

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**POSGRADO EN HUMANIDADES**

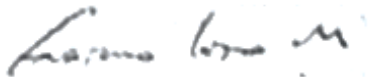
**LÍNEA DE FILOSOFÍA POLÍTICA**

**TESIS QUE, PARA OBTENER EL GRADO DE MESTRA EN FILOSOFÍA,  
PRESENTA:**

**CELIA ALEJANDRA RAMÍREZ SANTOS.**

**TÍTULO: THEATRUM MUNDI. LA DIMENSIÓN TEATRAL DEL  
REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT**

**ASESORES DE TESIS.**



**DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ**



**DRA. MARIA PIA LARA ZAVALA**

***THEATRUM MUNDI.* LA DIMENSIÓN TEATRAL DEL  
REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT.**

**CELIA ALEJANDRA RAMÍREZ SANTOS**

# THEATRUM MUNDI. LA DIMENSIÓN TEATRAL DEL REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT.

## INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE. ELEMENTOS GENERALES DEL REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT. LA LECTURA DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA.

### 1. La tradición republicana clásica. Grecia y Roma

1.1. Hannah Arendt y el pensamiento político griego. De la verdad a la praxis.

1.2. Hannah Arendt y el pensamiento político romano. *Res-publica*.

1.3. La teatralidad de la *auctoritas*. Roma y el discurso fundacional.

### 2. El modelo republicano de los Federalistas.

2.1. La Revolución Francesa y Americana en el legado de Hannah Arendt

2.2 Constitución y discurso fundacional. El aprendizaje de *Los Federalistas*

SEGUNDA PARTE. ELEMENTOS PARTICULARES DEL REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT. CONCEPTOS Y CATEGORÍAS.

### 3. El concepto de la política en Hannah Arendt.

3.1. Pluralidad: el dato básico de la política.

3.2. El Espacio público y la permanencia de la política.

3.3. Publicidad: principio normativo y predicado político

3.4. Contingencia: la fragilidad de los asuntos humanos.

### 4. Los presupuestos de lo político en la teoría de Arendt.

4.1. Natalidad: el olvido de una condición fundamental.

4.2. Acción humana como fundamento político.

4.3. Mundanidad: durabilidad y artificialidad del mundo humano.

4.4. Poder: la posibilidad de la acción concertada.

4.5. Juicio: la herramienta básica de la política y para el *Theatrum Mundi*.

## CONCLUSIONES

Puesto que todo este lío tiene, obviamente, algo que ver conmigo como persona, permítaseme platear de otra manera el problema de verme súbitamente transformada en una figura pública de la innegable fuerza, no de la fama, sino del reconocimiento público.

**Persona**, en cualquier caso, se refería originalmente a la máscara con que el actor cubría su rostro <personal> e indicaba al espectador el papel que desempeñaba el actor en la obra. Pero en dicha **máscara**, que estaba diseñada en función de la obra, había una amplia abertura en el lugar de la boca a través del cual podía sonar la **voz real**, no velada del actor. Es precisamente de este sonido a través de un orificio de donde deriva la palabra persona: **per-sonare**, <sonar a través>, es el verbo al que corresponde el nombre persona, **la máscara**. Y los romanos mismo fueron los primeros en utilizar la palabra en sentido metafórico; en el derecho romano, **persona** era alguien que poseía derechos civiles, en clara diferencia con la palabra **homo**, que designaba a alguien que era simplemente un miembro de la especie humana, diferente desde luego de un animal, pero sin ninguna clasificación ni distinción específica, de modo que **homo** como el griego **ántrhopos** se usaba a menudo de manera despectiva para designar a los individuos no protegidos por ninguna ley.

Encuentro que esta concepción latina de lo que es una persona resulta útil para mis reflexiones, pues invita a nuevos usos metafóricos, siendo como las metáforas, el alimento cotidiano de todo pensamiento conceptual. La **máscara** romana corresponde con gran precisión a nuestra manera de **aparecer** en una sociedad en la que no somos ciudadanos, es decir, no estamos homologados por el espacio público establecido y reservado para el discurso y los actos políticos, pero donde se nos acepta como individuos por derecho propio, pero en modo alguno como seres humanos en cuanto tales. Siempre aparecemos en un mundo que es necesario y se nos reconoce en función de los papeles que nuestra profesión nos asigna, como médicos o juristas, como autores o editores, como maestros o estudiantes, etc.

A través de ese papel, **sonando a través de él**, por así decir, es como se manifiesta otra cosa, algo completamente idiosincrático e indefinible y, sin embargo, perfectamente identificable sin margen de error, de modo que no nos confundimos ante un brusco cambio de papeles cuando, por ejemplo, un estudiante llega a su meta, que era hacerse maestro o cuando una anfitriona a quien socialmente conocemos como médico, sirve bebidas en lugar de ocuparse de sus pacientes. En otras palabras, la ventaja de adoptar la noción de **persona** para mis reflexiones radica en el hecho de que las **máscaras** o **papeles**, que el mundo nos asigna y que debemos aceptar e incluso adquirir si queremos de algún modo tomar parte en el **drama del mundo** son intercambiables; no son inalienables en el sentido en que hablamos de <derechos inalienables>, y no son un complemento fijo añadido a nuestro yo interior en el sentido en que la voz de la conciencia, como cree la mayoría, es algo que el alma humana lleva continuamente en su interior.

*En este sentido es como puedo hacerme a la idea de aparecer aquí como una <figura pública> con motivo de un acontecimiento público.*

*Fragmento del Discurso pronunciado por Hannah Arendt en Copenhague con motivo de la recepción del premio Sonning de Dinamarca en Abril de 1975.*

## Introducción:

Actualmente, por *republicanismo* se entiende una tradición de pensamiento político que no necesariamente coincide con las experiencias republicanas concretas. Sin embargo, tras una serie de investigaciones históricas, filosóficas y políticas se ha podido configurar una idea general de lo que es común a esta tradición o, mejor aún, de los elementos que comparten toda una serie de pensadores políticos a lo que se les denomina *republicanos*. Bajo este paradigma de investigación y debate intelectual es que localizo la teoría política de Hannah Arendt. Lo que trataré de demostrar a lo largo de esta investigación son los elementos que hacen a Hannah Arendt una pensadora republicana, especialmente en el sentido *teatral* que adquiere su republicanismo.

El momento de la filosofía contemporánea en el que se configura el término *republicanismo* como un "ismo" de la política sitúa el pensamiento de Arendt en un punto ciego de esta configuración; punto ciego que oscila entre su construcción como tradición política y su configuración como concepto político. En este debate por precisar su unidad han participado tanto filósofos y politólogos como científicos sociales e historiadores de las ideas. No obstante, "es bien sabido que el discurso republicano tal y como hoy lo conocemos es el producto de una formidable labor de exégesis historicista de algunos de los más relevantes historiadores contemporáneos de las ideas. Para Arendt, los intérpretes son los teóricos que tienen por objeto a un libro; en cambio, los autores son pensadores preocupados por los problemas humanos concretos. En particular de John G. A. Pocock y de Quentin Skinner <comentaristas> puros en el sentido en el que lo entendió Hannah Arendt" (Vallespín, 2006:108). Es por esta razón que la hipótesis de esta investigación es que no sólo existen elementos republicanos en la teoría política de Arendt, sino que además, éstos adquieren una dimensión teatral en el gran escenario del mundo político. De modo que mi objetivo en esta tesis puede ser dividido en tres. En primera instancia, se trata de señalar cómo interpreta Arendt a la tradición republicana de una forma particular, especialmente, con los autores

que ella selecciona como relevantes para construir un discurso nuevo sobre la reflexión política. En segunda instancia, me interesa mostrar cómo se configura la teoría teatral de la política arendtiana, destacando su andamiaje conceptual como un escenario que adquiere su peso gracias a la relación entre actores y espectadores y como la herramienta que permite construir una teoría política republicana, gracias a su dimensión teatral. La concepción teatral de la política tiene una serie de dimensiones en las que yo pretendo fundar mis conclusiones, destacando las implicaciones teóricas, hermenéuticas y políticas que conlleva esta posición.

Para poder realizar esta interpretación empleo una metodología que me permita dar cuenta tanto del aspecto histórico de la tradición republicana como del análisis conceptual de categorías que pueden ser interpretadas como republicanas. Por consiguiente, mi trabajo es presentado en dos partes. Una parte *histórico-sistemática* y una parte *analítica-conceptual*. Ambas partes son entendidas como los elementos generales y particulares de la teoría política arendtiana.

En la primera se retoman a aquellos autores a quienes la misma Arendt confió para la construcción de sus ideas, ya sea por considerarlos un referente obligado en la historia de la política o, más precisamente, por ser "*autores*" y no "*intérpretes*" -en la acepción arendtiana del término-. Esta primera parte pretende hacer una lectura atenta del trabajo de reflexión que Arendt hizo de algunos autores de la tradición política republicana, sin un afán doctrinal, ni fanático, a quienes revisó críticamente y en cómo aquilató el valor de su pensamiento. En primer lugar, la tradición clásica griega y romana y en segundo lugar, los Padres Fundadores de Estados Unidos. Pretendo mostrar el hilo que enlaza estas dos formas de pensamiento que, si bien tiene algunas fracturas, aquellas categorías políticas que Arendt extrae de cada una de estas experiencias políticas sirven más para dar una unidad de interpretación y comprensión política que para separarlos con base en sus diferencias.

La segunda parte de este trabajo es la que corresponde al análisis analítico-conceptual donde se propone una lectura de la obra arendtiana en *clave republicano-teatral*.<sup>1</sup> No se trata, entonces, de encasillar o hacer encajar a Arendt en algún concepto particular de republicanismo, ni en una tradición histórica seleccionada por otros autores, sino de acudir con presupuestos históricos a su propia lectura de la tradición política en la que, como demostraré, existe una unidad de interpretación a la luz de las categorías teatrales.

La selección de autores sobre los que Arendt dirige su mirada contribuye a pensar de manera teatral el mundo político con las categorías que ella recoge de dichos autores. Por tanto, lo que quiero mostrar es que los elementos de su teoría cumplen las condiciones necesarias de una teoría republicana con la originalidad de una **concepción teatral de la política** que, pese a proceder de la tradición republicana, no habían sido configuradas bajo ese código teatral, con la ventaja de la historia conceptual y, al mismo tiempo, con la ventaja de una amplia comprensión de su referente empírico. Arendt logra así, además de localizar su pensamiento en una tradición política específica, Arendt puede formar parte del actual debate en torno al republicanismo desde una configuración original de los conceptos que la teatralidad de sus categorías expresan.

En consecuencia, se pretende mostrar que Arendt no sólo propone una teoría política republicana, sino que también la interpreta de manera innovadora desde una óptica teatralizada, con base en sus propias categorías. De este modo, la lectura que realiza Arendt de la tradición republicana clásica le ayuda a construir con cimientos republicanos, su propio desarrollo conceptual de la política como escenario en el que los actores y los espectadores juegan un papel fundamental y en el cual el mundo toma la forma de un escenario en el que, las categorías republicanas adquieren sentido cuando los actores aparecen en escena cuando actúan políticamente.

---

<sup>1</sup> Esta variación hermenéutica se debe a que es posible interpretar a Hannah Arendt de manera liberal o, incluso, de forma conservadora



Los presupuestos que subyacen a mi lectura republicana de Arendt comienzan por recoger las preocupaciones de la autora, a la luz del diagnóstico sobre una época en la que la pérdida de referente hace imposible descansar en la tradición. La ruptura de los lazos sociales de solidaridad que generaban cierta estabilidad en las formas de organización política, y la pérdida de valores cívicos y morales que doten de sentido al cumplimiento de la ley, es el momento histórico que le tocó vivir. La pérdida de los elementos de la política que humanizan a la especie humana requiere de un rescate que ella intentará construir.

La actitud de indiferencia o pasividad, que forma parte del diagnóstico de Arendt, la mueve a pensar en las condiciones para la recuperación de la dimensión *activa* de la vida política. Arendt selecciona una serie de conceptos y acontecimientos políticos únicos que le ayudan a recuperar la dignidad de la política como la actividad más propiamente humana, encontrando en ella *las perlas y el coral* del pensamiento republicano clásico y articulando con él las expresiones históricas para la correcta interpretación de esas experiencias políticas. En sus hallazgos abandera su búsqueda de la convicción republicana de que "nadie puede ser feliz sin participar de la felicidad pública, que nadie puede ser feliz sin la experiencia de la libertad pública, que nadie, finalmente, puede ser feliz o libre sin implicarse y formar parte del poder público" (Arendt, 2006a:255).

Arendt se plantea dejar a un lado a la tradición de la modernidad y se vuelve a Roma y a su historia para encontrar nuevos estímulos. Sus formulaciones sobre la supremacía de la acción como forma humana de acceder a la libertad política, la publicidad como forma de dignificar la acción en el espacio público y la inmanencia del poder y su conceptualización como no-dominio, la convertirán en una autora plenamente contemporánea.

Para Arendt la libertad para ser política no puede ser simplemente libertad individual; y el poder político no puede ser sólo entendido como poder de gobernar, sino como acción colectiva. Su concepto de poder se relaciona con la

mutualidad y con la potencial capacidad de actuar en concierto, que en su forma más pura es una expresión teatral (performativa).<sup>2</sup>

En esta investigación, por tanto, me propongo reconstruir el tránsito que va de la revisión crítica que hace Arendt de la tradición republicana clásica (Aristóteles y Cicerón) hasta las formas modernas del republicanismo constitucional (Montesquieu y los Federalistas). Esta reconstrucción histórico-sistemática me permitirá conducirme hacia la propuesta específicamente arendtiana de cómo debe funcionar una política de corte republicano. Por consiguiente, mi reconstrucción histórica propone una lectura que unifique los elementos innovadores y de cómo ellos estructuran una teoría política basada en la acción y la libertad.

Por otra parte, para poder desarrollar mi argumentación analítico-conceptual divido mi exposición en las siguientes partes. En primer lugar, analizo el concepto de política que subyace a lo que considero que es la teoría republicana de Arendt. En la segunda parte de mi trabajo desarrollo los conceptos que son consustanciales a la comprensión arendtiana de la política. Estos conceptos básicos son: la *pluralidad* entendida como el dato básico de la política, la *publicidad* como característica esencial de las acciones políticas, el *espacio público* como el lugar de aparición de los individuos y el despliegue teatral de las acciones políticas y, finalmente, la *contingencia* como característica de la libertad y como elemento inherente a los asuntos humanos. Todos estos conceptos me permiten precisar los elementos particulares de lo política en Hannah Arendt.

En segundo lugar, una vez precisado los elementos básicos del concepto arendtiano de lo política, establezco los supuestos teatrales de la política en la teoría republicana arendtiana. Específicamente, señalo las condiciones de posibilidad de una teoría política republicana que, partiendo del supuesto de que

---

<sup>2</sup> Se trata de, como ha dicho Maurizio Viroli, "quien ama la verdadera libertad del individuo *no puede no ser liberal*, pero no puede ser *sólo* liberal. Debe estar dispuesto asimismo a defender programas políticos cuyo fin sea reducir los poderes arbitrarios que impongan a muchos hombres y mujeres una vida en condiciones de dependencia" (Viroli, 2002: 29-30).

“todo discurso republicano [para ella] necesariamente debe indagar sobre las condiciones de posibilidad de la acción política en libertad”<sup>3</sup>En el caso específico del discurso republicano de Hannah Arendt está presente esta preocupación y se hace patente en el uso de conceptos teatrales con los que intenta pensar al mundo como un escenario donde la libertad es el libreto de cada actor y los espectadores están en posibilidad de comprenderlo porque pueden apreciarlo gracias a su comprensión su común entendida como *sensus communis*. En este capítulo, si bien muestro las condiciones de la virtud política derivada de la acción, también estudio la preocupación arendtiana por el espacio público en el que las acciones *aparecen*.

Reconstruir la idea del espacio público en Arendt implica pensar en el escenario político en el que las acciones aparecerán a los ojos de los espectadores. Intentaré mostrar la profunda conexión que existe entre las categorías políticas de Arendt y el esquema del mundo como teatro en el que aparecemos. Salimos a la escena política y, nos ponemos en juego a través del despliegue de las acciones políticas que nos vincularán con los espectadores a quienes la comprensión común de la escena pone también en una relación política de mutualidad y de publicidad también entendida como *sensus communis* (sociabilidad).

En consecuencia, se analizan los conceptos básicos, los presupuestos, los elementos y los lineamientos normativos que nos permiten hablar de una teoría republicana de corte arendtiano (teatral). Por lo tanto, los fundamentos de la teoría republicana arendtiana los localizo, principalmente, en los conceptos de *natalidad*, *acción humana*, *mundanidad* y *poder*. La primera categoría, la *natalidad*, sirve para describir el “nuevo comienzo” (el salir a escena) inherente al mundo político y necesario para su permanencia histórica. El segundo término sobre el cual descansa su reactivación de la dimensión activa del ser humano que, al mismo tiempo, sirve de fundamento a la política es la categoría de *acción humana*. La acción humana es uno de los núcleos fuertes del pensamiento político arendtiano

---

<sup>3</sup> *Cfr.* (Vallespín, 2006: 130).

gracias al cual todo el sentido de la teoría está permeado de una necesidad imperiosa de conceptualización del poder como acción y con ello de la *vita activa* (la vida del actor y también del espectador). Asimismo, la acción opera como presupuesto de la política, en la cual subyace el anclaje de la teoría en una realidad concreta. La mundanidad es la expresión post- metafísica de esta teoría. La categoría de *mundanidad* también es un elemento de mi análisis y, que consiste en el hecho de que los seres humanos son puestos en relación al mundo en el que habitan, sobre todo, gracias a sus acciones públicas que de cuenta de su inserción al mundo como actores relacionados con un escenario real, el mundano. Sin esta mundanidad la acción humana no sería posible. Por último, para precisar qué es la política, se requiere de un estudio sobre el concepto de *poder* en Arendt, que yo propongo pensarlo teatralmente. La creación conceptual de Arendt es totalmente novedosa. Arendt aporta a la historia de la filosofía política su propio concepto positivo de *poder*: el poder como *acción concertada*. El acto que se ve a sí mismo con otros y es capaz de pensar que, juntos pueden lograr algo, en el inicio del ensayo del *performance*. Este último concepto es quizás el supuesto que le otorga mayor fuerza a su teoría política. Esto se debe a que pone en relación a una serie de conceptos de la tradición republicana, renovándolos y sometiéndolos a nuevas distinciones conceptuales como su esfuerzo por separar el poder de la violencia y la fuerza, además de su matiz teatral en el que la idea de actuar en *concierto* es vital y la desarrollaremos más adelante.

La unidad teórica de los fundamentos previamente señalados funciona en la medida que se aprecie su carácter de soporte a una teoría política que está preocupada por religar o poner en relación a los seres humanos con la tarea de generar un mundo compartido. Sin embargo, para que estos supuestos teóricos funcionen se requiere de algunos elementos que permitan mediar a la teoría con la práctica. Tales elementos son: el juicio político y las narraciones. Es por ello que en el siguiente capítulo analizo los elementos mediadores de la política y cómo ellos están destinados a exponer los rasgos más generales que distinguen específicamente a la concepción política arendtiana de otras concepciones

políticas. Se trata, en consecuencia, de precisar las formas de abordar la política que derivan de los presupuestos arendtianos que, simultáneamente, nos proponen nuevas formas de pensar la política.

El primer elemento a desarrollar es la propuesta de Arendt de perfilar el juicio político que se inspira en el campo estético y que toma de Kant las herramientas del espectador frente a la obra de arte para aproximarse activamente en los asuntos políticos. En el caso del juicio político se trata, por una parte, de un elemento para la comprensión de la política y, por otra, es un elemento que permite a los ciudadanos estimular su sociabilidad a través de los asuntos de interés común. El juicio político es así la condición para la cuál, la participación del ciudadano en una república requiere del escenario teatral político y con él aparecerá la comprensión y la formación de la ciudadanía.

Se emplea al juicio como un elemento político, porque si bien es fundamental para la actividad política de los ciudadanos, no nace espontáneamente sino que va surgiendo del constante ejercicio colectivo de los espectadores políticos. Un ser humano por más mundano y politizado que sea no nace con un juicio político hecho. Al contrario, va construyendo su juicio a partir de experiencias directas en el espacio público, desde su posición de espectador que le permitirá confrontar sus capacidades con las de otros. A su vez, establecerá relaciones políticas y sociales discursivas con sus iguales. El juicio surge ahí donde el ser humano, entendido como espectador, se ve en la necesidad de evaluar las circunstancias, de confrontar las opiniones de otros espectadores que son igualmente testigos del espectáculo político al que asisten en. Aún así, el juicio político no es un elemento aislado, pues existen otros elementos que juegan un papel esencial en la configuración del discurso que se transmite públicamente en el escenario político: las narraciones.

Narrar es articular discursivamente los acontecimientos que tienen lugar en el teatro del mundo y también configurar nuestro libreto como actores políticos. Las narraciones cumplirán una labor de difusión de las acciones entre los espectadores, como un vehículo mediante el cual los ciudadanos que participan

en el escenario político y comparten una experiencia común, ya sea como actores o como espectadores, pueden someterse a juicio político de actores y espectadores, dado que, dichas narraciones guardan una relación íntima con la publicidad y lo público.

"La importancia de lo sucedido (Begebenheit) recide en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones; sus reacciones ante lo sucedido prueban la <disposición moral> de la humanidad. Sin ésta participación empática, el <significado> del acontecimiento sería completamente diferente o, simplemente inexistente" (Arendt, 2003: 90).

PRIMERA PARTE. ELEMENTOS GENERALES DEL  
REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT. LA LECTURA  
DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA.

## 1. LA TRADICIÓN REPUBLICANA CLÁSICA. GRECIA Y ROMA

### 1.1. HANNAH ARENDT Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO GRIEGO. DE LA VERDAD A LA PRAXIS.

En su ensayo *¿Qué es la autoridad?*, Hannah Arendt señala su preocupación por el sentido del concepto de autoridad, pero no sólo se pregunta en qué sentido la autoridad política se ha escapado del mundo, sino que también está tratando de poner en comparación dos épocas que corresponden a dos mundos políticos completamente distintos, a saber, el mundo antiguo y el mundo moderno. Específicamente, lo que a Arendt le interesa de dicha comparación es intentar responder a la pregunta sobre: "¿Cuáles fueron las experiencias políticas que correspondían al concepto de autoridad? y ¿De cuál de ellas nació éste último?" (Arendt, 2003: 164).

La pregunta anterior no es irrelevante, ya que adquiere fuerte importancia para su teoría política en la medida en que intenta hacer una revisión de experiencias políticas concretas, rastreables en el hilo de la tradición, para encontrar alguna explicación a la situación política del presente. Esta última situación se caracteriza, según Arendt, como una *crisis del concepto de la autoridad*. En consecuencia, acudir a dicho concepto de autoridad en sus preocupaciones políticas no es casual. Se trata de un concepto que pone en relación la *tradición* y a la *religión*, elementos que hasta antes de la modernidad, según Arendt, estuvieron relacionados en las formas de hacer y pensar la política. No se trata de una nostalgia por el pasado, sino de una mirada preocupada por comprender las crisis políticas del presente. No obstante, aunque Arendt afirma que "el vocablo (*auctoritas*) y el concepto son de origen romano y, ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran un conocimiento de la autoridad y del tipo de gobierno que ella implica" (Arendt, 2003:164), es a la tradición a la que debemos la noción de autoritarismo. También es cierto que Arendt sugiere que el pensamiento político romano debe ser revisado a la luz de las ideas políticas griegas que influyeron en él.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> "Si queremos comprender no sólo las experiencias políticas concretas que subyacen tras el concepto de autoridad- que al menos en su aspecto positivo es exclusivamente romano- sino también la autoridad tal como



Arendt se ocupa de la filosofía política griega para exponer su poca influencia en el pensamiento político romano en puntos centrales debido a que su experiencia política enteramente novedosa. En el ensayo previamente aludido - *¿Qué es la autoridad?*- Arendt reconstruye brevemente el origen del concepto de autoridad según *La república* de Platón. En esta obra el autor intenta contrastar su ideal del gobernante encarado por el rey-filósofo, en lugar de la realidad empírica de la polis, proponiendo así un gobierno fundamentado en la concepción de *verdad*. La justificación de esta estrategia radica en que para Platón la verdad (*episteme*) únicamente es accesible al filósofo porque es él, el único que distingue a las ideas, en razón de que es él el que logra "salir de la caverna" y tiene acceso a la luz del conocimiento verdadero y del mundo de las ideas.

La reconstrucción de esta aventura platónica permite a Arendt mostrar cómo Platón funda la política en el concepto de verdad. Mientras que Arendt pretende mostrar que la política trata sobre los asuntos humanos completamente terrenales y mundanos. En cambio, para Platón la verdad se refiere a la "racionalidad" política como si fuera un asunto trascendente que no forma parte del mundo humano, sino del mundo de las ideas. Esta idea platónica pone de manifiesto que fundar la autoridad política sobre una "verdad evidente" presupone la necesidad de que sea aceptada por todos como si fuera una "verdad evidente". Así, la verdad política depende de la autoridad del filósofo y él ocupa un lugar privilegiado con lo cual nos propone una concepción jerárquica de la autoridad. Lo que a ella le preocupa, son los intentos de fundamentación filosófica de la política; en este caso, el intento de fundamentación platónica establece una forma de violencia diferente, con la fuerza al servicio de la verdad.

Arendt toma una distancia crítica con el pensamiento político de Platón. Esto se debe a que Platón intenta imponer una verdad mediante el uso de la

---

los propios romanos ya la entendieron en términos teóricos y la convirtieron en parte de la tradición política de Occidente, tendremos que ocuparnos con brevedad, de los rasgos de la filosofía política griega, que influyeron tan decisivamente para darle forma" (Arendt, 2003: 168).

autoridad del filósofo, y con ello estaríamos aceptando que hay una verdad superior entre las demás verdades y, por tanto, que es una verdad susceptible de ser defendida y aceptada por todos los miembros de la comunidad política. Ello implica que cualquier la verdad es una y por tanto no puede ser debatida y cualquier otra verdad, en lugar de ser tomada en cuenta para ampliar la diversidad de perspectivas, sería anulada por atentar contra la verdad del gobernante impuesta con el uso de la fuerza de su autoridad. La consecuencia directa de esta visión tiene profunda relación con el hecho de que Platón se verá en la necesidad de articular una estrategia que terminará justificando la superioridad del filósofo gobernante.

Otro de los problemas, relacionado con el interés platónico de fundamentar la política, es que se trata de una verdad que no hunde sus raíces en el mundo político compartido, sino en una revelación a la que sólo el rey-filósofo tiene acceso. La política es así un conocimiento esotérico<sup>5</sup>. Se puede apreciar que la idea de verdad establece una separación radical entre las posiciones entre el gobernante y los gobernados, especialmente, por el acceso al mundo trascendente de las ideas a las que el rey-filósofo tiene acceso exclusivo. Ello impide la participación de los gobernados en la creación de las leyes y en el ejercicio del poder. Es por lo anterior que Arendt advierte acerca del peligro de ésta visión platónica de la verdad y de su falta de preocupación por la mundanidad inherente a los asuntos humanos. Esta perspectiva genera una escisión entre el filósofo y la *polis*. Arendt traza la preocupación del filósofo en la experiencia polémica de la muerte de Sócrates. Esta experiencia supone que el filósofo no puede ser comprendido por la *polis* y comete con él la mayor de las injusticias: el ostracismo, el exilio o la muerte. Sin embargo, Arendt considera que esta experiencia polémica que provocó en Platón una inversión el orden político por un orden trascendente que sólo el filósofo puede comprender y, por consiguiente,

---

<sup>5</sup> La tradición cristiana supo retomar esta idea platónica, sobre todo en la fundamentación del poder político en la religión. La fuente de toda autoridad sería precisamente el mandato divino de que el monarca elegido por Dios gobierne mediante leyes divinas que trascienden a los gobernados y, por lo cual, los mantiene en un status de súbditos que deben obedecer la voluntad divina que les trasciende y desconocen. A esta voluntad divina únicamente el monarca tiene acceso. Sin embargo, en la misma Edad Media, uno de los primeros autores en cuestionar esta procedencia de la autoridad política fue Marsilio de Padua, que también defendía una forma política republicana.

destituye la dignidad mundana de la política de cual gozaba la Atenas democrática.

La crítica a Platón se hace extensiva a toda la filosofía occidental que retomó los criterios platónicos sin someterlos a crítica. Sin embargo, Arendt no rechaza completamente las ideas griegas, ya que recupera parte de la teoría política de Aristóteles. En algunas de sus obras más importantes, Arendt retoma ideas importantes de Aristóteles. Por ejemplo, en *La Condición Humana* toma como punto de partida el interés aristotélico por la vida de la *polis*, principalmente el papel de la educación y el juicio que, a diferencia de Platón, se basan en los problemas concretos de la sociedad griega y no en su resolución en un mundo trascendente.

Aunque *La condición humana*, obra anterior al ensayo de *¿Qué es la autoridad?*, Arendt comienza a perfilar parte de su proyecto político en ella. En esta obra retoma de Aristóteles varias ideas. En primera instancia, recupera la idea de *praxis* aristotélica porque considera que además de tomar una postura más mundana que la de Platón con la idea de acción, la *praxis* aristotélica se realiza en el mundo político aunque termine siendo jerárquica, porque en la relación del que educa establece también un concepto jerárquico con el que es educado. Por una parte, la *praxis* en tanto que actividad es retomada en su oposición con la *pòiesis* (fabricación o producción). Si la *praxis* tiene como sustrato el fin de la acción, la *pòiesis* está atada a la simple utilidad de su resultado. Por otra parte, la *praxis*, a diferencia de la *pòiesis*, tiene la característica de ser el vehículo mediante el cual los seres humanos aparecen en el mundo político, es decir, tiene un carácter eminentemente público-*performativo*. En cambio, la *pòiesis* para el mundo político no genera ninguna aparición propiamente política, porque no adquiere la dimensión performativa que la *praxis* posee y que implica el acto de aparecer frente a los otros.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Es importante señalar que una de las implicaciones más importantes de las ideas contenidas en *La condición Humana*, es la idea de agonismo político que ha sido ampliamente criticada por implicar el protagonismo del Héroe en la política y, que fue superada por Arendt en obras

Si la praxis no gozara de este carácter performativo, la distinción privado-público para la sociedad griega carecería de sentido. Lo público, entonces, aparece mediante el *performance*, que no es otra cosa que el acto decidido de aparecer en público, de mostrarse. En este sentido, *lo público* no sólo es topológico sino que es la condición desde la que el actor que puede ser visto por los demás ciudadanos que son también actores y como espectadores. *Lo privado*, en contraste, es aquello que no debe mostrarse, ya sea por su propia naturaleza íntima o por su carencia de interés común, o bien porque pertenecía al ámbito de la necesidad que para los griegos debía ser resuelta antes de acceder al espacio público. Si no se ha abandonado el ámbito de la necesidad, la vida política no puede declararse libre de fuerzas cíclicas, propias de las ataduras del ámbito privado de cada ciudadano.

La *performatividad* de la acción implica su *teatralidad*, esto es, su aparición conciente y preparada como manifestación del ámbito político, su inseparable dimensión del acto que se muestra a otros. Si perdiera su carácter del acto -que se muestra casi de manera teatral ante los espectadores-, también perdería su sentido y su forma. Tales actos teatrales no pueden tener lugar entre “tinieblas platónicas”, ni en la soledad de la reflexión filosófica, sino en la acción que ha sido creada para mostrarse y que adquiere sentido en su aparecer. Este acto de aparecer frente a los demás debe hacerse siempre a *los ojos de otros espectadores* y esos otros, sólo están en disposición de ver aparecer a la acción como *performance* en el ámbito público-político.<sup>7</sup>

---

posteriores como *Sobre la Revolución*, en las que su perspectiva política se centra más en una visión comunitaria de la política y no tan protagónica del agòn, como sucedió en su primera obra. También en las Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Arendt hace mayor énfasis en la relación entre espectadores (en plural) que en el actor mismo, que puede ser entendido como héroe o como protagonista. En dicha obra, Arendt señala que, los espectadores serán quienes juzguen a partir de sus diversas opiniones.

<sup>7</sup> Esta consideración explica el desprecio de Platón por la democracia, desprecio aristocrático que afirma de manera despectiva que la democracia mejor debería ser llamada *teatrocracia*. En *Las leyes*, por ejemplo, Platón dice que “el público de los teatros se volvió, de silencioso que era, vocinglero, convencido de que podía distinguir lo bello de lo feo en el campo de la música, y a una aristocracia musical le sucedió una detestable *teatrocracia*.” Luego agrega: “Si al menos hubiera sido una democracia confinada a los hombres libres y dentro del campo de la música, el daño no hubiera resultado muy sensible. Pero en el dominio de la música nació la opinión de que todo

Arendt recupera algunas de las categorías de Aristóteles, más importantes como el concepto de *vita activa* y el de *acción*, aunque Arendt concibe a la acción como discurso y es en esto en lo que ella transforma la concepción política de lo que es la acción. Que la acción sea fundamentalmente discursiva, hace posible que el mundo político sea preformativo. A su juicio, la idea de *praxis* es más novedosa ya que guarda un carácter estrictamente mundano, inmanente, en oposición a la trascendencia de la que habla Platón. La propuesta que implica el concepto de *praxis* de Aristóteles es la convicción de que no debe confundirse a la *praxis* con la *techné*, es decir, que la *praxis* goza de características propias que no son reductibles a la simple labor de artesano. Aunque de cuño aristotélico, la crítica a la reducción de la *praxis* por *pòiesis* o *technè*, adquiere sentido en la crítica a la modernidad debido a, por un lado, la tecnificación de la política mediante el uso sistemático de la violencia y, por otro lado, por la pérdida de la importancia de ese espacio público como esencial para la vida política.

De este modo, se puede ver que la *praxis*, como *aparición* es uno de los conceptos centrales en la teoría de Hannah Arendt. Sin embargo, la distancia crítica que mantiene Arendt respecto de Aristóteles está marcada por la idea de que, en la división entre *vita activa* y *vita contemplativa*, la última conserva el estatus como la forma más elevada de la actividad humana.

"Aristóteles, este es el veredicto arendtiano, falla en su intento de contrastar la filosofía platónica: éste, aún rechazando la doctrina de las ideas, sigue a Platón no tanto y no únicamente en el distinguir como él, entre un modo de vida teórico y un modo de vida dirigido a los asuntos humanos, sino en cuanto a aceptar el orden jerárquico constituido entre los modos de vida" (Forti, 1996: 170)

Esto refleja un resquicio platónico de la "superioridad de la vida filosófica" sobre cualquier otra forma de vida, especialmente la vida política. Arendt rechaza este resquicio clásico, ya que se presta a la anulación de la pluralidad política en favor de la soledad del individuo pensante. Por tanto, Arendt evalúa críticamente

---

mundo entendía de todo y podía juzgar de la ley, con lo que vino la libertad. Comenzaron a perder el temor a la ley al creerse competentes, y la seguridad en sí mismo dio lugar a la desvergüenza." (Platón, *La Leyes*, 701a).

tanto a Platón como Aristóteles y rescata únicamente lo que considera relevante de este último para las condiciones actuales de la política moderna.

El problema que detecta Arendt con los griegos es que ambos otorgan una prioridad de la vida teórica (*bios theoretikos*) por encima de la vida política (*bios politikos*). Para ella, ambas visiones, aunque son distintas entre sí, poseen una idea jerárquica de la autoridad que implicaría la superioridad de uno sobre los demás y de unas opiniones sobre otras. Por el contrario, para Arendt, las opiniones en plural son el tejido que construye el espacio público donde los actores y los espectadores juegan papeles de igual importancia y donde el escenario político como acontecimiento igualmente compartido y posibilita la aparición de unos y otros con igual dignidad.

Para finalizar, cabe agregar otro aspecto que Arendt retoma del mundo griego y es la idea de *amistad cívica* (*koinonía*). Esta idea, tematizada sustantivamente por Aristóteles como *philia*, queda explicitada en algunas partes de *La condición humana* y en *La vida del espíritu*. La recuperación de la idea de *amistad cívica* no significa que la política genere necesariamente relaciones de amistad entre los ciudadanos, sino que, en la medida en que la política se basa en compartir un mundo en común - determinado por el *sensus communis*- la amistad se convierte en *amistad cívica*, que hace posible que los ciudadanos compartan su preocupación y amor por el mundo. Arendt, por tanto, no interpreta este concepto de amistad en su sentido privado, como una amistad íntima o personal; más bien, lo interpreta de manera cívica, ya que en esta concepción ésta implícito el *sensus communis*. Este “sentido común” se puede entender, de acuerdo con la interpretación de Arendt, como el sentido que establece a la presencia colectiva como sociabilidad y que puede permitirse el compartir algo y lo hace, gracias a que poseemos un mundo de proyectos en intereses en común. La amistad cívica configura nuestra comprensión sobre la realidad del mundo político compartido.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. (Muñoz Teresa, 2009: 153-157).

## 1.2. Hannah Arendt y el pensamiento político romano.

En el apartado anterior hicimos una breve reconstrucción de aquellos elementos de la filosofía griega en los cuales Arendt decide separarse de la tradición filosófica que parte de Platón, así como, las razones teóricas de su distanciamiento crítico con la tradición moderna. En el presente apartado intentaremos mostrar por qué Arendt se encuentra más cercana al pensamiento político romano y a las categorías que emergen de esta experiencia política concreta, así como el matiz teatral que surge en Roma y con el cual pueden ser leídas y comprendidas muchas de las categorías de la teoría política arendtiana.

El concepto de *espacio público* desarrollado en el mundo romano es considerado por los especialistas de la historia de las ideas políticas como uno de los conceptos nucleares de la tradición política republicana y también es considerado por Arendt como el que mejor expresa el interés genuino por la política como el escenario donde se gesta el espacio *Entre- Hombres*. En este capítulo me interesa destacar cómo se construye dicho concepto, así como el significado político que tuvo para la obra arendtiana y su aplicación a la teoría republicana pensada en términos teatrales. Para desarrollar mi argumento, divido mi capítulo en dos secciones. En la primera sección señalo cómo retoma Arendt las categorías del mundo romano y cómo estas categorías pueden contribuir a hacer una lectura teatral de la política, así como la manera en la que la entienden los romanos. Arendt retoma esta concepción romana de esfera pública como el escenario donde los actos tienen lugar y donde se puede establecer la relación política entre los actores y los espectadores. En la segunda sección analizo el papel político que desempeña el discurso para alcanzar los consensos siguiendo una estrategia arendtiana de interpretación. Mi interés, por tanto, es señalar la importancia que Hannah Arendt da al modelo republicano romano para mostrar

que gran parte de sus conceptos se inspiran en dichas experiencias romanas y en particular en cómo ser leídas a la luz de la metáfora romana de *theatrum mundi*.<sup>9</sup>

Thestrum Mundi es un tópico literario muy socorrido en el mundo romano que servía para explicar la forma mediante la cual los romanos veían a la sociedad como un lugar donde las *Personas* se presentaban frente a los otros con *máscaras*, análogamente a lo que ocurría en el teatro romano es decir. La metáfora quiere decir que los actores del teatro, al igual que los seres humanos, se presentaban con una apariencia que habían modelado especialmente para presentarse en público y, el público era constituido por aquellos que comprendían el papel de cada máscara en cada acto del gran drama del mundo. Según la tesis que aquí expongo, dicha metáfora parece estar presente en el pensamiento de Arendt en la medida en que hace uso, no sólo de los conceptos y metáforas del mundo romano, sino, fundamentalmente de su experiencia política concreta. De este modo configura sus categorías políticas en un tono marcadamente teatral en el sentido que en lo hemos explicado aquí.<sup>10</sup>

Uno de los conceptos fundamentales que ha marcado la historia del pensamiento republicano en la época moderna es el de *cosa pública*.

---

<sup>9</sup> Este aspecto de la teatralidad ha sido captado por algunos especialistas en la obra de Hannah Arendt, sobre todo en relación a la performatividad del actor, en el caso de Bonnie Honig, (1993) véase: *Political Theory and the displays*, Cornell University Press, Ithaca, Londres, especialmente el capítulo IV pp. 76-115.

Ver: Robert C. Pirro, (2001), *Hannah Arendt and the political of tragedy*, Dekalb, Northern Illinois University Press, ver especialmente capítulos II y IV pp. 28- 50 y 90-152. Y, la relación particular de la tragedia griega como forma de educar al ciudadano en Aristóteles que aparece desarrollada en la obra de Martha Nussbaum, (1986) *The fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York.

<sup>10</sup> En su libro, *Politics, Philosophy, Terror. Essay on the thought of the Hannah Arendt*, Danna Villa dice que Richard Sennett da una descripción del declive de la teatralidad social y del surgimiento de una ideología de la intimidad y de la comunidad. Lo que Villa llama "la autenticidad" y Sennett llama la "Destructiva sociedad" (*Gemeinschaft*) que resonó poderosamente con las observaciones de Arendt sobre la moderna alienación del mundo. Villa explica que, lo que Sennett proporciona resuena en la distinción arendtiana entre la "la actitud hacia el mundo de Lessing" y la esperanza buscada por los "pueblos parias" o la fraternidad que esgrimía la consigna de la Revolución francesa. Ni la intimidad, ni la solidaridad, afirmaba Arendt pueden ser sustituidas por la mundanidad perdida. La esfera pública no es, solamente, una esfera de la política, de la acción o de la deliberación, pues posee una dimensión cultural irreductible Cfr. (Villa, 1999: 151-154) y (Sennett, 1974: 47-60), especialmente los Capítulos III, VI, X y XIV.



"En primer lugar, Arendt subraya el carácter artificial del espacio público, construido, no basado en ninguna igualdad anterior a la construcción del escenario político, ni en ninguna igualdad por la participación en una identidad común (de tradición, de cultura, de espíritu) anterior a la ciudadanía" (Rabotnikof, 2005:120).

Gran parte de los autores republicanos modernos retoman dicho concepto del derecho romano. La primera expresión de éste término proviene de la tradición política romana y se comprende etimológicamente como *Res- pública*: *res* del latín *cosa* y *publica* que es *lo que les interesa a todos*. Ulpiano dice al respecto:

*Res publicae*: las cosas públicas son aquellas cuyo uso es también común a todos, pero que, al contrario de las cosas comunes, se consideran como prioridad del pueblo romano (*Ulpiano, De verbum signatorum, L.16*)

Al respecto, Hannah Arendt enfatiza el olvido moderno de la *cosa pública* y realiza una crítica a la modernidad por su olvido de esta dimensión pública y plural del mundo político. Hannah Arendt ve en la época moderna el declive de la política como actividad que pone en relación a los seres humanos y en la pérdida intereses comunes que puedan ser expuestos y discutidos en el espacio público. La propuesta alternativa a la visión moderna de la política es, para Arendt, tratar de recuperar la dimensión política de lo público. El significado de *lo público* para Arendt será así un elemento a recuperar de la tradición republicana en general, y de la romana en particular y Nora Rabotnikof nos evoca su sentido teatral cuando afirma: "Lo público como mundo de apariencias es, entonces, el mundo visible y ostensible, cuya realidad es ese aparecer frente y ante los demás" (Rabotnikof, 2005, 115).

La noción política de *cosa pública* proviene específicamente del mundo latino y supera a la noción de *polis* del mundo griego por tratarse de una concepción más abierta de la vida política. En la *polis*, el ciudadano interviene en la vida pública, pero el carácter público de la vida política no está abierto a todo el mundo. En la polis griega, los ciudadanos son los únicos que participan en las decisiones políticas excluyendo a las mujeres, los extranjeros (*metecos*) y los esclavos además de todos los que no hablen el griego como lengua materna

(*bárbaros*)<sup>11</sup>. Asimismo, la misma noción de *polis* tiende a presentar una visión homogénea de los interesados en la vida política y a reconocer su derecho a la palabra en el concepto de *isegoría* y, con cierta igualdad jurídica entendida como *isonomía*. El ciudadano ateniense, por consiguiente, pertenece a la polis y se define por la polis. Por el contrario, la cosa pública permite la participación de los ciudadanos *más allá* de la polis; es la forma en la que hace posible al ciudadano del mundo<sup>12</sup>. En la *cosa pública* comienzan a insertarse intereses diversos y sobre todo --de ahí la importancia para el pensamiento arendtiano- se gesta el “caldo de cultivo de la política”, esto es, la pluralidad y la expresión del conflicto, inherente a la pluralidad de diversas perspectivas. La pluralidad es la condición misma del ejercicio de la libertad: “el contenido real de la libertad consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública” (Arendt, 2003: 41).

Para algunos escritores romanos la *cosa pública* es un espacio tanto físico como normativo.<sup>13</sup> Retomando ambas acepciones, Arendt afirma que la *cosa pública* tiene un sentido espacial y normativo. Se trata de aquello que adquiere una realidad mundana, una realidad que en última instancia hace su aparición en un mundo común y funciona como lazo entre quienes participan en la obra como actores o como testigos. El espacio público permite así constituirse en el un espacio de aparición<sup>14</sup>. No obstante, la *cosa pública* también tiene una dimensión espacial: es aquello que está en el mundo compartido entre los hombres, es el

---

<sup>11</sup> El historiador y antropólogo, Christian Meier comenta que, en el caso griego, “la política era, para la gran masa de ciudadanos, la única parte de su vida que superaba al mundo concreto de las relaciones domésticas...era la única esfera en la que no actuaban solamente como personas privadas, el único dominio donde tomaban parte en una forma de vida pública” (Meier, 1985: 16).

<sup>12</sup> Los *hombres nuevos*, aquellos que no nacían en la ciudad, pero que a base de esfuerzos, constancia participación se integraban a la sociedad y adquirirían así la ciudadanía, son un ejemplo de la amplitud de la noción del mundo romano y de lo restringida que estaba la ciudadanía griega.

<sup>13</sup> Para Cicerón, por ejemplo, la *cosa pública* es el espacio físico concreto que los ciudadanos comparten y en el cual ejercen su participación activa. Para Horacio, la cosa pública es un espacio estrictamente normativo en donde se gesta lo político. Por último, para Plauto la cosa pública remite al ámbito que administran los funcionarios (*públicos homo*) Cfr. *Diccionario Etimológico latino español* (1908).

<sup>14</sup> Fina Birulés señala que “La espontaneidad con la que emerge el espacio público es también la razón por la que puede desaparecer tan rápidamente como ha parecido” (Birulés, 2007: 122). Sin embargo, creo que el espacio público, aunque desaparece, no lo hace rápidamente ni aparece con espontaneidad. Para que el espacio público tenga lugar es necesaria la preparación o “ensayo” de los actores y, esta preparación se cristaliza en una cierta durabilidad de las instituciones que el espacio público deja a su paso como huella de la acción colectiva que tiene lugar gracias a él.

campo físico de la acción.<sup>15</sup>Es el espacio de aparición y de apariencia, de visibilidad y de luz. Apariencia apunta a revelación, a autodevelación" (Rabotnikof, 2005:115)

En este sentido, es importante señalar que Hannah Arendt tiene un fuerte aprecio por la política latina<sup>16</sup>, principalmente por los historiadores romanos como Polibio, Tácito, Catón y de manera *sui generis*, con Cicerón<sup>17</sup>. Arendt está más cercana a la tradición romana que a la griega, pues como hemos visto, además de la fuerte crítica con la que enjuicia a Platón, ella misma afirma que su concepto de *autoridad* y de *política* están inspiradas en la teoría romana. Es la figura de Cicerón la que suele aparecer citada con más frecuencia:

Esta fue la causa de la maldición que el pensamiento griego arrojó sobre toda la esfera de la vida privada, cuya <<necedad>> consistía en que sólo se interesaba por la supervivencia, tal como fue *la razón del punto de vista de Cicerón*, quien sostuvo que, sólo constituyendo y preservando comunidades políticas, la virtud humana podía alcanzar los caminos de la divinidad (Arendt, 2003a: 114).

Para el análisis del papel del discurso con el cual se articulaba el sentido compartido en el mundo romano, es preciso señalar que, Una de las herramientas

---

<sup>15</sup> En su interpretación de Arendt, Dana Villa insiste en la influencia de Heidegger en esta concepción de la mundanidad y de la acción como aquello que acontece *inter homines* en un mundo compartido y determinado. Cfr. Villa (1996).

<sup>16</sup> La preferencia de Arendt por el mundo latino es relativa debido a que reconoce la influencia griega para los romanos; sin embargo, son los romanos los primeros en establecer un sentido político de *tradición*. El interés de Arendt radica, en consecuencia, en el significado del concepto de *autoridad* y *tradición* establecido por los romanos en función de la cultura griega. En *La condición humana*, Arendt retoma el modelo de la *polis*, pero en obras posteriores –v.gr. en su ensayo *¿Qué es la autoridad?*– resuelve despegarse de Platón y apegarse más a la idea de *autoridad* nacida, según como ella la entiende, en Roma. Esto explica su crítica al modelo griego cuando define a la autoridad: "El vocablo y el concepto son de origen romano. Ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran un conocimiento de la autoridad y del tipo de gobierno que ella implica" (Arendt, 2003a:164).

<sup>17</sup> La cercanía de Arendt con Cicerón tiene que ver con el interés de éste en la vida política concreta de Roma y en gran medida con las categorías políticas que, si bien él tomó de la experiencia política romana, supo describir y utilizar para pensar su momento histórico. Por otro lado, la cercanía de Cicerón se ve en las constantes referencias que hace a la obra del autor, que van desde *Las Leyes*, citado en *Entre Pasado y Futuro* pp. 137 y 307; así como, *Los oficios*, citado en *La Condición Humana* pp. 105 y 151; y *La República*, citado en *Los Orígenes del Totalitarismo* pp. 685 y en *Sobre la Revolución*, pp. 193 y 207. *El Orador*, citado en las Conferencias sobre la filosofía política de Kant, pp. 62 y 64 Cfr. (De la Torre, Francisco, 2002: 67) Donde el autor hace una reconstrucción exhaustiva sobre las referencias de Arendt al mundo latino y en especial señala que Arendt "Atribuye a Cicerón la definición de que el pueblo se constituye por el *census iuris*".

en las que se insiste frecuentemente en el mundo romano, especialmente Cicerón de *El Orador*, para la transformación del orden civil es el *uso correcto del discurso*. El discurso constituye el uso de la palabra, y de la recta razón de manera prudente.<sup>18</sup> De este modo es comprensible que el uso del discurso plantee un reto de formación y educación para los ciudadanos es una parte esencial de la concepción republicana de la política e implica un entrenamiento en el discurso como el de los actores que preparan y ensayan el papel que desempeñarán en el teatro. EL entrenamiento en el discurso, además de prepararnos para la escena pública, aparece en Roma. Arendt lo retoma de ahí, como la mejor herramienta para alcanzar acuerdos en materia de asuntos públicos. "Esta cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están con otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana" (Arendt, 1993:204). Esta doble cara del discurso, por un lado como la capacidad de generar acuerdos; y por el otro lado, la herramienta discursiva que da origen a la aparición pública mismo del disenso, es el punto que hace a ésta herramienta un elemento fundamental para Arendt y por ello es esencial su articulación de la política como quehacer teatral. Este interés republicano por el correcto uso del discurso da cuenta de que, en política y derecho, están en juego criterios de validez distintos a la verdad de la teoría.

El *sentido común*, que se configura a través del uso del lenguaje comprensible para aquellos con quienes compartimos un mundo común, es una herramienta también de la justicia y del juicio de los magistrados. La capacidad de discernir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto depende en gran medida de los actos de habla que al confrontarse con otros ciudadanos ayudan a cultivar en los ciudadanos un sentido compartido de la justicia y del bien cuando se muestran en el mundo como actos teatrales de los que los espectadores pueden tener una opinión concertada.<sup>19</sup> Para Arendt, entonces, el sentido común es la condición de

---

<sup>18</sup> Como ha dicho Antonio Rivera, como "la fatigosa producción de un acuerdo, de un consenso (*consensus*)" (Rivera, 2006: 368).

<sup>19</sup> "El Jurista romano lo confirma en un fragmento del *De Oratore*, que ha servido a Hanna Arendt para indicar que la facultad política por excelencia es el sentido común a todos y necesario para crear una república es la capacidad de juicio" (Rivera, 2006:375).

posibilidad de la comunicabilidad y, por ello, el registro que otorga sentido de pertenencia, un elemento que permite “*sentirme parte de*”. Arendt, reinterpretando la noción kantiana de *sensus communis*, afirma:

«Sentido común» designaba un sentido como los otros –el mismo para cada uno en lo más profundo de su intimidad. Al utilizar el término latino, Kant indica que se refiere a algo distinto: un sentido adicional – una suerte de capacidad mental añadida (en alemán: *Menschenverstand*)- que nos capacita para integrarnos en una comunidad...Es el atributo gracias al cual los hombres se distinguen de los animales y de los dioses. Es la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta (Arendt, 2003a:130).

Si el sentido común es una capacidad para integrarnos en una comunidad, podemos pensar a esta comunidad como la comunidad de espectadores políticos de un acontecimiento público en el que nos es posible compartir tanto la comprensión del acto representado como su grandeza, es por eso que, Arendt insiste es que los actores no sólo articulan un discurso para comunicarse, sino para reforzar lazos de común interés sobre el espectáculo del mundo.<sup>20</sup>

El *sensus communis* hace posible que quienes manifiestan un acto públicamente sean capaces de transmitir a los espectadores el sentido político de su acción, así como posibilita que los espectadores aprueben o reprobren dicho acto público."En este punto, actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la máxima -la <pauta>- a partir de la cual el espectador juzga el espectáculo del mundo, se convierten en una" (Arendt, 2003:138).

Sin un *sensus communis* compartido en la escena pública- política, el acto teatral en el drama del mundo no alcanzaría la manifestación plena porque resultaría incomprensible para quienes lo atestiguan.

---

<sup>20</sup> María Lara señala: Kant fundamentó esta conexión con su idea del gusto, que suponía una capacidad intersubjetiva que todos tenemos en común y que permite el discurso público. Su segunda idea fue priorizar el concepto de *sensus communis* o sentido común, que está relacionado con una clase específica de conocimiento que todos somos capaces de poseer y compartir. Sin embargo, la categoría más importante de Kant es la idea de la capacidad productiva de la imaginación. Cfr. (Lara, 2009: 99)

Se juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentido comunitario, un *sensus communis*. En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser hombre, tal es la <existencia cosmopolita>. Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea de que se es un ciudadano del mundo y así (*Weltbetrachter*) *un espectador del mundo*" (Arendt, 2003:139).

### **1.3. La teatralidad de la autoridad. Roma y el discurso fundacional.**

En dos de sus obras maduras (*Entre Pasado y Futuro, Sobre la Revolución*), Hannah Arendt retoma la reflexión sobre el mundo romano y sus experiencias políticas. Esto se debe a que considera que el mundo romano era un mundo político digno de recordar en nuestras experiencias políticas presentes, ya que se trató de una experiencia donde la política gozaba de plena dignidad y los actores involucrados alcanzaron la ejemplaridad histórica que hoy aún recordamos. Sin embargo, lo que resulta atractivo de la reflexión arendtiana sobre el mundo romano es el rico contenido que encuentra en términos de *tradición*. El vocabulario romano de la política guarda un lazo fuerte con el mundo griego, pero en su contexto fue posible pensarlo como herencia, como tradición. Una cultura viva como la romana no puede ser heredera de sí misma. Es por eso que los griegos no podían contar con esta configuración hacia el pasado ni podían articular el concepto de *tradición* que los romanos aprovecharon para engrandecer su historia, contada en cada puesta en escena, desde la fundación. La tradición griega posibilitó la escritura del libreto político que los actores romanos representarían en el *theatrum mundi*, con lo cual dieron forma única a su forma de concebir la política.

Uno de los rasgos que distinguen a los romanos de los griegos es la ruptura con la idea de que la *vita contemplativa* tiene un estatus superior al de la *vita activa* y, con esta ruptura, se desligan de la teoría platónica: el filósofo como "poseedor" de la verdad tiene un papel de mayor jerarquía y, por tanto, poseía la

autoridad política. El sabio, según Platón, es el único que conoce la verdad acerca de los asuntos políticos. Los romanos, por el contrario, fundan la idea de autoridad política en un acontecimiento totalmente novedoso: el hecho que todos los espectadores pueden compartir la política. Para los romanos, la política no es cuestión de verdad revelada, sin la experiencia concreta y compartida de fundar una comunidad política. Los romanos legitiman la autoridad en la fundación de la ciudad. Para Arendt, los romanos representan un momento propiamente político en la medida en que muestran la dignidad de la política en el ejercicio público de la acción, ejercicio que hace partícipes a los espectadores en un escenario público.

Por una parte, la experiencia política romana se caracteriza por unir a la tradición, la religión y la autoridad en el engrandecimiento del momento fundacional de su comunidad política. Los griegos, en contraste, no estaban en la posibilidad de unir estos elementos dado que no podían apelar a ninguna tradición. Ellos ponían mayor énfasis en la vida contemplativa del filósofo, de modo que el acento en lo público se desaparecía en la reflexión íntima y sabia del filósofo gobernante.

Por otra parte, la fundación para el mundo romano representó la posibilidad de remitirse a una tradición heredada del mundo griego y, con ello, también represento la posibilidad de proveer a sus instituciones con la fuerza del recurso al pasado: los grandes mitos de ejemplaridad para los ciudadanos romanos. La ejemplaridad del pasado hizo posible la configuración de dispositivos simbólicos que proveían a los ciudadanos de un sentido compartido sobre el mundo y, al aparecer ante los espectadores presentes y futuros, garantizaba la posibilidad de tender lazos de unión que solidificaban su sentido la relación del pasado con el futuro.

"No fueron los griegos, sino los romanos los que echaron raíces verdaderas en la tierra y, la palabra <patría> deriva todo su significado de la historia romana. 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 (Arendt, 2003:191-192).

La tradición a la que podían remitirse los romanos se vio reforzada con la veneración a la mitología de los dioses Jano y Minerva. A diferencia de los griegos, los romanos realizan una lectura política y no metafísica de la mitología. Por un lado, Jano, el dios del comienzo, da cuenta que la fundación no es simplemente la conquista de un nuevo pueblo, sino la unión de la tradición en un nuevo territorio y con una nueva experiencia política. Fundar es comenzar algo nuevo, por tanto, los romanos acudían a Jano para venerar no tanto al dios, sino al acontecimiento mismo de comenzar algo en el mundo humano. La naturaleza divina de los seres humanos se hacía patente en el hecho de poder, igual que los dioses, crear, comenzar algo nuevo por ellos mismos.

Por otro lado, con Minerva, la diosa de la memoria, apelaban a lo que para ellos fue el comienzo de la tradición: el recuerdo constante de la ejemplaridad, hallada en el pasado, y que se afirma en la posibilidad de recordar cada nuevo acto ejemplar del presente. Se recuerdan estos actos para reforzar los lazos que los unen a la tradición y así revestir al presente con los ropajes sagrados del pasado, para enfatizar el papel que representará la autoridad en el *theatrum mundi* de la política.

En este sentido, para Arendt, la fundación romana tiene la importancia política de saber combinar, en una escenificación sin igual, el pasado y el presente mediante la memoria. El escenario que construyó el mundo romano evocaba el pasado en cada nuevo comienzo, en cada puesta en escena y, por esto mismo, era confirmado por los espectadores en su posibilidad de aprobar y reproducir los elementos políticos inherentes a la fundación, así como al reproducir el contenido simbólico de la fundación en su civilidad y en su amor a la patria. Por consiguiente, el actor y el espectador que comprenden la escena política desarrollan un disfrute de ella y una comprensión compartida de sus códigos públicos, por eso pueden compartir el mundo como se comparte un escenario común: de manera lúdica, dramática, trágica o cómica.



Según Arendt, para los romanos la veneración de los dioses del comienzo y la memoria no implicaba un fanatismo, por el contrario, constituía su religión en sentido puro: *religare*. Si la religión en sentido originario es *religare*, esto implica volver a ser atado, volver a unirse. "En Roma, religión significa de modo literal, *religare*, es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente, siempre legendario, esfuerzo de poner cimientos; de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad" (Arendt, 2003: 192).

De modo que, el *nuevo comienzo* es lo que vuelve a unirnos con el pasado en la medida en que lo re-presenta. Vuelve a mostrarnos los elementos simbólicos de la tradición de la que sabemos, gracias a esa re-presentación, que formamos parte de ella. La grandeza de la fundación como puesta en escena de un pasado revivido puede ensanchar nuestro sentido de pertenencia porque podemos reconocernos en ella. Nos da reconocimiento al ser espectadores. Al identificarnos con los actores que, con cada nuevo comienzo, se representan teatralmente en nuestro propio comienzo. Aquel que tuvo lugar en el pasado y que ahora traemos al presente con su representación.

Por lo tanto, del acontecimiento de la fundación es donde surge el concepto de **autoridad**, que deriva del aumento o del engrandecimiento de la escena fundacional y de su impacto simbólico y catártico. Es por ello que, así como en el teatro cada personaje juega un papel propio e importante.

La palabra *autoridad* deriva de la palabra "*auctores*" que significa que el autor de la acción y, al mismo tiempo, el actor que manifiesta o representa en el escenario público su aparición -publica- política mediante la ejecución de su papel como actor o deviene al mismo tiempo en autor del acto ejecutado. El ciudadano romano puede ejercer su acción como quien dirige la obra de teatro, como quien la he escrito o pensado, como quien la representa en el acto histriónico de aparecer en escena, o bien como alguien que está a la expectativa de lo acontecido en el escenario político: el espectador.

Por ello, Arendt encuentra en el mundo romano el ejemplo paradigmático de la autoridad política: "Todo lo que ocurría se transformaba en ejemplo y la *auctoritas maiorum* pasó a ser equivalente a los modelos aceptados para el comportamiento cotidiano y la propia moral política corriente" (Arendt, 2003:196) En este sentido, los actos que tenían lugar en el contexto de la fundación eran ejemplares y, por tanto, también eran vinculantes: religaban no sólo al presente con el pasado, sino a los testigos con los protagonistas, a los actores y los espectadores, de la misma escena política. Esto se debe a que todos ellos habían sido testigos de la obra política manifestada en el mundo. Incluso, la misma Arendt los concibe como "protagonistas. Al respecto señala:

"La tradición conservaba el pasado al transmitir de una generación a otra el testimonio de los antepasados, de los que habían sido testigos y protagonistas de la fundación sacra y después la habían aumentado con su autoridad a lo largo de los siglos" (Arendt, 2003: 197)

En suma, los protagonistas hacen la historia, pero los espectadores la reproducen en discursos que confirman el contenido discursivo de la tradición, gracias a la cual, la autoridad es representable dramáticamente. Todos los elementos aquí expuestos posibilitan la comprensión de la autoridad política como espectáculo público que se engrandece en el gran drama del mundo y que, por tanto, tiende lazos de común comprensión acerca del mundo.

## 2. EL MODELO REPUBLICANO DE LOS FEDERALISTAS

En este capítulo pretendo mostrar la relación que existe entre el constitucionalismo y el republicanismo presentes en el pensamiento político de Hannah Arendt. Aquí planteo la íntima relación que existe entre libertad, poder y autoridad entendidos a la luz de un *novus ordo saeculorum* como categorías novedosas en Arendt y, por lo tanto, como una expresión enteramente nueva para la tradición política republicana. La procedencia histórica de estas formas de pensar la política las encuentra Arendt en la obra de los *Padres Fundadores* de Estados Unidos de Norteamérica, especialmente en los *Federalist Papers* atribuidos a Hamilton, Madison y Jay. En la primera parte, analizo la interpretación que realiza Arendt de la Revolución Francesa y la Americana mostrando sus diferencias y las razones políticas de la preferencia de Arendt por el modelo americano. En la segunda parte, reconstruyo la noción de *Constitución* como discurso fundacional en los Padres Fundadores y argumento que el aprendizaje que obtiene Arendt de dicha concepción le sirve para pensar a la política como una re-presentación teatral de momentos únicos como la fundación de las leyes. La emulación de la grandeza de otros momentos históricos donde la política se manifestó en honorables puestas en escena pueden volver manifestarse, pero nunca de la misma manera. Cada adaptación teatral tiene su propia originalidad y, la fundación americana es un caso de gran interés para Arendt por la profunda relación conceptual que guarda con el republicanismo romano y, por la similitud de su aparición política.

La conclusión de este capítulo es que Arendt acude al discurso fundacional de los padres fundadores porque encuentra en ellos un modelo de fundación con una textura secular que le permite demostrar un concepto de poder y un modelo de ley

compatible con la libertad republicana. Recupera también la idea de que la fundación americana fue una representación *nueva* o adaptación teatral de las ideas políticas romanas en un nuevo escenario político.

Podemos llegar a la conclusión de que, si no hubiera sido por el brillo que conservó a través de los siglos el ejemplo clásico, ninguno de los hombres de las revoluciones de uno y otro lado del Atlántico hubieran tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que resultó ser una acción sin precedentes. (Arendt, 2006:270)

## **2.1. La Revolución Francesa y Americana en el legado de Hannah Arendt.**

Mucho se ha escrito sobre el carácter nostálgico del pensamiento de Arendt respecto del mundo griego y romano. Debe verse en este interés por el mundo antiguo precisamente la búsqueda de la especificidad del mundo moderno y, con ello, la búsqueda de categorías propias de los fenómenos sociales y políticos ocurridos en la modernidad. Debe quedar claro que Arendt no pretende pensar la modernidad con las categorías del mundo antiguo, ella sabe que esto no es posible, aunque la mayoría de los conceptos políticos puedan haber tenido algún origen allí. Por ello, acude a dos momentos que rompen por completo con la Antigüedad y fundan nuevas categorías para pensar el mundo político moderno: la revolución francesa y la revolución americana.

En este capítulo me centraré en aquellas categorías emergidas de la Revolución Americana, que para Arendt describen otra realidad del mundo político más amplia y con menos peligro que la revolución francesa que ella consideró peligroso por estar asociada a una violencia imparable. Arendt encuentra en la Revolución Francesa un intento fallido respecto de la búsqueda de la libertad por la forma en la que la violencia terminó destruyéndole. En este sentido, la revolución americana resulta más fructífera, pues a la violencia inicial le sigue el nuevo comienzo. Es por ello que me centraré en su lectura de los federalistas norteamericanos y sus aportes presentes en la obra *On revolution*. Arendt sugiere

hacer una lectura más detallada y crítica de ambas revoluciones para resaltar por qué la Revolución Americana es exitosa y puede evitar la violencia. Este esfuerzo por evitar la violencia es fundamental en su teoría política, ya que ella busca una forma de hacer política vinculada en diálogo y a la representación mimética de los Padres Fundadores con respecto a Roma. Arendt encuentra en la revolución americana una re-presentación de Roma y señala:

Se ha dicho frecuentemente que las acciones de los hombres de las revoluciones estuvieron inspiradas y dirigidas de forma extraordinaria por los ejemplos de la antigüedad romana, (...) -si bien Thomas Peine solía decir que <lo que Atenas fue en miniatura, America lo sería en gran escala> - tuvieron conciencia de emular la virtud antigua(Arendt,2006:269-270).

El interés que mueve a Arendt es el de la necesidad de repensar la política moderna a la luz de sus fundamentos históricos y de sus resultados en la actualidad. Le interesa encontrar categorías que además de poder ilustrar nuevas formas de pensar la política, permitan transformar el mundo en el que nos situamos. Arendt se esfuerza por re-conceptualizar el término “*revolución*” y por establecer distinciones. Con los nuevos sentidos ella establece las distinciones entre los distintos sentidos.su nuevo sentidos. Los ejemplos empíricos: de la Revolución Americana y la francesa, derivan su contraste que pone mayor énfasis en la originalidad y en la teatralidad de la Revolución Americana inspirada del mundo romano.

Al acercarnos al análisis que hace Arendt sobre el término “*revolución*”, se hace evidente que ella intenta desligarlo de los casos históricos del pasados asociados a revoluciones violentas, especialmente para señalar que, una revolución no es un simple cambio de forma de gobierno o un cambio cíclico, ni tampoco puede ser simplemente una liberación, pues se trata también de dar sentido al nuevo comienzo por el cual las mismas revoluciones adquirirán sentido en el futuro. Arendt propone comprender a la revolución como la búsqueda de la liberación siempre y cuando esta liberación tenga como finalidad la fundación de la

libertad como capacidad y posibilidad de actuar. Por ello, la libertad y el poder son sus categorías centrales.

Según Arendt, una de las grandes confusiones por las cuales se le ha otorgado demasiada importancia histórica a la Revolución Francesa es la equiparación entre liberación y libertad. Si bien la “liberación” como medio de emancipación tiene un mérito político, ésta no debe ser el fin último de la revolución. Con la idea de liberación nos referimos al rompimiento con la opresión resultado de la necesidad, tales como las ataduras biológicas o materiales. En este sentido, a Arendt le interesa la libertad para actuar, para participar, para transformar el mundo.

La liberación, por otra parte, en la medida en que esta circunscrita a la lucha con el ámbito de la necesidad suele permanecer en el terreno que Arendt describe en otro momento como el ámbito de la labor. El mundo de la necesidad se ocupa de los requerimientos básicos para la vida en el mundo privado. La libertad, en cambio, está dirigida a un mundo compartido y construido en común. Así, más que una condición, se trata del resultado de la acción en conjunto: la acción se circunscribe al ámbito de la vida política.

Para Arendt, el papel liberador de la Revolución Francesa resulta insuficiente para la realización de los más altos fines políticos que pudiera perseguir cualquier revolucionario: resulta insuficiente para fundar la libertad. Esta insuficiencia se pone de manifiesto cuando pensamos en los resultados de fundar un gobierno legítimo aliado a la violencia. “Porque el dominio de nadie no es la ausencia de dominio y donde todos carecen igualmente de poder, tenemos una tiranía sin tirano” (Arendt, 2006: 143). Por tanto, gracias a ésta conexión entre revolución y libertad, Arendt señala que la libertad es una empresa mucho más ambiciosa que la eliminación de las ataduras externas. Para que el actor salga a la escena política no basta que lo desee, es preciso generar una serie de condiciones para que el actor desempeñe su papel ampliamente. En primer lugar, un escenario no violento, en segundo lugar, un público que esté en condiciones de

comprender la acción a través del establecimiento de los lazos comunes a todos y que posibiliten la comprensión del discurso político del que los actores hacen uso cuando aparecen en la escena pública.

La revolución no es ella misma el momento teatral, pero lo posibilita. Por eso, Arendt consideraba que los americanos sí alcanzaron ese momento en el que la escena política tuvo forma y contenido emulando a Roma y ella describe el redescubrimiento que tuvo lugar en América por parte de los Padres Fundadores de la siguiente manera:

El gran modelo y precedente, independientemente de toda la retórica que solía acompañar a la gloria de Atenas y Grecia, lo encontraron, como lo habían encontrado antes Maquiavelo, en la república romana y en la grandeza de su historia (Arendt, 2006:271-272).

El fin de la revolución, afirma Arendt, no es la libertad sino la liberación. La libertad viene y debe aparecer como parte del mundo político. Por consiguiente, la libertad sólo es posible bajo un orden institucional que le de forma. En esto consiste la gran diferencia entre la revolución francesa y la revolución americana. La primera es incapaz de limitar la violencia del momento inicial que se extiende sin límites. La segunda consigue transformarse en un verdadero escenario político del nuevo comienzo de un proyecto diferente al precedente.

## **2.2. Constitución y discurso fundacional. El aprendizaje de *Los Federalistas***

Como puede apreciarse, la preocupación de Arendt consiste en pensar cómo fundar la libertad y considera que los ideólogos de la revolución americana tuvieron más clara esta consigna cuando describe lo siguiente:

En América, la insurrección armada de las colonias y la Declaración de Independencia fue seguida por una pasión espontánea de constitucionalismo en las trece colonias, de tal forma que no se produjo ninguna brecha, ningún vacío, apenas un compás de espera entre la

guerra de liberación, la lucha por la independencia, que era la condición de la libertad y la constitución de los nuevos Estados” (Arendt, 2006: 189).

Dicha pasión por el constitucionalismo no se redujo al establecimiento de derechos civiles como límites al gobierno, tal y como sucedió con algunas de las constituciones impuestas en Francia después del fracaso de la Revolución. En consecuencia, la forma mediante la cual la libertad positiva se hace presente en la obra de Arendt es a través de su concepto de poder que se opone al concepto de dominación y de violencia.

Asimismo, en los federalistas es posible equiparar al concepto *libertad* con el de *poder* porque constituir la libertad es tener el poder para actuar concertadamente, es haber recuperado los lazos que desplazan a la violencia a favor de una acción concertada que sólo es posible en condiciones de la libertad constituida. Bajo la perspectiva arendtiana, esta asociación entre poder y libertad presente en la acción de los Federalistas es posible dado el carácter positivo del concepto de poder que Arendt cree encontrar en la experiencia política de los Padres Fundadores. La co-implicación de su noción de libertad esta vinculada con la pluralidad. La libertad entendida como poder se manifiesta en la capacidad que tienen los seres humanos de actuar concertadamente y se puede concretar institucionalmente en un gobierno que posibilite y promueva la acción. O bien, actuar en un momento dado en el que es posible transformar algo, iniciar algo nuevo. La narración de la fundación en el caso de los americanos resulta altamente ejemplar, imitable, susceptible de re-presentar; es por eso que Arendt le da tanta importancia al recurso constante al ensanchamiento de la autoridad mediante el recuerdo de la fundación. Poner en marcha la gran obra política de los seres humanos, es admitir que llevan consigo papeles que como actores les van siendo asignados por su decisión de iniciar algo nuevo y, en este sentido, los Padres Fundadores representan la obra ejemplar en el gran teatro del mundo.



El constitucionalismo arendtiano quiere hallar una fórmula en la que su teoría política no articule una unidad entre poder y gobierno. Para ella la posibilidad de concebir al poder como acción permitirá que los actores políticos no sean sólo los gobernantes. "En la teoría política arendtiana lo <<des -cubierto>> que se muestra abiertamente desaparece la jerarquización elitista de la verdad, la retórica y la opinión. "En el escenario de la vida pública también el filósofo hace teatro y no puede hacer otra cosa, y los papeles de actor y espectador son intercambiables objetivamente complementarios y temporalmente recíprocos" (Brunkhorst, 2006:31-32) Se trata, entonces, de la concreción de las acciones en acciones concertadas que lo son porque se pueden predicar de muchos y no de uno solo.

Arendt procede a elaborar su concepto de poder interpretando la acción política de los Padres Fundadores en una escena completamente nueva. En el conjunto de textos que conforman "*El Federalista*" podemos ver desarrollarse largamente el tema del poder pensado de manera positiva, pensado como la articulación de una comunidad. Podemos ver que en estos pensadores el poder procede de una unión concebida no como unión territorial, ni en la unanimidad de opiniones, ni en la homogenización de la sociedad, ni tampoco en la soberanía, sino como la unión que emerge de las leyes de la expresión de la acción social en ellas. Este fundamento último de la ley recae en la Constitución.

Como puede apreciarse, para Arendt es de suma importancia el gobierno constitucional porque esta es la forma en la participación activa de los ciudadanos puede verse concretada en instituciones que han diseñado y que autorizan, es decir, de las que son autores y espectadores al mismo tiempo. Es por lo anterior que entiende al poder: como capacidad para actuar concertadamente en un escenario público que interpela a todos los participantes de dicha acción performativa y que, al mismo tiempo, garantice el espacio de acción a futuro y da estabilidad a las acciones políticas con la ejemplaridad que su manifestación teatral implica.

En el planteamiento de Arendt, se habla de *Unión* al estilo federalista y no de soberanía al estilo rousseauiano debido a que ésta le resulta incompatible con el establecimiento de una república, donde sea posible la pluralidad porque la soberanía conlleva un elemento de violencia en el poder jerárquico, autoritario y vertical.

Arendt no se adhiere a los teóricos de la soberanía porque su pretensión de centralizar el poder genera, por un lado un dominio absoluto, en el principio de la excepción, donde los ciudadanos son súbditos y acatan lo que el soberano decide unilateralmente; y no están en posibilidad de participar activamente en los asuntos políticos. Por otro lado, porque se trata de una concepción del poder vertical que pone énfasis en la figura del soberano y contiene en su estructura básica, basada en la idea de poder como dominio. Además en la política entendida como escenario, en donde todos los elementos involucrados tienen igual importancia. Sin espectadores no hay espectáculo y los actores son los sujetos que pueden ejercer la libertad que puede ser admirada por otros. A Arendt le interesa plantear la posibilidad de concebir al poder desde otro punto de vista, el que surge de la visión horizontal de los ciudadanos y que no implica dominio, sino participación.

Para Arendt no hay condición más peligrosa para los individuos que su pérdida de poder, por ello insiste en que la unión entre individuos consiste en la capacidad de hacer y en cumplir promesas de modo que cada uno conserva su libertad para actuar. Mediante el mecanismo de las promesas, pueden ampliar dicha libertad en la forma de poder -como acción en concierto-, pero nunca se verán en la necesidad de ceder su libertad y quedarse desprovistos de su capacidad de acción.

La idea de soberanía, por su parte, Arendt la rechaza en favor de otra noción heredera del pensamiento político de Montesquieu, tan presente en Arendt como en los federalistas. Montesquieu es uno de los primeros pensadores que establece una nueva forma de entender al poder, ya no como dominación, sino como capacidad de acción al presuponer que es necesario controlarlo. Cuando Montesquieu señala que “el poder contrarresta al poder” quiere decir que es de tal

naturaleza que sólo puede contenerse con otro poder. No se contrarresta ni con la violencia ni con la fuerza y eso, Arendt lo entiende bien. Es por eso que plantea que la división de poderes se presenta como una dinámica política conveniente y característica del republicanismo moderno y cómo gobiernos constitucionales parten de la importancia que dan a la comunidad política provista de poder. La división de poderes no supone la disminución del poder, sino su correcta distribución mediante un sistema de pesos y contrapesos.

La división de poderes no se agota en el hecho de descentralizar el poder soberano. Arendt va más allá con un cuestionamiento más profundo ¿Por qué es deseable la división de poderes? ¿Por qué un pueblo podría desear un gobierno con contrapesos? A primera vista las respuestas parecen obvias; sin embargo, la revolución Francesa mostró que su pretensión no era la de un gobierno limitado o con división de poderes, sino la ausencia de todo poder en forma y contenido. La revolución americana procedía de la lucha por la independencia respecto de una monarquía constitucional por lo que comprendían la importancia de la división de poderes, de modo que su solución fue más moderada y circunscrita a un marco institucional de gran envergadura y de larga tradición constitucional.

La Constitución norteamericana fue la primera en adoptar el principio de la separación de poderes al margen de las estructuras monárquicas que sobrevivían, a lo largo de todo el siglo XIX, en el constitucionalismo europeo. La Constitución se limitó, pues, a un esquema orgánico-funcional desarrollando los mecanismos de relación interorgánica; es decir, el sistema de frenos y contrapesos entre órganos funcionalmente diferenciados, todos democráticamente legitimados (Piçarra, 1989: 200).

Por lo anterior, queda de manifiesto porqué la división de poderes es uno de los rasgos más característicos del constitucionalismo que más ha influido en el republicanismo moderno y porqué constituye una de las categorías a las que Arendt otorga mayor importancia. Debo insistir en la preocupación de la autora por la positividad del gobierno constitucional en la generación de vínculos con la comunidad política de la que emana. Para ilustrar mejor lo que sucedía en la sociedad norteamericana en el proceso de refundación del poder, referido a la

constitución, podemos acudir a lo que Adams entendía por constitución más allá del límite al gobierno: “Una Constitución es una norma, un pilar y un vínculo cuando es comprendida, aprobada y respetada, pero cuando falta esta armonía y lealtad puede convertirse en un globo cautivo que flota en el aire” <sup>21</sup>

Arendt señala que a los agentes de la revolución americana “el problema principal que se les planteo, no consintió en limitar el poder sino en fundar uno nuevo” (Arendt, 2006: 198). Una de las razones por las cuales Arendt cree que es preciso fundar el poder es el hecho de que cuando Norteamérica era una colonia Inglesa y estaban gestándose las fuerzas revolucionarias que la llevaron a su liberación, los americanos reclamaban derechos como los ingleses; sin embargo, al abjurar de la corona Inglesa comprendieron que “tener derecho” no era una cuestión de nacionalidad sino una condición política del ciudadano que es otorgada por la constitución.

“Seas inglés, alemán o sueco [...] tienes derecho a todas las libertades de los ingleses y a la libertad de esta Constitución” (Arendt, 2006:199)

Nuestra autora insiste que la fundación de un nuevo poder lleva consigo una tarea de completa transformación desde los mismos fundamentos simbólicos, históricos y políticos del nuevo orden. No se trata, por tanto, de diferenciar entre poder constitutivo y poder constituyente y enrolarnos en el círculo vicioso de Sieyès.

Desde un punto de vista teórico el problema de Rousseau se parece mucho al círculo vicioso de Sieyès: los que se reúnen para constituir un nuevo gobierno actúan inconstitucionalmente, es decir, carecen de autoridad para hacer lo que se han propuesto (Arendt, 2006: 252-253)

El poder es uno: el poder del pueblo como *potestas in populum*. El proyecto más importante de la revolución americana no es tanto la fundación del poder que, de hecho, está presente en el pueblo que se organiza en asociaciones civiles, sino el de fundar y establecer la autoridad que está como telón de fondo de la

---

<sup>21</sup> Citado en (Arendt, 2006: 196).

legitimidad de dicho poder. Esta nueva autoridad que funda un nuevo poder está dirigida y pensada al modo republicano clásico romano, como *auctoritas in senato*, en el lugar de las leyes y en el discurso fundacional.<sup>22</sup>

Ahora bien, pensar el *poder* y la *autoridad* en época de secularización es, para Arendt, uno de los grandes retos de las sociedades modernas que han entrado en un proceso de secularización y, con ello, en la pérdida de la justificación o legitimación de la autoridad a partir un discurso religioso. María Lara dice al respecto:

Arendt explica el origen de las leyes no a partir de una voluntad general o de una autoridad divina, sino del proceso mismo de la revolución *narrada por* ella, lo que se convertirá en fuente inspiracional de todas las leyes. Arendt insiste en que ni los griegos, ni los romanos concibieron a las leyes como divinas sino como el producto *artificial* del quehacer humano (Lara, 2009: 13).

De modo que al comprender la importancia del fundamento de la autoridad, Arendt sugiere apelar a otra *autoridad* igual de efectiva en el discurso fundacional de unión de estados federados. Como se sabe, es clásico el ejemplo usado por Arendt sobre el discurso fundacional de Pericles con el cual pretende mostrar la posibilidad de proveer a una comunidad de autoridad política legítima sin acudir a una fundamentación religiosa. Entendiéndolo así podemos afirmar que para Arendt el poder garantiza la capacidad de acción y la autoridad garantiza el respeto a los resultados de la acción.

La autoridad, en tanto tenga una fundamentación secular, podrá proveer de límites al poder, sobre todo al poder "divino" por ser una creación humana y el único fundamento del mundo político. Si pudiéramos encontrar el fundamento de la autoridad en alguna religión -como lo pensaba Rousseau con su idea de *religión*

---

<sup>22</sup> Fina Birules nos advierte sobre una distinción que puede sernos útil para comprender el concepto de autoridad, señala: "Para entender de forma algo más concreta lo que significaba estar revestido de autoridad, es útil advertir que la palabra *auctor* se podía usar como el opuesto exacto a *artifex*. El autor es quien inspira una empresa, quien la funda, mientras que el artífice solamente la ejecuta. Así no es extraño que en Roma los que tenían autoridad careciesen de poder: el poder radica en el pueblo, la autoridad en el senado" (Birulés, 2007: 131)

*civil*- tendríamos que concebirla en su acepción romana “*religare*”; es decir, como religar o el acto de volver a relacionarse con el origen.

El apego a la constitución como a una religión civil, se puede entender como la fuerza de religar a los ciudadanos con el origen y, el fundamento de sus leyes con apego a la constitución que Arendt ya anticipa en la noción desarrollada más adelante por Jürgen Habermas en el “*patriotismo de la constitución*”. La estudiosa del pensamiento arendtiano, Margaret Canovan, dice en este sentido que el patriotismo es radicalmente distinto al nacionalismo debido a que:

La afirmación principal es que el patriotismo consiste en la lealtad política de los ciudadanos hacia la comunidad política libre que comparten, mientras que el nacionalismo es una cuestión de etnia y cultura. Mientras la nacionalidad es considerada una cuestión “pre-política” que depende de lazos de nacimiento y sangre, el vínculo que une a los ciudadanos en una comunidad patriótica es una cuestión de voluntad, el libre consentimiento de los ciudadanos unidos por su compromiso con principios democráticos liberales (Canovan, 2000: 413).

En suma, se ha acusado a Arendt de ser conservadora<sup>23</sup> apoyándose en el argumento de que entiende a la revolución como restitución del poder y porque invoca a la tradición. Al igual que los *Padres fundadores*, el recurso a la tradición es para Arendt no sólo el retorno al origen en la forma del discurso fundacional que provee de sentido y que le da fuerza política y efectividad a la autoridad de las leyes, sino también el poder pensar de manera creativa y autónoma las formas políticas de la modernidad en un tono de reconstrucción histórica guiada por la modificación del sentido que los conceptos políticos han adquirido en esta época. Esto nos sirve para mostrar que históricamente el republicanismo norteamericano constituye una fuente histórica con genuina fuerza de inspiración para la política contemporánea.

Para finalizar quisiera que sea la misma Arendt la que responda a esta problemática sobre su posición política, porque esta posición implica no una toma

---

<sup>23</sup> La interpretación de Arendt como pensadora conservadora ha sido magistralmente diluida por la misma Margaret Canovan *cfr.* Canovan (2000) y, recientemente, por Alain Badiou y Miguel Abensour.

de postura sino una constante revisión histórica de los conceptos políticos. En una entrevista realizada en 1972 por Hans J. Morgenthau y Mary McCarthy, en un Coloquio dedicado a su obra, Arendt señala que ella no es “ni conservadora, ni socialista, ni liberal” porque estas posiciones están fuera de los verdaderos problemas del siglo XX, es decir, no son coherentes con las nuevas necesidades que plantea la época moderna y, por tanto, estas etiquetas carecen de importancia para la empresa teórica de revisar la misma formación de estas adjetivaciones de los pensamientos. En las palabras de la propia Arendt afirma lo siguiente:

*Hans Morgenthau:* ¿Qué es usted? ¿Conservadora? ¿Liberal? ¿Cuál es su posición en el tablero de ajedrez contemporáneo?

*Hannah Arendt:* No lo sé. Ni sé, ni jamás lo he sabido. Y me imagino que jamás mantuve una posición de este género. La izquierda, como usted sabe, me toma por conservadora, y los conservadores, a veces, por alguien de izquierdas, una refractaria o Dios sabe qué. Y debo decir que me trae completamente sin cuidado. No creo que este tipo de cosas aclare en absoluto las verdaderas cuestiones de este siglo. No pertenezco a ningún grupo...” (Arendt-McCarthy, 1972: 1).

Las etiquetas no aclaran los problemas de este siglo, porque siempre significan cosas nuevas, en la medida en que son conceptos formados históricamente. Si de lo que se trata, en el proyecto de Arendt, es de aclarar los problemas de nuestro presente a la luz del pasado, debemos comenzar por “No pertenecer” a ningún grupo, sino esforzarnos por *pensar sin barandillas* y para lograrlo, debemos renunciar a tomar por sentada a la tradición y hacer una revisión histórica de los conceptos con el proyecto de hallar un nuevo sentido que se manifiesta en el **nuevo escenario** montado por nosotros como actores y espectadores de un *nuevo tiempo*.

SEGUNDA PARTE: ELEMENTOS PARTICULARES DEL  
REPUBLICANISMO DE HANNAH ARENDT. CONCEPTOS  
Y CATEGORÍAS.



### **3. El concepto de la política en Hannah Arendt.**

#### **3.1. Pluralidad: el dato básico de la política.**

En 1955, Klaus Piperse le propone a Hannah Arendt escribir una introducción a la política, un ensayo donde realice una reflexión donde especifique qué es la política, principalmente que responda a la pregunta sobre cuáles son sus conceptos y principios básicos. En esta búsqueda por encontrar las bases de la política, Arendt señala que el dato básico de donde parte la política es el concepto de la *pluralidad*. Así, en la publicación póstuma de dicho texto -¿*Qué es la política?*- Arendt comienza afirmando: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (Arendt, 1997:45). La afirmación anterior no carece de importancia, ya que señala el punto de partida de la reflexión arendtiana y, en cambio, declara abiertamente el *hecho de* que determina la diferencia radical que hay entre los seres humanos gracias a la cual la política es posible. El argumento se estructura de la siguiente manera: si todos los seres humanos fuésemos iguales, entonces el principio que se deriva de ello es la unidad y no la pluralidad. En consecuencia, el conflicto originado por el hecho de la pluralidad se anularía debido a la homogenización de la humanidad. Y, como Arendt quiere demostrar,

anular las diferencias implica querer anular la pluralidad y, por consiguiente, la política.

La pluralidad no es una aspiración normativa de la política. Al contrario, constituye un dato con el que se debe lidiar si se quiere pensar en la política. Para Arendt, por tanto, no está en discusión si existe o no pluralidad en la política; lo que estaría en discusión son aquellas formas de gobierno que han intentado suprimir, desaparecer o anular por completo la pluralidad. Por eso, más adelante en el mismo ensayo señala críticamente que: “La filosofía y la teología se ocupan siempre *del hombre* y no de *los hombres*” (Arendt, 1997:45).

A diferencia de lo que ocurre en la filosofía y la teología, en la política no se puede hablar del *Hombre* en singular como una esencia o sustancia inherente a todos y a cada uno de los involucrados en la política. En política se trata de hacer referencia a los *hombres concretos*. Es por esta confusión de objetos de estudio, que ni la filosofía ni la teología han podido ofrecer una respuesta satisfactoria a la pregunta ¿qué es la política?, porque han perdido de vista el *hecho* de que el mundo humano no puede erradicar la pluralidad. Este olvido, asegura Arendt, demuestra por qué la tendencia filosófica y teológica para hacer política resultó homogeneizante o bien totalitaria.

En este sentido, Hannah Arendt ha hecho un esfuerzo significativo por definir *la política* y distinguirlo de otros ámbitos de la vida humana, de modo que lo político adquiera autonomía y no se preste a confusiones que terminen en la usurpación de funciones de una disciplina por otra. Tanto la política como la filosofía y la teología tienen cada una sus ámbitos específicos y diferenciados. Esto no significa que se niegue la multidisciplinariedad o la complejidad del análisis y producción de la política, sino que la política no puede tener un fundamento ni filosófico ni teológico. Como Arendt y Schmitt coinciden en afirmar, su interés radica en precisar qué es lo que distingue al campo político de otros campos de la vida humana y, por ello, sólo distinguiendo lo político de lo teológico y lo filosófico se pueden hallar categorías propias de esta disciplina y ponerla en relación con otros campos. Las consecuencias de *no respetar la distinción* de la

política como disciplina autónoma la convertirían en una técnica. Tampoco se trata de establecer una fundamentación trascendental de corte filosófico.<sup>24</sup> La historia de la humanidad nos alecciona sobre esto: desde el gobierno de la Iglesia en la Edad Media hasta los totalitarismos del siglo XX son difícilmente admisibles para la reflexión política de Arendt.

En consecuencia, Arendt considera que la pluralidad es un dato básico de la política. La pluralidad es así un *factum* que, dada su incuestionable y evidente existencia empírica, muestra cómo ningún otro campo humano que está más conectado con este *factum*. Sin embargo, la pluralidad tampoco es una cuestión estrictamente biológica. La dimensión biológica del ser humano retoma a este ente como una *unidad* -v.gr. la psicología y la medicina- y asumen con cierta “normalidad” la homogeneidad de los seres humanos. En contraste, la política concibe la pluralidad como el espacio donde emergen diversos puntos de vista y pretende resolver conflictos o al menos intenta procesarlos sin que ello implique la supresión de la pluralidad. La política retoma la supuesta “anomalía” del conflicto humano como materia prima, ya que el conflicto tiene sus orígenes en las diferencias humanas concretas, fruto de la experiencia de la diversidad de los puntos de vista.

Por lo tanto, para Arendt la pluralidad provee a la política de su *caldo de cultivo* y la constituye así en un espacio de aparición de los seres humanos. La política sólo es posible ahí donde existen seres humanos diferentes *entre sí*, porque la política tiene su lugar en el *espacio -entre- los seres humanos* que pone en relación los diferentes puntos de vista. “La política nace en el *Entre-hombres*, por lo tanto, completamente *fuera del hombre*” (Arendt, 1997:47)”. Así, la pluralidad es la condición de posibilidad de la política porque asume a los seres compuestos de diferentes puntos de vista y su conflictiva experiencia propensa al conflicto dada su insociable sociabilidad.

---

<sup>24</sup> Estas consideraciones explican, en gran medida, la enigmática afirmación de Arendt “yo no pertenezco al círculo de los filósofos, mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política”, afirmación dicha por la autora en la entrevista realizada por Gunter Gaus titulada “¿Qué queda? Queda la lengua materna” en el año de 1975.

Cabe añadir que otra de las características de la pluralidad consiste en que no se trata de una simple diferencia “natural” entre los seres humanos. Por el contrario, el concepto de *pluralidad* entraña la complejidad de un doble movimiento que lo pone en una relación íntima con el concepto de *la política*: contiene tanto la idea de la *diferencia*, como la idea de *igualdad*, en su comprensión más amplia; es decir, que somos iguales en tanto que somos diferentes. Para comprender este doble contenido de la pluralidad, Arendt lo explica de manera contundente:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegaran después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas. (Arendt, 1998: 200).

Así es como puede apreciarse que Arendt señala que el fundamento de la política está en la pluralidad, en la medida en que constituye un dato básico irrenunciable. Sin embargo, esta dimensión puede adquirir sentido cuando se coloca en relación con otros elementos que la ponen en funcionamiento como el acto teatral de la natalidad entendida como la condición de posibilidad de los actos en la escena del mundo. La pluralidad adquiere un sentido político cuando se piensa no sólo como una fuente del conflicto, sino como la posibilidad de hacer manifiesto otros puntos de vista. Por consiguiente, dicha pluralidad requiere un espacio en el cual tales diferencias se manifiesten. Este espacio de manifestación de las diferencias donde la pluralidad queda expresada la encontramos en la idea de *espacio público*.

### **3.2. El Espacio Público y la permanencia de la política.**

Si el espacio público es el lugar donde la igualdad y las diferencias propias de la pluralidad humana quedan manifiestas, entonces se trata de un espacio por donde transitan las expresiones de los conflictos humanos y, por ende, el momento en el que *aparece* lo propiamente político. Para Arendt, el espacio público representa una parte estructural de la política porque es un concepto que permite mostrar en

qué medida la política tiene relación con las acciones humanas y, principalmente, como el eje que construye el espacio de aparición de los seres humanos.

Antes de precisar qué entiende Arendt por *espacio público*, me permito hacer una serie de aclaraciones conceptuales. Primero, el concepto de *espacio público* es una construcción semántica compleja porque puede llegar a confundirse con el concepto de *publicidad*. Para nuestra autora, la publicidad es lo opuesto al secreto y la transparencia del quehacer público, pero también a la manera kantiana, la publicidad será un criterio normativo para determinar la validez de las acciones y las leyes justas. Segundo, el concepto de *espacio público* puede confundirse con una idea topológica de espacio en donde se inserte la “aparición humana” propia del efecto de las acciones en el mundo, sin embargo, el *aparecer* tiene lugar *en* el espacio público y no constituye por sí el espacio mismo. Tercero, puede confundirse el espacio público con la idea de *mundo* en el que, como se sabe, tienen lugar una serie de acontecimientos que pueden ser políticos y no-políticos. No obstante, si bien el espacio público desarrolla parte de lo que acontece en el mundo, no puede ser *todo* el mundo. Se trata, más bien, de la parte específicamente política del mundo, la parte que es *común* entre los seres humanos. Por tanto, si bien el espacio público tiene relación con la idea de publicidad, de espacio de aparición y de mundanidad; ello no implica que dicho espacio se reduzca a uno de estos elementos. En sentido estricto, el espacio público contiene la publicidad de las acciones, el espacio donde aparecen los sujetos de las acciones y el mundo que permite que ello sea posible, pero ninguno de estos tres elementos contiene el potencial categórico del concepto de *espacio público* ya que éste engloba a los anteriores.

Una vez que se estableció esta serie de distinciones, se puede afirmar que el espacio público es un espacio *en* donde tiene lugar las acciones políticas, pero ¿qué hace público a un espacio? En primer lugar, el espacio público no es anterior a la acción sino simultáneo en la medida en que una acción se despliega frente a

los otros y, por extensión, en el mundo político. Este espacio político se ensancha y crece para ofrecer lugar a la aparición de las acciones políticas. En segundo lugar, un espacio es público en tanto sea un espacio de interés o de utilidad para todos. Por consiguiente, como se afirmaba en el *ius publicum* romano, lo público es aquello que resulta de interés para todos, para la utilidad de la cosa pública. Siguiendo ambos sentidos de lo público, Arendt afirma:

Llevar una vida enteramente privada significa estar desprovisto de la realidad que proviene del hecho de *ser visto y oído por otros*, estar desprovistos de la relación “objetiva” que surge de estar relacionado y separado de ellos a través de la intermediación de un *mundo común* de cosas, estar desprovisto de la posibilidad de realizar algo más permanente que la vida misma (Arendt, 1998: 58).

De modo que, asegura Arendt, el espacio público no es permanente ni eterno, sino que está en constante cambio. Su dinamicidad permite que aparezcan las acciones políticas en un marco político compartido. Si las acciones dejan de aparecer, el espacio público se va reduciendo. En consecuencia, el ámbito de lo privado adquiere prioridad reduciendo con ello las posibilidades de la política. Si el espacio público desaparece, esto significaría el fin de la política.

Por tanto, el espacio público es un elemento determinante de la política porque la pluralidad expresada en el espacio público constituye las condición que hace posible a la política misma. Esto último queda justificado por el hecho que todo lo que acontece en este espacio, en tanto puede ser visto y oído por todos, es algo que les es común y, por consiguiente, lo político se fortalece en dicho espacio. Es más, a partir de los asuntos que se vuelven de común interés para los agentes en el espacio público es lo que permite el surgimiento de la política en tanto expresión de la pluralidad.

Lo relevante en este caso es que mientras siga habiendo acciones mundo, el espacio público mantendrá el registro de nuestro paso por el mundo porque en él pueden conservarse los vestigios de las acciones presentes y pasadas. Y, si bien es cierto que el espacio público ya estaba ahí cuando aparecimos en el

mundo, gracias a que siempre han existido seres humanos que actúan y aparecen en este gran escenario, también es cierto que existen y existirán muchas formas de manifestarse en el espacio público. Esta es una forma de señalar el aspecto histórico que va adquiriendo el espacio público, aspecto que será tomado en cuenta por Arendt<sup>25</sup>. Por ello, no se equivoca Jacques Taminiaux al cuestionar las acusaciones a Arendt de “grecomaníaca”: el intentar reducir la política moderna a las formulas de la política clásica, en particular, de retomar el modelo de espacio público griego –el ágora ateniense- y trasladarlo a la noción moderna de espacio público.<sup>26</sup> En suma, Arendt reconoce que el espacio público no sólo es un espacio de aparición y escenificación de los conflictos políticos derivados de la pluralidad de opiniones humanas, sino el elemento que permite asegurar la continuidad histórica de la política. Si la permanencia de la política, en tanto que actividad regulatoria de conflictos surgidos en la pluralidad, está en función del espacio público que adquiere un funcionamiento óptimo cuando las acciones que en él se ejercen son acciones distintas a las privadas. Estas acciones se tipifican por su grado de *publicidad*. En el siguiente apartado señalo qué entiende Arendt por *publicidad*. Estudio la relación que tiene en particular la publicidad con su noción de *espacio público* y qué relación existe entre lo político y la publicidad en general.

### 3.3. Publicidad: principio normativo y predicado político

Para Hannah Arendt existen dos sentidos del concepto de *publicidad*. El primero remite a la consideración kantiana de someter al escrutinio público toda acción, ley o decisión para posea formas de control político. El segundo sentido se entiende como un predicado de la acción política, como el elemento que permite medir el grado de *politicidad* de las acciones. Frente al primer sentido –sentido particular-

---

<sup>25</sup> La visión histórica del concepto de *espacio público* ha sido tematizado por diversos autores, entre los que cabe destacar a Reinhart Koselleck (*Crítica y crisis en el mundo burgués*), Jürgen Habermas (*Historia y crítica de la opinión pública*), Norberto Bobbio (“La gran dicotomía público-privado” en *Estado, gobierno y sociedad*) y, recientemente, Antonio de Cabo de la Vega (*Lo público como supuesto constitucional*). Este último destaca el carácter histórico de dicha categoría y nos dice lo siguiente “No debe considerarse lo público y lo privado tanto como conceptos estables y claramente definidos, sino más bien como una *relación histórica* (dialéctica) entre dos polos –el de lo individual y el de lo general- que sólo puede especificarse para un periodo determinado” (Cabo de la Vega, 1997: 15).

<sup>26</sup> Cfr. (Taminiaux, 2008: 84-98).

Arendt retoma las reflexiones kantianas acerca del juicio, la publicidad y el *sensus communis* teorizados en su tercera crítica. Frente al segundo sentido –sentido general- nuestra autora insiste sobre la importancia de la publicidad para la construcción de un lugar común, pues la publicidad es propia de la política. En esta sección analizo ambos sentidos de publicidad y la relación que guardan con el concepto de lo político en Hannah Arendt.

Desde la creación del derecho público romano (*ius publicum romanorum*) - que sirvió para delimitar y restringir los usos y aplicaciones de los distintos códigos jurídicos a los casos de los elementos que no componen al derecho privado como la familia o los bienes materiales- hasta el surgimiento derecho público europeo (*ius publicum europeum*)- que implicó la creación de ordenamiento legal, al cual se someten los Estados soberanos en función del derecho a la guerra (*ius ad bello*)-, lo público ha servido para vincular el derecho con la política. Esta relación entre derecho y política se aprecia mejor en la aplicación del concepto de *publicidad*. Veámoslo con detalle.

Kant fue el primero que acuñó el término de publicidad. El argumento lo esgrime en sus obras *¿Qué es la Ilustración?*, *Hacia la paz perpetua* y *Filosofía de la historia en sentido cosmopolita*. Desde la formulación kantiana, el concepto de *publicidad* tiene una carga eminentemente normativa. Para Kant, la publicidad es un criterio universal que otorga legitimidad a las normas jurídicas y mide la corrección de las máximas políticas; es un vínculo normativo entre la validez de una norma jurídica y su legitimidad política. En su texto *Hacia la paz perpetua*, Kant lo expresa de la siguiente manera: “son injustas todas las acciones que se refieren a los derechos de los otros cuyos principios no soportan ser hechos públicos” (Kant, 2002: 127) y, más adelante señala “todas las máximas que necesitan de la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política” (*ídem*, 132). De este modo se aprecia como el concepto de *publicidad* para Kant es un principio normativo que determina el grado de legitimidad de una intención política, una ley jurídica, una decisión del gobernante o de una institución. Este principio normativo será, posteriormente, uno de los



fundamentos del Estado democrático-constitucional y, al mismo tiempo, un ideal regulativo de la sociedad transparente.<sup>27</sup>

Siguiendo la estela kantiana, Hannah Arendt señala dos dimensiones del concepto de publicidad. En primer lugar, si lo político es un asunto que se circunscribe al ámbito público, entonces lo político se produce en una multiplicidad de escenarios que son denominados *públicos* y, a su vez, engloba el cúmulo de opiniones que se formulan en dichos escenarios. En segundo lugar, si lo político tiene que ver con la construcción de principios que rigen la vida en común de los seres humanos, entonces tales principios deben ser sometidos a la vista de todos aquellos a quienes afecta, deben someterse a una revisión constante mediante el tribunal de la publicidad. En consecuencia, la publicidad no es sólo es el criterio en el que se manifiestan los asuntos públicos, sino una forma de control político que posibilita la transparencia en el ejercicio de la política.

Al respecto, Arendt no sólo retoma el sentido normativo del concepto kantiano de publicidad sino que le añade una perspectiva fenomenológica: la publicidad además de ser un principio normativo es un predicado de las acciones políticas. Esto se debe, en gran parte, al mismo argumento kantiano. En su lectura de Kant, Arendt observa la exigencia que planteó el filósofo de Königsberg de ejercitar la comprensión, en particular de tener una *mentalidad ampliada* para poder especificar la comprensión de lo humano e, incluso, que este ejercicio pasa necesariamente por la interrelación entre los seres humanos. Por ello, para Arendt la publicidad no puede comprenderse sin su confrontación con el *sensus communis* y la mediación del juicio político. Lo anterior, expresado en un vocabulario más reciente, implicaría la exigencia de la transparencia porque sólo a partir de la rendición de cuentas (*accountability*), los ciudadanos adquieren poder. Es por ello

---

<sup>27</sup> Cfr. Rodríguez Zepeda (2008).

que la publicidad no se comprende cabalmente sin su perspectiva sobre el poder ciudadano.<sup>28</sup>

En consecuencia, la publicidad no es sólo una situación descriptiva en la cual se encuentran los asuntos políticos, sino un tipo de acción política que debe estar presente en la división y control del poder por otros poderes. De ahí la relación entre juicio y publicidad, pues sin el principio de publicidad ningún juicio podría ser emitido.<sup>29</sup>

Retomando a Kant, Arendt señala:

Para él la importancia de lo sucedido (Begebenheit) reside exclusivamente en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones; sus reacciones ante lo sucedido prueban la <disposición moral> de la humanidad. Sin esta participación empática, el significado del acontecimiento sería completamente diferente o, simplemente inexistente (Arendt, 2003:90).

Esta explicación nos ayuda a distinguir entre la publicidad como principio normativo y la publicidad como forma de proceder de las acciones políticas, distinción que tiene su corolario entre la diferencia del espacio público como lugar físico y el espacio público como referente normativo en donde insertar los contenidos de la publicidad que cristaliza en la puesta en escena de una acción política.

Ahora bien, cuando se afirma que la publicidad hace referencia a un principio de comprensión de lo político, y no del espacio físico donde acontecen los eventos políticos, se quiere decir que se trata de un *dispositivo* de la acción política. En *Las conferencias sobre la filosofía política de Kant* –especialmente en la tercera conferencia- Arendt explica el uso del concepto *publicidad* en oposición

---

<sup>28</sup> Al respecto, Andreas Schedler señala el vínculo entre publicidad y rendición de cuentas: "Lejos de denotar una técnica puntual para domesticar al poder, la rendición de cuentas abarca de manera genérica tres maneras diferentes para prevenir y corregir abusos de poder: obliga al poder a abrirse a la inspección pública; lo fuerza a explicar y justificar sus actos, y lo supedita a la amenaza de sanciones" (Schedler, 2008: 13).

<sup>29</sup> Alejandro Sahuí describe la publicidad arendtiana de la siguiente manera: "Entiendo la noción arendtiana de publicidad más como una forma o modo de proceder de nuestra racionalidad que como los contenidos que ella pudiera tener o los lugares de su ejercicio"(Sahuí, 2002: 241).

a lo que acontece *secretamente*; es decir, muestra cómo la publicidad se opone a la tradición de los *arcana imperii*. Es por esta razón que no se trata únicamente de la distinción entre espacio público y espacio privado, sino de aquello que, por permanecer en secreto y oculto, no es puesto a juicio de los otros con quienes vivimos en un mundo común. Así, lo que está en juego son los presupuestos conceptuales que existen detrás de la distinción *público-privado*. Debido a estos presupuestos conceptuales se puede distinguir la publicidad del secreto político, secretos que no estarían en condiciones de soportar el juicio público y que, por tanto, no son políticos o bien son anti-políticos.

Para concluir esta sección, Arendt desarrolla su concepto de *publicidad* a partir de la idea de libertad expresada por Kant, especialmente de la libertad política entendida como “el uso público de la razón”, señalando que dicho uso genera la diversidad concreta entre los seres humanos y, a su vez, la igualdad inherente a los seres humanos en tanto sujetos capaces de compartir una vida pública y, por consiguiente, del ejercicio de la actividad política. Por lo tanto, Arendt no afirma que haya en los seres humanos una esencia política -como considera Aristóteles cuando define al ser humano como *zoon politikon*-. Por el contrario, lo que le interesa a Arendt mostrar es que la condición plural de la humanidad posibilita a la política, pero que no deriva necesariamente de ella. Así, como puede inferirse, existe una íntima relación entre los conceptos que definen lo político y la idea de publicidad vinculada con el dato básico de la política: la pluralidad. Esta última engrosa el espacio público y su consecuente publicidad, pues sólo es posible su realización donde hay un espacio público para mostrarse y, al mismo tiempo, donde exista publicidad entendida como una forma de racionalidad que nos ayuda a comprender lo plural sin pretender eliminar lo diferente. En este sentido, el concepto de *publicidad* arendtiano constituye un buen ejemplo de cómo los individuos se convierten en sujetos políticos sin que ello implique la pérdida de su individualidad.

### 3.4. Contingencia: la fragilidad de los asuntos humanos.

La pluralidad al constituir el dato básico de la política arroja luz sobre la condición humana en general, y la condición política particular: para que exista la pluralidad tiene que haber necesariamente sujetos libres que la desarrollen. La libertad es así uno de los principios rectores de la política, pues donde no hay libertad no existe propiamente política. Sin embargo, la libertad no puede ser pensada sin los sujetos que la portan, mejor aún, sin las condiciones de estos sujetos que se asumen como libres. Esta condición de la libertad es la contingencia. En este caso, Hannah Arendt es una pensadora de la libertad porque es al mismo tiempo una pensadora de la contingencia.

El precio del ejercicio de la libertad es el vértigo de la contingencia. Dicho vértigo es provocado, por un lado, por el sentimiento de incertidumbre al concebir el campo de posibilidades en que se sumerge la acción libre, una vez que es lanzada al mundo, por el otro, es provocado por la idea de no estar en condiciones de controlar las consecuencias de la acción una vez que ha sido llevada a cabo. El sentir el vértigo de la contingencia tiene como condición de posibilidad el haber arribado a la forma más alta del ser humano libre: la acción. Llegada a la cumbre, viene el vértigo, la fragilidad sobre la cual estamos instalados cuando actuamos. El ser humano puede no sólo ser frágil físicamente, pero su condición humana como ser que actúa en el mundo si entraña una inquietante fragilidad. Se trata de la fragilidad de los asuntos humanos.

En su libro póstumo e inconcluso, *La vida del Espíritu*, Arendt realiza una reflexión profunda sobre el tema de la contingencia, especialmente la relación que hay entre voluntad y contingencia. El principal objeto teórico de la reflexión de Arendt es la teoría de la contingencia del filósofo medieval Duns Escoto. Para este autor, los actos de la voluntad tienen una connotación eminentemente contingente. Se trata de actos que no sólo pudieron ser de otra manera, sino de actos que pudieron no realizarse o llevarse a cabo. Esto se debe a que, según la ontología de Escoto, todo lo que acontece en el mundo humano es accidental o

contingente, en contraste con el mundo divino que es eterno y necesario. Señala Duns Escoto: "afirmo que la contingencia no es simplemente una privación del ser o defecto del ser como la deformidad [...] la contingencia más bien es un modo positivo de Ser, igual que la necesidad es otro modo" (Escoto, 1993: 56). En este sentido, lo que le interesa a Arendt en su lectura de Escoto es subrayar una ontología de la contingencia en relación con una filosofía de la libertad<sup>30</sup>. Dice nuestra autora: "veamos primero la Contingencia como el precio que hay que pagar por la libertad. Escoto es el único pensador para que la palabra "contingente" carece de connotación peyorativa (Arendt, 2002: 368).

Bajo esta perspectiva, la contingencia se define como aquello que pudo no haber pasado o bien que pudo haber sido de otra manera. Para vivir la experiencia de la contingencia los seres humanos debimos haber puesto algo en movimiento, debimos haber iniciado algo. Los seres humanos inician algo mediante la acción, y ello implica desencadenar una serie indeterminada de eventos en el mundo. La contingencia se reconoce en el momento que los seres humanos actúan libremente en el mundo. "Desde la perspectiva del *Yo volente*, no es la libertad, sino la necesidad la que se manifiesta como una fantasía de la conciencia" (Arendt, 2002: 265). Por tanto, la contingencia conduce a los seres humanos a una situación de vulnerabilidad frente a sus acciones y las de los otros; los conduce a una fragilidad por no conocer las consecuencias de la acción. No obstante, en la obra de Arendt están descritos dos conceptos que ayudan a contrarrestar los efectos de la contingencia, dos conceptos que ayudan a conducir los efectos no deseados de la acción: la promesa y el perdón.

Por una parte, la *promesa* intenta asegurar que las consecuencias sean visibles para el agente y para los otros mediante un cálculo de probabilidades. La promesa es así el intento de asegurar ciertas condiciones generales de "confianza social" en los fines de la acción. Por otra parte, el *perdón* es la comprensión acerca de la fragilidad inherente de los asuntos humanos. Si bien esto no supone la comprensión de los motivos de la acción, al menos si se comprende la lógica de

---

<sup>30</sup> Cfr. (Prior, 2009: 164).

la contingencia en la que toda acción está inmersa. Prometer y perdonar son así dos facultades estrictamente humanas y, por extensión, facultades políticas que tienen como núcleo radical el hecho inherente de la contingencia humana y de la libertad.

Es por ello que pensar la contingencia implica suspender por un momento las redes de determinaciones en que la necesidad ha envuelto al ser humano. Pensar la contingencia significa tomar distancia de las leyes de la necesidad propias de la dimensión natural o *no-política* del ser humano, para involucrarse en las máximas contingentes de la dimensión *política* del ser humano. La libertad humana es así lo indeterminado, lo que queda en el aire cuando los seres humanos piensan y experimentan la contingencia. En la última sección de su obra póstuma e inconclusa, *La Vida del Espíritu*, Arendt concluye:

De todos los filósofos y teólogos examinados, sólo Duns Escoto estaba dispuesto a pagar el precio de la contingencia por el don de la libertad - capacidad espiritual que tenemos de iniciar algo nuevo, algo que sabríamos que igual podría no ser -. Sin duda, los filósofos se han sentido más <satisfechos> con la necesidad que con la libertad porque para tratar sus asuntos necesitan una *tranquillitas animae* (Leibniz) Una paz de espíritu que sólo puede ser garantizada de manera efectiva por un consentimiento con el orden del mundo (Arendt, 2002: 428).

En suma, para Arendt la contingencia es la condición de posibilidad de la acción y, por lo mismo, el fundamento de la libertad.

## 4. LOS SUPUESTOS DE LA POLÍTICA EN LA TEORÍA DE HANNA ARENDT

### 4.1. Natalidad: el olvido de una condición fundamental.

Hannah Arendt ha marcado sus reflexiones filosófico-políticas por la huella de la fenomenología en la medida en que se ha preocupado por pensar y describir lo que "aparece" o, en sentido estricto, por el "aparecer mismo" del mundo político. A Arendt le interesa encontrar categorías que le permitan mostrar la autonomía del mundo político. Una estas categorías es la natalidad. Esta consideración se debe a que, para Arendt, la natalidad constituye el más mundano *acontecimiento* político: el *segundo nacimiento*. Por consiguiente, se trata de un *aparecer* para el mundo. Dadas estos presupuestos, además de su formación filosófica, la concepción arendtiana de natalidad tiene un profundo sentido fenomenológico.<sup>31</sup>

El nacimiento natural o *primer nacimiento* es un aparecer en un mundo de cosas y el mundo humano de una forma biológica. Aquél que recibe dicho acontecimiento del nacimiento y recibe a los recién llegados es, por ende, un testigo; un testigo junto con los demás seres humanos que habitan el mundo, del *evento* que tiene lugar en cada nacimiento. Sin embargo, no es el nacimiento como fenómeno biológico lo que le interesa a Arendt, sino el acontecimiento mundano que pone en relación al recién llegado con el mundo que lo recibe.

---

<sup>31</sup> Cfr. (Carmen Corral, 1994: 228) .

El argumento de Arendt se divide en dos partes. Por un parte, la natalidad es un fenómeno que experimentan los seres humanos como un *nuevo comienzo*. Los seres humanos se ven a sí mismos como una fuerza iniciadora cuando son capaces de ver en los recién llegados un nuevo plan para el mundo en el que se relacionan. La natalidad es, por consiguiente, la fuente de comprensión y del acontecer de todos los nuevos comienzos. Por otra parte, Arendt señala que las distintas actividades humanas -por ejemplo, la labor y el trabajo- y sus respectivas condiciones de necesidad y mundanidad están relacionadas desde un inicio con la natalidad biológica: "están íntimamente ligadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad" (Arendt, 1993a: 22). Por lo tanto, la natalidad no es simplemente un acontecimiento más en el mundo, sino la condición de existencia humana más esencial. Así, el nexo de la vida política con la natalidad -tal como la describe Arendt- es un nexo de *reciprocidad*. En otras palabras, la natalidad es la condición *sine qua non* del mundo y, por extensión, de la política y su vínculo intrínseco con la mundanidad.

Como puede verse, con la natalidad se está frente a una categoría fundamental del pensamiento político que no había sido tematizada desde el punto de vista teórico<sup>32</sup>. Arendt es la pensadora de los nuevos comienzos, por ello, una de las grandes aportaciones de Arendt es haber mostrado la relevancia política de un hecho que previamente había sido considerado como banal, o sólo en su carácter biológico, la natalidad.

El carácter de *naciente* del ser humano, además de situarlo como perteneciente al acto político en el mundo, le recuerda su condición de finitud. Si nacer es llegar al mundo para transformarlo, morir es "*dejar de estar en el mundo*". Dicho "abandono", en tanto la posibilidad de dejar el mundo, conduce al ser humano a una tremenda preocupación por trascender su propia existencia, de extender su nacimiento con cada una de sus acciones. La conciencia de la finitud

---

<sup>32</sup> El primero en hablar de la *natalidad* como categoría filosófica fue Agustín de Hipona. El aprecio de Arendt por el obispo de Hipona se aprecia claramente en su tesis doctoral (*El Concepto de amor en San Agustín*), del cual retoma algunas notas sobre el concepto agustiniano de *natalidad*; sin embargo, Arendt escribe de la natalidad desde perspectiva política, perspectiva que ni San Agustín ni ningún otro lo había realizado. *Cfr.* Arendt (2001).



inherente a la comprensión del fenómeno de la natalidad se incrementa otorgándole a la primera un sentido más pleno. Arendt nos dice, en un recurso antiheideggeriano, que simplemente no hemos nacido para morir, sino para extender nuestra existencia dejando huella de nuestro paso por el mundo.

En este sentido, la reflexión arendtiana sobre la natalidad es original y, a su vez, crítica con la tradición occidental por el hecho de que la tradición ha obviado la natalidad en su reflexión filosófico-política. Si bien la mortalidad ha sido motivo de grandes y profundas reflexiones metafísicas, ni la natalidad ni su corolario la mortalidad lo ha sido de profundas reflexiones políticas. Además, al teórico de la política le interesa ligar sus categorías con la realidad de la experiencia humana, y ambas categorías son el límite de la realidad. Arendt demuestra que estos límites son, más bien, condiciones de posibilidad de la reflexión política.

En consecuencia, algunas de las categorías empleadas por Arendt, como la natalidad o la pluralidad, tienen una larga historia de presencia implícita en la reflexión filosófica. Sin embargo, ambas categorías, “se han vuelto monedas de cambio gastadas”, afirma Arendt. Además, otro problema al respecto es que los “filósofos profesionales” se olvidaron de tales categorías y su reflexión se situó en favor de un mundo de conceptos sofisticados alejados de la mundanidad de la política. Este es uno de los motivos de la crítica de Arendt al olvido de la *vita activa* en favor de la *vita contemplativa*. La misma Arendt describe el objetivo de su reflexión filosófico-política en la que debería de haber ser sido la primera parte de su libro incompleto, *Introducción a la Política*:

Trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por lo tanto examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas que dieron lugar a la aparición de conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo validas y debes ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado perniciosas (Young -Bruhel, 1993:514).

Arendt exorciza es la idea de que el ser humano ha nacido para la muerte: ni nihilismo puro, ni “ser para la muerte”. Bajo esta consideración, si Heidegger deconstruye la tradición metafísica, Arendt se da a la tarea de dismantelar la tradición política más nebulosa en favor de una reflexión que ayude a clarificar la realidad<sup>33</sup>. Así, mientras la tradición metafísica de pensamiento nos lleva a pensar al ser humano como un *ser para la muerte*, Arendt crítica dichos supuestos y afirma:

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la capacidad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque *han de morir no han nacido para eso sino para comenzar* (Arendt, 1993a: 265).

Por lo tanto, la natalidad es la semilla del ser humano que devendrá en el mundo como un ser creativo. Sólo el ser humano que es capaz de crear algo en el mundo y para el mundo es capaz de superar la condición finita de su propia existencia. La natalidad adquiere completo sentido cuando se ha nacido para crear, para actuar y dejar huella en el mundo, y no simplemente para morir. De este modo, es comprensible que el ser humano inevitablemente tenga un principio y un fin en su vida biológica -el principio es el nacimiento y el fin es la muerte-, pero no es su fin en sentido teleológico, sino su fin en un sentido puramente biológico.

Cabe añadir que, por un lado, la dimensión política de la natalidad hace posible que se conciba al ser humano como ser creador y, por tanto, que los límites de su vida biológica sean trascendidos por su vida política y por las acciones inherentes a ella, dejando así, testimonio de su existencia como ser político. Por otro lado, la natalidad en tanto acontecimiento que posibilita la *aparición* de las acciones de los nacientes o, como gusta llamarlos Arendt, los *recién llegados*, también son el motor que pone en marcha los nuevos inicios: *lo*

---

<sup>33</sup> Cfr. (Arendt, 2002a: 98).

*completamente inesperado* en el mundo. Todo nuevo comienzo es así una promesa con infinitas posibilidades de acción para el futuro del mundo.

Entendida de esta manera, la natalidad es el acontecimiento mundano por excelencia siempre y cuando no se aprecia en ella el simple hecho biológico del nacimiento. De este modo, además de comprender el hecho biológico del nacimiento, Arendt le añade a la natalidad un sentido político y la transforma en una categoría política. No obstante, ¿de dónde retoma Arendt esta consideración política de la natalidad? Inspirándose conceptualmente en Agustín de Hipona, especialmente en su distinción entre *initium* y *principium* donde se traza una línea para distinguir la temporalidad del universo de la temporalidad humana, Arendt señala que la natalidad en sentido biológico es el principio, mientras que el inicio es ese nuevo comienzo entre seres humanos, el segundo nacimiento. La natalidad en sentido político es así un *initium* para el mundo político.

Como puede notarse, la diferencia que señala Agustín de Hipona entre *initium* y *principium* no caree de importancia para Arendt porque con esta distinción es posible explicar cómo el ser humano es autor de los nuevos comienzos, de cómo es iniciador de series nuevas de eventos en el mundo. El *initium* de esa serie será, entonces, la natalidad como una categoría aplicable a cualquier nuevo ser humano que aparezca a los ojos de otros seres humanos. Nos dice Arendt al respecto: "con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el 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" (Arendt, 1993a: 201). Este principio se confirma en cada nueva llegada, en cada acción que representa otro nuevo comienzo. Finalmente, nacer en el mundo político es tener la posibilidad de desencadenar en el mundo una serie de acontecimientos a partir de la acción como nuevo comienzo. El nacimiento del actor político es así la condición existencial de los todos los escenarios políticos posibles y, por tanto, el carácter preformativo inherente a las acciones humanas son el espectáculo que la natalidad inaugura.

## 4.2. La acción Humana como fundamento político.

Antes de precisar el concepto arendtiano de *acción*, es menester establecer dos consideraciones básicas. En primer lugar, hay que afirmar que el concepto de *acción* de Arendt surge de un interés por establecer las bases de la renovación y reactivación de la política en su especificidad como actividad propiamente humana, especialmente de su ejercicio positivo como el lugar en donde las relaciones humanas adquieren un sentido más allá de la simple utilidad. Para renovar la dignidad de la política, Arendt delinea la especificidad de dicha actividad a partir de la distinción con otras actividades realizadas por los seres humanos. En segundo lugar, la noción de *acción* de Arendt es deudora del pensamiento aristotélico, específicamente de la noción de *praxis* desarrollada en *La Política*. Arendt distingue a la acción de la labor y el trabajo que, si bien son actividades que forman parte de la *vita activa* del ser humano, no representan con amplitud la actividad más humana propia de la política. El *inter-hominess* (*Entre hombres*) sólo tiene lugar en la acción. Arendt contrasta la especificidad de la acción con otra forma de actividad humana: la *poiesis*, distinguiendo así dos modos de “producción”, dos modos de “hacer”. El primero como “actuación” en donde el actor es un “actor político”. La segunda como “fabricación”, donde el fabricante es un “trabajador” o artesano que produce objetos para el mundo y transforma la naturaleza.

Una vez precisado estas consideraciones previas, se puede argumentar mejor cómo Arendt separa *poiesis* de *praxis* y las razones de ello. Por su parte, la *poiesis* tiene como esencia la instrumentalización y está confinada al ámbito exclusivamente técnico. Los mejores medios para determinados fines los produce la *poiesis*. Por otra parte, la *praxis* se comprende como un fin en sí mismo y, por tanto, siguiendo a Aristóteles, como la única forma de alcanzar la “vida buena”. La *poiesis* alcanza la eficiencia técnica, mientras que la *praxis* entendida como acción puede alcanzar la virtud y la felicidad. Para Aristóteles, la “acción es aquello en lo

que se da el fin” (*Metafísica*, 1048 b 22) y es en este último sentido que Arendt recupera la noción de acción aristotélica.

A diferencia de la acción, la *poiesis* puede alcanzar su eficiencia en la completa soledad de los seres humanos; mientras que la acción sólo puede alcanzar su excelencia en la aparición pública. La acción significativa para el mundo únicamente puede realizarse frente a los otros seres humanos; sujetos que que también actúan y juzgan las acciones que se muestran en el lugar donde todos pueden verlas: el ámbito público, el mundo político.

Es bajo este esquema interpretativo que se entiende el concepto de acción arendtiana, pues es en la acción donde se juega la libertad humana propia de la dimensión política. Los seres humanos en tanto comunidad que piensa, juzga, se expresa y se muestra en sus más altas capacidades, tiene esta posibilidad de mostrarse mediante la acción. La acción, en este sentido, es el concepto que pone de manifiesto todas las nociones políticas en el ámbito público cuando aparece en escena. La pluralidad de los seres humanos adquiere realidad en el espacio público gracias a la acción.

El actuar es la única actividad de la *vita activa* que se da directamente entre los seres humanos, sin la mediación de materia, materiales y cosas. La condición básica que le corresponde es el hecho de la pluralidad [...] El estar condicionado por la pluralidad se encuentra en una relación privilegiada con el hecho de que entre los seres humanos haya algo así como la política [...] El actuar requiere una pluralidad, en la que todos son lo mismo, es decir, seres humanos, pero de esa manera peculiar que ninguno de esos seres humanos se parece jamás a otro que haya vivido en el pasado, que viva en el presente o en el futuro (Arendt, 1993:14).

No obstante, la labor o *poiesis*, por su finalidad planteada en términos de utilidad, tiene la pretensión de ser un producto acabado y alcanza su fin únicamente cuando dicho producto aparece en el mundo y cumple su función. La acción, por el contrario, no se propone producir un objeto acabado sino simplemente mostrarse. De este modo, la acción está sometida a leyes que escapan a su ejecutor y al evento mismo de su ejecución. En este sentido, la acción se vincula con la contingencia, ya que puede esperarse de ella cualquier resultado, lo cual implica

que se vuelve impredecible y deja al actor una sensación de incertidumbre que hace que la acción adquiera vida propia, autonomía y valor en el espacio donde aparece.

Si bien el fabricante produce objetos de los cuales no necesita hacerse responsable del uso que se haga de ellos en el mundo; el actor, aún con la imprevisibilidad de su acción, mantiene con ella un lazo de responsabilidad que es propio de las acciones políticas. Si las acciones políticas aparecen y tienen lugar en el espacio común entre los actores, entonces los actores son responsables de ellas, a pesar de la contingencia expresada en las consecuencias no previstas de la acción. La preocupación de Arendt respecto de la distinción entre estos dos tipos de actividad radica en que, por un lado, en el mundo moderno se ha desdibujado la frontera entre la utilidad de un producto humano para fines técnicos y la tecnificación de la acción; por otro lado, esta tecnificación implica la reducción de la acción a simple producción. Así, esta tecnificación de la política ha convertido a los seres humanos y a sus acciones en simples medios para la consecución de fines que les son ajenos.

Por tanto, Arendt quiere evitar la confusión moderna entre *praxis* y *poiesis* – por ejemplo en su crítica a Marx<sup>34</sup>– porque esta confusión no sólo tecnifica la política, sino que también hace que se pierda su finalidad. De inspiración kantiana, el fin de la política es poner a los seres humanos en una relación de fines en sí mismos y nunca de medios. La tecnificación de la política es así una forma de tratar a los seres humanos como medios.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Cabe señalar que, en principio, *La Condición humana* fue pensada como un proyecto de crítica al concepto de trabajo en Marx y el marxismo. Para Arendt, Marx reduce la acción al trabajo, la *praxis* en *poiesis*. Las razones son las siguientes: considera a la clase obrera como sujeto de la política, describe las relaciones políticas en términos económicos y, sobre todo, enfatiza el carácter violento de la política como *praxis* revolucionaria. En su revisión de Marx, Arendt señala: "El significado del pensamiento de Marx no reside ni en sus teorías económicas ni en su contenido revolucionario, sino en la testarudez con que se aferró a estas dos nuevas perplejidades fundamentales" (Arendt, 2007:18).

<sup>35</sup> Claudia Galindo Lara describe adecuadamente aquello que ha ocurrido con la política a raíz de esta confusión, cuando señala: "Esta falta de claridad entre ámbitos específicos ha restado parte de su autonomía a la política y ha tenido como efecto el despojarla de elementos que por su relevancia le son consustanciales y la dotan de un sentido propio: el acuerdo, la voluntad y la

Podría pensarse que la falta de claridad en la definición de *acción* y su respectiva distinción de la producción y la técnica ha provocado, entre otras consecuencias, la anulación de la pluralidad y la pérdida del espacio común. La pérdida o reducción de este espacio en donde tienen lugar las acciones y en donde podía ponerse cada ser humano en relación con los otros en un ejercicio constante de tolerancia y ampliación mental, ha devenido en un ensanchamiento de la esfera privada, del aislamiento y del desinterés por los asuntos públicos. Es importante insistir en la descripción positiva que hace la autora de la acción como una actividad performativa<sup>36</sup> para así vernos en la posibilidad de identificarla cuando se muestre, o bien de imitar sus características para intentar recuperar nuestra dimensión de actores y, con ello, reconstruir poco a poco un espacio común en que cada vez más acciones puedan aparecer. No se debe olvidar que Arendt insiste en que la acción política es, ante todo, un aparecer en escena en el *gran teatro del mundo*.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su *aparición* en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia (Arendt, 1993:203).

Por lo anterior se explica porqué cuando los seres humanos hacen política "aparecen", es decir, se vuelven visibles para un público al que antes eran invisibles o desconocidos. La acción es la carta de presentación con la cual renacemos al mundo humano, es lo que permite nuestro segundo nacimiento, ya no natural sino político. En la medida en que la acción es la carta de presentación de los seres humanos al mundo político, los seres humanos se hacen conscientes de dicho hecho político fundamental.

---

acción. En oposición, se ha enaltecido el papel jugado por las pasiones, la fuerza y la violencia que evidencian la carencia de sentido político de las masas y los gobernantes" (Galindo, 2009: 64).

<sup>36</sup> Si entendemos por 'performatividad' la aparición de un agente en cuanto individuo distinto a través de su acto, no cabe duda que dicha aparición no es en modo alguno constitutiva de alguna actividad de producción. Esta última no es la actividad de alguien considerado en su irremplazable singularidad sino la actividad de quien dispone de las calificaciones, de los talentos o del saber hacer propios de uno u otro tipo de fabricación [...] nada de esto ocurre con la acción. (Taminiaux, 2008:85)

Los seres humanos aparecen en un escenario donde sus acciones son comunicables y asumen la lógica de la publicidad que, por tratarse de la mirada juiciosa de los otros, los incentivarán a lanzar al mundo una acción lo más virtuosa posible. En consecuencia, la acción es nuestra posibilidad de alcanzar la excelencia, pero como retrata una de las mayores actividades políticas entre seres humanos, se puede entender como nuestra oportunidad de acceder a la posibilidad política de aparecer en el mundo y desarrollar la virtud política. Como ya anticipaba Aristóteles, el ejercicio de la virtud política exige empeño; sin embargo, quienes ejerzan dicha virtud tendrán la posibilidad de aparecer en el escenario político, de dejar de estar en la sombra y formar parte del teatro del mundo. La virtud de estos actores implica la posibilidad de hacerse escuchar mediante sus acciones porque el público estará en condiciones de atender sus demandas y participaciones. El carácter público de las acciones es justamente lo que puede hacerlas abrir un escenario que permite tematizar lo que nos preocupa a todos.

Por último, otra nota característica de la acción es su capacidad para introducir y anclar a los seres humanos dentro de una realidad compartida. La acción pública permite incluso a los agentes que sus propias acciones se vuelvan más transparentes para ellos mismos porque se asumen a sí mismos como un otro; de manera análoga al ejercicio histriónico de un actor que opera con diferentes libretos en diversos momentos. La acción pública funciona como un vehículo de comunicación mediante el cual los seres humanos tienen noticia de la existencia de los otros y de sí mismos. En este último aspecto reside el sentido teatral de la obra arendtiana.

#### **4.3. Mundanidad: durabilidad y artificialidad del mundo humano.**

El *mundo* es el primer dato con el que dispone el ser humano cuando intenta comprender la esencia de la *vita activa*. A diferencia de la *vita contemplativa*, la



*vita activa* está anclada en el mundo. Esta mundanidad de la *vita activa* viene dada por la capacidad que tenemos los seres humanos de transformar la naturaleza (*labor*) y de producir un mundo artificial (*trabajo*) más o menos duradero, en el que puedan reproducirse la vida y asegurarse una cierta permanencia.

La diferencia entre los productos de la labor y el trabajo radica en que los primeros se consumen y desaparecen en el acto, mientras que los productos del trabajo se utilizan y, en su uso, reproducen más mundo: se vuelven herramientas que pueden llegar a ser fuente de mundanidad. "Lo que los bienes son para la vida, los objetos de uso son para el mundo" (Arendt: 1993a:108) Dicha distinción tiene como criterio la durabilidad y ésta, a su vez, tiene como fundamento la *mundanidad*. En contraste, la *acción* política produce otra clase de objetos que dependen de la pluralidad humana y que alcanzan un grado más alto de mundanidad porque no son simples objetos de uso o de utilidad; sin embargo, estos "objetos" ocurren también en el mundo. Muchas acciones son productos del pensamiento y, por tanto, no pueden ser ni consumidos ni usados, pero sí compartidos mediante el habla. En este aspecto de intercambio dialógico radica la mundanidad de las acciones. Así, la mirada de los otros seres humanos hace más mundano el objeto de la acción porque los otros también son parte del mundo. Dice Arendt al respecto:

Para convertirse en cosas mundanas, es decir, en actos hechos, acontecimientos y modelos de pensamientos o ideas, lo primero de todo, han de ser vistos, oídos, recordados y luego transformados en cosas, en rima poética, en página escrita, libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos (Arendt, 1993a:108).

Lo anterior explica a profundidad el sentido político de la *mundanidad*, en general, el gran esfuerzo colectivo que requiere el mundo en común para que la política aparezca en escena mediante estos productos de la acción. La mundanidad provee a los seres humanos de la dosis de realidad necesaria para relacionarse entre sí. La política es posible, por tanto, gracias a que el mundo pone en relación

a los seres humanos entre sí: los une, los separa, los ordena y “evita que caigan unos sobre otros” (*ídem*).

Por lo tanto, la mundanidad es de naturaleza histórica y somete a las acciones y a los objetos creados a la temporalidad que permite medir su grado de mundanidad o permanencia en, sentido estricto, a su *durabilidad*. La durabilidad en tanto categoría temporal es la característica básica con la que se determinan a los objetos que son producto de las acciones realizadas en el mundo. "La vida humana, en la medida en que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de *mundanidad* de las cosas producidas, depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo" (Arendt, 1993a:109).

En este sentido, una obra de arte tiene un alto grado de durabilidad en el mundo ya que la información que comunica puede trascender varias generaciones y, por lo mismo, esa transmisión prolongada la hace altamente mundana. En cambio, una mesa tiene una menor durabilidad, pero su mundanidad está restringida a su carácter de herramienta – el *útil* heideggeriano-. Lo relevante en este caso es que las acciones políticas son capaces de superar la prueba del tiempo a través de la historia y la prueba del recuerdo como forma de evocar una mundanidad del pasado. Además del recuerdo y la memoria, se le agrega a esas acciones un elemento simbólico en el que la mundanidad también se hace presente. El recuerdo, nos dice Arendt, es una manera de hacer presente la mundanidad de las acciones, más allá de sus pruebas físicas, más allá de su evidencia empírica, es una forma de volvernos a relacionar con el mundo pasado. La mundanidad en tanto durabilidad y permanencia de los objetos producidos *en, con y para* el mundo son la condición de posibilidad de la aparición y desaparición de nuevos seres que transformarán el mundo.

La mundanidad opera como la condición material necesaria para la natalidad y el nuevo comienzo: cada ser humano está abierto a un sinfín de acciones que pueden tornarse mundanas. Cuando un ser humano se plantea poner en marcha una acción o proyecto, se lo plantea como elección. Sabe que su

acción tiene algún destinatario con el cual comparte un mundo en común: "sin un mundo donde los hombres nazcan y mueran, sólo existiría la inmutable y eterna repetición" (Arendt, 1993: 110). El mundo y sus ciclos son el primer dato con el cual se tiene noticia de que los seres humanos no son ni dioses ni bestias y que, por tanto, necesitan al mundo y a los otros seres que habitan en él. Por tanto, *mundo* y *realidad* guardan una estrecha relación. Se tiene noticia de la realidad porque nos aproximamos al mundo y, viceversa, la realidad nos presenta un sentido de cambio en el mundo que nos habla de nuestro propio cambio, de nuestra temporalidad y de nuestro paso vital por el mundo.

#### **4.4 Poder: la posibilidad de la acción concertada.**

El poder como categoría política fundamental y como categoría históricamente reconocida ha sufrido una serie de modificaciones en la forma en que se comprende. Su tematización y empleo tanto por los *políticos profesionales* como por los *teóricos de la política* han permitido construir la historia del concepto. Sin embargo, Hannah Arendt es una de las teóricas que con mayor novedad y originalidad ha escrito sobre el fenómeno del poder.

En el lenguaje político, se dice que un "*gobierno tiene poder*", que una comunidad política ha "*perdido poder*" o bien que una persona "*detenta el poder*", pero tales expresiones no sirven para precisar el concepto implícito de poder o de limitar el contenido significativo que se evoca cuando se enuncian dichos lugares comunes. En este sentido, uno de los aportes más importantes de la teoría política de Arendt ha sido la constante insistencia en formular distinciones y, con ello, ha mostrado la enorme complicación que ha significado para la filosofía política y la *real politik* hacer uso de términos que se prestan a confusión. Esta complicación es causa de que no han pasado por un examen crítico de clarificación, de elucidación conceptual. Arendt expresa su preocupación al respecto cuando afirma:

Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como <<*poder*>>, <<*potencia*>>, <<*fuerza*>>, <<*autoridad*>> y, finalmente, <<*violencia*>>- todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si estos no existieran- (Arendt, 1973a: 145).

En consecuencia, el poder ha sido uno de esos términos que en política se ha prestado a usos perversos y ha derivado en "*generalizaciones permisivas*". Arendt se tomó muy en serio la tarea de clasificar y elucidar términos como el *poder* y la *autoridad* ya que constituyen el fundamento teórico para pensar la política. En su análisis conceptual, Arendt se propone distinguir al poder de la violencia, la fuerza y el dominio. De esta manera, ella va contracorriente de la tradición política que asocia poder con dominio, desde Platón hasta Weber. Esta asociación entre poder y dominio lo explica Arendt de la siguiente manera.

En primer lugar, el poder como sinónimo de dominio proviene del pensamiento clásico. Ya desde Aristóteles reinterpretado por Tomás de Aquino, surgió la confusión del término *potentia* porque, si bien la "potencia" es una fuerza contenida que puede llegar a convertirse en acto, no constituye la esencia política de lo que significa "*poder*", al contrario, la potencia es la fuerza particular de un ente. Arendt interpreta la *potentia* de manera similar y está conciente de que no se puede reducir a *poder*: "Potentia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona" (Arendt, 1973: 146). Debido a esta distinción, se reconoce que el poder no puede ser individual. Que al menos en la comprensión teórica de Arendt, se trata de un *concepto relacional*, de un concepto que pone en relación a más de un individuo, que no se predica de una persona sino de un colectivo.

En segundo lugar, otro término con el que se ha confundido el poder es el concepto de fuerza. Avanzando sobre la argumentación, afirmo que esta confusión deriva de la distinción anterior y podríamos estar tentados a afirmar que un grupo social "*tiene fuerza*" como una situación análoga a "*tiene poder*". Sin embargo, Arendt se encargará de clarificar esta distinción cuando afirma:

La fuerza que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico a las *fuerzas de la naturaleza* esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales" (Arendt, 1973: 147)

Como suponemos por la cita anterior, la fuerza sí puede derivarse de colectivos, pero está confinada al ámbito natural o social. La fuerza no tiene un vínculo necesario con el carácter político del ser humano. Por consiguiente, el poder no implica la fuerza de un grupo porque, en "términos naturales", la fuerza cesa cuando el grupo se dispersa físicamente. Por el contrario, el poder no depende de la fuerza física natural y puede permanecer en las acciones aún cuando el grupo social se haya dispersado físicamente. Las implicaciones de que el poder no pueda ser reducido al uso de la fuerza son importantes para una teoría política de corte republicano. En este caso, el uso de la palabra y la posibilidad de persuadir sustituyen a la fuerza en una república y, sobre todo, el discurso y la persuasión hacen posible la construcción de acuerdos en los que los seres humanos puedan ver concretada su acción política. La fuerza no permite construir consensos pues en su base está la coacción.

El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia, hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; [pero] es absolutamente incapaz de crearlo (Arendt, 1973: 157).

En tercer lugar, también se ha confundido con frecuencia el poder con la autoridad. Esto implica que los seres humano tienden a afirmar que un grupo político "*tiene poder*" porque es una "*figura de autoridad*" y, no obstante, no es una afirmación del todo errónea. El poder y la autoridad están interrelacionados en el ejercicio concreto del poder, pero no son lo mismo. Ambos no deben tomarse nunca como elementos que puedan reducirse uno al otro. Si bien el poder funda la

autoridad; la autoridad ensancha al poder en el momento de recordar el discurso fundacional.

#### **4.5. El juicio: la herramienta básica de la política.**

Desde mi punto de vista, el juicio en tanto elemento de la teoría política arendtiana es una de las herramientas principales de la racionalidad que dicha teoría presupone. Se trata, específicamente, de una racionalidad doxística, fragmentaria, pero rigurosa. El interés de Arendt por tematizar el juicio político se puede apreciar claramente en *Las conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que no está demás decirlo, es considerado el texto tradicional asociado con este tema. Sin embargo, en *La promesa de la política*, Arendt realiza otra aproximación sobre el juicio político, más precisa y menos exhaustiva, donde defiende la postura de la acción socrática como un tipo de acción política que se despliega a partir de la *doxa* (opinión).

El carácter doxístico del juicio socrático se explica de la siguiente manera. Por un lado, Arendt está convencida de que la publicidad es el tipo de racionalidad con la que pensamos políticamente; por otro lado, el juicio estético es el antecedente con el que, al enfrentarnos al ámbito público, hacemos juicios de contenido político conservando la estructura del juicio estético. Así, lo que quiere poner de manifiesto el carácter doxístico del juicio es la importancia de la multiplicidad de perspectivas tanto en la estética como en la política para alcanzar al menos un consenso sobre este tipo de asuntos. En consecuencia, Arendt critica profundamente los intentos de *fundamentar* la política en formas de racionalidad universalista como la verdad. A partir de Platón, Arendt advierte un peligro en el esfuerzo de los filósofos por encontrar una verdad última que ordene los asuntos humanos, siendo estos de un carácter más complejo y menos susceptibles de reducción. El juicio es la constatación de que la política no se basa en la *episteme* sino en la *doxa* que se abre con la pluralidad del mundo.

Al respecto, hay que señalar que la necesidad de juzgar para Arendt nace de una serie de acontecimientos históricos que le permiten realizar su reflexión.

Esta necesidad comienza con la muerte de Sócrates y el desencanto platónico de la *doxa* como herramienta para la persuasión, hasta los totalitarismos del siglo XX en donde la imposición de una verdad única que rijan los asuntos humanos adquiere dimensiones autodestructivas contra la política y contra los seres humanos. En estos casos, para Arendt el juicio es una herramienta que puede ayudarnos a devolverle a la política su dignidad sin tener que acudir a criterios de verdad, sino a elementos plurales enriquecedores de las posibilidades políticas con las que podemos contar los seres humanos. Es por ello que Arendt expuso sus propios ejercicios de juicio político en varias de sus obras, especialmente en las obras mayores. Por ejemplo, la polémica que suscitó dos de sus grandes obras, *Los orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*, son una constatación de lo anterior. La polémica no es azarosa si se toma en cuenta la naturaleza propia de la *doxa*, la cual se expresa mediante los juicios políticos. Se trata, entonces, de poner en el espacio de discusión pública, problemas que están en peligro de perderse en el olvido antes de poder ser procesados por el juicio público. Por tanto, el desarrollo de los diversos juicios políticos en tanto expresión de la *doxa* humana únicamente es posible su intercambio y comunicación en un espacio de discusión, en un espacio público.

En estos casos de discusión pública, el juicio político nos permite hacer un diagnóstico de las causas relacionadas con la pérdida o desaparición de los espacios públicos como resultado de la atomización o tendencia a la privacidad cada vez más presente en nuestros tiempos o, en tal caso, de la politización extrema de esferas de la vida humana que, según Arendt, se desvirtúan al aparecer en público como el amor.

Por su parte, el juicio político adquiere importancia práctica a la luz de una serie de rupturas que la tradición occidental ha arrastrado hasta nuestros días. Desde el individualismo radical que ha marcado una ruptura entre individuo y sociedad, hasta la desaparición de un orden *natural* en el que cada cosa cumplía una función en favor del orden. Con el advenimiento de la modernidad, el juicio político será la prueba contundente de la imposibilidad de apelar a dicho orden para

explicar acontecimientos políticos totalitarios. No obstante, lo auténtica preocupación arendtiana del olvido del juicio es la separación entre ética y política debido a que ello implica la tecnificación de la política. La tarea del juicio es así mostrar la necesidad de revalorar la dignidad de la política como posibilidad para procesar los conflictos y, preferentemente, de asumir las diferencias derivadas del vivir juntos. El juicio político, en consecuencia, re-dignifica la política.

Bajo estos supuestos, el aporte arendtiano es muy importante para el diagnóstico de la modernidad, sobre todo de la experiencia totalitaria que ya varios autores han tematizado además de vivido. La diferencia entre Arendt y otros pensadores es que parecía haber entre los intelectuales *profesionales* cierto desencanto que los hizo abstenerse, justamente de aquello que según Arendt no debe abstenerse ningún sujeto libre: de la capacidad de juzgar los acontecimientos. El sujeto que juzga pretende rescatar la dimensión activa de su vida en el ámbito público y busca comprender lo acontecido. Los intelectuales que se abstuvieron de juzgar y decidieron contemplar desde la ataraxia del filósofo no son sujetos de juicio político ya que no lo hicieron desde la acción del ciudadano o de la perspectiva del teórico de la política. En otras palabras, Arendt rechaza la actitud del filósofo en oposición al teórico de la política o el ciudadano crítico e ilustrado. Por el contrario, la posición arendtiana se da la tarea del desarme de las categorías obsoletas para pensar el presente y de la reconstrucción actualizada de aquellas que podrían ayudarnos a configurar lo propiamente político de nuestro ser entre los otros. Arendt es una innovadora del pensamiento político.

Al afirmar que el Totalitarismo se debió en gran medida a la pérdida del sentido común, Arendt recurre a una categoría que considera perdida y señala su importancia: el juicio. De este modo, Arendt afirmará que el sentido común es un elemento necesario para la recuperación de la capacidad de juzgar políticamente porque provee al que juzga de un plano *común* derivado de la *comunidad política* en la que está inmerso. Sin este plano común, sus juicios no podrían ser comunicables y carecerían de contenido comprensible para el público. Además, un



juicio político no se constituye como tal si no alcanza el terreno de lo público, el espacio de la confrontación de ideas.

“El espectáculo ofrecido al espectador –representado, por así decirlo, para su juicio- es la historia (history) como un todo, y el verdadero héroe de ese espectáculo es el género humano en la <serie de generaciones que se extienden hasta el infinito>” (Arendt, 2003:111).

En este sentido, para Arendt como para Kant existe una estrecha relación entre juicio y sentido común. Mejor aún, Arendt recurre al sentido común como presupuesto básico de toda política igualitaria y pluralista, o mejor dicho de una política participativa y republicana, porque está consciente del peligro totalitario que subyace a la idea de *fundamentar* la política en "verdades absolutas" que supriman toda posibilidad de consenso y aniquilen las diferencias que escapen a dicho concepto de *verdad*. Más cercana a las ciencias del espíritu, Arendt intentará encontrar categorías que tienden más a lo verosímil que a la búsqueda de alguna verdad absoluta que anule la posibilidad de cambios, reformulaciones o diferencias de opinión.

Por consiguiente, se trata de ser lo más consistente entre el criterio que juzga y lo juzgado. Los asuntos humanos en tanto conflictivos y contingentes ameritan un criterio que dé cuenta de su conflictividad y contingencia. Uno de estos criterios, como podrá inferirse, es el sentido común. De este último se deriva la complejidad de opiniones (*doxa*) y es la fuente de riqueza de los acuerdos políticos cuando hay una forma de gobierno equilibrada, una forma de gobierno republicana basada en el sentido comunitario de la sociedad en la que rige.

Otro de los elementos que intervienen en la construcción del juicio político son los *prejuicios*. Como su nombre lo indica, se trata de una opinión previa al juicio, pero no por eso menos valiosa para la comprensión de la política. Tanto el sentido común como el prejuicio son las condiciones sociales de posibilidad para el juicio y la comprensión política. Ambos elementos son previos al juicio, pero también son su fuente de materia prima, son los insumos que alimentan la capacidad de juzgar. Esto se debe a que, por un lado, el sentido común provee a los seres humanos del sentido compartido de comunidad en la que se consideran parte y, al mismo

tiempo, provee de datos generales sobre las prácticas sociales concretas y las reglas que rigen dicha sociedad. Por otro lado, el prejuicio -tema ampliamente descrito en *¿Qué es la política?*- es un índice de realidad social ya que es un componente integral de los asuntos humanos. Arendt señala al respecto que

En nuestro tiempo si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Pues los prejuicios que todos compartimos, que son obvios para nosotros, que podemos intercambiarlos en la conversación sin tener que explicarlos detalladamente representan algo político en el sentido más amplio de la palabra -es decir, algo que constituye un componente integral de los asuntos humanos entre los que nos movemos todos los días...Pues el hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido y su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida, sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana. Por eso la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de los prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos, libres de ellos" (Arendt, 1997a: 52)

Una vez señalado lo anterior, se puede ver claramente la importancia del prejuicio en la política y en la formación de juicios sobre asuntos públicos. Tan importante como el sentido común, el prejuicio es reivindicado en su dignidad de dato básico previo a la comprensión ejecutada por el juicio.<sup>37</sup> Sin el prejuicio, que de alguna manera representa una primera preocupación por sustraer los principios que subyacen a las acciones políticas, no podría haber comprensión política, o bien comprensión de las creencias que presuponen las acciones políticas. En suma, sin ambos elementos –el sentido común y el prejuicio- los seres humanos no podrían comprender plenamente la compleja gramática de la acción política.

De lo anterior se sigue que los juicios en política no están obligados a ser ni verdaderos ni falsos, más bien están condicionados a formularse en términos verosímiles y a emitirse públicamente. El sentido común y el prejuicio son así su

---

<sup>37</sup> También hay resquicios de Heidegger en la idea de precomprensión del Ser, en Arendt sería precomprensión de la política Cfr dana villa o el mismo heidegger

materia prima, y la pluralidad inherente a la comunidad política se encarga de sancionarlos. En contraste, lo que no se puede realizar es establecer un criterio universal: señalar los criterios de verdad sobre los cuales la tradición filosófica ha intentado, sin éxito, fundamentar los asuntos políticos. Por lo tanto, como consecuencia del uso y construcción del juicio político, se tiene la posibilidad de formarse un pensamiento independiente, crítico y autónomo: el ser humano solamente alcanzando el nivel del juicio -que se nutre del prejuicio y del sentido común, pero que los supera en rigurosidad- puede acceder a una comprensión más o menos amplia de la realidad política que le acontece<sup>38</sup>. Así, "el que juzga" mantiene una relación directa con "lo juzgado" y, por consiguiente, el juicio político debe ser expresado en el ámbito público mediante la forma de opiniones (*doxas*) que pueden ser escuchadas, juzgadas y cuestionadas por aquellos con quienes compartimos dicho espacio común.

En este sentido, para Arendt la figura emblemática de actor político que emite juicios tomando como materia prima de la reflexión política el sentido común y los prejuicios será Sócrates. A partir de este personaje y su labor como *<partera>*<sup>39</sup>, se puede ilustrar la construcción de opiniones (*doxas*) pensadas y bien estructuradas a través de un ejercicio del pensamiento independiente. La lectura de Arendt de Sócrates coincide así con la lectura de la ilustración de Kant. Por ende, cuando Arendt evoca a Sócrates pretende hacer énfasis, por una parte, en la necesidad de revisar nuestros prejuicios y creencias más básicas a través del ejercicio del juicio y, por otra parte, la importancia de contar con los diversos contenidos de las opiniones o puntos de vista de los que se nutre y enriquece la vida política. Al respecto, Dana Villa quien ha trabajado ampliamente sobre la interpretación de Arendt de Sócrates señala: "lo importante en la interpretación de Arendt de la dialéctica socrática es el descubrimiento a través de la conversación *entre amigos* de la riqueza del mundo" (Villa, 2008: 127).

---

<sup>38</sup> La principal obligación del pensamiento independiente consiste en formular nuevas preguntas y en construir nuevos conceptos para poder comprender. (Bernstein R., 2008: 47)

<sup>39</sup> Siguiendo la mayéutica socrática, el filósofo como aquél que ayuda a parir ideas a sus interlocutores.

Partiendo de la conflictividad inherente a esas diferencias, serían las *conversaciones entre iguales*, puesto que la capacidad discursiva inherente a las opiniones sí puede poner a los conversadores en situación de igualdad. Además, la *doxa*, en la medida en que se expresa en un ámbito común, tiene como condición de posibilidad la utilización de la palabra. De este modo, si bien no siempre los exponentes de opiniones establecen una relación de amistad, al menos sí están inmersos en una relación de *mutualidad* que es posible gracias a la existencia de un espacio común.<sup>40</sup>

“La perspectiva, el punto de vista general, está ocupada, preferentemente, por el espectador, que es un ciudadano del mundo o, con más exactitud, un espectador del mundo. Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular se da progreso o no” (Arendt, 2003:110).

Por último, para precisar la conexión entre juicio y retórica cabría hacer la distinción entre *conversación* y *disputa* como el espacio lingüístico del juicio. En la *conversación* se expresan las opiniones diversas, aunque su expresión no suponga una relación de amistad. En la *disputa* lo que ya no relevante es la opinión porque la disputa no es el lugar lingüístico del juicio: en la disputa lo que impera es la violencia sea física, simbólica o argumental. Una disputa muchas veces tiene su origen en la imposición de una verdad. La imposición de la verdad es una actitud a la que Arendt ha tratado de atacar afirmando que la *verdad* nada tiene que hacer en política y, menos aún, cuando se pretende el fundamento de esta última. Para desentrañar cualquier intento de imposición de una verdad únicamente hace falta hacer uso del juicio político -reflexivo, no determinante- y, por tanto, del pensamiento crítico e independiente.

Como se sabe, Hannah Arendt estuvo interesada en construir una herramienta que permitiese añadir al juicio de gusto kantiano un elemento político y, así, aprovechar los conceptos estéticos para su análisis político. Arendt retoma

---

<sup>40</sup> Dar a luz nuestra propia Doxa significa llegar a tener conciencia de uno mismo en cuanto individuo integrante de una comunidad con su propia y exclusiva perspectiva, no como seguidor de alguna creencia o ideología compartida por el grupo. (Villa, 2008, 121)

la idea de juicio kantiano porque que vio en ella una dimensión política que no estaba presente en los filósofos que previamente habían intentado hablar de lo político, ello sin mucho éxito. El elemento político que Arendt añade al juicio de gusto kantiano es, por consiguiente, la publicidad.

El juicio – y sobre todo los juicios de gusto- se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles gustos. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible...obedezco así a una ley que me ha sido dada, con independencia de lo que puedan pensar otros sobre la materia. Esta ley es evidente e irresistible en sí y por sí misma (Arendt, 2003a:126).

Cabe señalar que, en el concepto de juicio arendtiano encontramos, por un lado, la idea de que los juicios son diversos y, por el otro, la posibilidad de extender esta capacidad a toda la humanidad en la medida en que todo ser humano esta, en principio, en la posibilidad de juzgar. La pluralidad es así la condición mínima para poder juzgar y constituye un doble movimiento: la diversidad de contenidos de los juicios y la igualdad de condiciones para emitir juicios.

## **CONCLUSIONES:**

## BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Arendt, Hannah, (1968) *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Rosa Luxemburgo*, Anagrama, Barcelona.

----- . (1973) *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.

----- . (1993) *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

----- . (1997) *Rahel Varnhagen, the life of a Jewess*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

----- . (1999) *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona.

----- . (2000) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona.

----- . (2001) *El Concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid.

----- . (2002) *La vida de espíritu*, Paidós, Barcelona.

----- . (2003a) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona.

----- . (2003) *Entre pasado y futuro*, Península, Barcelona.

----- . (2004). *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.

----- . (2004). *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México.

----- . (2005). *Ensayos de Comprensión.*, Caparrós, Madrid.

----- . (2006). *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.

----- . (2007a). *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona

----- . (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid.

Arendt- Heidegger, (2004). *Letters, 1925-1975*, Harcourt Inc., London.

Arendt- Jaspers, (1992). *Correspondence, 1926-196*, A Harvest Book, London.

Arendt, Hannah-McCarthy, Mary (1972). "Entrevista a Hannah Arendt: ni conservadora, ni socialista, ni liberal" disponible en <http://espacioagon.blogspot.com/2008/09/entrevista-hannah-arendt-ni-socialista.html>

Cicerón, Marco Tulio, *La Republica*, Alianza Madrid.

----- *Las Leyes*, Alianza, Madrid.

Hamilton, Madison y Jay (2006). *El federalista*, F. C. E., México.

Kant, Immanuel (2002a). *Filosofía de la Historia*, F.C.E., México.

----- (2002b). "Hacia la paz perpetua" en Kant (2002).

Maquiavelo, Nicolás (2000). *El Príncipe*, Alianza, Madrid.

----- (1996). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.

Montesquieu (2004). *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid.

Padua, Marsilio de (1999). *El defensor de la paz*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Platón, *Las Leyes*, Gredos, Madrid.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

-Aubenque, Pierre. (2001). *La prudencia en Aristóteles*, Cátedra, Madrid.

Bernstein, Richard. (2008). "La responsabilidad, el juicio y el mal", en Birulés Fina (2008)

-Birulés, Fina. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder, Barcelona.

----- (comp.) (2008). *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Sequitur, Madrid.

----- (2008). "Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad", en Birulés (comp.) *Arendt, el legado de una mirada*. Sequitur, Madrid.

-Bobbio, Norberto (1999). *Estado, política, gobierno*, FCE, México.

-Bobbio, Norberto; Viroli, Maurizio (2002). *Diálogo en torno a la república*, Kriterion, Barcelona.

-Bonnie Honig, (1993) *Political Theory and the displays*, Cornell University Press, Ithaca, Londres

-Bretone, Mario (2000). *Derecho y tiempo en la tradición europea*, FCE, México.

-Cabo de la Vega, Antonio (1997). *Lo público como supuesto constitucional*, UNAM, México.

-Canovan, Margaret (1994). *Hannah Arendt, A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, Great Britain.

----- (2000). "Patriotism is Not enough" en *British Journal of Political Science*, Vol. 30, London, pp.412-425.

----- (2008). "Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt" en Birulés Fina (2008).

- Camps, Victoria (1990), *Virtudes Públicas*, Espasa Calpe, Madrid.

- Corral, Carmen (1994). "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", en Cruz, Manuel (1994).

-Cruz, Manuel -comp.- (1994). *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

----- . (comp.) (2006). *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona.

-De la Torre, Francisco (2002). *Aproximaciones a las fuentes clásicas latinas de Hannah Arendt*. Analecta Malacitana, Malaga.



-Dish, Lisa (1994). *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. Cornell University Press, New York.

Forti, Simona (1996) *La vida del espíritu y el tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid.

-Galindo, Claudia (2009). *Hannah Arendt: la recuperación de la dignidad de la política*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

-García, Dora Elvira (2003). *Del poder político al amor al mundo*, Tecnológico de Monterrey, México.

-Brunkhorst, Hauke (2006). *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Biblioteca Nueva, Madrid.

-Jellineck, George (2004). *Teoría general del Estado*, FCE, México

-Lara Zavala, María Pía (2009). "Hannah Arendt y la autonomía de la política" en *Actas del Congreso Internacional: La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Editum, Universidad de Murcia-Universidad Autónoma de Madrid.

----- (2007). *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press.

-Leyva, Gustavo (2003). "Hannah Arendt, Acción identidad y narración" en Leyva (Coord.), *Política, identidad y narración*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

-Meier, Christian (1985). *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, FCE, México.

-Mundo, Daniel (2003). *Crítica apasionada, una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, Prometeo, Buenos Aires.

-Nussbaum, Martha(1986) *The fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York.

- Passerín D'Entrevés. (1994). *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London.
- Petit, Eugene (2003). *Tratado Elemental de Derecho Romano*, Porrúa, México.
- Piçarra, Nuno (1989). *A separacao dos poderes como doutrina e principio constitucional. Um contributo para o estudo das suas origens e evolucao*, Coimbra Editora, Coimbra.
- Robert C. Pirro, (2001), *Hannah Arendt and the political of tregedy*, Dekalb, Norther Illinois University Press
- Pocock J.G.A. (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid
- Prinz, Alois. (2002). *La filosofía como profesión o el amor al mundo: La vida de Hanna Arendt*. Herder, Barcelona.
- Prior, Angel. (2009). *Voluntad y Responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Rabotnikof, Nora (2005). *En busca de un lugar común, el espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM, México.
- Rivera García, Antonio (1999). *Republicanism calvinista*, Res-publica, Murcia.
- Rodríguez Zepeda, Jesús Rodríguez (2008). *Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política*, IFAI (Cuadernos de Transparencia), México.
- Sahuí Maldonado, Alejandro (2002). "Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo", *Signos Filosóficos* 8, UAM-I, pp. 241-263.
- Schedler, Andreas (2003). *¿Qué es la rendición de cuentas?*, (Cuadernos de Transparencia), México.
- Schmitt, Carl (2004). "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía" en *Carl Schmitt. Teólogo de la Política*, FCE, México.

-Serrano Gómez, Enrique. (2008). *Introducción a la teoría de la Constitución*, (Inédito).

-Taminiaux, Jacques (2008). "¿performatividad y grecomanía?", en Birules (2008).

-Villa, Dana. (1996). *The fate of the political*, Princenton University Press, Princeton.

----- . (2008) *Public Freedom*, Princenton University Press, Princeton.

-Vallespín, Fernando. (2006). "Hannah Arendt y el Republicanismo", en Cruz, Manuel (2006).

-Villalverde Rico, María José (2008). *La ilusión Republicana. Ideales y mitos*, Tecnos, Madrid.

-Young- Bruel, Elizabeth (2006), *Why Arendt Matters?*, Yale University Press, Stanford.