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba – Libros del Rojas.
- Tucídides (1989): “La oración fúnebre de Pericles”, en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza.
- Tugendhat, Ernst (1998): *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, trad. de R. H. Santos-Ihlau, Barcelona, Gedisa.
- Villa, Dana R. (1992): “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”, en *Political Theory*, volumen 20, número 2.
- Wellmer, Albrecht (1999): “Hannah Arendt on Revolution”, en *Reveu Internationale de Philosophie*, Volumen 53, Número 208.
- Wollin, Richard (2003): *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. de María Condor, Madrid, Cátedra.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1993): *Hannah Arendt*, trad. de Manuel Lloris, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim.
- Young, Iris Marion (2002): *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press.