

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



**“Poder” y “revolución” en la teoría política de Hannah
Arendt**

Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Filosofía que
presenta:

Barbra Zavala Solimano

Asesora:

Pepi Patrón Costa

Lima, 2025


Informe de Similitud

Yo, Pepi Patrón Costa, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis titulada(o) "Poder' y 'revolución' en la teoría política de Hannah Arendt", de la autora Barbra Zavala Solimano, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 9%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 4/04/2025.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de investigación, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha de hoy.

Lima, 9 de abril de 2025

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>Patrón Costa Pepi</u>	
DNI: 07882264	Firma
ORCID: 0000-0002-4186-8485	

Agradecimientos:

Quisiera agradecer especialmente a la profesora Pepi Patrón y a los profesores Víctor Krebs y Fidel Tubino, por sus clases y por su gran amabilidad y disposición al diálogo.



a Xavier Oré Vega



RESUMEN

La presente tesis estudia los conceptos de "poder" y "revolución" según la teoría política de Hannah Arendt, su vinculación y posibles tensiones teórico-filosóficas dentro de un marco conceptual más amplio como es la concepción arendtiana de "acción" y "política". De esta manera, me propongo analizar fundamentalmente el fenómeno revolucionario, en términos arendtianos, en tanto ruptura que inaugura un nuevo momento fundacional y que, a su vez, mantiene una paradójica relación con la violencia y, por otro lado, con el poder como acción concertada.

En concordancia con lo anterior, mi investigación busca responder, de manera general, a interrogantes relativas al empleo acrítico de los términos "poder" y "revolución" en el vocabulario político contemporáneo y, de manera específica, a interrogantes relativas a la estricta diferenciación, establecida por la autora, entre lo público y lo privado, su delimitación respecto de lo social, la vinculación de condicionalidad entre acción, pluralidad y natalidad, la caracterización del denominado "espíritu revolucionario", la comprensión de la política en términos de búsqueda de libertad, su definición de "totalitarismo", entre otras. Finalmente, la metodología que emplearé para la presente investigación es de carácter mixto en la que confluyen el análisis conceptual y la hermenéutica filosófica.

Palabras clave:

Arendt – acción - poder – violencia - revolución

ABSTRACT

This thesis studies the concepts of 'power' and 'revolution' according to Hannah Arendt's political theory, their connection and possible theoretical-philosophical tensions within a broader conceptual framework such as Arendt's conception of 'action' and 'politics'. In this way, I propose to fundamentally analyze the revolutionary phenomenon, in Arendtian terms, as a rupture that inaugurates a new foundational moment and that, in turn, maintains a paradoxical relationship with violence and, on the other hand, with power as concerted action.

In accordance with the above, my research seeks to answer, in a general way, questions related to the uncritical use of the terms 'power' and 'revolution' in contemporary political vocabulary and, specifically, to questions related to the strict differentiation, established by the author, between the public and the private, its publicness and the privateness of power, between the public and the private, its delimitation with respect to the social, the conditional link between action, plurality and natality, the characterization of the so-called 'revolutionary spirit', the understanding of politics in terms of the search for freedom, her definition of 'totalitarianism', among others. Finally, the methodology I will use for this research is of a mixed nature because it brings together conceptual analysis and philosophical hermeneutics.

Key Words:

Arendt – action - power – violence - revolution

ÍNDICE

	Pág.
Resumen	5
Índice	7
Introducción	9
CAPÍTULO 1	
ACCIÓN Y ESPACIO PÚBLICO	11
1.1 Acción en el marco de la <i>vita activa</i>	11
1.2. Acción y natalidad	21
1.3. Agentes revelados y pluralidad	32
1.4. Acción y discurso en el espacio público	45
CAPÍTULO 2	
PODER Y VIOLENCIA	72
2.1. Poder como acción concertada	72
2.2. Violencia, terror y totalitarismos	103
CAPÍTULO 3	
REVOLUCIÓN Y POLÍTICA	127
3.1. Antecedentes: <i>Metabolai, stasis, revolutio</i>	127
3.2. Sentido moderno de “revolución”	131
3.3. Análisis de la Revolución norteamericana	139

3.4. Revolución norteamericana y acto de fundación	149
3.5. Revolución francesa y cuestión social	159
3.6. Sobre el sentido de la política	174
Conclusiones	187
Referencias bibliográficas	195



INTRODUCCIÓN

La presente tesis tiene como principal objetivo investigar los conceptos de “poder” y “revolución” planteados por Hannah Arendt debido a que ambas definiciones resultan piezas claves en la articulación de su teoría política. Así, mi investigación busca responder, de manera general, a interrogantes relativas al empleo acrítico de tales términos en el vocabulario político contemporáneo y, de manera específica, a interrogantes relativas al constructo conceptual propuesto por la autora como por ejemplo: la estricta diferenciación entre lo público y lo privado, la delimitación de lo social, la caracterización del denominado “espíritu revolucionario”, el planteamiento de la política en términos de búsqueda de libertad, la definición de “totalitarismo”, la relación de condicionalidad entre la acción política, la pluralidad y la natalidad, entre otras.

Asimismo, respecto del vínculo entre los conceptos de “poder” y “revolución”, analizaré de manera crítica los criterios planteados por la autora a partir de los cuales determina el éxito o fracaso político de las revoluciones modernas, principalmente en Norteamérica y Francia. Por otro lado, entablaré diversos diálogos con autores contemporáneos -Vatter (2006), Henao (2022), Zhavoronkov (2017), Salikov (2018), entre otros- y, a su vez, con otros no tan contemporáneos, pero de gran autoridad académica en la materia -Habermas (1985), Passerin (1994), Benhabib,(1996), entre otros- que me permitan vincular los conceptos arendtianos con problemáticas actuales como, por ejemplo: 1. La posibilidad de un espacio público digital en la actual coyuntura de creciente diversificación de “redes sociales”, que facilite el surgimiento de poder político en sentido arendtiano más allá de su gran potencial de convocatoria casi unánimemente reconocido; 2. La pertinencia de una ontología política centrada en la pluralidad y la natalidad, y los problemas que acarrea en el abordaje histórico de los procesos revolucionarios modernos en Francia y Norteamérica; 3. La importancia y actual vigencia, dado el contexto de guerra en Medio Oriente, de la comprensión arendtiana de la violencia en términos de estricta instrumentalidad, así como su diametral oposición al poder debido a su

caracterización anti-política; 4. La relación histórico-política entre poder y violencia que, desde la Modernidad, todas las revoluciones han dado por supuesta en sus procesos de subversión y posterior intento de institucionalización.

Con todo, mi investigación buscar responder a la necesidad de pensar y comprender la coyuntura político-social actual a partir de una delimitación conceptual más precisa del vocabulario político contemporáneo a la luz de las diferenciaciones arendtianas, a la vez que pretende resarcir el actual vacío académico que existe -en materia de tesis sobre todo- de un análisis vincular entre “poder” y “revolución” en la teoría política de H. Arendt.

Es por ello que en el primer capítulo abordaré la definición arendtiana de “acción” y cómo esta resulta determinante para la configuración de lo que la autora establecerá como espacios públicos para la participación política. Consiguientemente, en el segundo capítulo examinaré el carácter antitético de los conceptos de “poder” y “violencia”, y cómo su oposición resulta aparentemente paradójica según los acontecimientos políticos modernos y contemporáneos, sobre todo en el caso de las revoluciones. Por último, en el tercer capítulo examinaré los conceptos arendtianos de “revolución” y “política” a partir de las dos revoluciones modernas elegidas por la autora, esto es, la Revolución norteamericana y la Revolución francesa, para finalizar con una serie de preguntas y respuestas, a modo de conclusión, con las cuales hilvanar los tópicos abordados en cada capítulo. Finalmente, la metodología empleada es de carácter mixto en la que confluyen el análisis conceptual y la hermenéutica filosófica.

CAPÍTULO 1

Acción y espacio público

En el presente capítulo abordaré el concepto arendtiano de acción en el marco conceptual de la *vita activa*, en tanto este supone -tal como plantea mi hipótesis de trabajo- una perspectiva ontológica cuya particularidad consiste en su estrecha vinculación con la pluralidad, pero muy específicamente en su aspecto existencial, con la natalidad. Asimismo, me ocuparé de los vínculos de condicionalidad que la autora establece entre la acción y la pluralidad para, mediante ellos, describir la configuración arendtiana del espacio público a partir de la acción y el discurso. A su vez, añadiré algunas reflexiones sobre espacios digitales, y ahondaré en la función crucial que cumple el discurso debido a su potencialidad para la revelación identitaria de los agentes políticos.

Finalmente, estableceré diversos diálogos con algunos debates contemporáneos acerca del papel de la natalidad en las definiciones arendtianas de acción y espacio público, así como de las posibilidades de un espacio público digital. Por último, analizaré las dificultades que estas relaciones implican.

1.1. Acción en el marco de la *vita activa*

En *La condición humana* (1958), Arendt plantea una teoría de la acción según la cual la acción consiste en la capacidad humana de iniciar algo nuevo sobre el horizonte de una pluralidad que constituye su condición básica. Esta condición presenta un doble carácter de igualdad y distinción. La igualdad refiere al hecho de que los seres humanos pueden entenderse en tanto que iguales; y la distinción, a que expresan su propio yo y, por lo tanto, se singularizan. A este respecto, Arendt diferencia distinción de alteridad, y explica que alteridad se refiere a la diferencia respecto de una totalidad inorgánica; mientras que la distinción es característica de la vida orgánica. Sobre este punto, la autora menciona que “en el hombre, la alteridad que

comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 2015, p. 206).

De esta manera, el horizonte de pluralidad en el que las acciones y discursos se desarrollan es, para Arendt, la condición básica de la política, pues toda acción o discurso se encuentra inscrito en un entramado de acciones y discursos previos, al que se adhieren, y cuya novedad remite al carácter único de las personas que los realizan. Así, acciones y discursos son inéditos en la medida en que son realizados por seres únicos. En coherencia con lo anterior, es crucial subrayar que la caracterización de las acciones y discursos como iniciativas de los agentes es planteada por Arendt a través de la condición existencial de la natalidad.

En efecto, para Arendt, el nacimiento y la muerte son las condiciones fundamentales de la existencia humana, las cuales configuran, en un plano más amplio, las tres actividades (labor, trabajo, acción), y sus correspondientes condicionantes (vida, mundanidad, pluralidad), que constituyen lo que Arendt denomina como *vita activa*. A este respecto, considero crucial advertir que el concepto de natalidad es la categoría central de su pensamiento político, a diferencia del concepto de mortalidad que, a juicio de la autora, constituye la categoría central del pensamiento metafísico. Por ello, considero que la noción arendtiana de acción, como núcleo de la *vita activa* y unidad básica de la actividad política, constituye una reivindicación del concepto de natalidad sobre el cual la tradición ontológica no había trabajado. Este concepto supone, por ende, una nueva perspectiva en la teoría política debido a su dimensión ontológica centrada en el nacimiento en tanto aparición en un espacio público o mundo común. Desde esta interpretación, abordaré la hipótesis sobre la tensión al interior del concepto arendtiano de acción, planteada por los autores Bhikhu Parekh (1981), Maurizio Passerin (1994) y Seyla Benhabib (1996). Estos autores afirman la existencia de una tensión entre dos tipos o modelos de acción: por un lado,

el agonal o heroico; y por otro lado, el participativo, comunicativo o narrativo, sobre los cuales volveré más adelante.

De manera que, la noción de acción está caracterizada por Arendt a partir de su condicionante la pluralidad, y particularmente por la natalidad, esta última la dota de novedad, impredecibilidad, e irreversibilidad, aspectos que la tornan frágil, por lo que se requiere de la memoria, a través de la narración de historias, para poder dar cuenta de las repercusiones de la acción en el mundo político. Estas repercusiones son posibles debido a que toda acción y discurso, al ser elementos políticos, requieren de un mundo configurado a partir de relaciones interpersonales, esto es, en pluralidad, por lo que el ámbito político de la *vita activa* excede la soledad contemplativa del filósofo. Debido a esto, la *vita activa* aparece, en la teoría arendtiana, contrapuesta a la *vita contemplativa*. Sobre esta contraposición, la autora señala en *Life of the Mind*¹ (1978):

Desde este punto de vista [contemplativo], la forma de vida activa es “laboriosa”, la contemplativa es pura quietud; la activa se despliega en público, la contemplativa en el “desierto”; la activa se consagra a “la necesidad del prójimo”, la contemplativa a la “visión de Dios”. (Arendt, 2002, p. 32)

De esta forma, Arendt sostiene que la *vita activa* ha sido descrita a lo largo de la tradición filosófica occidental, desde la perspectiva de la *vita contemplativa* y, por ello, comprendida desde

¹ Sobre la traducción al español del título *Life of the Mind* por *Vida del Espíritu*, y no por *Vida la Mente*, considero que, si bien en esta obra Arendt dialoga con la tradición filosófica occidental de corte kantiano, hegeliano y heideggeriano, discrepo con el uso del término “Espíritu” para dar cuenta de sus reflexiones en torno a la *vita contemplativa* (constituída por las actividades mentales del pensamiento, la voluntad y el juicio), ya que, si bien sus reflexiones concuerdan con el horizonte moral y cultural contenido en la categoría “Espíritu” (*Geist*) en sentido hegeliano, Arendt elabora una crítica al concepto de libertad en su desarrollo filosófico tradicional, y argumenta que “el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento; además, ni la libertad ni su opuesto [la necesidad que nos compele a laborar] se experimentan en el diálogo interno del yo, en cuyo transcurso se suscitan las grandes preguntas filosóficas y metafísicas; por último, la tradición filosófica- cuyo origen en este sentido discutiremos luego- distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, en donde se iba a abrir a la introspección” (Arendt, 1996, p. 157). De manera que, sostengo que no podría denominarse “Espíritu” a los asuntos contemplativos, volitivos y reflexivos sobre los que Arendt trata en *Life of the Mind*, ya que dicho concepto, en su sentido hegeliano, está articulado en función a una noción de libertad que Arendt cuestiona, y que, a grandes rasgos, no podríamos ubicar en la *vita contemplativa*, debido a la connotación política y, por lo tanto, activa, que la autora le atribuye.

el conflicto entre el filósofo, con Sócrates como el personaje paradigmático, y la *polis*. En esta relación, el filósofo contempla lo eterno, esto es, experimenta una separación en su forma de vida ciudadana, que consiste en una especie de muerte. En esta relación, lo eterno constituye el núcleo del pensamiento metafísico, y se diferencia de la inmortalidad debido a que ésta supuso, en la tradición política griega de la antigüedad, una pugna por el reconocimiento público en el centro mismo de los asuntos políticos. Esta lucha por la inmortalidad se torna particularmente característica del ámbito político-público en el caso griego debido a que en este contexto, la inmortalidad refiere a una “vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como se concedió, según el pensamiento griego, a la naturaleza y a los dioses del Olimpo” (Arendt, 1958/2015, p. 43). De esta manera, a través de hazañas memorables de las que se pueda dar cuenta a través de narraciones (*stories*), es que los hombres mortales alcanzan su inmortalidad en el mundo humano que, dicho sea de paso, no es equiparable al mundo natural y su repetitiva ciclicidad metabólica. A este respecto, Arendt señala:

Cabe que el descubrimiento de lo eterno por parte de los filósofos se viera ayudado por su muy justificada duda sobre las posibilidades de la *polis* en cuanto a inmortalidad o incluso permanencia, y cabe que el choque sufrido por este descubrimiento fuera tan enorme que les llevara a despreciar toda lucha por la inmortalidad como si se tratara de vanidad y vanagloria, situándose en abierta oposición a la antigua ciudad-estado y a la religión que había inspirado. (Arendt, 1958/2015, pp. 45-46)

Para Arendt, la caída del Imperio Romano fue el hecho que justificó el rechazo de la posibilidad de inmortalidad del mundo de los asuntos humanos, y fue la religión cristiana la que proporcionó el espacio para la inmortalidad que, el ágora, y su carácter público-político, no había podido satisfacer. Así, para Arendt, la religión cristiana erigió un nuevo espacio para la inmortalidad mediante un reemplazo, y rechazo, de lo público, en su sentido de mundo común, y una

preferencia por la interioridad del alma inmortal cuya salvación es individual. De este modo, se consolida el desplazamiento de la vida político-pública en función de la vida contemplativa. Ahora bien, la idea principal de la argumentación de Arendt a este respecto consiste en afirmar que las inversiones modernas, con el surgimiento de lo secular, resultaron insuficientes para reivindicar la vida política en particular, y la vida activa en general, con su capacidad, y apremio, por satisfacer las necesidades biológicas. Sobre este punto, Arendt sostiene que la tradición filosófico-teológica occidental en la que la contemplación ocupa la máxima jerarquía, permanece intacta luego de las inversiones modernas realizadas por F. Nietzsche y K. Marx. Asimismo, la autora plantea que, a pesar de tales inversiones la *vita activa* permaneció, también durante la Modernidad, subordinada a la *vita contemplativa*. Sin embargo, lo que sí se llevaron a cabo, a juicio de la autora, fueron inversiones al interior de la *vita activa*, sobre las cuales precisamente Arendt quiere dar cuenta a partir de sus categorías de labor, trabajo y acción, y sus correspondientes diferencias. Sobre el impacto de la modernidad en la relación jerárquica entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, Arendt sostiene que:

La moderna inversión comparte con la jerarquía tradicional el supuesto de que la misma preocupación fundamental humana ha de prevalecer en todas las actividades de los hombres, ya que sin un principio comprensivo no podría establecerse orden alguno. Dicho supuesto no es algo evidente, y mi empleo de la expresión *vita activa* presupone que el interés que sostiene todas las actividades no es el mismo y que no es superior ni inferior al interés fundamental de la *vita contemplativa*. (Arendt, 1958/2015, p. 42)

Terminológicamente, *vita activa* corresponde a la traducción latina medieval de la denominación aristotélica *βίος πολιτικός* contrapuesta al *βίος θεωρητικός*; sin embargo, Arendt argumenta que sería más preciso remitirse a la *σχολή* (*skholè*) para dar cuenta de la quietud, característica primordial del cese de la actividad política llevada a cabo inicialmente por los filósofos y,

posteriormente, por la actitud cristiana de rechazo por los asuntos mundanos, constituyéndose así la apolitía de la antigüedad tardía. De acuerdo con Arendt, la *vita activa* cargaba tradicionalmente con la connotación negativa de la inquietud (*a-skholia*). Asimismo, la autora enfatiza que la vida política de la antigüedad griega se vinculó estrechamente con el hecho de realizarse en libertad. Considero que este factor resulta crucial debido a que la libertad política, ejercida en el ágora ateniense, supuso fundamentalmente una vida libre en el sentido griego, según el cual la libertad política consiste en una co-existencia entre iguales, y no en una relación de gobierno². En este sentido, la libertad griega del *βίος πολιτικός* aristotélico refiere a un espacio de relación sostenido a través de la acción (*πρᾶξις*) y el discurso (*λέξις*), sin los cuales los ciudadanos no sólo no podían actuar políticamente, sino que tampoco podían dar cuenta de su singularidad frente a sus iguales en el espacio público. De esta manera, la libertad griega vinculada a la igualdad del espacio político-público contrasta con la estricta desigualdad que ejerce el *paterfamilias* o *δεσπότης* (*despotēs*) al interior de la familia. Para Arendt, el hecho de la pérdida del original concepto griego de la política, consistió en el abandono de una concepción

² Sobre los conceptos de poder y gubernamentalidad planteados por M. Foucault, es preciso advertir que, al igual que Arendt, Foucault define al poder como una relación. Sin embargo, Arendt enfatiza en el poder como acción concertada y, por ello, concibe al poder como un fenómeno fundamentalmente colectivo; mientras que Foucault entiende el poder como una serie de relaciones jerárquicas entre parejas, las mismas que remiten a una red de estrategias en la que siempre existe la posibilidad de resistencia. No obstante, para Foucault, el poder no se limita a una relación de dominación explícita, sino que se configura a través de múltiples niveles y prácticas que moldean la conducta y la subjetividad humanas. Así, Foucault enfatiza en el poder como una relación de control-resistencia, lo que nos remite a su noción de biopolítica, esto es, a la gestión de las conductas mediante prácticas complejas que se hace efectivas mediante un aparato jurídico-discursivo desplegado en la Modernidad, y a partir del cual operan tecnologías de vigilancia y control. Con todo, considero pertinente situar el concepto foucaultiano de poder en lo que Arendt denominaría como la concepción tradicional de poder, salvaguardando las específicas diferencias en las propuestas conceptuales de Foucault sobre el biopoder y la biopolítica. Sobre el ejercicio del poder y su carácter relacional, Foucault señala en *El sujeto y el poder* (1988): “El ejercicio de poder no es una violencia a veces oculta; tampoco es un consenso que, implícitamente, se proroga. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles, opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones. Tal vez la naturaleza equívoca del término *conducta* es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de las relaciones de poder. Pues ‘conducir’ es al mismo tiempo ‘llevar’ a otros (según mecanismo de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse al interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en ‘conducir conductas’ y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno [...] Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros” (Foucault, 1988, p. 15).

de libertad entre iguales intrínsecamente injusta, en el sentido en que presupuso la existencia de desiguales en una dimensión más amplia, esto es, una población mayoritariamente esclava. Es decir, la esencia de la libertad política griega fue la igualdad concebida como distinta de la justicia, y ejercida a través de una paridad que, entre otros aspectos fundamentales, sólo podía sostenerse sobre la base de la propiedad. Sobre esto, Arendt afirma:

La igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados. Y aquí termina la posibilidad de describir en términos claros la profunda diferencia entre el moderno y el antiguo entendimiento de la política. En el Mundo Moderno, las esferas social y política están mucho menos diferenciadas. (Arendt, 1958/2015, p. 58)

La acción, en tanto elemento primordial de la política en sentido arendtiano, recoge esta noción griega de libertad político-pública, a la vez que señala la ausencia de esta libertad política al interior del núcleo familiar debido a las dinámicas de gobierno ejercidas por el *δεσπότης* (*despotēs*) o jefe de familia. Asimismo, es importante enfatizar que el vínculo entre libertad y justicia constituye, a juicio de Arendt, un fenómeno moderno, del que K. Marx da cuenta como una interpretación generalizada de la política moderna³. Así, para Arendt, la libertad constituye la razón de ser de la política en tanto configura un espacio relacional de igualdad a través de

³ Sobre la crítica que Arendt elabora a las indistinciones entre labor-trabajo y política-economía, en la teoría económico-política de Marx, Arendt señala en su capítulo dedicado a la labor en *La condición humana* (1958): “La época moderna en general y Karl Marx en particular, anonadados, por decirlo así, por la productividad sin precedente de la humanidad occidental, tuvieron la casi irresistible tendencia a considerar toda labor como trabajo y a referirse al *animal laborans* en términos mucho más adecuados al *homo faber*, confiando en que sólo era necesario un poco más para eliminar por completo la labor y la necesidad” (Arendt, 2015, p. 112). Asimismo, en el capítulo dedicado a la acción, Arendt argumenta sobre cómo aquella indistinción entre labor-trabajo propia de la Modernidad derivó en la disolución de lo político-público en lo social-privado: “A esta falta de relación con los demás [se refiere al estado de alienación como ‘atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común’] y este interés primordial por el intercambio los calificó Marx como la deshumanización y autoalienación de la sociedad comercial, que excluye a los hombres *qua* hombres y exige, en sorprendente contradicción con la antigua relación entre lo público y lo privado, que los hombres se muestren sólo en lo privado de sus familias o en intimidad con sus amigos” (Arendt, 2015, p. 235).

acciones y discursos. De esta forma, Arendt delimita su noción de *vita activa* en su específico aspecto político al subrayar el carácter libre y público de las acciones y discursos. Sobre esta interpretación, Arendt sostiene que la libertad propia de la acción política, en el marco de la *vita activa*, consiste en el derecho y la capacidad de actuar y hablar en el espacio público, al margen de la inequidad que exista en el ámbito social como consecuencia de la distribución económica. Con esto, la acción remite a una pluralidad que la condiciona, en el sentido de que requiere de otras personas consideradas iguales frente a las cuales, quien actúa se muestra, constituyéndose así la dimensión identitaria de la acción política a la que Arendt alude como “revelación del agente”. Además, dicha pluralidad de iguales es capaz de contrarrestar la futilidad de la acción política (entiéndase también discurso, en tanto *speech act*⁴) de la cual es espectadora, mediante la narración de historias (*stories*), que generan su recuerdo, y con el que pueden compensar la fragilidad inherente a la acción. Asimismo, su irreversibilidad e impredecibilidad solo pueden compensarse por medio del perdón respecto del pasado, y de la promesa respecto del futuro. Sobre la futilidad de la acción política en el contexto del mundo griego, Arendt señala:

La vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los ‘productos’ hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos. La organización de la *polis*, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus

⁴ La teoría de los actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos, ampliamente denominados como ‘actos de habla’ (*speech acts*), planteada por J. L. Austin, alude a la capacidad de realizar actos mediante palabras precisamente en el sentido en el que Arendt comprende la dimensión activa del discurso que remite a lo que la autora denomina como el “poder de la promesa”. No obstante, el autor establece determinadas precisiones diferenciales, así en *How To Do Things with Words* (1962), Austin sostiene: “Podemos distinguir el acto locucionario ‘dijo que...’, el acto ilocucionario ‘sostuvo que...’, y el acto perlocucionario ‘me convenció de que...’. Veremos que los efectos o consecuencias de las perlocuciones son realmente consecuencias, que no incluyen efectos convencionales tales como, por ejemplo, el hecho de que el que emite la expresión queda comprometido por su promesa (esto corresponde al acto ilocucionario) (Austin, 1990, p. 146).

leyes -para que las siguientes generaciones no cambiarán su identidad más allá del reconocimiento-, es una especie de recuerdo organizado. (Arendt, 1958/2015, p. 224)

Este recuerdo organizado requiere fundamentalmente de otros frente a quienes se desenvuelve la acción, y quienes pueden narrar lo acontecido a nuevas generaciones y, aunque desde diversas perspectivas, sostener una realidad común, objetiva. Sobre el vínculo entre acción y pluralidad, cabe afirmar que, para Arendt, el agente de tales acciones requiere ser visto y oído por otros en un espacio público. Sin embargo, este espacio no refiere a un espacio físico estrictamente sino a un 'mundo'⁵ de permanencia, en contraste con la característica impermanencia de la vida humana, esto es, su mortalidad. Sobre este punto, Arendt ofrece la siguiente interpretación:

Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres, realidad que fuera de la *polis* duraría el breve momento de la ejecución y necesitaría de Homero y de 'otros de su oficio' para que la presentaran a quienes no se encontraban allí. Según esta autointerpretación, la esfera política surge de actuar juntos, de 'compartir palabras y actos'. Así, la acción

⁵ El concepto de 'mundo' planteado por Arendt refiere tanto a un entramado de relaciones, cuya función política consiste en asegurar la permanencia de un espacio en común, en el que las acciones se immortalizan a través de narraciones; como al espacio en el que se contienen los objetos producidos por el trabajo humano, incluyendo, sobre todo, las obras de arte en tanto 'cosas del pensamiento'. De esta manera, historias y artefactos constituyen un mundo común que sobrevivirá a la muerte de sus agentes y productores. A este respecto, considero que el concepto de 'mundo' tiene una particular relevancia en la teoría política arendtiana, debido a que refiere al espacio público, lugar en el que, para Arendt, ocurre la libertad política. Sobre el concepto de 'mundo' vinculado al espacio político-público, la autora señala: "En segundo lugar, el término 'público' significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas" (Arendt, 2015, p. 73).

no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. (Arendt, 2015, p. 224)

Finalmente, considero que el análisis de Arendt sobre la acción política en el marco de la *vita activa* consiste, sobre todo, en una crítica a la Modernidad en su estado de alienación o 'pérdida del mundo común', sobre el cual da cuenta desde una descripción fenomenológico-existencial de la política. En este sentido, es preciso mencionar el vínculo que esta crítica a la Modernidad supone con algunos tópicos fundamentales en la crítica a la Modernidad que también realiza M. Heidegger. A este respecto, Kimberly Maslin (2024) sostiene que:

It is perhaps ironic that Arendt and Heidegger not only share similar concerns with modernity, including the rise of science, dominance of reason and the impact of technology on one's mode of *being-in-the-world*, but also both draw on Romanticism in thinking about the detrimental effects of Modernity. Additionally, both Heidegger and Arendt criticize philosophy, not only for failing to respond to conditions of modernity, but as fundamentally inadequate to the task of founding a basis for authority in the modern world. In their respective attempts to search for alternative modes of Being, Heidegger turns towards poetics and Arendt towards politics. (Maslin, 2024, p. 11)

De manera que, dicha crítica a la Modernidad no solo termina bifurcando las áreas de investigación de ambos pensadores, sino que, en Arendt particularmente, conlleva a plantear la tesis según la cual la decadencia de la esfera pública, y con esta, la desaparición de la acción política, constituyen fenómenos de la Modernidad a partir de los cuales la autora explica la alienación del mundo, y el concomitante surgimiento de la sociedad de masas, la misma que hará posible el establecimiento de regímenes totalitarios.

1.2. Acción y natalidad

De acuerdo con la sección anterior, la acción entendida como actividad que responde a la condición humana de la pluralidad es, para Arendt, una forma de estar entre las personas, y no 'a solas', como sí sucede en el caso de otras actividades fundamentales como la labor de nuestros cuerpos o el trabajo de nuestras manos, que solo hasta cierto punto podría admitir la producción de artefactos en total soledad. Ahora bien, toda acción está vinculada a la condición humana de la natalidad debido a que toda acción constituye un inicio en el entramado de acciones y discursos previos. De esta manera, cada acción implica novedad, como cada nacimiento suscita la llegada de una nueva y única persona al mundo físico y, con esta, la posibilidad de lo inesperado, de lo nuevo. Sobre el vínculo entre acción y natalidad, Arendt sostiene:

Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales. (Arendt, 2015, p. 207)

El mundo, en su dimensión política, está constituido por acciones emprendidas y discursos pronunciados por personas únicas que tienen la capacidad de actuar, esto es, de iniciar algo nuevo e impredecible, en virtud de haber nacido. La impredecibilidad de la acción es, según Arendt, característica de los asuntos humanos, y si bien nos remite a la pluralidad, quisiera señalar también la estrecha relación que supone respecto de la natalidad, puesto que cada ser humano nacido constituye un nuevo inicio, de quien sólo cabe dar cuenta biográfica desde una mirada exterior que permita narrar el curso de su vida. Es así que, según el carácter procesual moderno de la acción, toda acción es el inicio de un proceso cuyas consecuencias no se encuentran bajo el control pleno del agente. Al respecto, Arendt señala:

Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy día tienen capacidad para la potencial destrucción de lo que han hecho – la Tierra y la naturaleza terrena -, nunca han sido capaces ni lo serán de deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. Ni siquiera el olvido y la confusión, que encubren eficazmente el origen y la responsabilidad de todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias. (Arendt, 2015, p.253).

El carácter irreversible e imprevisible de la acción configura, según Arendt, la fragilidad de los asuntos humanos que constituyen el mundo común, al punto de contener procesos que sobrevivirán a sus agentes. Esta particular fragilidad de la acción constituida por ambos aspectos, irreversibilidad e impredecibilidad es una proyección de su condicionante, la natalidad, que fundamentalmente caracteriza la acción como un nuevo inicio. Asimismo, la irreversibilidad e impredecibilidad de las acciones humanas determinan no solo su fragilidad, sino también la imposibilidad, para quien actúa, de conocer plenamente lo que inicia, tarea que sí puede realizar quien narra la historia, sostiene Arendt, y tiene la ventaja de ser testigo no sólo del inicio de la acción sino también de sus diferentes cursos a lo largo del tiempo.

Ahora bien, como he señalado anteriormente la pluralidad es la condición básica de la acción.

No obstante, me interesa subrayar que la natalidad cumple también una función crucial en el sentido de que constituye la condición de la existencia humana, por lo que se vincula íntimamente con la acción en tanto esta es comprendida como la actividad política fundamental consistente en realizar algo nuevo. De esta forma, iniciar algo en el espacio público implica, para Arendt, un ‘segundo nacimiento’ de carácter estrictamente político. Al respecto, la autora señala:

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como

lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. (Arendt, 2015, p. 206)

No obstante, Arendt sostiene que, frente a la fragilidad del actuar humano, el perdón y la promesa pueden, de alguna manera, intentar resarcir lo hecho en el pasado, y predecir lo que será hecho en el futuro, respectivamente. Sobre el poder de perdonar y prometer, Arendt afirma:

La posible redención del predicamento de irreversibilidad- de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener promesas. (Arendt, 2015, p. 256)

Para Arendt, tanto perdonar como prometer constituyen facultades capaces de hacer frente a la fragilidad de las acciones. A este respecto, considero que es preciso advertir que la autora se refiere a ambas facultades en tanto que poderes, debido a que el perdón y la promesa corresponden a la condición humana de la pluralidad, pues exceden la soledad del individuo y exigen la presencia de otros. Por su parte, el perdón es concebido como un fenómeno vinculado al contexto religioso y específicamente a la pasión del amor cristiano. En este sentido, Arendt sostiene que lo hecho puede perdonarse por amor a quien actuó. De ahí que su acontecimiento sea estrictamente personal e inesperado, a diferencia de la venganza, que constituye su opuesto y que, a diferencia del perdón, es predecible del hecho. Asimismo, la autora sostiene que la exclusión del fenómeno del perdón de la esfera pública se debe al carácter antipolítico de la pasión que lo sostiene, esto es, el amor. Sobre el carácter antipolítico del amor cristiano en tanto

*caritas*⁶, Arendt sostiene que “el amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas”. (Arendt, 2015, p. 261). Sin embargo, el respeto que implica el amor- definido este como antipolítico y que, a su vez, posee el poder de la autorrevelación, es decir, del descubrimiento identitario, a saber, quién es alguien-, sí constituye la esfera de los asuntos humanos bajo la forma de autoridad.⁷ En este sentido, la pérdida de respeto ha suscitado, a juicio de Arendt, una paralela pérdida de autoridad en la política moderna. Sobre esto, Arendt sostiene que “la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social” (Arendt, 2015, p. 253).

Por su parte, el poder de la promesa, y su admisión en la esfera pública bajo la figura de acuerdos, contratos o tratados, consiste en hacer frente a una doble incertidumbre respecto de los asuntos humanos, a saber: la inhabilidad de los individuos para tener confianza plena en sí

⁶ Sobre la noción agustiniana de amor entendido como deseo que anhela (*appetitus*), Arendt diferencia entre *caritas* y *cupiditas* por sus objetos de deseo. Asimismo, sostiene que ambos no consisten en dos tipos distintos de emoción. Sobre esto, Arendt afirma: “En *cupiditas* o en *caritas* decidimos sobre nuestra morada, sobre si deseamos pertenecer a este mundo o al mundo por venir, pero la facultad que decide es siempre la misma. Dado que el hombre no es autosuficiente y que en consecuencia desea siempre algo externo a él, la cuestión de quién sea cada hombre sólo es resoluble por medio del objeto de su deseo, y no, como pensaron los estoicos, por la supresión del propio impulso desiderativo: ‘Uno es como sea su amor’. Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie. El ansia de mundanidad cambia la naturaleza humana, transforma al hombre en ser mundano. En la concupiscencia el hombre abraza la suerte que le hace perecedero. En la caridad, cuyo objeto es la eternidad, el hombre se transforma en un ser eterno, no perecedero. En vista del perpetuo deseo del hombre de pertenecer a algo que le es extrínseco y que por tanto le cambia, la esencia del hombre, el hombre como tal no puede ser definido. Por ello, san Agustín contempla al hombre en su aislamiento, separado tanto de las cosas como de las personas. Y es precisamente este aislamiento lo que el hombre no puede soportar”. (Arendt, 1929/2001 pp. 36-37).

⁷ Sobre la moderna pérdida de autoridad, Arendt señala: “Asentada en la piedra angular del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier cosa. Pero la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas- que en política se confunde con la pérdida de autoridad-no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros” (Arendt, 1996, p. 105). En esta línea argumentativa, la autora delimita un concepto específico de autoridad desarrollada en Occidente que se remonta a la tradición romana, y que se relaciona de forma inextricable con los principios de tradición y religión; en contraste con lo que denomina como “autoridad en general”. Así, la autora plantea que la autoridad, en el sentido señalado, no estriba en la coerción o violencia, ni tampoco en la persuasión, sino que basa su legitimidad en el respeto y el reconocimiento.

mismos; y la imposibilidad de ser únicos dueños de sus acciones. De esta forma, la promesa consiste en un poder, ya que sostiene un espacio común entre quienes realizan una promesa mutua, cuya existencia se configura a partir de una libertad no-soberana, esto es, fundamentalmente contingente e imprevisible. A este respecto, Arendt sostiene que la soberanía no es exclusiva de una entidad aislada o colectiva, sea un gobierno o una nación, sino que es propia de todo grupo humano que pueda hacer frente a la imposibilidad de calcular el futuro, precisamente bajo la figura de promesas, ya que a través de estas, las personas vinculadas no rigen sus acciones a partir de una voluntad idéntica, sino a partir de un propósito común.

Hasta aquí, he definido la natalidad, según Arendt, como la condición existencial de la política, que se expresa a través de la acción en tanto que comienzo⁸. Ahora bien, considero pertinente criticar este concepto de natalidad en relación con la interpretación que Arendt elabora respecto de la naturalización de la esclavitud en el mundo grecolatino, y de su institucionalización en el mundo moderno. A este respecto, Henao Castro (2022) sostiene:

To be born into slavery is, for Arendt, an oxymoron. Birth only makes sense in relation to the politically sustained capacity to begin something anew: whether this refers to beginning other things, actions, worlds, or, quite importantly, the capacity to sexually reproduce newcomers with an equal capacity to begin something else anew, inclusive of a whole new world. Natality is, in other words, not the metaphysical attribute of a “human nature”- something that Arendt strongly rejects- but the politically modifiable attribute of a human condition. The naturalization of slavery is, in short, the ur-form of the inhuman condition that comes to materially support the condition that is recognizably human in colonial modernity. (Henao, 2022, p. 95)

⁸ “Del griego *archein*, ‘comenzar’, ‘conducir’ y finalmente ‘gobernar’, poner algo en movimiento” (Arendt, 1958/2015, p. 207).

De esta manera, el concepto arendtiano de natalidad resulta insuficiente para dar cuenta del particular control de la vida y gestión de la muerte de lo que Aquille Mbembe denomina como la necropolítica⁹ de los estados modernos, ya que, si bien el concepto de natalidad permite dilucidar el carácter de “absoluta negación de la condición humana” que constituye la esclavitud; el concepto de natalidad resulta inadecuado al justificar una noción de libertad política- en tanto que inicio de algo nuevo bajo la figura concreta del derecho a fundar e integrar nuevos cuerpos políticos-, como radicalmente opuesta a la necesidad, y no explícitamente a la subyugación mediante la violencia estructural. De esta manera, a pesar de que la política es definida fundamentalmente como un espacio de interrelación, aquella adopta una delimitación, a mi juicio, espuria respecto de lo social-privado. Este carácter espurio radica en la naturalización que Arendt realiza del *oikos*- esto es, la privacidad del hogar-, espacio en el que se realiza la labor, y en torno al cual se configura un lugar otorgado para quienes la realizan. Así, esta naturalización de lo privado a través del concepto de la necesidad como opuesto radical de la libertad, constituye una despolitización de lo privado que impide dilucidar las específicas condiciones materiales, esto es, económicas e históricas que configuraron el paradójico acaparamiento del espacio público, y con él, de la capacidad de acción política, por una minoría que devino propietaria mediante el despojo y la desposesión.

⁹ En su libro *Necropolítica* (2006), A. Mbembe introduce el término “necropolítica” para referirse al envés del concepto foucaultiano de “biopolítica”. Así, mientras esta refiere a la administración de la vida de las poblaciones a través de mecanismos de “biopoder”, esto es, de técnicas a través de las cuales los Estados modernos han ejercido poder sobre la salud, la natalidad y la sexualidad; la “necropolítica” refiere a una crítica del “biopoder”, en tanto éste resulta insuficiente para dar cuenta de “las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte” (p. 41), y según la cual los Estados modernos no solo regulan la vida sino que deciden quién debe vivir y quién debe morir. De esta manera, la “necropolítica” refiere al uso del poder sobre las condiciones de muerte de determinados grupos sociales. De esta manera, el “necropoder” es patente en las guerras, el racismo estructural y las ocupaciones colonizadoras. Para Mbembe, la ocupación colonial tardía en Palestina por el Estado israelí constituye el ejemplo más patente del “necropoder” al combinar lo disciplinario, la biopolítica y la necropolítica. Asimismo, un aspecto fundamental del concepto de “necropolítica” acuñado por el autor consiste en su vínculo con una idea de soberanía que difiere de su significado tradicional en las ciencias políticas y en las relaciones internacionales, a saber, la soberanía como autoridad estatal o institucional situada siempre al interior de las fronteras del Estado-nación. No obstante, para Mbembe, la soberanía constituye la capacidad de los Estados para definir qué vidas importan y cuáles carecen de valía en tanto pueden ser sustituibles. Así, para Mbembe, la soberanía consiste en el derecho de matar.

De esta manera, puesto que la natalidad refiere a la posibilidad de iniciar algo nuevo en el mundo mediante la acción política, el hecho de que determinados grupos sociales, como las poblaciones africana y nativo-americana, hayan sido coactadas a través de la violencia para realizar labores y trabajos forzados bajo un régimen institucional de esclavitud hereditaria y de servidumbre -y, por consiguiente, impedidos constitucionalmente de actuar, esto es, de iniciar algo nuevo en el espacio público de la política, remite precisamente al error que consiste el sostener, con Arendt, la existencia de una oposición radical entre libertad y necesidad. Sobre esta oposición a propósito de la esclavitud, Arendt sostiene:

Es cierto que el enorme progreso de nuestros instrumentos de labor-los mudos robots con que el *homo faber* va en ayuda del *animal laborans*, a diferencia de los instrumentos humanos y vocales (los *instrumentum vocale*, como se llamaba a los esclavos en los antiguos hogares) a quienes el hombre de acción tenía que dominar y oprimir cuando quería liberar al *animal laborans* de su servidumbre- han hecho más fácil y menos penosa la doble labor de la vida: el esfuerzo para su mantenimiento y el dolor del nacimiento. Naturalmente, esto no ha eliminado el apremio de la actividad laboral o la condición de estar sujeto a las necesidades de la vida humanas. Pero, a diferencia de la sociedad esclavista, donde la “maldición” de la necesidad seguía siendo una vívida realidad, debido a que la vida de un esclavo atestiguaba a diario que la “vida es esclavitud”, esta condición ya no está plenamente manifiesta y su no-apariencia la ha hecho más difícil de observar y recordar. El peligro es claro. El hombre no puede ser libre si no sabe que está sujeto a la necesidad, debido a que gana siempre su libertad con sus intentos nunca logrados por entero de liberarse de la necesidad. Y si bien puede ser cierto que el impulso pueda debilitarse si esta “futilidad” se muestra más fácil, requiere menos esfuerzo. (Arendt, 2015, pp. 136-137)

Por su parte, Henao (2022) sostiene que el concepto arendtiano de natalidad es incapaz de dar cuenta de las formas en que el capitalismo racial¹⁰ vincula el cultivo biopolítico de la natalidad con la alienación natal necropolítica que es estructural en la esclavitud moderna. Al respecto, afirma:

Socially dead, the enslaved gave birth but were unrecognizable as *animal laborans*; materially reproduced the world but were illegible as *homo faber*; subversively engaged in actions and speeches but could not enjoy the life of the *zoon politikon*. The enslaved both rendered labor, work, and action indistinctive and yet helped others not only to distinguish among them, but also to distribute differently marked bodies across them while holding some captive to them as well. “Born” is the closest that Arendt gets to the notion of natal alienation, missing the fact that to be born into slavery meant to be alienated from one’s natality and, thus, to be expelled rather than partially folded into biopolitical humanity. (Henao, 2022, p. 95)

¹⁰ El concepto de “capitalismo racial” es planteado por Cedric J. Robinson en *Black Marxism* (1983), como una crítica a la idea marxista según la cual el capitalismo fue una negación revolucionaria del feudalismo. Para Robinson, el capitalismo fue un fenómeno feudal y racial. De manera que, el planteamiento de Robinson resignifica historiográficamente la Edad Media como período pre-moderno cuyas “órdenes inferiores”, dentro de la estructura feudal, estaban compuestas por trabajadores inmigrantes situados en lo más bajo de una jerarquía racial. De esta forma, Robinson rechaza la tendencia historiográfica europea que sitúa las primeras clases trabajadoras modernas en términos nacionales, ya sean inglesa o francesa. Asimismo, para Robinson, el racismo no consiste en una opresión superestructural del capitalismo, sino en una opresión constitutiva de él. Al respecto, Robinson señala: “La civilización occidental surgida de su cuarentena medieval mantuvo con mayor rigor aún su sentido racial del orden social, sus hábitos feudales de dominación. Al final de la Edad Media, el racismo era una manifestación rutinaria, que se expresaba hasta en los recovecos mentales más exóticos de lo maniaco e histérico. Durante 400 años, desde el siglo XV hasta el XIX, mientras el modo de producción capitalista engullía en Europa a los trabajadores agrícolas y artesanales, transformándolos durante generaciones en forraje expropiado y dependiente de su concentración en fábricas, sujetos a los ritmos y turbulencias del proceso de manufactura, los organizadores del sistema capitalista mundial se apropiaron de la fuerza de trabajo negra como capital constante. Los negros fueron arrancados de sus formaciones sociales mediante mecanismos que, por diseño y coincidencia histórica, minimizaban la interrupción de la producción de trabajo. Mientras que en las Casas de Pobres y en los barrios marginales de las ciudades europeas y de las poblaciones industriales se acumulaban grandes reservas de mano de obra, en el interior de África siguió reproduciéndose cierta apariencia de la vida tradicional, compartiendo su producto social-seres humanos- con el sistema esclavista atlántico” (Robinson, 2019, pp. 516-517).

De esta manera, para Henao (2022) la muerte social constituye una alienación de la natalidad que consiste en un subproducto del capitalismo racial moderno. Esta alienación natal consolida la visibilidad de las acciones públicas de un grupo minoritario y propietario, sobre la base de una estructura económica que invisibiliza a determinados grupos mediante la muerte jurídica, figura que Arendt analiza a propósito de los regímenes totalitarios modernos; y que, sin embargo, la autora no reconoce sino sólo a partir de estos, y no en el caso de la violencia estructural ejercida en los procesos de colonización europea sobre África, Asia y América durante el s. XVI. Es así que, siguiendo la interpretación de Henao (2022), la política de los creadores natales resulta inseparable de la alienación natal necropolítica de quienes se mantienen socialmente muertos, a pesar incluso de su inclusión jurídica, como se advierte en el impacto de la segregación racial en Estados Unidos al día de hoy.

Por otro lado, y en segundo lugar, respecto del concepto arendtiano de natalidad, quisiera defender la hipótesis según la cual dicho concepto constituye una respuesta crítica por parte de Arendt a la ontología heideggeriana del ser-para-la-muerte, y no una categoría complementaria a dicho constructo, pues considero que el concepto arendtiano de natalidad (*Natalität*) encuentra su influencia más directa en Agustín de Hipona y su noción de comienzo, en la repetida remisión de la autora a la frase de Agustín: *Initium ergo ut esset, creatus est homo*¹¹. En este sentido,

¹¹ “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”), dice san Agustín en su filosofía política. Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes. En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes. Así, el origen de la vida a partir de la materia inorgánica es una infinita improbabilidad de los procesos inorgánicos, como lo es el nacimiento de la Tierra considerado desde el punto de los procesos del universo, o la evolución de la vida humana a partir de la animal. Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo. Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nadie estuvo allí antes que él” (Arendt, 1958/2015, p. 207). Para la cita de Agustín véase *Ciudad de Dios*, Libro 12, cap. 21.

Miguel Vatter (2006) sostiene que el concepto arendtiano de natalidad no remite a la onto-teología heideggeriana, sino que por el contrario opera bajo otro constructo ontológico que remite más directamente a la teología cristiana de Agustín de Hipona. Al respecto, Vatter (2006) señala:

Heidegger's discussion of birth and death in *Sein und Zeit* occurs within his deduction of the "historicity" (*Geschichtlichkeit*) of human existence. In this context, Heidegger argues that "destiny" and the "future" are fundamental for the historicity of human existence. Arendt's own treatment of historicity, by contrast, is clearly oriented, already in the dissertation on Augustine, toward an idea of "freedom" that is inseparable from the recovery of, or return to such an "absolute past": "it is memory and not expectation (for instance, the expectation of death as in Heidegger's approach) that gives unity and wholeness to human existence" (Arendt, 1996, pp. 55- 56). In her later political thought, the experience of origins would be fundamental for the development of her theory of revolutionary legitimacy" (Vatter, 2006, p. 140)

En efecto, siguiendo a Vatter (2006), el concepto de natalidad elaborado por Arendt constituye una elaboración conceptual que implica un tránsito de la noción agustiniana de creación desde el campo teológico cristiano, al de la acción en el campo político secularizado. Sobre este punto, el autor aduce:

The concept of recollection that Arendt teases out of Augustine offers, according to her, the basis for a different conception of love- one not based on appetite. In remembering the origin, man is oriented towards "loving" God's love (for man), as manifest in Creation, and not simply oriented towards "love of God" (where God is a possible object of desire). In this other conception of love, what is loved by man is the "original interconnectedness of either man and God or man and world" (Arendt,

1996:30). This interconnectedness will later receive the name of “natality”. (Vatter, 2006, p. 140)

Asimismo, contra esta hipótesis, Gaye Ilhan (2023) sostiene:

While these scholars are right to underline the Augustinian influence on Arendt’s concept of natality, this view neglects to consider the context in which Arendt hearkens back to Augustine. Arendt’s reiteration of Augustine’s words appears in her work in the context of freedom. But this is not an abstract, intellectual exercise on the meaning of freedom. On the contrary, “To the question of politics”, Arendt contends, “the problem of freedom is crucial” (1998, p. 145). The idea of freedom, with which natality as we shall see below is closely intertwined, cannot be considered apart from the experience of political life and political organization (Arendt, 1998, p. 146). Then the question becomes, what is the political context? The answer, as will be discussed in part three, is totalitarianism. (Ilhan, 2023, p. 128)

Sobre este punto, Vatter afirma que el concepto arendtiano de natalidad en tanto que capacidad de iniciar algo nuevo a través de la acción condicionada por la pluralidad, no solo busca responder con una política de la vida en contraste con la experiencia totalitaria de atomización y superficialidad, propia de su política de la muerte. Para Vatter, sería falso suponer que Arendt quiso contrarrestar la política totalitaria separando su concepción de la política de toda conexión con la vida biológica, por el contrario, para el autor el concepto arendtiano de natalidad constituye un acercamiento inacabado a lo que Foucault denominará más tarde como “biopolítica”. En este sentido, Vatter (2006) señala:

Totalitarian politics, based on the extermination of “superfluous” individuals, and Arendtian politics, based on the revaluation of the birth and plurality of precisely such individuals, would then both belong within the discursive matrix or *episteme* that Foucault would much later call “biopolitics” (Foucault, 1990; Foucault, 2004). By

interpreting totalitarianism as a bio-political phenomenon, one is also in a position to better understand what Arendt was trying to achieve with her category of natality. (Vatter, 2006, p. 144)

Finalmente, considero que no resulta problemática esta interpretación en el sentido de que tras los acontecimientos más recientes del s. XXI, principalmente la pandemia por COVID-19, se hizo patente la idoneidad del análisis desde la noción de una biopolítica cuyo fundamento consiste en el control y gestión de la vida de las poblaciones. Asimismo, estos mismos acontecimientos permiten aducir la insuficiencia del constructo foucaultiano, y la necesidad de postular, con Mbembe, la noción de una necropolítica, esto es, una política basada en la gestión y administración de la muerte en las poblaciones de los Estados-nación modernos. Con todo, pienso que el concepto arendtiano de natalidad constituye una pieza central de la dimensión ontológica que articula la teoría política arendtiana en el sentido de que, como afirma Peg Birmingham (2006), su concepto de natalidad constituye la fundación ontológica de su noción de derechos humanos fundamentada en el “derecho a tener derechos”, e implicada en la capacidad de actuar.

1.3. Agentes revelados y pluralidad

En consonancia con lo anterior, actuar sitúa al agente en el espacio público, en su doble significación: dentro de un espacio de aparición, y dentro de un mundo en común, lo que implica ser visto y oído por otros, con quienes puede deliberar y actuar de manera concertada al punto de suscitar “poder” en sentido arendtiano. Sin embargo, antes de abordar la problemática del poder, es importante señalar respecto de la acción y la natalidad, que es en este espacio público en donde el agente revela quién es, por lo que la “revelación del agente” mediante el discurso y la acción es planteada por Arendt desde un antecedente agonal que remite al mundo griego clásico, y que supondría una escisión al interior del concepto arendtiano de acción, como

algunos autores, cuestionablemente, han señalado (Parekh, 1981; Passerin, 1994; Benhabib, 1996).

Sin embargo, a propósito de esta dimensión identitaria de la acción, considero que la elaboración conceptual del espacio público como un espacio de aparición a través de acciones y discursos, así como un mundo común que permite la acción concertada, constituyen dos aspectos complementarios, y no opuestos, que conforman la noción arendtiana de acción como un concepto unificado y fundamentalmente anti-totalitario. En efecto, considero que la revelación de la singularidad, así como la capacidad de actuar en concierto con otros agentes, conforman los dos aspectos que caracterizan a la acción política como respuesta contra los regímenes totalitarios caracterizados fundamentalmente por la destrucción de la identidad en su dimensión jurídica, moral y ontológica, así como por la destrucción de toda posibilidad de acción colectiva. Por su parte, la revelación del agente es el resultado de la acción en tanto que ésta, al introducir un inicio en el mundo, despliega una serie de consecuencias que lo modifican. Asimismo, esta revelación identitaria se presenta como el sentido de la acción, sentido del que solo puede dar cuenta quien narra la historia de dicha acción, esto es, de quien puede determinar el inicio de la misma y dar cuenta de sus posteriores derivas, independientes ya de quien la inició.

De hecho, un aspecto crucial de la caracterización que Arendt elabora sobre esta dimensión identitaria en la revelación del agente, es que esta revelación no es dilucidada por la persona que actúa. De manera que, quienes escuchan y ven al agente pueden responder a la pregunta por ellos formulada: ¿quién eres tú?, mientras que la persona responsable de dichas acciones, a juicio de la autora, no puede dar cuenta ni de la identidad que revela a los otros, ni de las derivas posibles de su propia acción. Sobre este punto, Arendt afirma:

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido

de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de “quién” en contradicción al “qué” es alguien- sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este “quién” de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades. Por el contrario, es más que probable que el “quién”, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona. (Arendt, 2015, pp. 208- 209)

Asimismo, la autora remite al mundo griego clásico en los siguientes términos:

Como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente. 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. Aunque nadie sabe a quién revela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción o la palabra, voluntariamente se ha de correr el riesgo de la revelación, y esto no pueden asumirlo ni el hacedor de buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en completo anonimato, ni el delincuente, que debe esconderse de los demás. (Arendt, 2015, p. 209)

Es por ello que, para Arendt, toda acción está condicionada por la pluralidad, por lo que la dimensión identitaria del agente no podría desplegarse sino sólo a través de una pluralidad de personas. Esta condición básica remite a un mundo humano habitado por seres únicos capaces de actuar y, con ello, de iniciar nuevos acontecimientos cuyas consecuencias resultan irreversibles e impredecibles. En este sentido, considero que este carácter plural de la vida política- que acusa la diferencia de los individuos a partir de su carácter único, y que les permite

la distinción sobre todo a través del discurso-, no implica necesariamente una naturaleza antagónica o estrictamente competitiva a propósito de la revelación de los agentes. En este sentido, si bien el caso griego da cuenta de un espíritu agonal respecto de la revelación identitaria, considero que este fenómeno del descubrimiento de quién es alguien, no se agota en el prototipo de la acción heroica griega, sino que constituye un aspecto ontológico, en tanto revelación, implicado en la acción político-pública. Por su parte, Arendt sostiene que tanto en los planteamientos de Hegel como en los de Marx la condición de la pluralidad queda suprimida, lo que al mismo tiempo impide *ipso facto* la capacidad de distinción. Sobre este punto, la autora señala:

El espíritu hegeliano del mundo reaparece en el hombre como ser de la especie en Marx. En ambos casos queda excluida la pluralidad humana. No hay una multiplicidad de hombres cuya actividad conjunta y cuya lucha entre ellos aparezca finalmente en la historia. Lo que hay es un sustantivo gigantesco, y este sustantivo está en singular y a él se le adscribe todo. Esto, en mi opinión, es una auténtica abstracción. (Arendt, 1995, p.159)

“Humanidad”, no es lo mismo que “pluralidad”¹². La pluralidad es para Arendt la condición política a partir de la cual las personas actúan y que, a su vez, nos remite a un entramado de

¹² Sobre la omisión de la pluralidad en los sistemas hegeliano y marxista, Arendt enumera algunas aclaraciones: “5.b. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido-sin sentido para el hombre creado a imagen de Dios. La solución de Occidente a esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política. 6. Es tan difícil darse cuenta de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiamos en la “necesidad” de la historia. Una absurdidad espantosa. 7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo-cristiano esto significaría: *el* hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido una fuerza generadora para organizar *al* hombre a semejanza de la creación divina. Esto probablemente es un disparate. Pero sería la única demostración y justificación posible de la idea de una ley natural. En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas; en la pluralidad, está contenida la creación *del* hombre por Dios. Ahí, sin embargo, la política no tiene nada que hacer. Pues la política organiza de

acciones con las que las nuestras se intersectan, y cuyas derivaciones en nuevos acontecimientos resultan siempre impredecibles. A este respecto, el término “multiplicidad” resulta equívoco, puesto que no nos referimos a artefactos, productos del trabajo, sino a seres humanos libres e iguales, en el espacio público, capaces de responder a la pregunta ¿quién es quien actúa? Es por ello que, de acuerdo con la teoría política arendtiana, la condición básica de la pluralidad constituye un elemento irremplazable en la configuración política y pública de los asuntos humanos debido a que es dicha condición la que permite no sólo la revelación identitaria de quienes actúan, sino también la constitución del poder como acción concertada. Ahora bien, la crítica de Arendt a la omisión de la pluralidad en ambos autores, se basa en lo que ella denomina el reemplazo de la acción por la historia, o más precisamente, por el historicismo que Arendt critica principalmente, debido a la necesidad histórica que implica bajo la forma de leyes, tendencias o fuerzas.

De esta manera, sobre el horizonte del concepto de pluralidad, considero importante analizar la hipótesis sostenida por Passerin (2001), según la cual existe una tensión entre dos tipos o modelos al interior del concepto arendtiano de acción, los mismos que se corresponden con dos modelos políticos. Así, al tipo de acción expresiva corresponde el modelo agonal o heroico de la política, mientras que al tipo de acción comunicativa corresponde el modelo participativo de la política. Sobre este planteamiento, Passerin sostiene:

This mapping of action types to distinct models of politics may be elaborated with the help of Seyla Benhabib's reformulation of Habermas' categories. She distinguishes between four types of human action: instrumental, communicative, expressive, and strategic. For our purposes the two relevant ones are the communicative and the expressive, since they are the ones with which Arendt operates. Communicative

antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos” (Arendt, 1997, p. 47).

action is oriented to reaching understanding and is characterized by the norms of symmetry and reciprocity between subjects who are recognized as equal. Expressive action, on the other hand, allows for the self-actualization or self-realization of the person, and its norms are the recognition and confirmation of the uniqueness of the self and its capacities by others. Insofar as Arendt's theory of action rests upon an unstable combination of both expressive and communicative models (or action types), it is clear that her account of politics will vary in accordance with the emphasis given to one or the other. When the emphasis falls on the expressive model of action, politics is viewed as the performance of noble deeds by outstanding individuals; conversely, when her stress is on the communicative model of action, politics is seen as the collective process of deliberation and decision-making that rests on equality and solidarity. (Passerin, 2001, p. 85)

De esta forma, tanto la acción expresiva como la acción comunicativa son postuladas por Passerin como dos tipos de acción en tensión; sin embargo, considero que esta tensión no es patente en la teoría de la acción elaborada por Arendt, debido a que considero que Arendt elabora un concepto unitario de acción que no está, a mi juicio, determinado por la disyunción fuerte entre su carácter o expresivo o comunicativo, sino unificado en su carácter anti-totalitario. Así, considero que la acción, en sentido arendtiano, constituye fundamentalmente un antídoto contra los totalitarismos, en sus dos aspectos complementarios. Por un lado, contempla el despliegue de la singularidad identitaria, esto es, la “revelación del agente”, como un elemento ontológico constitutivo de la acción en tanto “revelación” o desocultamiento; y por otro lado, enfatiza el carácter colectivo y concertado de la acción como inicio fundacional, posibilitado por sus iniciadores, quienes no existen necesariamente en pugna dentro del espacio público de la política. De esta manera, sostengo que, en el caso de la *polis* griega, por motivos de particularidad histórico-económica, se configuró un tipo de acción política de carácter agonal,

del que Arendt da cuenta, pero al que no reduce su propio concepto de acción. En este sentido, considero que la autora enfatiza en una de las diferencias cruciales de este tipo agonal de acción propio del mundo clásico, a saber, que la acción política griega se desarrolló a partir de un marco legislativo dado, es decir, que el carácter fundacional de la acción política no encontró su sentido legislativo constitucional dentro del ámbito político. Así, el marco legislativo griego, aduce Arendt, no fue resultado de la acción política, sino de una elaboración productiva, propia de la actividad que la autora denomina como “trabajo”¹³. Es por ello que considero que la acción, en su singularidad, que permite la revelación del agente; y la acción concertada, que permite la fundación o comienzo de nuevos cuerpos políticos, no constituyen, a mi juicio, dos tipos o modelos diferentes de acción, sino los dos elementos ontológicos complementarios, revelación y fundación como inicio concertado, que remiten a la condición existencial de la natalidad. Así, pienso que revelación y fundación como acción concertada, son dos nociones complementarias que permiten, a su vez, comprender los dos aspectos que, para Arendt, caracterizan al espacio público. A saber, la revelación nos sitúa como individuos en un mundo de aparición; mientras que la fundación como acción concertada, nos sitúa en un mundo común. Es por ello que considero importante la aclaración de la autora sobre el carácter productivo de las leyes en las *polis* griegas, ya que ello explicaría por qué el acto de fundación, en tanto acción concertada, resulta necesariamente complementario y no opuesto, a la noción de acción como acto singular que permite la revelación identitaria. Con todo, sostengo que el concepto arendtiano de acción

¹³ Al respecto, Arendt señala: “El caso del legislador es menos adecuado para nosotros debido a que el concepto griego de la tarea y papel del legislador en la esfera pública resulta extraño por completo al nuestro. En cualquier caso, el trabajo, tal como la actividad del legislador en el concepto griego, puede convertirse en el contenido de la acción sólo bajo la condición de que no es deseable o posible la acción posterior, y la acción sólo puede resultar un producto final bajo la condición de que se destruya su auténtico, no tangible y siempre frágil significado. El original y prefilosófico remedio griego para esta fragilidad fue la fundación de la *polis*. (Arendt, 2015, p. 223). Finalmente, sobre las diferentes relaciones de Grecia y Roma respecto del acto de fundación y legislación, Arendt señala en una nota al capítulo quinto de *La condición humana* dedicado a la acción: “No existe otra diferencia elemental entre Grecia y Roma que sus respectivas actitudes con respecto al territorio y la ley. En Roma, la función de la ciudad y el establecimiento de sus leyes siguió siendo el gran y decisivo acto con el que todos los hechos y logros posteriores tenían que relacionarse para adquirir validez política y legitimación” (Arendt, 2015, p. 268).

política es configurado a partir de estos dos elementos ontológicos, revelación y fundación, los mismos que remiten a la condición existencial de la natalidad, condición desde la cual Arendt delimita su propia concepción anti-totalitaria de acción política.

Por lo señalado anteriormente, considero que delimitar la noción arendtiana de acción a partir de estos dos tipos o modelos en tensión, pasa por alto tanto el sentido ontológico de la acción, como su sentido anti-totalitario. Asimismo, sostengo que la remisión de Arendt al mundo griego y su específico prototipo de acción, no agota su propio concepto de acción. Sobre el “espíritu agonal” del prototipo de acción heroica en la antigüedad griega, Arendt sostiene:

Sin duda, este concepto de acción es muy individualista, como diríamos hoy en día. Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de los otros factores y por lo tanto queda relativamente intocado por el predicamento de la falta de predicción. Como tal, pasó a ser el prototipo de la acción para la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu agonal, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevalente en las ciudades-estado. Un notable síntoma de esta prevalente influencia es que los griegos, a diferencia de los posteriores desarrollos, no contaban a la legislación entre las actividades políticas. A su juicio, el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política. (Arendt, 2015, p. 221)

Finalmente, considero que Arendt contrasta este prototipo de acción- en el que se hace particularmente patente el carácter agonal de la revelación del agente en la esfera pública-, respecto del fenómeno de la total pérdida de acción auténtica en el contexto totalitario de una sociedad de masas, donde la singularidad y la pluralidad se ven suprimidas. Así, en una sociedad de masas no existe un mundo humano común, puesto que no hay espacio para la pluralidad que supone el carácter único de todo agente. De esta manera, Arendt sostiene que

“el fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva” (Arendt, 2015, p. 67). De esta manera, considero que ambos aspectos de la acción, el singular identitario, que Passerin denomina como el tipo “expresivo”, por un lado, y el colectivo fundacional, que Passerin denomina como el tipo “comunicativo”, constituyen ambos dos elementos complementarios y no contrapuestos de la acción; y que, a mi juicio, ambos, esto es, revelación y fundación, son susceptibles de subsumirse como los dos aspectos ontológicos fundamentales a partir de los cuales Arendt delimita su concepto de acción condicionado por la natalidad.

Por su parte, Benhabib advierte la importancia del análisis ontológico en la metodología que Arendt emplea para su conceptualización de la acción. Sin embargo, reafirma la tensión al interior del concepto arendtiano de acción sostenida por Passerin, y señala, además, que dichas tensiones se ven duplicadas en el concepto arendtiano de esfera pública. En este sentido, considero que Benhabib reivindica la particularidad de la teoría política arendtiana respecto del modelo de acción comunicativo habermasiano, al proponer una nueva terminología, en la misma línea argumentativa señalada por Passerin, pero que recoge un aspecto que considero crucial y distintivo de la teoría arendtiana, a saber, el carácter revelatorio que subyace en la narración y la función del narrador-espectador para la comprensión del sentido de la acción. Al respecto, Benhabib (2003) señala:

I would like to argue that the term *communicative action* does not quite capture the conceptual issues that Arendt, as opposed to Habermas, had in mind. Instead of *communicative action*, I shall use the terminology of the *narrative model of action*. Whereas *communicative action* is oriented to reaching understanding among conversation partners on the basis of validity claims raised in speech acts, *narrative action*, in Arendt's theory, is action embedded in a “web of relationships and enacted stories” combines the constative as well as the expressive dimensions of speech acts;

its rational core cannot be as clearly extricated as Habermas would like and as he attempts to do with his concept of validity claims. At this stage of the discussion, it is not necessary to arbitrate between the two models of action but, instead, to point to the way in which the ambiguities and dualism of the Arendtian concept of action are bound up with her phenomenological essentialism. Instead of the terminology of *expressive* versus *communicative*. I shall refer to the pair as the *agonal* and the *narrative* models of action. (Benhabib, 1996/2003, p. 125)

En este sentido, quisiera sostener que ambos tipos de acción considerados por Passerin (1994/2001) y Benhabib (1996/2003) como contrapuestos o en tensión, pueden, por el contrario, comprenderse como complementarios, pues tanto el sentido de la acción bajo la figura de la revelación del agente, esto es, de su aparición en público como alguien único; así como la acción comprendida bajo la figura de un inicio concertado o fundación colectiva, remiten ambos a la condición de la natalidad y pluralidad, por lo tanto, definen al agente y a su acción desde las nociones ontológicas de aparición e inicio. Por lo que el agente es, ontológicamente, un iniciador en el espacio público, es decir, en el mundo como espacio de aparición y, a la vez, como espacio común. Ahora bien, en este punto quisiera introducir la argumentación de Parekh (1981), debido a que, si bien Parekh sostiene con anterioridad a Passerin y Benhabib la existencia de una tensión entre dos modelos de política en la teoría arendtiana, a saber, entre un modelo agonal y un modelo participativo, Parekh sostiene que ambos modelos de política no son necesariamente incompatibles, por lo que podrían resultar interdependientes. Al respecto, señala:

No doubt, the two conceptions of politics are not necessarily incompatible. It could be argued that one refers to the ordinary and the other to extraordinary politics, that one refers to the day-to-day conduct of public affairs and the other to rare and heroic political deeds. It could also be argued that the two are interdependent in the sense

that participatory politics creates and sustains the climate necessary for heroic politics, and that the latter inspires and encourages men to take active interest in public life. Arendt, however, does not integrate the two in this or any other manner. What is more, as she generally understands them the two rests on conflicting assumptions. Unlike the participatory view of politics, a citizen in the agonal view is concerned with his own appearance and immortality and has little regard for the needs of his fellow-men or even the institutions of his society. Further, unlike the participatory view, the agonal view presupposes a background of acute conflict and an element of defiantly measuring up to a challenge as Arendt's examples of Aquilles and others indicate. (Parekh, 1981, pp. 177-178)

Para Parekh, estos dos modelos de política se corresponden con dos momentos en la obra de Arendt, al respecto el autor afirma:

We noted earlier that her philosophical anthropology is an uneasy amalgam of existentialism and Aristotelianism. This tension is reflected in her theory of politics as well. She holds two different conceptions of politics and never manages to integrate them. In *Human Condition*, where she first fully developed her political theory, she advances what she calls an agonal and highly individualistic view of politics. She argues that politics is an activity in which one strives to excel others by doing extraordinary deeds. One is motivated by a "passionate drive to show one's self in measuring up against others", prove that "one is the best of all" [...] In her later writings, she takes a more realistic participatory view of politics. She argues that politics is concerned with the conduct of public affairs, involves co-operation rather than contest and that a "politically minded" citizen is motivated by *amor mundi* rather than a desire to express his individuality and attain glory. (Parekh, 1981, p. 177)

Al respecto, quisiera señalar que la tensión entre dos tipos de acción o dos modelos políticos en la teoría arendtiana que, sin embargo, pueden resultar no necesariamente incompatibles, es incorrecta, ya que, como sostuve anteriormente, considero que no existe en la teoría política arendtiana una concepción agonal o heroica de acción, ni un modelo político de este tipo. Ello se debe, a mi juicio, a una confusión entre la historiografía conceptual propuesta por la autora en *La condición humana*, específicamente en el acápite titulado “Sobre la solución griega”, en el que Arendt denomina agonal al tipo de acción surgida en la Grecia clásica como la solución griega a la futilidad de los asuntos humanos. De esta manera, las referencias a Aquiles se encuadran en el tipo de acción agonal del mundo griego clásico, y no a su propia concepción de acción política. Por el contrario, considero que existe unidad en el concepto arendtiano de acción, y que es preciso advertir sus dos aspectos complementarios: por un lado, el aspecto identitario en el que el agente revela su carácter de persona única y, por otro, el aspecto de la acción concertada. Ambos condicionados por la pluralidad, ambos complementarios en su carácter anti-totalitario, en el sentido de que garantizan el carácter público de la acción política. Sobre el espacio público como un espacio de relación y no de estricto conflicto de intereses, Arendt afirma:

La acción y el discurso se dan entre hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente aunque su contenido sea exclusivamente “objetivo”, interesado por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad

mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. Puesto que este descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo, incluso la comunicación más “objetiva”, el físico, mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. (Arendt, 2015, pp. 211-212)

De esta forma, considero importante enfatizar en la interpretación histórico-conceptual realizada por la autora, a través de la cual da cuenta de la importancia del espacio público como espacio de aparición desde la concepción de la política en la Grecia clásica. Esta remisión no solo le permite rastrear la “raíz de la antigua estima por la política”; sino que, además, esta remisión sienta las bases ontológicas de su metodología de análisis sobre la acción, debido a que, para Arendt, estar privado del espacio público como espacio de aparición, significa:

Estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; “porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser”, cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad. (Arendt, 2015, pp. 225)

Sin duda, la apabullante bibliografía en torno al carácter agonal de la acción, y la concomitante tensión que supone al interior del concepto arendtiano de acción, respecto de un modelo participativo o colectivo, no debe desviar la hipótesis central de esta sección, esto es, afirmar el carácter unitario de la acción desde su pretendida función anti-totalitaria, la misma que busca contrarrestar la particularmente moderna instrumentalización de la acción, y de la política en general.

Con todo, considero que las interpretaciones de Passerin (1994/2001), Benhabib (1996/2003) y Parekh (1981) no logran diferenciar entre la teoría arendtiana y la historiografía conceptual elaborada por la autora. Así, de acuerdo a su teoría, sostengo que el concepto arendtiano de acción es unitario, y se refiere ontológicamente a la iniciativa que representa el nacimiento de cada ser humano en su específica capacidad de aparecer y modificar el mundo, de manera concomitante a su condición básica de la pluralidad. Mientras que, el modelo griego de acción es agonal en el sentido en que refiere a la competición en donde la mortalidad define, en última instancia, el valor de la acción, esto es, su calidad de hazaña inmortal garantizada por el recuerdo sin el cual la vida resulta fútil. Es por ello que propongo insertar el aspecto identitario de la acción, en tanto revelación del agente, dentro de la teoría política arendtiana, por un lado; y, por otro, el tipo griego de acción agonal, que excluiré de la teoría arendtiana, y que reinsertaré en la historiografía conceptual realizada por Arendt, y desde donde, a mi juicio, debe comprenderse su descripción del carácter agonal de la acción griega en la Antigüedad clásica. En este sentido, concuerdo con la argumentación de Benhabib según la cual no es plausible reducir la concepción arendtiana de acción al modelo de acción comunicativa habermasiano; y, por otro lado, discrepo con Benhabib sobre la atribución del tipo agonal griego de acción a la teoría arendtiana, pues pienso que la revelación del agente no es de carácter estrictamente agonal, sino fundamentalmente identitario, debido a que la revelación del agente implica la manifestación de la singularidad de quien actúa; y, a su vez, colectiva, puesto que requiere de una pluralidad de iguales no solo frente a quienes, sino con quienes actuar concertadamente para la creación de nuevos cuerpos políticos sin los cuales no podrían coexistir.

1.4. Acción y discurso en el espacio público

Considero que el concepto arendtiano de espacio público es la figura política sobre la que opera su noción ontológica de “mundo común”. Así, el espacio público puede entenderse como la

materialización del mundo común: un ámbito que no se limita necesariamente a un lugar físico específico e idéntico, sino que se articula estrictamente a través de discursos y acciones públicas. Sobre el espacio público como espacio de aparición desde el modelo político griego, Arendt sostiene:

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. “A cualquier parte que vayas, serás una *polis*”: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita”. (Arendt, 1958/2015, p. 225)

La explicación ontológica del espacio público como espacio de aparición es lo que impide subsumir el concepto arendtiano de acción político-pública, al prototipo de acción agonal griega. Es decir, la descripción anterior sobre la *polis* permite a Arendt, desde su historiografía, abordar el fenómeno histórico griego desde una generalidad ontológica. Así, lo fundamental de la mostración que supone la acción agonal griega es su calidad de reveladora identitaria del agente. De manera que, sin discursos ni acciones, no existe el espacio público de la política. A este respecto, recordemos que, para Arendt, la palabra “público” designa dos significados: 1. Lo público como lo que aparece en tanto todo el mundo puede verlo y oírlo; 2. Lo público en tanto mundo común a todos y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente. Sobre la existencia

de una esfera pública como la materialización política de la noción ontológica de mundo común, Arendt afirma:

Solo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales. Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles. Porque, a diferencia del bien común, tal como lo entendía el cristianismo- salvación de la propia alma como interés común a todos-, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. (Arendt, 1958/2015, p. 75)

Aquí vemos cómo el carácter espacial del mundo común garantiza su permanencia a través de la publicidad de acciones y discursos. De acuerdo a su análisis ontológico, Arendt señala que la permanencia del mundo común depende de la esfera pública, debido a que, sólo a partir de su carácter público, acciones y discursos logran la “inmortalidad terrena”, pero no en el sentido de constituir hazañas extraordinarias, a partir del principio según el cual lo extraordinario debe ser la regla, como fue característico de la esfera pública griega específicamente homérica; sino de garantizar la estabilidad de un mundo que albergue a quienes vendrán y rememore a quienes ya no están. De manera que, no es un espíritu agonal lo que determina la esfera pública

arendtiana, sino su necesidad de permanencia lo que demanda su naturaleza pública. Al respecto, la autora señala:

La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra-hoy en día, ya no- los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena. (Así la maldición de la esclavitud no sólo consistía en la falta de libertad y visibilidad, sino también en el temor de los propios esclavos “de que, por ser oscuros, pasarían sin dejar huella de su existencia”). (Arendt, 1958/2015, p. 75)

De esta manera, la esfera pública arendtiana se configura ontológicamente como espacio de aparición, cuya función consiste en albergar la espontaneidad de las acciones y discursos y, con estos, la mostración identitaria de quienes actúan. Asimismo, la autora menciona el caso de la condición de esclavitud, la cual no solo consiste, a su juicio, en la muerte jurídica, y la condición ontológica de invisibilidad- que posibilitó el establecimiento de una esfera pública en la Grecia clásica o en los Estados Unidos de Norteamérica-; sino que la esclavitud también consiste en lo que podríamos denominar como el temor ontológico frente a la intrascendencia de la experiencia vital inmediata. De esta forma, estar esclavizado supone un total antagonismo con la condición existencial de la natalidad que insufla a toda acción humana de la posibilidad de iniciar algo nuevo en el mundo y, con ello, de modificarlo. Esta condición de no-persona o de deshumanización que supone la esclavitud, permite comprender hasta qué punto la libertad constituye el fundamento del espacio público, y de la política en general, según el planteamiento de la autora.

Por su parte, Habermas exalta el carácter comunicativo de la acción arendtiana. Asimismo, considera que Arendt emplea una metodología fenomenológica a partir de la cual intenta renovar sistemáticamente el concepto aristotélico de praxis. Al respecto, señala:

One might hold the phenomenological method by which Arendt's philosophy of praxis is carried out to be inadequate, but the intention is clear: She wants to read off the general structures of an unimpaired intersubjectivity in the formal properties of communicative action or praxis. These structures fix the conditions for the normality of an existence at once human and humanly worthy. Because of its innovative potential, the realm of praxis is highly unstable and in need of protection. The political institutions of a society organized in a state take care of this. They are nourished by the power that issues from unimpaired structures of intersubjectivity, and they must protect the relevant structures of intersubjectivity from deformations if they themselves are not supposed to deteriorate. (Habermas, 1985, p. 177)

Desde esta perspectiva crítica, Arendt intenta determinar las estructuras generales de una intersubjetividad que garantice la dignidad de la vida humana. Asimismo, el autor sostiene que es a partir del poder como emanación de dichas estructuras de intersubjetividad, que las instituciones políticas se originan y cobran sentido, al constituir en torno a un Estado, la permanencia que tales relaciones intersubjetivas requieren para su funcionamiento. De acuerdo con esta interpretación, la hipótesis central de Arendt consiste en afirmar que el poder surgido de las estructuras intersubjetivas no puede ser reemplazado por la violencia, y que su única fuente es la esfera pública en tanto que política. Al respecto, Habermas afirma:

From this arises the central hypothesis that Arendt tirelessly repeats: Political leaderships cannot replace power by violence with impunity, and they can gain power only from a public sphere that has not been impaired. Others have conceived the public-political sphere as the generator, if not of power, then at least of the legitimation

of power, but Arendt insists that a public sphere as political can engender legitimate power only as long as it gets expressed in the structures of an undistorted communication. (Habermas, 1985, p. 177)

La importancia de estructuras intersubjetivas configuradas a partir de una comunicación no distorsionada, supone un ideal comunicativo que el autor desarrolla en su propia teoría sobre la acción comunicativa, en el contexto de un modelo democrático deliberativo que sitúa la esfera pública precisamente en lo social, esto es, “en aquella esfera que, en la obra arendtiana, es la gran amenaza para la existencia de un espacio realmente ‘público’” (Patrón, 2000, p. 41). Sobre los vínculos y diferencias entre ambas teorías políticas, Benhabib señala:

In the move from the Arendtian concept of the “public space” to the Habermasian concept of the “public sphere”, certain crucial transformations took place: first, whereas Arendt sees a decline of the public sphere under the conditions of modernity, Habermas notes the emergence of a new form of publicity in the Enlightenment, that is, the public of private individuals reasoning together about public matters [...] There is a shift from the model of an *ocular* to an *auditory* public; the public is no longer thought as a group of humans seeing each other, as in the case of the united *demos*. Rather, the public is increasingly formed through impersonal means of communication such as the printing press, newsletters, novels, and literary and scientific journals. (Benhabib, 1996/2003, p. 200)

De acuerdo con lo anterior, Benhabib diferencia ambas teorías a partir de la transformación de un modelo “ocular” de espacio público, a un modelo “oyente” de esfera pública basado en medios de comunicación impersonales. En efecto, para Benhabib, el concepto habermasiano de esfera pública “desubstancializa” el carácter físico del espacio público arendtiano como espacio de aparición, para enfatizar las transformaciones de lo público con el surgimiento de los medios impresos de comunicación. Así, a juicio de Benhabib, Habermas da cuenta de cómo “the

public becomes a virtual community of readers, writers, and interpreters”, lo que nos sitúa históricamente en el punto de origen de la moderna sociedad burguesa cuya concepción de lo público se configura a partir de medios de comunicación, información y opinión pública fundamentalmente impersonales, es decir, carentes del fenómeno de la revelación identitaria del agente. Asimismo, esta esfera pública erigida a través de medios de comunicación impersonales constituye la plataforma política desde la cual las democracias representativas modernas se han configurado en torno a un sistema de partidos. Ahora bien, es este formato moderno de política representativa lo que, para Arendt, consiste en la potencial amenaza que suponen los regímenes totalitarios. Al respecto, Habermas indica:

Arendt sees the menace precisely in this system. It is the mediation of the population by way of highly bureaucratized public administrations, parties, associations, and parliaments that enlarges and fortifies the privatistic forms of life that first makes possible the social-psychological conditions for mobilizing the apolitical and that leads to totalitarian rule (Habermas, 1985, p. 178)

Es el poder, surgido de las acciones concertadas de una pluralidad que revela su singularidad en el espacio público, lo que todo régimen totalitario suprime fundamentalmente. Así, la estructura totalitaria de capas concéntricas erigidas en torno a un centro vacío en donde se sitúa el jefe, impide que el poder surja desde afuera, abajo o arriba; de esta forma, su carácter concéntrico consiste en la desaparición de todas las autoridades tradicionales, las mismas que suponían una fuente trascendente de poder supremo legitimador de la desigualdad. Es por ello que, para Arendt, el poder legítimo es fundamentalmente opuesto a la violencia, que es esencialmente instrumental, y solo puede ser garantizado por un espacio público que se genera a partir de la participación de las personas ciudadanas en los asuntos públicos. Es así que, este carácter impersonal de la comunicación propia de la esfera pública en una sociedad de masas, supone la superfluidad de individuos atomizados. Al respecto, Arendt señala:

Los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes sólo puede ser completamente dominado cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre. (Arendt, 2011, pp. 612-613)

Esta superfluidad o irrelevancia política de las personas bajo un sistema totalitario es la causa por la cual resulta crucial el carácter público-político de la acción. Es por ello que, no considerar sus dos aspectos: el identitario, a través de la revelación pública del agente; y el concertado, a través de la generación de poder político-público, implica perder de vista la función anti-totalitaria de la acción en sentido arendtiano. Sobre el vínculo entre los regímenes totalitarios y la pérdida del espacio público, Arendt sostiene:

Los gobiernos totalitarios, como todas las tiranías, no podrían ciertamente existir sin destruir el terreno público de la vida, es decir, sin destruir, aislando a los hombres, sus capacidades políticas. Pero la dominación totalitaria como forma de gobierno resulta nueva en cuanto que no se contenta con este aislamiento y destruye también la vida privada. Se basa ella misma en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre [...] Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. (Arendt, 2011, p. 636)

El carácter superfluo de individuos aislados bajo un régimen totalitario- caracterizado fundamentalmente por el terror estatal-, impide el establecimiento de un espacio público que

garantice el ejercicio de la libertad política. Asimismo, la pertenencia al mundo, a la que alude la cita, refiere al espacio público entendido como una trama de relaciones humanas, cuya intangibilidad es el fundamento de un “en medio de” entendido como mundo común. Ahora bien, a propósito de esta “trama de relaciones” que constituye el espacio público arendtiano, quisiera introducir el análisis de Alexey Salikov (2018) sobre el desarrollo de una esfera pública en la era digital de las redes sociales. Para Salikov, la inadecuación entre la teoría política basada en el concepto habermasiano de esfera pública, y las condiciones en las que se desarrolla hoy dicha esfera en la era digital, exhortan a la reflexión sobre la noción de esfera pública desde la perspectiva arendtiana sobre el espacio público. Al respecto, el autor señala:

The modern public sphere is far from being a unified public sphere as described by Habermas in *The Structural Transformation of the Public Sphere*, but it is rather “a developing and complex mosaic of differently sized, overlapping and interconnected public spheres” (Keane, 1995:1). It is something different compared to Habermas’ idealized public sphere of coffee shops or salons, because the networked public sphere is far from being merely a place of rational deliberative discourse. Such an idealistic understanding of the public sphere is not consistent with the real discourse in social media where discussions are often far from an unbiased and disinterested weighing of different arguments and finding the most logical and rational solution. (Salikov, 2018, p. 89)

De esta manera, Salikov plantea la inconsistencia de los parámetros de la racionalidad deliberativa propuesta por la teoría habermasiana, frente a la esfera pública interconectada digitalmente. A este respecto, Salikov aborda la pregunta sobre cómo la noción de espacio público planteada por Arendt puede ser útil hoy en el contexto de las redes sociales (Facebook [2004], YouTube [2005], Twiter [2006], Instagram [2010]) en el ciberespacio. En este sentido, el autor propone analizar las características comunicativas únicas y contradictorias de la esfera

pública digital: a saber, su tendencia a la apertura y cooperación, por un lado; y al aislamiento y la fragmentación, por otro. En este marco, el autor aborda la pertinencia del concepto arendtiano de espacio público frente a la fragmentación de la esfera pública en el ciberespacio:

Since Arendt understands the universal public sphere as consisting of a multitude of local public spaces, the increased fragmentation of the modern public sphere in light of her council theory does not look like such an unambiguous phenomenon as it seems to be in the light of classical Habermasian public sphere theory. The fragmentation of the modern public sphere could be considered by Arendt not only as a problem, but also as a natural process or a kind of reaction of an ordinary person to the processes of unification and globalization, massification, and the reduction of human uniqueness in the modern world. (Salikov, 2018, p. 95-96)

En efecto, para Arendt, los espacios públicos locales constituyen el espacio de aparición que permite la acción concertada y el reconocimiento público, de ahí su defensa del localismo contra la centralización, así como su concepción de la constitución del poder a partir de estos espacios que adquieren la forma de consejos políticos locales. Asimismo, en un contexto más amplio, la esfera pública digital manifiesta un elemento político fundamental para la teoría política arendtiana, a saber, el pluralismo de opiniones característico de su concepción de la política¹⁴. A este respecto, Salikov sostiene:

This understanding of politics more precisely reflects what happens in the real public sphere (and as well as in its digital segment), where the motivations of the participants

¹⁴ Considero importante recordar que la noción arendtiana de política supone la condición de la pluralidad, de ahí su defensa de las opiniones en tanto diferentes perspectivas que constituyen el mundo común del espacio público. De esta manera, Arendt sitúa su planteamiento en abierta oposición al enfoque platónico según el cual las opiniones (*δόξαι*) constituyen un grado gnoseológico inferior al conocimiento (*ἐπιστήμη*) de las formas imperecederas. Al respecto, Arendt plantea: “La verdad de hecho choca con la política sólo en ese nivel inferior de los asuntos humanos, tal como la verdad filosófica de Platón chocaba con la política en el mucho más alto nivel de la opinión y el acuerdo. Desde esta perspectiva, seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de la palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo” (Arendt, 1996, p. 277).

in public discourse can be very different, just as their argumentation would not always follow the rules of rational discourse ethics. (Salikov, 2018, p. 96)

Para Salikov, esta pluralidad de motivaciones es compatible con la perspectiva agonal de la noción arendtiana de esfera pública. En este sentido, la fragmentación, aislamiento y marginalización de determinados grupos fuera de la esfera pública corresponden, en términos arendtianos, a un proceso natural de estratificación social en donde las partes activas son impelidas a actuar debido a sus diferentes habilidades y necesidades, distinguiéndose respecto de las partes pasivas de la sociedad. Al respecto, Salikov sostiene:

In Arendt's terms, fragmentation, isolation, and marginalization are not necessarily the possibility of about the individual's active presence being taken away in the public sphere, but more often about the natural process of stratification of society into politically active and passive parts (Salikov, Zhavoronkov, 2017: 516), which have different needs of appearing in the public sphere and different abilities to persuade other people of the significance of their issues to be a part of the general agenda. This elitist idea is found, for example, in *On Revolution*, where Arendt clearly means that the public realm is to be used by those who really want and need to be present in it. (Salikov, 2018, p. 97)

Así, el autor sostiene que subsiste en la teoría política arendtiana una particular comprensión contradictoria e inconsecuente de la esfera pública al presentarla como abierta y a la vez restringida, por lo que denota una peculiar combinación de igualitarismo y elitismo, o de aristocratismo y republicanismo. Sobre esta "auto-exclusión" del espacio público, Arendt afirma:

Sin embargo, esta exclusión de la política no sería peyorativa, pues una élite política no es en modo alguno lo mismo que una élite social, cultural o profesional. La exclusión, por otra parte, no dependería de un cuerpo extraño; si los miembros del mismo son auto-elegidos, los no miembros son auto-excluidos. Tal auto-exclusión,

lejos de ser una discriminación arbitraria, en realidad daría sustancia y realidad a una de las libertades negativas más importantes de que hemos gozado desde la Antigüedad, es decir, la libertad de la política, que fue desconocida en Roma y Atenas y que políticamente es quizá la cuota más importante de nuestra herencia cristiana. (Arendt, 1967, p. 292)

Para Arendt, esta élite política no sería elegida, sino que se constituye a sí misma, por lo que el sufragio quedaría suprimido. Asimismo, dicha élite¹⁵ estaría integrada por “aquellos pocos hombres de todas las clases sociales” que compartan el “gozo de la felicidad pública y las responsabilidades por los asuntos públicos”, esto es, por unos pocos, los mejores en sentido político según Arendt, debido a que “han demostrado que les preocupa algo más que su felicidad privada”, y porque manifiestan “el gusto por la libertad pública” (Arendt, 1967, p. 292).

Esta definición de espacio público a partir de la defensa del sistema de consejos locales (*council system*) planteada por Arendt en su teoría política¹⁶, supone una noción negativa de libertad

¹⁵ Sobre el empleo del término “élite”, Arendt sostiene: “Lo que me disgusta del término ‘élite’ es que supone una forma oligárquica de gobierno, el dominio de la mayoría por unos pocos. A partir de aquí, se puede afirmar- y así lo ha hecho todo el pensamiento político- que la esencia de la política es el poder y que la pasión política predominante es la pasión de poder y de gobierno. Todo esto, según creo, es profundamente falso. El hecho de que las “élites” políticas hayan determinado siempre el destino político de la mayoría y hayan ejercido, en muchos casos, un dominio sobre ella, indica, de un lado, la cruel necesidad en que se encuentran los pocos de protegerse contra la mayoría o, para ser más exactos, de proteger la isla de libertad en que habitan contra el mar de necesidad que les rodea; también indica, de otro lado, la responsabilidad que recae automáticamente sobre quienes se interesan por el destino ajeno. Pero ni esta necesidad ni esta responsabilidad afectan a la esencia, a la sustancia de sus vidas, que es la libertad; ambas son accidentales y secundarias con respecto a lo que realmente ocurre dentro del espacio limitado de la isla” (Arendt, 1967, pp. 288-289). De manera que, Arendt defiende una noción de “élite política” autoseleccionada y constituida desde la pluralidad en función de un acto discriminatorio, en el sentido de que existen criterios objetivos situados fuera de la persuasión que legitiman la autoridad de dicha minoría. Asimismo, ello no podría sostenerse sino sobre su noción de la política como una actividad que se realiza dentro de los muros de la *polis*, y que solo es posible a partir de la satisfacción de las necesidades básicas de la condición humana correspondientes a la labor. Así, Arendt considera que los integrantes de los consejos constituyeron una élite política popular que no fue nombrada “desde arriba ni apoyada desde abajo” (p. 290). Finalmente, la autora sostiene que tal proceso de autoselección se llevó a cabo al interior de los consejos y por quienes deseaban organizarse y tomaron la iniciativa revolucionaria.

¹⁶ Considero relevante enmarcar la defensa arendtiana del sistema de consejos- en tanto órganos políticos que avizoran, a su juicio, una nueva forma de gobierno- dentro de su crítica a todas las revoluciones modernas al no lograr incluirlos constitucionalmente, esto es, al no lograr institucionalizar los consejos en su condición original de espacio para la participación pública directa, espontánea y no partidista. Al respecto, Arendt señala: “Tanto el plan de Jefferson [“repúblicas elementales”] como las *sociétés révolutionnaires* francesas anticiparon con precisión verdaderamente fantástica los consejos, *soviets* y *Räte*, que iban a hacer su aparición en todas las revoluciones dignas de ese nombre que se han producido a lo largo de los siglos XIX y XX. Siempre que hicieron su aparición, surgieron como órganos espontáneos del pueblo no solo al margen de todo partido revolucionario, sino en forma inesperada para ellos y sus dirigentes. Al igual que había ocurrido con las propuestas de Jefferson,

política en el sentido de que implica un sistema de múltiples espacios públicos de participación ciudadana libre de coacción externa, convirtiéndose en un espacio político en el sentido estricto que Arendt le otorga. Así, este espacio público se constituye mediante la participación política de determinados grupos cuyos agentes son auto-elegidos, de ahí su carácter restrictivo, a saber, elitista y aristocratizante que conlleva, por otro lado, a una fragmentación, aislamiento y marginación de determinados grupos en la esfera pública y que, a juicio de Salikov, se manifiesta en la esfera pública contemporánea, de forma más patente en su segmento digital.

Con todo, considero que la esfera pública digital proporciona una espacialidad finita en donde la fragmentación a escala global resulta en la constitución de grupos que, a través de la acción (entiéndase discurso fundamentalmente) son capaces de lograr la convocatoria de múltiples usuarios en espacios físicos a través de las redes sociales. Sin embargo, considero que esta esfera pública digital fracasa como espacio público genuino para la constitución de poder en sentido arendtiano - esto es, en vinculación con el aspecto positivo y estrictamente político de la noción de libertad planteada por Arendt- debido a la crucial desventaja de haberse constituido como un sistema de plataformas digitales sujetas al modelo de propaganda vigente y a su control

fueron totalmente descuidados por políticos, historiadores, teóricos de la política y, lo que es más importante, por la propia tradición revolucionaria. Hasta los historiadores cuyas simpatías estaban, sin lugar a dudas, del lado de la revolución y que no podían dejar de mencionar la aparición de los consejos populares en el cuadro de su historia, no los consideraron más que como órganos de naturaleza temporal en la lucha revolucionaria por la liberación; en otras palabras, no acertaron a comprender que el sistema de consejos les ponía en contacto con una forma de gobierno enteramente nueva, con un espacio público nuevo para la libertad, constituido y organizado durante el curso de la propia revolución” (Arendt, 1967, pp. 261-262). Asimismo, Arendt emplea su defensa del sistema de consejos en coherencia con su crítica al modelo de democracia representativa moderna y a los partidos como su institución básica. Sobre este punto, Arendt afirma: “Es consustancial al sistema de partidos sustituir ‘la fórmula “gobierno del pueblo y por el pueblo” por esta otra: “gobierno del pueblo *por una élite que procede del pueblo*”’. Se ha dicho que ‘el significado más profundo de los partidos políticos’ reside en que suministran ‘la estructura necesaria para que las masas puedan reclutar entre sus miembros a sus propias élites’, y es cierto que fueron principalmente los partidos los que abrieron las puertas de la carrera política a los miembros de las clases inferiores. El partido, en cuanto institución básica del gobierno democrático, corresponde sin duda a una de las tendencias principales de la Edad Moderna, la nivelación constante y universalmente creciente de la sociedad; pero esto no significa de ningún modo que se corresponda con el significado más profundo de la revolución en nuestros tiempos. La ‘élite que procede del pueblo’ ha sustituido a las élites anteriores reclutadas por el nacimiento o la riqueza; no ha significado nunca la posibilidad de que el pueblo *qua* pueblo entrase en la vida política y llegase a participar en los asuntos públicos (Arendt, 1967, p. 289-290). Finalmente, la autora advierte que la dificultad fundamental del “significado más profundo de la revolución” radica en la falta de espacios público-políticos de participación directa.

político-mercantil¹⁷ a través de la recopilación de datos. Asimismo, la carrera por la optimización tecnológica ha suministrado nuevas herramientas que sin una regulación adecuada pueden ser empleadas para la manipulación de la opinión pública, como por ejemplo la inteligencia artificial (IA) generativa que, además de las múltiples ventajas cuenta con la capacidad instrumental de atender contra la objetividad de los hechos. En este sentido, la manipulación de la opinión pública- o control del pensamiento, según Chomsky- a través de los medios de comunicación masivos se traduce hoy, por ejemplo, en el bloqueo y la desviación mediática como recurso de control político frente al genocidio, las masacres o el desplazamiento forzado ejercidos, por ejemplo, por el Estado de Israel contra la sociedad civil palestina¹⁸, o por el Estado peruano durante la dictadura de Dina Boluarte contra la población civil¹⁹. Así la censura directa por motivo

¹⁷Considero que la estructura operativa de los medios de comunicación masiva digital está sujeta al modelo de propaganda que rige al sistema de medios de comunicación. Este modelo de propaganda es examinado por N. Chomsky y E. S. Herman en *Manufacturing Consent* (1988), desde sus cinco filtros, los cuales censuran la información a partir de la cual se debate en el espacio público. Estos cinco filtros son: 1. Tamaño, propiedad y orientación lucrativa de los medios de comunicación de masas; 2. Licencia publicitaria para hacer negocios; 3. Contratación de medios de comunicación de masas; 4. Flak y ejecutores; 5. Anticomunismo como mecanismo de control, hoy sustituido por el antiterrorismo. De manera que, estos filtros manipulan la información transmitida a través de los medios de comunicación masiva y determinan el sesgo ideológico que motiva la acción de los usuarios. Para Chomsky, la diversificación de las fuentes de información en Internet no ha impedido que las fuentes principales sigan dominando la esfera pública a través de la manipulación de la información y el control del pensamiento. Al respecto, Chomsky (1988) afirma: "The five filters narrow the range of news that passes through the gates, and even more sharply limit what can become 'big news', subject to sustained news campaigns. By definition, news from primary establishment sources meet one major filter requirement and is readily accommodated by the mass media. Messages from and about dissidents and weak, unorganized individuals and groups, domestic and foreign, are at an initial disadvantage in sourcing costs and credibility, and they often do not comport with the ideology or interests of the gatekeepers and other powerful parties that influence the filtering process (p. 92).

¹⁸ El informe de la ONU *Six-month update report on the human rights situation in Gaza: 1 November 2023 to 30 April 2024* señala que de las 34.535 muertes de población palestina y 77,704 heridos entre el 7 de octubre del 2023 y el 30 de abril del 2024 de acuerdo con el Ministerio de Sanidad del Estado de Palestina, el 69% fueron civiles, en su mayoría niñas y niños, mujeres y personas de edad avanzada, mientras que el 31% restante la integraban hombres de menos de 60 años, de los cuales ninguna fuente independiente había determinado que se trataba de combatientes pertenecientes a Hamás. Véase: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/countries/opt/20241106-Gaza-Update-Report-OPT.pdf>. Asimismo, durante la agudización de lo que se ha denominado como "el genocidio transmitido en directo", se han reportado múltiples denuncias de periodistas palestinos sobre la censura y manipulación de la opinión pública a través de las redes sociales *mainstream* y de los medios de comunicación masivos en general, véase: <https://www.bbc.com/mundo/articulos/c791v77dlg5o?utm>.

¹⁹ La brutal masacre de más de 61 civiles ejecutada por el Estado peruano durante la dictadura de Dina Boluarte Zegarra entre diciembre del 2022 y marzo del 2023 ha supuesto una agudización en la concentración de medios de comunicación y manipulación de la opinión pública. Para relación de fallecidos véase: <https://data.larepublica.pe/paro-nacional-muertos-por-protetas-en-peru-cuanto-y-quienes-son-un-recuento-de-los-civiles-que-fallecieron-dina-boluarte/>. Por otro lado, el control mediático y filtración de información sobre el descontento popular durante el régimen de Boluarte, ha suscitado nuevos medios digitales de comunicación alternativos con gran capacidad de convocatoria, pero igualmente sujetos a la censura, difamación y

de control político limita el acceso a la información y, por ende, trastorna la información sobre la cual se configuran los espacios públicos para la acción política.

Finalmente, la noción arendtiana de espacio público-político, configurado a partir de “auto-elecciones” y “auto-exclusiones”, sólo puede ser concebida desde la estricta diferenciación que Arendt establece respecto de lo privado-económico. Para Arendt, el ámbito de la necesidad-vinculado a la labor²⁰, esto es, a las condiciones materiales que posibilitan la existencia-, corresponden a lo privado y se vinculan estrechamente con la esfera social debido al carácter híbrido de esta al constituirse como una esfera intermedia entre lo privado y lo público que surge en la Modernidad. Por otro lado, lo público-político consiste en un espacio relacional que permite el ejercicio de la libertad a través de la acción y el discurso. En relación con esta diferenciación entre lo público y lo privado elaborada por Arendt, Salikov afirma:

The crucial issue of the modern public sphere from an Arendtian perspective could be not its growing fragmentation and isolation of certain groups in it, but the “rise of the social” that threatens the existence of the private and the public as vital spheres of human existence. By the “rise of the social”, Arendt means the displacement of the

persecución antiterrorista-anticomunista. Véase Guzmán, F., & Pagán, I. (2024), y Ortiz, N. (2023) para un análisis más detallado.

²⁰ En *Peasant-citizen and slave* (1988), E. Wood acusa el carácter históricamente erróneo de la argumentación de Arendt sobre la imposibilidad política de la mayoría (esclavos, campesinos y artesanos) constreñida a la satisfacción de las necesidades materiales de la *polis*, debido a que se basa en el supuesto erróneo de Burckhardt de que la teoría de Aristóteles se corresponde con la realidad. Asimismo, Wood refuta la tesis arendtiana sobre el carácter exitoso de la Revolución norteamericana en contraste con todas las revoluciones modernas desde la Revolución francesa, debido a que, a juicio de Arendt, la Revolución norteamericana estuvo motivada por el deseo de fundar un nuevo orden político y, por lo tanto, estuvo exenta de la cuestión social. Al respecto, E. Wood afirma: “She constructs a whole political philosophy, imbued with something like Burckhardt’s agonal ideal, on the mistaken assumption that Aristotle’s theory corresponds closely to reality when he suggests that those who provide the material needs of the polis, including artisans and peasants, cannot be citizens. Athenian citizens, she argues, to the extent that they were free from the necessity of laboring in order to live, were capable of a true political consciousness, in contrast to the masses in modern society, who since the French Revolution have intruded the ‘social question’ into the public space. The same principles and misconceptions inform her interpretation of the American Revolution (and of American history in general), which she regards as the one modern revolution impelled not by the ‘social question’ but by a more purely ‘political’ motive, the desire to found a new political order. The Founding Fathers- like Burckhardt’s agonal heroes- were free from the imperatives of social need and therefore capable of understanding freedom (Wood, 1988, pp. 40-41).

political by the social, and the substitution of the public discussion of common affairs by the public protection of private economic interest. (Salikov, 2018, p. 98)

De esta forma, Salikov sostiene que el “auge de lo social” consiste en una amenaza para ambas esferas, privada y pública, debido a que lo social refiere a la introducción de los asuntos referidos al mantenimiento de la vida biológica en el espacio público. Por lo que, para la autora el denominado “auge de lo social” implicó la sustitución de la discusión pública sobre los asuntos comunes, por la protección pública de intereses económicos privados. Al respecto, Arendt señala:

La emergencia de la sociedad -el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano. No coincidimos con los griegos en que la vida pasada en retraimiento con “uno mismo” (*idion*), al margen del mundo, es “necia” por definición, ni con los romanos, para quienes dicho retraimiento sólo era un refugio temporal de su actividad en la *res publica*; en la actualidad llamamos privada a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, apenas en algún período de la antigüedad griega, y cuya peculiar multiplicidad y variedad era desconocida en cualquier periodo anterior a la Edad Media. (Arendt, 1958, p. 61)

De manera que, el “auge de lo social” constituye, a juicio de Arendt, una amenaza para la política y su noción de esfera privada. Esto se debe a que, para Arendt, la sociedad excluye en todos sus niveles la posibilidad de acción, ya que impone una normativa sobre la conducta de sus miembros tal como sucede en la esfera familiar. Sobre este particular fenómeno en el caso de la sociedad de masas, Arendt sostiene:

Con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo. (Arendt, 1958, p. 64)

De esta forma, para Arendt, la amenaza que implica la falta de diferencia entre lo privado y lo público o, desde la Modernidad, entre lo social y la política, consiste en que suscita la sustitución de la acción por la conducta, y con esta, resulta en el conformismo inherente a la sociedad de masas moderna. Es por ello que, para Arendt, la igualdad moderna consiste en una forma de relación humana diferente a la de la antigüedad griega como es el caso de su esfera pública agonal conformada por unos “pocos ‘iguales’ (*homoioi*)”, y en la que “todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (*aien aristeuein*)” (Arendt, 1958, p.64). De manera que, la libertad de la *polis* no consistió en un medio para proteger las necesidades materiales de la sociedad. Por lo que, su rechazo de la noción moderna de libertad se debe a que, para Arendt, al localizar la libertad en la esfera de lo social como la defensa de derechos fundamentales, se justifica el monopolio de la violencia por parte del Estado. Así, Arendt sostiene que el vínculo entre lo privado y lo público devenido social, esto es, la politización de la administración económica doméstica en la Modernidad, es lo que “exige y justifica la restricción de la autoridad política”, pues “la libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno” (Arendt, 1958, p. 56). Esto implica, para Arendt, una transformación de la autoridad política en la Modernidad, que la subordina a la gestión administrativa del Estado social, a la vez que relega la capacidad de acción política a la de conducta normada por el consumo.

En el marco de estas diferenciaciones, Salikov señala tres ideas a partir de las cuales se podría establecer la pertinencia del concepto arendtiano de espacio público para la comprensión de la esfera pública digital contemporánea. Sobre las dos primeras ideas, Salikov afirma:

First, Arendt's idea of self-organization through local communities, including her preference for localism in the public sphere over centralization, correlates well with the fact that the digital public sphere consists of many segments that, although connected, are, nevertheless, separated communities, whose participants are linked by common interests. Second, her thoughts on the role of the pluralism of opinions can also be helpful for understanding modern transformations of the public sphere. In this sense, the political significance of social networking services for the development of the public sphere would consist in their contribution to the creation and dissemination of a wide variety of opinions. (Salikov, 2018, p. 99)

La similitud entre la noción arendtiana de espacio público como lugar para la acción política y la auto-organización de comunidades locales descentralizadas, y la fragmentación de la esfera pública digital en diferentes comunidades, radica en que ambas suponen la posibilidad de generar múltiples espacios públicos genuinos- en el sentido ontológico arendtiano de permitir la acción en tanto que inicio-, ya que la espontaneidad de la acción puede desplegarse en estos espacios minoritarios, igualitarios y plurales. En la interpretación ofrecida por Salikov esta fragmentación del espacio público en los medios digitales constituye una reacción contra la homogeneización propia del “auge de lo social” que, a su vez, suscita el fenómeno del conformismo, este último definido como la sustitución de la unicidad de cada agente por la monotonía y la predictibilidad. En un sentido más amplio, Arendt sostiene que el “auge de lo social” en la Modernidad implicó desdibujar los límites entre la esfera pública y la privada, fusionando ambas en una sola esfera social. De esta manera, se privatiza lo público, al restringir

el acceso a la audiencia; y se publicita lo privado, al exponer lo privado con propósitos políticos y económicos.

En segundo lugar, la función del pluralismo de opiniones en la teoría política arendtiana nos permite entender, a juicio de Salikov, las modernas transformaciones de la esfera pública, en el sentido de que la importancia política de los servicios de interconexión digital consiste en la creación y diseminación de una amplia variedad de opiniones. Sin embargo, cabe señalar que dicha diversificación no es efectiva debido a que las principales fuentes de información en Internet siguen siendo dominantes, por lo que el modelo de propaganda propuesto por N. Chomsky y E. S. Herman (1988) para el caso norteamericano, por ejemplo, refuta el alcance político de dicha diversificación de opiniones, tan importante en la teoría arendtiana debido a su defensa de la *doxa* y a su capacidad para establecer los múltiples aspectos que permiten constituir un mundo común.

Finalmente, sobre una tercera idea, el autor sostiene:

Third, Arendt's idea of competition in the public sphere could be important because the public sphere is not only a place where rational arguments are weighed, but also the place of a struggle for recognition from other people, for their attention, and for the world's representations in their minds. (Salikov, 2018, p. 99)

Considero crucial advertir que, para Salikov, el carácter agonal de la concepción arendtiana de espacio público-político consiste en una lucha por el reconocimiento público no sujeta estrictamente a una argumentación racional. Sin embargo, pienso que este carácter agonal del ágora homérica no puede ser asimilado en su totalidad a la teoría política arendtiana en el sentido de competencia por el reconocimiento público, pues considero que más que agonal, el espacio político-público planteado por Arendt resulta relacional. Esto debido a que, en la teoría política arendtiana, el espíritu agonal refiere al aspecto ontológico-identitario de la "revelación del agente" cuya individualidad y carácter único son abordados en el particular análisis

histórico²¹ del ágora ateniense que Arendt ofrece y que, sin duda, le proporciona un imaginario fundamental.

Así, la autora comprende la política y elabora su concepción de la acción desde el espacio del ágora ateniense debido a que este le proporciona un referente histórico de espacio político fundamentado en la persuasión, de ahí la centralidad de la acción en tanto discurso. Es por ello que considero que en la teoría política arendtiana, la condición de la pluralidad y la prerrogativa de la acción concertada para la constitución del poder político, no toma de referencia al espíritu agonal del ágora homérica sino, más específicamente, el carácter activo del discurso propio del ágora ateniense cuyo carácter espacial fue permanente e institucionalizado. Asimismo, en este espacio político se equiparan la argumentación y la acción heroica, y se contempla en la novedad de cada acción el inicio de algo nuevo. Al respecto, Straehle (2018) sostiene:

La acción sobresale en Atenas por su capacidad de transformación y de traer al mundo lo nuevo e inesperado y que la democracia emergente surgió y se desarrolló sin la necesidad de tener que partir de una teoría previa, sino en la espontaneidad de la acción. (Straehle, p. 89)

La espacialidad proporcionada por el *nomos* en la configuración del ágora ateniense y su carácter político, esto es, persuasivo y fundamentalmente no violento, supuso la equivalencia entre acción y discurso. Dicho espacio de igualdad (isonómica e isegórica) supuso lo que Arendt denomina como el sentido de la política, consistente en cohabitar libremente un espacio sin

²¹ Sobre el carácter problemático y/o ambiguo de la interpretación histórico-ontológica propuesta por Arendt, Straehle (2018) advierte: “Lo que hace Arendt es una especulación filosófica y conceptual en un campo de lo concreto como el de la historia, con todos los problemas que de ahí se derivan. Para ella, Grecia constituye una fuente histórica desde la que repensar el presente y desde la que hallar referentes que nos permitan acariciar y emprender alternativas en el contexto actual, pero no a la que volver o que restaurar. No se trata de adaptarnos al pasado ni de hacerlo retornar sino de buscar en lo pretérito ciertas guías que inspiren y animen nuestra acción [...] Es probable que ella misma fuera plenamente consciente de que el uso que hacía de la historia no fuese muy riguroso. Su objetivo no era tanto reconstruir o recuperar de manera fiel el sentido original cuanto abrir una senda para el presente” (p. 95). Asimismo, sobre el carácter ontológico del análisis histórico propuesto por Arendt, el autor sostiene: “Más que una obra de historia, *La condición humana* puede ser comprendida como una especie de ontología histórica de la *vita activa*. En esta ontologización de la historia, una ontologización también llevada a cabo por otros filósofos y no filósofos, es donde se encuentra lo problemático del gesto de Arendt” (Straehle, 2018, p. 96).

dominar ni ser dominado, esto es, sin gobernar ni ser gobernado. Sin embargo, este espacio de igualdad era efectivo únicamente al interior de la *polis*, fuera de cuyos muros solo cabía *polemos* o guerra exterior, la cual era justificada por la imputación del carácter bárbaro e incivilizado de quienes no formaban parte de la Hélade. En este sentido, el *nomos* ateniense creó un espacio artificial prepolítico debido a que recurrió a la violencia para establecer los muros de la *polis*, y con esto, negó la condición de seres políticos no solo a quienes se encontraron fuera de la *polis* sino estratégicamente a quienes se encontraban dentro de ella, ya que dicho tipo de ley griega decretaba y fijaba la exclusión de esclavos, mujeres y extranjeros, concibiendo a estos como materia prima o precio humano para organizar la *polis*. Por lo que, es este carácter excluyente del *nomos* lo que lo diferencia del espacio intersticial relacional de la *lex* romana. Al respecto, Straehle señala:

En la *lex* el espacio intersticial se gesta desde la relación, con lo que manifiesta un carácter más abierto y desprovisto de violencia que puede abarcar a aquellas personas que no son miembros reconocidos de la *civitas*. Gracias a ser portadora de esta dimensión relacional, en virtud de esta capacidad de apertura hacia los otros pueblos, el *augmentum* de la fundación romana resulta posible, aunque también permite que, a diferencia de lo que sucede con los griegos, se pueda generar un mundo intermedio (*Zwischenwelt*) que vaya más allá de los lindes de la *civitas*. Sin este tipo de ley, sin esta apertura hacia los otros pueblos, el mundo externo se presenta como un desierto y como un espacio vacío de política, que no de guerras.

(Straehle, 2018, p. 94)

Por ser un producto de la fabricación, el *nomos* constituye un acto extra-político, e implica un componente violento. Su propósito es el de limitar la acción a partir de cuyos límites se erige el espacio de la libertad política. Sin embargo, como he señalado, dicha libertad fue intrapolis por definición, es por ello que, para Arendt, los griegos no contaron con un espacio intermedio entre

la persuasión y la coacción. Sobre la diferencia entre el *vóμος* griego y la *lex* romana, Arendt afirma:

A diferencia del *vóμος* griego, la *lex* romana no era contemporánea de la fundación de la ciudad y la legislación romana no era una actividad pre-política. El significado original de la palabra *lex* es “conexión íntima” o relación, es decir, algo que enlaza dos cosas o dos personas a las que circunstancias externas han reunido. Por consiguiente, la existencia de un pueblo, en el sentido de una unidad étnica, tribal y orgánica es completamente independiente de las leyes. (Arendt, 1967, p. 199)

De manera que, la *lex* romana proporciona a la teoría política arendtiana un referente más palpable que el espíritu agonal de lucha por el reconocimiento, ya que la acción política supone, para Arendt, un espacio de interrelación, concertación y constitución de poder político en paridad. De ahí que Arendt encuentre en la tradición griega clásica la espacialización de la política, pero, muy especialmente, encuentra en la tradición romana la noción de relación que toda acción política supone, la misma que permite el surgimiento de un espacio interrelacional, paritario y permanente. Con todo, Arendt recurre a la Antigüedad greco-latina para establecer un contraste histórico-ontológico respecto de la moderna privatización de lo político, o la destrucción del espacio político-público, esto es, su conversión en un desierto²², por efecto de los regímenes totalitarios que suprimen el espacio de la política. Sobre la pérdida del espacio político-público bajo regímenes totalitarios, Arendt sostiene:

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que

²² Sobre la figura del desierto para describir la destrucción del espacio político-público bajo un gobierno totalitario, Arendt señala: “El terror total utiliza este antiguo instrumento de la tiranía, pero destruye también al mismo tiempo ese ilimitado desierto de ilegalidad, de miedo y de sospecha que deja tras de sí la tiranía. Este desierto, en realidad, no es un espacio vivo de libertad, pero todavía proporciona algún espacio para los movimientos inducidos por el miedo y las acciones penetradas de sospechas de sus habitantes” (Arendt, 2011, p. 624).

todavía supone algún tipo de espacio. El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio. (Arendt, 2011, p. 624)

Ahora bien, a juicio de Arendt, esta pérdida del espacio que proporciona la política en tanto actividad pública y paritaria amenaza igualmente la esfera privada. Esto debido no sólo a los regímenes totalitarios, sino por efecto de la Modernidad y el denominado “auge de lo social”. Sobre esta doble desaparición, Arendt sostiene:

Parece estar en la naturaleza de la relación entre la esfera pública y la privada que la etapa final de la desaparición de la primera vaya acompañada por la amenaza de liquidación de la segunda. No es casualidad que toda la discusión se haya convertido finalmente en una argumentación sobre la deseabilidad o indeseabilidad de la propiedad poseída privadamente. La palabra “privada” en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su oposición a la esfera pública en general; aparentemente, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien basadas en la esfera privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político. (Arendt, 2015, pp. 79-80)

De esta forma, la teoría política arendtiana plantea el uso del término “privado” en relación con el concepto de la “privación de lo privado”, consistente en “la ausencia de los demás” (Arendt, 2015, p. 68). Así, para Arendt, el concepto de propiedad es, en principio, privado, esto es, no colectivo; por lo que considera la idea de “propiedad colectiva” como una contradicción. En este sentido, Arendt recurre a la Antigüedad griega para establecer la diferencia entre propiedad y riqueza; y a la Antigüedad romana, para defender la “antigua santidad del hogar” (Arendt, 2015,

p. 55). De acuerdo con lo anterior, la propiedad, privada por excelencia, refiere a la casa (*oikos*), esto es, al lugar exento de visibilidad pública, en el que se lleva a cabo la economía de las labores domésticas para el mantenimiento de la vida biológica familiar, pero también, al lugar oculto en el que se desarrolla la vida y la muerte, en tanto condiciones existenciales humanas, cuyas causas permanecen ontológicamente inaccesibles al conocimiento²³.

En cuanto a la diferenciación entre propiedad y riqueza, Arendt sostiene que la Modernidad representa un punto de inflexión respecto de la concepción griega clásica. Así, en la Antigüedad, mientras la riqueza constituyó el medio para la subsistencia de la vida, representada por la labor de quienes se hallaban sometidos a esclavitud por sus amos, esto es, por el *paterfamilias* o *dominus*; la propiedad refería al espacio de la casa, delimitado por los muros concretos que separaban las actividades laborales de la familia, de las actividades político-públicas de los ciudadanos. Así, riqueza y propiedad constituyeron las condiciones pre-políticas que posibilitaban la participación en la esfera pública de la política. Ahora bien, ya en la Edad Moderna, y específicamente con J. Locke, a juicio de Arendt, la riqueza se convierte en un fin en sí mismo, al margen de la propiedad y de la libertad política. Este enriquecimiento indefinido y justificado como un bien en sí mismo, defendido por J. Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690), supone, para Arendt, una confusión medular, a saber, que la labor es el origen de la propiedad²⁴. De esta manera, Arendt aduce el predominio moderno de la labor del

²³ Al respecto, Arendt afirma: “Lo sagrado de lo privado era como lo sagrado de lo oculto, es decir, del nacimiento y de la muerte, comienzo y fin de los mortales que, al igual que todas las criaturas vivas, surgían y retornaban a la oscuridad de un submundo. El rasgo no privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocultas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano. Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede cuando nace ni adónde va cuando muere” (Arendt, 2015, p. 81).

²⁴ Sobre el origen de la propiedad, J. Locke afirma: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás. Ciertamente, quien se ha alimentado de las bellotas que él mismo ha recogido de debajo de

cuerpo y, con este, la desaparición de la propiedad como objeto y como lugar. La confusión de J. Locke entre los efímeros bienes de consumo necesarios para la subsistencia propios del *animal laborans*, y los objetos duraderos fabricados por el *homo faber*, se vincula estrechamente con el predominio del dinero como objeto de propiedad, lo que implicó la perversión de la riqueza al transformarse no ya en medio de subsistencia sino en objeto de acumulación ilimitada. De esta manera, la riqueza se transforma en capital a través de la revaloración de la labor, y se configura el auge de lo social en la Edad Moderna capitalista.

A modo de conclusión, podemos señalar que Arendt sostiene que en la moderna sociedad de masas no sólo se destruye la esfera pública de la política, sino también la esfera privada de la labor y la vida familiar, lo que ocasionó el reemplazo de la política por una “organización doméstica de alcance nacional” (Arendt, 2015, p. 69), esto último, mediante el Estado moderno en el que se concentra la autoridad política. Es así que, la centralidad del Estado moderno corresponde a la administración de las necesidades vitales, lo que nos sitúa, a juicio de Arendt, en el ámbito de la familia, configurando una ‘sociedad de laborantes’ y no una comunidad política. Sobre la ‘sociedad de laborantes’ como fenómeno social y antipolítico de la Modernidad, Arendt afirma:

Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos a la emancipación política de los laborantes. La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el

una encina, o de las manzanas que ha cosechado de los árboles del bosque, puede decirse que se ha apropiado de ellas. Nadie podrá negar que ese alimento es suyo. Pregunto, pues : ¿Cuándo empezaron esos frutos a pertenecerle? ¿Cuándo los ha digerido? ¿Cuándo los comió? ¿Cuándo los coció? ¿Cuándo se los llevó a su casa? ¿Cuándo los cogió en el campo? Es claro que si el hecho de recogerlos no los hizo suyos, ninguna otra cosa podría haberlo hecho. Ese trabajo estableció la distinción entre lo que devino propiedad suya y lo que permaneció siendo propiedad común. El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado. Y de este modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo” (Locke, 2006, pp. 34-35).

común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. (Arendt, 2015, p.136)

En este sentido, considero que la crítica de Arendt a la Modernidad y su acusado señalamiento de esta nivelación entre lo privado y lo público constituye, si bien no de manera explícita, una crítica al carácter patriarcal del Estado Moderno, el mismo que supone la subyugación de las mujeres al ámbito privado; ya que esta nivelación implica la extensión del predominio de la lógica patriarcal familiar-donde no cabe la libertad política-sobre el espacio público, en lo que debiera ser un ámbito paritario para la acción concertada. Al respecto, Patrón (2000) señala:

Es cierto que Arendt no se plantea como un tema de reflexión el que al ámbito doméstico, de la necesidad y la reproducción de la vida, haya sido siempre estrictamente femenino y que ese hecho haya significado la “invisibilidad” de la mujer, condenada a ser “expulsada de la historia al reino de la naturaleza, de la luz de lo público al interior de la casa, del efecto civilizador de la cultura a la repetitiva carga de la crianza y la reproducción”. No creo, sin embargo, como muchas críticas feministas radicales sugieren, que sostener una distinción conceptual entre privado, social y público, implique una apología de dichas condiciones o de las desigualdades que definen el ámbito privado, doméstico, occidental. Si bien es cierto que en la obra de Arendt no hay una preocupación explícita por la desigualdad o discriminación “de género”, una de las hipótesis que quiero desarrollar aquí es que sus distinciones conceptuales sí contienen un potencial crítico importante respecto de los problemas de género, y ello desde la perspectiva de una relación conflictiva entre lo privado, lo social y lo político”. (Patrón, 2000, p. 30)

De esta manera, considero que el análisis propuesto por Arendt respecto de la nivelación de la esfera privada con la pública, así como del surgimiento moderno de lo social como un espacio híbrido, contiene una perspectiva crítica que no supone una contradicción respecto de las

exigencias reivindicativas planteadas por los diversos feminismos. No obstante, es preciso advertir que resulta patente en los análisis arendtianos una total omisión de la particular necesidad emancipatoria de las mujeres, confinadas de manera histórica, jurídica y ontológica a la invisibilidad de la esfera privada. Es por ello que considero necesario un específico análisis de género que constituya una ampliación y contrastación de las reflexiones políticas arendtianas sobre las cuales ya existe una abundante bibliografía por parte de las críticas feministas a sus planteamientos y diferenciaciones, las mismas que ameritan un análisis pormenorizado en un próximo trabajo. Por lo pronto, continuaré en el siguiente capítulo con una investigación sobre la conceptualización del poder en sentido arendtiano y su particular diferenciación respecto de la violencia.



CAPÍTULO 2

Poder y violencia

En el presente capítulo abordaré los conceptos arendtianos de poder y violencia a partir del carácter antitético que ambos suponen, según sostiene la autora. En ese sentido, emplearé las investigaciones desarrolladas en el capítulo precedente para examinar la definición del poder en términos de acción concertada. Asimismo, desarrollaré los principales argumentos planteados por la autora según los cuales la violencia es definida en términos de instrumentalidad y examinaré por qué el carácter antipolítico de la violencia supone una diametral oposición respecto del poder en términos arendtianos.

Finalmente, estableceré diversos diálogos con algunos debates contemporáneos acerca del vínculo entre poder y violencia que permitirán dilucidar porqué a pesar de ser conceptos opuestos en el marco conceptual planteado por la autora, diversas manifestaciones políticas modernas y contemporáneas -particularmente en el caso de las revoluciones- apuntan hacia un estrecho y problemático vínculo entre ambos.

2.1. Poder como acción concertada

En *Sobre la violencia* (1969), Arendt define su concepto de poder en términos de acción concertada. Para Arendt, el poder “corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido” (Arendt, 2012, p. 60). Este carácter colectivo del poder, en sentido arendtiano, contrasta con lo que podría denominarse el sentido tradicional del término “poder”, según el cual este consiste en un acto de dominación que implica la concentración, sobre un gobernante o una clase gobernante, de la capacidad de ejercer violencia. Así, en oposición a la noción de poder elaborada por la

tradición filosófico-política occidental, Arendt desvincula el poder político respecto de la violencia anti-política – y pre-política en el específico caso de las revoluciones, por ejemplo- para concebir al poder no como un medio sino como un fin en sí mismo propio de la actividad político-pública. En este sentido, Arendt rechaza el carácter instrumental de la concepción moderna de poder a partir de la cual la actividad política supone ineludiblemente una relación de mando-obediencia. Por lo que resulta crucial abordar la diferencia fundamental entre “poder” y “gobierno” planteada por la autora. De hecho, esta diferencia nos remite a la tensión que, para Arendt, supone el concepto mismo de “filosofía política” patente en la tradición occidental, cuyas bases nos remiten a la concepción platónica de la política en el mundo griego clásico. Para Arendt, dicha tensión consiste en que la filosofía está dedicada al pensamiento como una actividad retirada del mundo, mientras que la política refiere a la acción precisamente dentro del marco de la pluralidad del mundo. Sobre el concepto de gobierno y su vínculo con la tradición de la filosofía política occidental, Arendt señala:

La mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. La trivial noción, que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en la que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno: gobierno de uno o monarquía, gobierno de pocos u oligarquía, gobierno de muchos o democracia), se fundamenta en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a

la acción más que de la irresponsable o tiránica voluntad de poder. (Arendt, 2015, pp. 243-244)

Es así que la “sospecha que inspira la acción” consiste en el problema, según Platón a juicio de Arendt, de no tener plena jurisdicción sobre aquello a que se da inicio en el espacio político a través de la acción, por lo que resultan necesarias la coacción de las leyes, que implican el ejercicio de la violencia, y la autoridad epistémica del gobernante por encima de aquellas, para asegurar la obediencia y, con ello, la concreción de la acción iniciada²⁵. De manera que esta necesidad de obediencia, establecida a partir de la retórica platónica en torno al rey gobernante (*βασιλεὺς φιλόσοφος*), surge del acceso privilegiado de este al bien por vía teórica, lo que lo convierte, *eo ipso*, en acreedor del dominio pleno sobre sus gobernados. En esta línea argumentativa, Arendt sostiene que Platón diferencia “comenzar” (*archein*) de “actuar” (*prattein*). Así, quien gobierna (*archōn*) es quien comienza y no actúa, mientras que son los gobernados

²⁵ A este respecto, Platón señala: “Extranjero: ¿Sería, quizá, que la violencia es justa si quien la ejerce es rico, e injusta si es pobre? O, más bien, si hace lo que es provechoso, usando la persuasión o sin usarla, rico o pobre, según códigos escritos o sin ellos, ¿no ha de ser éste, en tales casos, el carácter distintivo más auténtico de la recta administración de la ciudad, carácter según el cual el hombre sabio y bueno administrará los asuntos de la gente a la que gobierna? Así como el piloto, procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan, así también, del mismo modo, ¿de quienes tienen la capacidad de ejercer de esta manera el gobierno, podría proceder el recto régimen político, ya que ellos ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de las leyes? ¿Y para quienes todo lo hacen gobernando con sensatez, no hay error posible, siempre y cuando tengan cuidado de la única cosa importante, que es el dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible? Joven Sócrates: No hay modo de rebatir lo que has dicho. Extranjero: Ni lo habrá tampoco de rebatir esto otro... Joven Sócrates: ¿A qué te refieres? Extranjero: A que ninguna muchedumbre de ningún tipo sería jamás capaz de adquirir tal ciencia y de administrar una ciudad con inteligencia, sino que es en algo pequeño y escaso, más bien en la unidad, donde debe buscarse aquel régimen político que sea recto, y a los demás considerarlos imitaciones-tal como se dijo un poco antes-, algunos de los cuales imitan de la mejor manera y otros de peor modo. Joven Sócrates: ¿Qué estás queriendo decir con eso? Porque tampoco antes acabé de entender bien lo que se refiere a las imitaciones. Extranjero: No es, sin duda, poca cosa que, después de haber suscitado esta cuestión, se la dejase de lado en lugar de proseguir para poner de manifiesto el error cometido a propósito de este punto. Joven Sócrates: ¿Qué error? Extranjero: Lo que debemos buscar es algo no muy habitual ni fácil de ver. Tratemos, sin embargo, de alcanzarlo. ¡Vamos! Ya que, para nosotros, el único recto es ese régimen político del que hemos hablado, ¿sabes que los demás podrán salvarse sólo si se sirven de los lineamientos de aquél, haciendo lo que ahora se aprueba, aunque no sea lo más recto? Joven Sócrates: ¿Qué cosa? Extranjero: Que ningún ciudadano se atreva a actuar en contra de las leyes y que quien así lo haga sea castigado con la muerte o las más duras penas. Y esto es lo más recto y bello en segundo término, una vez excluido aquel principio del que poco antes hablamos. Pero cómo se ha llegado a eso que llamamos segundo recurso, tenemos que tratar de explicarlo bien. ¿No es cierto? Joven Sócrates: Enteramente de acuerdo. Extranjero: Volvamos, pues, a la imágenes que siempre usamos para representarnos a los gobernantes reales. Joven Sócrates: ¿Cuáles? Extranjero: El noble piloto y el médico “que vale por muchos otros” (*Político*, 296e-297e).

quienes ejecutan las órdenes. De esta manera, argumenta Arendt, es Platón quien inaugura la división entre “quienes saben y no actúan” de “los que actúan y no saben”. Ahora bien, esta diferencia entre “acción” y “pensamiento” entendido como conocimiento teórico de lo bueno, lo bello y lo justo, configura, según el modelo platónico, la diferencia entre gobernantes y gobernados a la vez que sitúa el sentido de la política en el marco de la administración de los asuntos públicos desde el formato de la familia. No obstante, sobre este marco familiar de obediencia pública, Arendt enfatiza:

Es un error común creer que Platón deseaba abolir la familia; quería, por el contrario, ampliar este tipo de vida hasta el extremo de que una familia incluyera a todos los ciudadanos. Dicho con otras palabras, quería eliminar de la comunidad familiar su carácter privado, y con esta finalidad recomendaba la abolición de la propiedad privada y del *status* marital individual. Según el pensamiento griego, la relación entre gobernar y ser gobernado, entre mando y obediencia, era por definición idéntica a la relación entre amo y esclavos y por consiguiente impedía toda posibilidad de acción (Arendt, 2015, p. 245)

Es así que la definición arendtiana de poder es planteada en diametral oposición al concepto de gobierno y a la noción platónica de la política²⁶ según la cual esta consiste en el dominio del

²⁶ De la trayectoria que transitan en su mayoría los representantes de la filosofía política occidental es I. Kant, a juicio de Arendt, quien constituye una excepción al haber planteado la noción de juicio en el campo de la política, sin haber explicitado propiamente una filosofía política en su obra. Es por este motivo que Arendt sustrae a Kant de la tradición que concibe la política a partir de la pregunta sobre quién manda a quién, esto es, de la concepción de la política como una dinámica de gobierno en tanto que dominio y obediencia. Sobre la noción de juicio según Kant, Arendt sostiene en su *Introducción a la política* (1956): “La llama “el modo de pensar más extendido” y la define explícitamente como la capacidad “de pensar desde la posición de cualquier otro” (*Crítica del juicio*). Pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeña ningún papel en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del “pensamiento coincidente consigo mismo”, y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo-mismo [*Selbst*] no contradictorio. La verdad es que, en la filosofía kantiana, la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de “las condiciones privadas y subjetivas del juicio” (Arendt, 2008b, p. 197). Asimismo, sobre la capacidad humana de juzgar configurada a partir de hechos particulares accesibles exclusivamente mediante la sensibilidad, Kant sostiene una defensa de esta en contraposición a la crítica platónica. Al respecto, Arendt señala en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: “Dije que mostraría cómo la actitud de Kant -en tanto que filósofo- hacia la esfera de los asuntos humanos coincide, al tiempo que diverge, con la postura de otros filósofos, sobre todo con la de Platón. Por el

gobernante sobre sus gobernados en tanto proyección pública del *paterfamilias*. Por su parte, el carácter colectivo del poder en sentido arendtiano remite a una serie de diferenciaciones concomitantes entre potencia, fuerza, autoridad y violencia, que permiten dilucidar la empresa teórica arendtiana no como una evocación del pasado greco-latino, sino como, según Cristina Basili (2020) lo ha denominado, un “laboratorio conceptual para la renovación de las categorías políticas modernas”. Es así que Arendt insiste en una conceptualización del poder en términos de colectividad para hacer frente a una concepción moderna, y específicamente nietzscheana, según la cual el poder surge de la voluntad del individuo en sentido estricto, esto es, fundamentalmente aislado. Esta concepción resulta problemática sobre todo por el vínculo entre voluntad de poder, fuerza vital y creatividad que supone la filosofía nietzscheana y que Arendt pondrá en cuestión a propósito de sus reflexiones sobre la violencia.

Ahora bien, respecto del vínculo entre violencia y poder, Arendt sostiene que el poder, en el sentido que ella le atribuye, esto es, en tanto fin en sí mismo, logra su desinstrumentalización al constituirse como una actividad colectiva primordialmente política. En este sentido, la naturaleza no instrumental del poder radica en la espontaneidad de su surgimiento; no obstante, dicha espontaneidad, propia de la acción política, suscita la necesidad de su materialización a partir de distintas instituciones duraderas. Sobre la instrumentalización del poder, Arendt aborda las siguientes interrogantes:

momento nos limitaremos a este punto: la actitud de los filósofos ante la vida misma, tal y como se da a los hombres sobre la tierra. Si volvemos al *Fedón* y al motivo ofrecido allí según el cual, en cualquier caso, el ser del filósofo ama la muerte, recordaremos que si bien Platón desprecia los placeres del cuerpo, no lamenta que los sufrimientos excedan a los placeres. La cuestión es más bien que tanto unos como otros distraen al espíritu y lo inducen a errar, que el cuerpo es una carga si se busca la verdad, la cual, al ser inmaterial y estar más allá de la experiencia sensible, sólo puede aprehenderse con los ojos del alma, que también es inmaterial y trasciende la experiencia sensible. En otros términos, el verdadero conocimiento sólo es posible para un espíritu no turbado por los sentidos. Tal no puede ser, por supuesto, la postura de Kant, ya que su filosofía teórica afirma que todo conocimiento depende de la combinación y del concurso de la sensibilidad y el intelecto. Por ello su *Crítica de la razón pura* ha sido definida con toda justicia como una defensa, una apología, de la sensibilidad humana” (Arendt, 2003, pp. 57-58).

¿Acarrearía la desaparición de la violencia, en las relaciones entre los Estados, el final del poder? La respuesta, parece, dependerá de lo que entendamos por poder. Y el poder resulta ser un instrumento de mando mientras que el mando, nos han dicho, debe su existencia “al instinto de dominación”. Recordamos inmediatamente lo que Sartre afirmaba sobre la violencia cuando leemos en Jouvenel que “un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad”, lo que le proporciona “incomparable placer”. “El poder- decía Voltaire- consiste en hacer que otros actúen como yo decida”; está presente cuando yo tengo la posibilidad “de afirmar mi propia voluntad contra la resistencia” de los demás, dice Max Weber, recordándonos la definición de Clausewitz de la guerra como “un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga”. El término, como ha dicho Strausz-Hupé, significa el “poder del hombre sobre el hombre” [...] En otras palabras, mientras que los autores más arriba citados definen la violencia como la más flamante manifestación de poder, Passerin d'Entrèves define el poder como un tipo de violencia mitigada. En su análisis final llega a los mismos resultados. ¿Deben coincidir todos los autores, de la derecha a la izquierda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tse-tung, en un punto tan básico de la filosofía política como es la naturaleza del poder? (Arendt, 2012, pp. 49-52)

A este respecto, es preciso diferenciar “poder” de “fuerza”, en el sentido arendtiano según el cual esta última es sinónimo de violencia en el habla cotidiana. Para Arendt, la fuerza consiste no sólo en un medio de coacción referido a la naturaleza o a las circunstancias, sino que, en términos físicos, la fuerza alude a la energía liberada tanto por los movimientos mecánicos como por los movimientos sociales. En esta línea argumentativa, la fuerza se distingue de la potencia debido a que esta última refiere a la propiedad inherente a una persona u objeto, susceptible de independizarse y acumularse. Asimismo, en cuanto a la violencia, Arendt la define como un

medio para otros fines, lo que delimita su naturaleza instrumental en términos de justificación, pero no de legitimidad. De esta manera, fuerza, poder y violencia, han sufrido una equiparación, a juicio de Arendt, a partir de una noción de la política definida en términos de gobierno y dominación. Ahora bien, esta equiparación propia de las tradiciones políticas, o anti-políticas en sentido arendtiano, tanto de las derechas como de las izquierdas, suscita la necesidad teórica de reconfigurar el sentido de la política a partir de una noción de poder que deslinde del carácter instrumental propio de la violencia.

Es por ello que esta delimitación conceptual planteada por la autora nos remite nuevamente a su comprensión de la actividad política sustentada en la acción en tanto que introducción de nuevos inicios en el espacio público. Es a partir de estos inicios que se constituye el poder político desde una pluralidad de agentes que se reúnen en calidad de libres e iguales, esto es, en calidad isonómica. Esta noción de poder, que podríamos denominar positiva, respecto del carácter tradicional y negativo del poder vinculado a la violencia y su razón instrumental, supone una fundamental dimensión comunicativa patente en la naturaleza discursiva de la acción concertada. Sobre esta dimensión comunicativa, Habermas (1985) sostiene:

The concept of communicatively engendered power developed by Arendt can be made into a sharp instrument only if it is dissociated from the theory of action inspired by Aristotle. Arendt can reduce political power exclusively to praxis, the mutual speech and mutual action of individuals with one another, because she sets off praxis against the apolitical activities of production and labor on one side and of thought on the other. In contrast with the production of objects and with theoretic knowledge, communicative knowledge has to appear as the single political category. This basic conceptual narrowing of the political to the practical permits illuminating contrasts with the elimination of essentially practical contents from the political process so visible today. For this, however, Arendt pays the price of screening all strategic elements out

of politics as “violence”, severing politics from its ties to the economic and social environment in which it is embedded via the administrative system, and being incapable of coming to grips with appearances of structural violence. (Habermas, 1985, p. 181)

Si bien Arendt enfatiza sobre el carácter inmaterial del poder, dado que este no es atribuible a un individuo en calidad de objeto, sino exclusivamente a un grupo en calidad de acción concertada, en tanto que su forma extrema puede manifestarse incluso bajo la figura del “todos contra uno”, característica de las rebeliones y revoluciones, en las que el poder y la violencia aparecen de manera conjunta. No obstante, considero que la dimensión comunicativa del concepto arendtiano de poder centrada en el discurso entre pares en el espacio público, no apunta exclusivamente al intercambio racional de argumentaciones válidas propio de la teoría habermasiana. Por el contrario, la “revelación de los agentes”, es decir, el propósito identitario que envuelve inextricablemente el discurso a la acción política en el espacio público, carece de una estructura normativa estrictamente racional, pero sí contempla el reconocimiento mutuo y la cooperación en el marco de una esfera pública, en concordancia con la teoría de la acción deliberativa habermasiana. Ahora bien, reintroducir lo que Habermas denomina como “elementos estratégicos” dentro del espectro de lo político resultaría en una instrumentalización de la política y del poder político. Ello debido a que la lógica estratégica, esto es, la racionalidad de medios-fines reintroducida en el espacio político, atentaría contra dos elementos fundamentales de la teoría arendtiana, a saber, la libertad pública, en tanto que no existiría espacio para la espontaneidad de la acción; y la pluralidad, ya que no podrían constituirse relaciones genuinas que permitan la revelación discursiva de la identidad de los agentes.

En primer lugar, quisiera abordar la crítica de Habermas a la separación arendtiana entre la esfera política, por un lado, y los condicionamientos económicos y administrativos, por otro. A este respecto, pienso que Habermas no contempla que la explicación de Arendt para sustentar

la división entre lo público-político y lo social-privado consiste en que, para la autora, los parámetros de las necesidades básicas politizadas como sociales no se hallan bajo discusión pública. Sobre este punto, Arendt brinda el ejemplo de la vivienda digna como un problema social que, al no ser estrictamente político según su teoría, no estaría sujeto a debate público. Al respecto, la autora argumenta (1995):

Arendt: Tomemos el problema de la vivienda. El problema social es ciertamente el de una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vivienda adecuada significa integración o no es *sin duda* político. Todas estas cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate. No debería haber debate alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo deba tener un alojamiento adecuado.

George Baird: Desde un punto de vista administrativo, el gobierno británico calificó de inadecuadas un vasto porcentaje de bloques de viviendas en Gran Bretaña, de una forma que parecía no tener sentido para un gran número de habitantes que, de hecho, vivían en ellas.

Arendt: Creo que este ejemplo es útil puesto que revela de un modo muy concreto la doble faz de la que les he hablado. Esta gente ama su vecindario y no quiere trasladarse, incluso si se les ofrece un baño más; ésta es la cuestión política. Esto es ciertamente o enteramente debatible, un asunto público y como tal debería ser decidido y no desde arriba. Pero, si se trata de cuántos metros cuadrados necesita cualquier ser humano para poder respirar y vivir decentemente, esto es algo que podemos perfectamente resolver. (Arendt, 1995, pp. 153-154)

Es así que el ejemplo de la vivienda decente, como tema administrativo según la teoría arendtiana, esto es, privado y, por lo tanto, relativo a las necesidades básicas que posibilitan la vida humana, refiere a los asuntos privados en términos arendtianos, los mismos que no deberían estar sujetos a discusión pública. Sin embargo, para Arendt, los temas políticos sujetos a debate público varían de acuerdo a cada momento histórico, por lo que no tienen que ser

estrictamente los mismos, como ocurre con las necesidades vitales referidas al ámbito de lo privado.

Ahora bien, en cuanto a la específica crítica habermasiana sobre el poder en sentido arendtiano, Anabella Di Pego sostiene que resulta “imposible reducir el poder a una dimensión comunicativa” (2006, p. 102), al respecto Di Pego señala:

Habermas destaca reiteradamente como un componente central del poder comunicativo “la capacidad de ponerse de acuerdo” o, con otras palabras, “la fuerza generadora de consenso de una comunicación que busca el entendimiento”. Sin embargo, es necesario destacar que Arendt prácticamente no utiliza en sus obras expresiones tales como búsqueda de consensos o de acuerdos. Por eso debemos señalar una divergencia: mientras que para Habermas el poder comunicativo tiene por objeto la búsqueda de acuerdos, para Arendt el poder es un fin en sí mismo que se actualiza cuando las personas hablan y actúan en concierto. Veamos las propias palabras de Arendt: “El fin de la guerra-en su doble sentido- es la paz o la victoria; en cambio no hay respuesta a la pregunta ¿cuál es el fin de la paz? La paz es un absoluto, aunque en la historia los periodos de guerra casi siempre han durado más tiempo que los de paz. El poder aparece en la misma categoría: es, digamos, un ‘fin en sí’ ”. Luego de esta aclaración, aceptamos de todas formas que Arendt sustenta una noción comunicativa de poder, pero sólo en la medida en que la desvinculamos de esta búsqueda de consensos y en cambio la ponemos en relación con el diálogo y la acción concertada en un espacio público. (Di Pego, 2006, p. 109)

En este sentido, estoy de acuerdo con Di Pego (2006) sobre la imposibilidad de reducir el concepto arendtiano de poder a una dimensión comunicativa tal como sostiene Habermas. Por otro lado, discrepo con Di Pego (2006) en su caracterización dual de la noción arendtiana de poder, esto es, en un “poder comunicativo”, siguiendo a Habermas, y en un “poder de reunión”,

pues considero que Arendt propone un concepto unitario de poder consistente en la acción concertada entendida no sólo como consenso sino también como disenso a través del discurso para la resolución de conflictos sociales, por lo que discrepo respecto de la posibilidad de una mera reunión aglutinadora de pseudo-agentes sin posibilidades dialógicas. De hecho, pienso que Arendt concibe su noción de poder como ejercicio de libertad política en el espacio público, lo que implica la inserción de novedad en el entramado de relaciones e historias compartidas en las que se despliega la revelación identitaria individual y colectiva de los grupos a partir de los cuales surge dicho poder. Es así que, respecto a la caracterización que Habermas plantea sobre el concepto arendtiano de poder, podemos concluir que, para Habermas, el poder en sentido arendtiano, es fundamentalmente comunicativo y consistente en la deliberación pública posibilitada por una racionalidad no enteramente instrumental pero sí estratégica. En este sentido, pienso que la introducción de “elementos estratégicos” en la noción arendtiana de la política, tal como plantea Habermas, atentaría contra su condición básica de pluralidad, ya que esta refiere no solo a la diversidad de opiniones constituyentes de un mundo común; sino que, bajo dicha premisa, los agentes no podrían relacionarse de manera genuina tal que se posibilite lo que la autora denomina como la “revelación del quién”, esto es, la dimensión identitaria que se despliega de manera activa específicamente a través del discurso, la misma que permite identificar a los distintos agentes, quienes anuncian discursivamente lo que han hecho, lo que hacen, y lo que intentan hacer.

Finalmente, considero relevante abordar las interrogantes formuladas por Charles D. Kenney respecto del poder en sentido arendtiano. Al mismo tiempo, es preciso señalar que el autor juzga como inadecuada la interpretación habermasiana del concepto arendtiano de poder. Al respecto, Kenney (1991) cuestiona:

Si la falta de predicción es una de las características claves de la acción, como lo sostiene Arendt, ¿cómo se puede generar el poder en tanto acción concertada?

¿Cómo hacen aquellos que actúan juntos para mantenerse juntos más que momentáneamente? “La fuerza que los mantiene juntos, que se distingue del espacio de aparición en el que se reúnen así como del poder que mantiene el espacio público en existencia, es la fuerza de la promesa mutua o contrato”. Esto quiere decir que están en juego dos distinciones importantes. (Kenney, 1991, p. 250)

Para Kenney (1991), la primera distinción consiste en la diferencia entre promesa mutua y voluntad común. Así, actuar concertadamente no refiere a una voluntad común, sino a la prevalencia de una promesa mutua entre agentes que aducen opiniones diversas. En cuanto a la segunda distinción, el autor aborda la idea de contrato. Asimismo, esta idea supone, en la teoría política moderna una divergencia semántica, a saber: a. Contrato como vínculo mutuo cuyo propósito es la constitución de una comunidad caracterizada por la reciprocidad y la igualdad. Este primer sentido de contrato remite al sentido romano antiguo de *societas* en tanto que alianza; b. Contrato como vínculo social respecto de un gobernante a quien se transfiere, a través de un “acto ficticio y originario de parte de cada miembro” que efectiviza la renuncia a la propia fuerza individual con el objetivo de constituir un gobierno bajo la figura de un soberano que monopoliza la fuerza de la mayoría bajo la justificación de generar su beneficio. En coherencia con esta explicación, Kenney (1991) resuelve lo siguiente:

Es evidente que el concepto de contrato o promesa de Arendt corresponde a la primera de estas alternativas, y permanece en oposición crítica a la segunda. Nuestra capacidad de hacer y mantener promesas no significa que mediante éstas renunciemos a nuestro poder individual y se lo concedamos a un soberano a cambio de seguridad. Por el contrario, es a través de nuestra capacidad de hacer promesas que ejercemos el poder, actuando concertadamente. No es cuestión de una promesa ficticia y originaria, sino de promesas específicas y limitadas que deben ser renovadas y sustentadas activamente si es que el poder que engendran no debe

petrificarse y decaer. Este concepto de promesa -a pesar de lo que Habermas piensa- permanece en oposición a lo que él considera como la tradición del derecho natural. De ninguna manera contradice el concepto arendtiano de praxis. (Kenney, 1991, pp. 251-252)

Sobre este punto, es preciso señalar que Habermas concluye su análisis sobre el concepto arendtiano de poder antes mencionado bajo los términos que Kenney plantea, esto es, atribuyendo a Arendt una noción de contrato propia de la tradición moderna de la que Arendt precisamente deslinda. Ello es patente cuando Habermas (1985) afirma:

She regards as the basis of power the contract concluded between free and equal persons, by which the parties are mutually obligated to one another. In order to ensure a normative equivalent between power and liberty, in the end she puts more trust in the venerable figure of the contract than in her own concept of communicative praxis.

So she retreats into the tradition of natural right. (Habermas, 1985, p. 187)

Ahora bien, es preciso pues abordar lo que Arendt denomina explícitamente como “el poder de la promesa” en función de la estabilidad individual de carácter temporal que suscitan las promesas mutuas en la teoría arendtiana y que, a su vez, connota una determinante dimensión identitaria que configura las relaciones políticas en calidad de relaciones intersubjetivas no instrumentales. En este sentido, la noción de promesas mutuas permite superar la conceptualización moderna de poder según la cual este constituye un bien acumulable y transferible de manera contractual. Sobre el poder surgido de las promesas mutuas en el marco de la impredecibilidad de la acción, Arendt sostiene:

El peligro y la ventaja inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados radica en que, a diferencia de los que se atienen al gobierno y la soberanía, dejan tal como son el carácter de no-predicción de los asuntos humanos y la desconfianza de los hombres, usándolos simplemente como el expediente, por

decirlo así, en el que se arrojan ciertas islas de predicción y se levantan ciertos hitos de confianza. En el momento en que las promesas pierden su carácter de aisladas islas de seguridad en un océano de inseguridad, es decir, cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierden su poder vinculante y, así, toda la empresa resulta contraproducente. (Arendt, 2015, pp. 262-263)

De esta manera, el carácter temporal de la estabilidad que proporcionan las promesas mutuas no consiste en una pretensión de control total sobre el futuro que podría obtenerse bajo el costo de convertir la política del espacio público en relaciones de mando y obediencia. Por el contrario, para Arendt, las promesas mutuas en tanto “islas de seguridad” permiten el ejercicio de la libertad política, esto es, la inserción de nuevos comienzos de naturaleza espontánea que remiten ineludiblemente a la noción de natalidad. En coherencia con lo anterior, la autora argumenta sobre el vínculo entre las promesas mutuas y la particular naturaleza de la soberanía a partir de la cual surge el poder, esto es, desde un propósito común:

Ya hemos mencionado el poder que se genera cuando las personas se reúnen y “actúan de común acuerdo”, poder que desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas, a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia el espacio público, es la fuerza del contrato o de la mutua promesa. La soberanía, que es siempre espuria si la reclama una entidad aislada, sea la individual de una persona o la colectiva de una nación, asume una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres recíprocamente vinculados por promesas. La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin

sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. Esta superioridad deriva de la capacidad para disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo. (Arendt, 2015, p. 263)

Es así que la autora propone una comprensión del poder político en relación con una noción de soberanía que se distancia del sentido tradicional de *majestas* como autoridad suprema que ejerce dominio centralizado e indiviso²⁷. Para ello, la autora se sirve del hecho a partir del cual el poder surge de las promesas mutuas que vinculan a los agentes políticos de manera temporal, esto es, sin pretensión de control total sobre la predictibilidad del futuro; a la vez que dicho poder político remite a una determinada pero considerable cantidad de personas:

Si la soberanía es en la esfera de la acción y de los asuntos humanos lo que la maestría es en la esfera del hacer y del mundo de las cosas, entonces su principal diferencia consiste en que una sólo puede realizarse por muchos unidos, mientras que la otra sólo se concibe en aislamiento. (Arendt, 2015, p. 263)

Por ello, resulta determinante para el surgimiento del poder político el hecho concreto de agentes reunidos en el espacio público. A este respecto, cabe señalar que esta referencia a la cantidad no tiene punto de comparación respecto de la naturaleza instrumental o de medios, de los que el poder prescinde, y que, por su parte, caracteriza a la violencia. De esta manera, el poder requiere de cantidades, mientras que el uso de los instrumentos bélicos producidos puede contemplar a una sola persona e incluso un sistema automatizado de ejecución distanciada de los objetivos que se pretenden aniquilar. Debido a ello, es que resulta clave comprender que, si

²⁷ Sobre la traducción del vocablo latino *majestas* por soberanía, Arendt señala en *Sobre la revolución*: “*Majestas* fue el vocablo empleado originariamente por Jean Bodin antes de que él mismo lo tradujese por *souveraineté*- exigía al parecer un poder centralizado e indiviso. La soberanía nacional, esto es, la majestad del dominio público según se venía entendiendo durante los largos siglos de monarquía absoluta, parecía ser incompatible con el establecimiento de una república” (Arendt, 1967, p. 30).

bien el poder puede ser completamente destruido por las armas, estas son incapaces de hacerlo surgir. Sobre esta relación entre poder y violencia, Arendt afirma:

La violencia, es preciso recordarlo, no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, como ya he dicho antes, al igual que todas las herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana. Los que se oponen a la violencia con el simple poder pronto descubrirán que se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumentan en proporción a la distancia que separa a sus oponentes. La violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder. (Arendt, 2012, p. 72)

Esta desproporcionada y paradójica confrontación entre una cuantiosa multiplicidad de agentes políticos frente a un reducido arsenal de artefactos bélicos capaces de ocasionar la total destrucción de dichos agentes y de sus territorios, supone lo que Arendt denomina una fundamental oposición entre poder y violencia. Según esta oposición, el poder como esencia de los sistemas gubernamentales modernos, permite la legitimación de los mismos. Sin embargo, suele aparecer unido a los medios de violencia mediante los cuales tales gobiernos garantizan su obediencia. Ahora bien, es preciso afirmar que dicha oposición entre poder y violencia no impide que aparezcan conjuntamente en el caso de los estados gubernamentales; sin embargo, hay que enfatizar que, para Arendt, frente a la desintegración del poder la coacción de la violencia no puede hacerlo resurgir. Es por ello que para Arendt resulta crucial advertir que lo opuesto a la violencia no consiste en la no violencia, sino en el poder, y por lo tanto, este no podría tipificarse como poder no violento, ya que resultaría en una redundancia.

Consiguientemente, la desintegración del poder relativo a los gobiernos estatales conlleva a la imposición de la violencia cuyo objetivo consiste en retener el mando correspondiente al Estado.

Sin embargo, esta imposición resulta intrascendente, a pesar de su efectividad inmediata, debido a que la violencia siempre es impotente en el sentido de ser incapaz de restituir el poder legitimador de todo gobierno. A este respecto, es preciso señalar que, de acuerdo con Arendt, la esencia de los gobiernos consiste en el poder que lo legitima, siendo el poder el origen político de todo gobierno, cuya manifestación continua se realiza a través del respeto por los marcos jurídicos vigentes, y no en la violencia capaz de restituir la obediencia inmediata de los gobernados, violencia ejercida, por ejemplo, bajo la figura de brutalidad policíaca al servicio del Estado.

Con todo, considero crucial enfatizar que Arendt concibe al gobierno como consecuencia de la organización e institucionalización del poder. Es por ello que la desintegración del poder y el empleo de los medios coercitivos de violencia por parte de los gobiernos, puede remitirnos - aunque no necesariamente- al fenómeno de las revoluciones. Sobre la relación entre poder, violencia y revolución, Arendt afirma:

Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la opinión y, desde luego, por el número de quienes la comparten. Todo depende del poder que haya tras la violencia. El repentino y dramático derrumbamiento del poder que anuncia las revoluciones revela en un relámpago cómo la obediencia civil -a las leyes, los dirigentes y las instituciones -no es nada más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento. Donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles, si bien no necesariamente [...] La desintegración a menudo sólo se torna manifiesta en un enfrentamiento directo; e incluso entonces, cuando el poder está ya en la calle, se necesita un grupo de hombres preparados para tal eventualidad que recoja ese poder y asuma su responsabilidad. (Arendt, 2012, pp. 66-67)

El hecho de que el fenómeno revolucionario no sea una consecuencia estrictamente necesaria en el contexto de la desintegración del poder refiere al particular concepto arendtiano de revolución según el cual una revolución exitosa consiste en la superación del momento inicial de su surgimiento en el que se emplean medios violentos con el propósito de obtener la liberación de los medios represivos, para así dar paso a un segundo momento en el que se constituye la libertad a partir de la salvaguarda del espíritu revolucionario mediante la permanencia y estabilidad que proporcionan las instituciones; las mismas que logran organizar las nuevas relaciones políticas surgidas horizontalmente, esto es, fuera de las jerarquías propias del régimen espurio que las acciones de liberación revolucionaria buscan precisamente derrocar. Es así que Arendt ejemplifica la necesidad del tránsito del momento inicial de liberación a un segundo momento en el que se constituye la libertad con el caso de la rebelión estudiantil francesa llevada a cabo en 1968²⁸. Para Arendt, dicho acontecimiento consistió en una rebelión relativamente pacífica, y no en una revolución en sentido estricto. De manera que, el caso francés no evolucionó a ser una revolución debido a que, a juicio de la autora, no existía nadie realmente preparado para asumir el poder y sus concomitantes responsabilidades correspondientes al segundo y definitivo momento de una revolución en el sentido estricto que Arendt sustenta. De esta manera, la autora argumenta que el paso realmente revolucionario consiste en el acto de fundación, esto es, en la superación del uso de la violencia a partir de un acto fundacional de un nuevo orden, por lo cual podemos afirmar que Arendt no es una opositora del uso de los medios violentos con el objetivo de alcanzar la liberación²⁹, pero sobre todo

²⁸ En *Sobre la violencia*, Arendt refiere al potencial revolucionario de la revuelta estudiantil francesa de 1968: "Hemos sido recientemente testigos del hecho de que haya bastado una rebelión relativamente pacífica y esencialmente no violenta de los estudiantes franceses para revelar la vulnerabilidad de todo el sistema político, que se desintegró rápidamente ante las sorprendidas miradas de los jóvenes rebeldes. Sin saberlo lo habían puesto a prueba; trataban exclusivamente de retar al osificado sistema universitario y se vino abajo el sistema de poder gubernamental junto con la burocracia de los grandes partidos-*une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies*. Fue el típico caso de una situación revolucionaria que no evolucionó hasta llegar a ser una revolución porque no había nadie, y menos que nadie los estudiantes, que estuviera preparado para asumir el poder y las responsabilidades que supone. Nadie, excepto, desde luego, De Gaulle (Arendt, 2012, pp. 67-68).

²⁹ Sobre la posición de Arendt a favor de la justificación de la violencia en términos de autodefensa en el contexto de la persecución nazi contra el pueblo judío internacional, la autora afirma lo siguiente en un artículo del 14 de

podemos afirmar que se manifiesta como defensora de la institucionalización del poder surgido de la espontaneidad de la acción política, precisamente para contrarrestar la impredecibilidad y así lograr la permanencia que dicha espontaneidad no puede garantizar. Sobre ambos momentos del fenómeno revolucionario, Arendt afirma:

En tanto que el fin de la revolución es la fundación de la libertad, el experto en política sabrá, al menos, evitar el escollo en que tropiezan los historiadores, quienes tienden a acentuar la etapa inicial y violenta de la rebelión y la liberación, la insurrección contra la tiranía, en detrimento de la segunda etapa, más tranquila, de la revolución y la constitución, debido a que en la primera etapa parecen estar contenidos todos los aspectos dramáticos de su historia y quizá, también, debido a que el tumulto de la liberación ha significado muchas veces la derrota de la revolución. (Arendt, 1967, p. 152)

De este modo, la superación de la fragmentación del poder y el surgimiento del fenómeno revolucionario se vincula directamente con el auténtico propósito de las revoluciones en sentido arendtiano, a saber, la fundación de un nuevo orden. Este nuevo orden se caracteriza por la estabilidad y permanencia que contrasta, a su vez, con el espíritu revolucionario consistente en dar origen a algo nuevo. Asimismo, subyace a estas reflexiones la importante diferencia

noviembre de 1941 titulado *The Jewish Army - The Beginning of Jewish Politics?*: "A Jewish army is not utopian if the Jews of all countries demand it and are prepared to volunteer for it. But what is utopian is the notion that we could profit in some way from Hitler's defeat, if we do not also contribute to it. Only the real war of the Jewish people against Hitler will put an end-and an honorable end-to all fantastical talk about Jewish war. An old and very contemporary Zionist proverb says that freedom is no gift. *Freedom is also not a prize for suffering endured.* One truth that is unfamiliar to the Jewish people, though they are beginning to learn it, is that *you can only defend yourself as the person you are attacked as.* A person attacked as a Jew cannot defend himself as an Englishman or Frenchman. The world would only conclude that he is simply not defending himself. Perhaps this precept of political battle has now been learned by those tens of thousands of French Jews who feared a "Jewish war" and thought they had to defend themselves as Frenchmen, only to end up separated from their French fellow warriors and interned in Jewish prison camps in Germany [...] The question of the formation of a Jewish army will not be decided by statesmen in secret discussions or by petitions signed by influential Jews. We will never get that army if the Jewish people do not demand it and are not prepared by the hundreds of thousands with weapons in hand to fight for their freedom and the right to live as a people. Only the people themselves, young and old, poor and rich, men and women, can reshape public opinion, which today is against us. *For only the people themselves are strong enough for a true alliance*" (Arendt, 2007b, pp. 137-139).

establecida por la autora entre liberación, relativa al primer momento revolucionario caracterizado por la subversión, y la libertad, correspondiente al segundo momento revolucionario, y que refiere a su constitución a partir de la fundación de nuevos cuerpos políticos institucionales. Sobre la teoría histórica que no contempla la diferencia entre la violencia propia de la liberación, y el poder revolucionario que refiere al segundo momento de las revoluciones en sentido arendtiano, y que permite la constitución de la libertad política, Arendt señala que “el error fundamental de esta teoría es que no distingue entre liberación y libertad; no hay nada más inútil que la rebelión y la liberación, cuando no van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada” (Arendt, 1967, p. 152).

En este sentido, considero pertinente sostener que existe una dimensión revolucionaria fundamental, referida a su segunda fase, que configura la concepción arendtiana de poder puesto que, definido en términos de acción concertada, el poder consiste en la acción conjunta sin la cual se torna imposible la fundación de un nuevo orden. Así, el poder en sentido arendtiano se vincula de manera crucial con el segundo momento del fenómeno revolucionario, el mismo que refiere a la fundación de nuevos cuerpos políticos estables y permanentes. Por lo que podemos afirmar que el momento constituyente de la libertad refiere específicamente al poder surgido de la segunda fase de una revolución en sentido estricto, es decir, al poder que remite a la constitución de un nuevo orden. Con todo, pienso que es factible argumentar que la noción arendtiana de poder como acción concertada vinculada a la segunda fase del fenómeno revolucionario, es decir, a su momento constituyente, se relaciona de forma directa, en la teoría política arendtiana, con la tarea legislativa en torno a la redacción de una Constitución, esto es, en torno a la elaboración de un marco normativo capaz de brindar una permanencia y estabilidad sostenida sobre la legitimidad que emana de la comunidad política de la surge dicho poder. Finalmente, pienso que el estrecho vínculo entre las nociones arendtianas de poder y revolución resulta crucial para justificar lo que la autora denominará como el carácter parcialmente exitoso

de la Revolución norteamericana frente a lo que denomina como el fracaso político de la Revolución francesa. En este sentido, Anthony F. Lang (2014) afirma:

Arendt goes on to explore the relationship of power to law. She argues that the constituent power of the revolutionary moment, played very different roles in the ideas and practices of the French and American revolutions. In France, constituent power was seen to be the source of the law and constitutions; as such, its fluid and unstable nature resulted in constituent assemblies and constitutions riven by conflict, resulting in instability throughout the nineteenth and even twentieth centuries. The American experience, on the other hand, did not rely on constituent power to found its legal foundation, at least according to Arendt. Instead, the American founders drew on the idea of covenanting that they derive from the charters and common law traditions of England which they brought with them to found their order. (Lang, 2014, p. 205)

Estoy de acuerdo con la interpretación de Lang (2014), al señalar de manera sucinta los particulares desarrollos del poder constituyente en las revoluciones norteamericana y francesa, los mismos que analizaremos de manera pormenorizada en el siguiente capítulo. De todos modos, en lo que al poder concierne, considero crucial indicar que las diferencias entre ambos casos revolucionarios se basan fundamentalmente, a juicio de Arendt, en si dicho poder logró alcanzar la estabilidad y permanencia a través de su institucionalización. Es bajo estos términos que Arendt califica el éxito o fracaso de dichas revoluciones en función de la institucionalización del poder basándose principalmente en las motivaciones contrapuestas entre ambas revoluciones. En coherencia con esto, Arendt establece que la finalidad de la Revolución norteamericana fue política y logró la institucionalización del poder a través del momento constitucionalista, mientras que la Revolución francesa, cuya finalidad fundamental fue la de abolir la miseria, fracasó al no garantizar la estabilidad y permanencia institucional, y al configurar su finalidad en torno a la cuestión social. En conclusión, considero puntual enfatizar

que es la divergencia entre lo político y lo social- que Arendt sustenta en relación a las revoluciones norteamericana y francesa, respectivamente-, lo que le permite resolverse a favor del éxito político de la primera, aunque de manera parcial, ya que la autora aduce que el caso norteamericano no logró integrar constitucionalmente el espíritu revolucionario patente en el sistema de consejos; a diferencia del fracaso político que Arendt atribuye a la segunda, debido a sus objetivos basados en la cuestión social y a la función revolucionaria que otorgó a la compasión.

Ahora bien, en cuanto al vínculo entre el poder constituyente y el fenómeno revolucionario en el sentido conceptual que Arendt delimita, Antonio Negri (1999) analiza el poder constituyente-surgido de la segunda fase del fenómeno revolucionario en términos arendtianos-, no sólo como productor de normas y estructurador del poder constituido, sino sobre todo como sujeto regulador de una política democrática en su sentido participativo y de concertación pública. Es así que Negri (1999) formula la pregunta sobre cómo podemos superar la ambigüedad correlativa al poder en su tránsito de constituyente a constituido, esto es, sobre cómo mantener la dimensión revolucionaria propia del poder constituyente sin que esta se disipe luego de su institucionalización. De esta manera cabe preguntar con Negri cómo puede realizarse continuamente la democracia sin que el momento del poder constituido cierre para siempre la dinámica activa de participación pública concerniente al poder constituyente. En esta línea argumentativa, Negri aborda los conceptos arendtiano y foucaultiano de poder, estudiados anteriormente. Sobre su específica interpretación de la noción arendtiana de poder en su sentido constituyente y particularmente vinculado al fenómeno revolucionario como acto de fundación, Negri (1999) afirma:

The ambiguity of the beginning and the absolute taking root of constituent power (an ambiguity connected to the Heideggerian definition of being and the consequent constitutive alternative of freedom) are resolved by Arendt in formal terms, according

to the demands of an idealism content to find a correspondence in institutions. Arendt attacks with fierce determination the categories of pity and compassion as devastating functions of the process that produces the ideology of the “social question”. She counterpoises desire to sympathy, truth to theatrics, the mind to the heart, patience to terror, foundation to liberation. Up to this point she upholds the ontological radicality of the constituent principle; but she does not sustain the trajectory that would lead to preserving political space as a terrain of freedom and a horizon of desire, thus denying it as a space dedicated to mediation and the production of power. (Negri, 1999, p. 16)

Para Negri, Arendt niega la radicalidad del poder constituyente al contemplarlo en función del tránsito hacia su constitución. Asimismo, si bien considero que Negri yerra en su análisis al intentar reducir la comprensión arendtiana del poder a términos heideggerianos, juzgo preciso sostener que Arendt realiza esta negación, ya que para la autora la fundación resulta crucial allí donde el surgimiento del poder no garantiza su permanencia. No obstante, cabe resaltar que es precisamente en la falta de inclusión constitucional de un sistema de consejos surgido durante la revolución el motivo por el cual, a juicio de Arendt, la Revolución norteamericana falla, pues de esa manera disipó lo que denomina como espíritu revolucionario y, con este, toda posibilidad de regeneración continua y abierta de novedad. Con todo, Negri avanza en su crítica a la concepción arendtiana de poder y cuestiona su ejemplificación a partir de la Revolución norteamericana:

Arendt's argument is even more clearly inadequate if we focus on her analysis of the dynamic of constituent power. The choice of taking the American Revolution as an exemplary model not only blocks the ontological process but also cheapens the analysis of the political apparatus. For Arendt the *Constitutio libertatis* is simply and merely identified with the historical events of the American constitution (139-79). All the theoretical problems that the definition of constituent power has raised are

resolved by seeking rational alternatives and a political decision founded not on them but on the basis of the solutions imposed on them by the American constitution. (Negri, 1999, p. 16)

De esta manera, Negri afirma que Arendt agota su sentido de la política y del poder en su ejemplificación de la Revolución norteamericana como una revolución exitosa; sin embargo, Negri no contempla que si bien Arendt toma el caso norteamericano como punto de análisis de sus categorías estas no se agotan en dicho caso. Ello es patente al considerarlo como un éxito estrictamente político en sentido parcial, cuya parcialidad radica precisamente en el hecho de no haber podido contemplar, dentro de la constitucionalidad, un espacio para el espíritu revolucionario, es decir, para la fuente de novedad correspondiente al poder en el sentido constituyente que Negri analiza. En coherencia con lo anterior, Negri afirma:

Arendt thus gives us a series of banalities, more appropriate to a neophyte than to a Heideggerian philosopher. For example, she proposes the notion that constituent power is a continual historical process not limited by its immediate determinations but temporally open to interpretation and improvement; or that the constitutional absolute divides into and is justified by the dynamics that generate it, such that constituent power and constituted power do not compose a vicious circle but, rather, are progressively legitimated in a virtuous circle; or finally that constituent power may be creative, but at the same time it has the nature of a pact made by mutual consent.

(Negri, 1999, p. 16)

Nuevamente, Negri incurre en el error de tratar de descalificar el análisis arendtiano por encontrarlo inapropiado en términos heideggerianos sin hacer una clara alusión a las categorías ontológicas en cuestión. Como he mencionado en el capítulo anterior, si bien existe una fundamental dimensión ontológica en los análisis políticos de Arendt, estos no son reductibles a las categorías heideggerianas, y uno de los puntos fundamentales de esta divergencia consiste

en su concepción de la natalidad como dimensión ontológica a partir de la cual concibe la acción política. Por otro lado, criticar la noción arendtiana de poder desde una doble concepción constituyente y constituida resulta impreciso en el marco de la teoría política arendtiana, ya que Arendt propone un concepto unitario de poder que contrasta diametralmente con la concepción bipartita de poder que Negri sustenta. Así, Negri increpa el concepto arendtiano de poder a partir de su propia noción bipartita, pues el autor reconoce dos poderes fundamentales que se hallan en continuo conflicto a través de la Modernidad. Finalmente, es clara la divergencia entre ambos autores respecto de la noción de poder, pues Negri no solo rechaza cualquier concepción unitaria de poder, sino que pasa por alto el hecho de que Arendt concibe al poder en su naturaleza colectiva y democrática, aunque no en el sentido moderno de democracia, esto es, aunada a la cuestión social y transversalmente configurada por el conflicto y el antagonismo. En conclusión, si bien ambos autores ubican la legitimidad del Estado gubernamental moderno en el poder surgido de la colectividad, Negri critica al Estado como aparato de limitación de la potencia constituyente, a la vez que no contempla una función claramente identitaria del espacio público como sí lo hace Arendt, para quien dicho espacio político no posibilita solo la autoorganización y la generación de autonomía, sino también el reconocimiento mutuo que se manifiesta bajo la noción de la revelación pública de quiénes son los agentes políticos más allá de su propia autopercepción.

Ahora bien, en cuanto a la noción foucaultiana de poder más allá de la interpretación brindada por A. Negri (1999), quisiera plantear que esta podría comprenderse a partir de una cierta complementariedad respecto de la noción arendtiana del poder. En este sentido, como mencioné anteriormente, Arendt plantea diferencias cruciales entre poder, violencia, fuerza, potencia y autoridad que no resultan ser rígidas, sino que por el contrario, pretenden hacer frente a la rigidez con la que los asuntos públicos han pretendido ser reducidos al tema del dominio

bajo la pregunta ¿quién manda a quién? Así, sobre la importancia y naturaleza de estas diferencias conceptuales, Arendt subraya:

Quizá no sea superfluo añadir que estas distinciones, aunque en absoluto arbitrarias, difícilmente corresponden a compartimentos estancos del mundo real, del que sin embargo han sido extraídas. Así el poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él [...] Además, nada, como veremos, resulta tan corriente como la combinación de violencia y poder, y nada es menos frecuente como hallarlos en su forma pura y por eso extrema. De aquí no se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean todos lo mismo. Pero debe reconocerse que resulta especialmente tentador en una discusión sobre lo que es realmente uno de los tipos del poder, es decir, el poder del gobierno, concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así el poder con la violencia. (Arendt, 2012, pp. 63-64)

Para Arendt resulta de suma importancia advertir que la manifestación casi conjunta del poder y la violencia no supone su equiparación, y un ejemplo de este particular vínculo entre ambos fenómenos lo constituyen las revoluciones con sus dos fases características, a saber, la de liberación y la de constitución de la libertad. Asimismo, a juicio de Arendt, el vínculo entre poder y violencia se hace patente también en el caso de los gobiernos estatales a partir de sus dos dimensiones: la del poder como acción colectiva desde la cual surge su legitimidad; y la de la violencia como instrumento punitivo a su disposición con la finalidad de efectivizar la obediencia inmediata. Por su parte, M. Foucault (1988) sostiene, al igual que Arendt, que el poder no consiste en un objeto capaz de ser poseído sino en una relación. Sin embargo, mientras Arendt enfatiza en el carácter colectivo de su noción de poder, Foucault afirma una concepción del poder que remite específicamente a relaciones entre pares, las mismas que se caracterizan por

ser fundamentalmente estratégicas. De esta manera, dichas relaciones estratégicas de poder se observan en los siguientes vínculos: hombres-mujeres, padres-hijos, psiquiatras-enfermos, médicos-población, administración-modos de vida. Es por ello que se hace patente que el autor pasa inadvertida toda diferencia entre autoridad, autoritarismo y poder, a la vez que equipara poder y violencia al establecer que el poder se ejerce entre pares y no surge colectivamente como sí enfatiza Arendt. Por lo que podemos afirmar que Foucault emplea lo que en términos arendtianos podríamos denominar como la noción tradicional de poder vinculada a la dominación, con la excepción de que Foucault analiza de manera pormenorizada la dimensión técnica y sutil que caracteriza a estas relaciones de poder en tanto mecanismos de control dirigidos a la sujeción de los individuos mediante la administración de sus vidas en su especificidad mental y sexual en términos de lo que denomina como biopolítica y biopoder. No obstante, al ceñirse a la gubernamentalización del poder, Foucault no discierne una tipificación del poder, como sí sucede en el caso de Arendt, sino que, por el contrario, generaliza el poder en términos de gubernamentalidad. De acuerdo con lo anterior, Foucault afirma:

Es un hecho indudable que el Estado en las sociedades contemporáneas no es sólo una de las formas o uno de los lugares -aunque fuera el más importante- de ejercicio del poder, sino que de cierta manera todas las otras formas de relación de poder se refieren a él. Pero no es porque cada uno se derive de él. Es más bien porque se ha producido una estatización continua de las relaciones de poder (si bien no adquirió la misma forma en el orden pedagógico, judicial, económico, familiar). Haciendo referencia aquí al sentido restringido de la palabra *gobierno*, podría decirse que las relaciones de poder se gubernamentalizaron progresivamente, es decir, se elaboraron, racionalizaron, centralizaron, bajo la forma o bajo los auspicios de instituciones estatales. (Foucault, 1988, p. 18)

En este sentido, Foucault emplea su concepto de biopolítica para referirse a la regulación de las poblaciones en su aspecto sanitario, demográfico y disciplinario en general. Asimismo, en cuanto al biopoder, Foucault advierte que este refiere a las técnicas de individualización y procedimientos de totalización de los que se sirven fundamentalmente los estados gubernamentales con la finalidad de ejercer control sobre los cuerpos de sus gobernados. Para Foucault, el biopoder se ejerce a través de las instituciones médicas, educativas, jurídicas y urbanas mediante censos, registros civiles y normativas higiénicas. Asimismo, en cuanto al vínculo entre ambos conceptos de biopolítica y biopoder respecto de lo que el autor define como gubernamentalidad, este vínculo se basa específicamente en cómo los gobiernos estatales modernos y contemporáneos ejercen biopoder en el sentido de control sutil sobre los cuerpos a partir de estrategias y técnicas específicas que solapan su violencia efectiva. Así, por ejemplo, respecto de algunas técnicas empleadas por el poder para el control de la sexualidad, Foucault (2007) señala:

La relación negativa. Entre poder y sexo, no establece relación ninguna sino de modo negativo: rechazo, exclusión, desestimación, barrera, y aun ocultación o máscara. El poder nada “puede” sobre el sexo y los placeres, salvo decirles no; si algo produce, son ausencias o lagunas; elide elementos, introduce discontinuidades, separa lo que está unido, traza fronteras. Sus efectos adquieren la forma general del límite y de la carencia. *La instancia de la regla.* El poder, esencialmente, sería lo que dicta al sexo su ley. Lo que quiere decir, en primer término, que el sexo es colocado por aquél bajo un régimen binario: lícito e ilícito, permitido y prohibido. Lo que quiere decir, en segundo lugar, que el poder prescribe al sexo un “orden” que a la vez funciona como forma de inteligibilidad: el sexo se descifra a partir de su relación con la ley. Lo que quiere decir, por último, que el poder actúa pronunciando la regla: el poder apresa el sexo mediante el lenguaje o más bien por un acto de discurso que crea, por el hecho

mismo de articularse, un estado de derecho. Habla, y eso es la regla. La forma pura del poder se encontraría en la función del legislador; y su modo de acción respecto del sexo sería de tipo jurídico-discursivo. (Foucault, 2007, pp. 101-102)

Estas son algunas de las estrategias que Foucault detecta en la relación entre el poder y la sexualidad como modos de control sobre los cuerpos. Finalmente, quisiera sostener que podría esbozarse un vínculo de complementariedad entre las nociones arendtiana y foucaultiana de poder, pues si bien existen claras divergencias de carácter incluso antitético entre ambas nociones, estas podrían resultar complementarias en el sentido que Danielle Ayres y Cecilia Maieron (2017) indican:

Hannah Arendt relates power and authority in the basis of consent. Therefore, her views criticize the concept of “power-over” or power as coercion (2005, p.372). Foucault, on the contrary, does not deny that power can be exercised over others (Wenman, 2005, p. 372). The other similarity recognised by Amy Allen is power as a condition for the possibility of both agency and subjectivity (2002, p. 142). However, as argued before, Foucault’s account on power and agency is unclear. In this aspect, according to the author, Hannah Arendt provides better tools for understanding the possibilities to break free from those relations that constrain and empower us (Allen, 2002, p. 142). Her works on revolutions and her own concept support the possibilities for human agency. In accordance, Neve Gordon agrees that Hannah Arendt refers to notions of emancipation in a more tangible way, mostly by using political terms (2002, p. 136). Moreover, while Arendt’s views are focused on the collective agency, the main interest for Foucault is the subject (Dreyfus; Rabinow, 1983, p.209). Therefore, after analysing both conceptions one can have a better understanding about how can power relations happen in both spheres. (Ayres & Maieron, 2017, pp. 355-356)

En conclusión, ambas nociones podrían complementarse en el sentido de que el concepto arendtiano de poder brinda una aproximación positiva del mismo al concebir al poder como una capacidad colectiva para la fundación de nuevos cuerpos políticos, a partir de la acción concertada; mientras que la concepción foucaultiana de poder podría considerarse parcialmente negativa en cuanto a que enfatiza la sujeción que suponen las relaciones de poder al individualizar a los sujetos a partir de técnicas y estrategias específicas, por lo que el análisis de Foucault resulta complementario al de Arendt debido a que despliega un nuevo aparato conceptual que permite visibilizar la normalización de prácticas gubernamentales, pero sobre todo sociales, de dominación. Finalmente, la noción foucaultiana de poder sería parcialmente negativa debido a que para Foucault ahí donde la dominación es total y no hay espacio para la resistencia, es imposible el ejercicio de relaciones de poder, puesto que estas requieren de un vínculo respecto de la libertad para poder llevarse a cabo. Es decir, el autor especifica que las relaciones de poder consisten en un modo de acción ejercido sobre otras acciones y no sobre otros, es así que las acciones implicadas en relaciones de poder son estratégicamente conducidas; por lo que sería impreciso afirmar que la noción foucaultiana de poder es del todo negativa puesto que si bien para el autor las relaciones de poder contemplan la violencia en tanto sujeción, aquella no impide la implicancia de cierto grado de consenso producto de las formas estratégicas de sujeción. Al respecto, Foucault afirma:

Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más opción que intentar minimizarla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que “el otro” (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra frente a la relación

de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones. La puesta en juego de relaciones de poder no es, evidentemente, más exclusiva del uso de la violencia que de la adquisición del consenso; sin duda, el ejercicio del poder no puede prescindir del uno o de la otra, y con frecuencia de ambos a la vez. Pero, a pesar de que el consenso y la violencia son los instrumentos o los resultados, no constituyen el principio o la naturaleza básica del poder. (Foucault, 1988, pp.14-15)

Es por ello que considero pertinente afirmar que el carácter negativo de la noción foucaultiana de poder es parcial, ya que el autor afirma una dimensión violenta a la que, sin embargo, no subsume totalmente su noción de poder. Por su parte, quisiera concluir esta sección dedicada al análisis contrastado de la noción arendtiana de poder aduciendo que la caracterización de su noción de poder como positiva, en contraste con la parcialmente negativa concepción foucaultiana de poder, consiste en que, para Arendt, es crucial diferenciar poder de violencia. Sobre esta diferencia fundamental y problemática debido a la preponderancia de su equiparación en la tradición política occidental y específicamente moderna, Arendt sostiene:

El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta. La legitimidad, cuando se ve desafiada, se basa en una apelación al pasado, mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. La violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no sólo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato. Poder y violencia, aunque son distintos fenómenos, normalmente aparecen juntos. Siempre que se combinan el poder es, ya sabemos, el factor primario y predominante. (Arendt, 2012, pp. 70-71)

Es así que Arendt sostiene una definición de poder que no es rígida, como vimos anteriormente, en el sentido de que no pretende presentar al poder como un fenómeno completamente aislado de la violencia sino, por el contrario, lo presenta en función de su propensión a aparecer vinculado a ella. No obstante, su diferenciación resulta decisiva en tanto que, para Arendt -en el específico contexto de lo que la autora denomina como regímenes totalitarios-, lo que está en peligro frente a la desaparición del poder político como acción concertada, es la pluralidad humana como condición básica de la política y de la libertad política, las mismas que resultan destruidas por la omnipotencia que caracteriza a los sistemas burocráticos unívocos denominados totalitarios.

2.2. Violencia, terror y totalitarismos

En cuanto a la violencia, considero preciso establecer, con Richard Bernstein (2015), dos sentidos del concepto de violencia en la teoría política arendtiana. A saber, un primer sentido o concepción amplia de la violencia vinculada a la fabricación y, por otro lado, un segundo sentido vinculado a la política y a su específica antítesis respecto del poder, como analizamos en la sección anterior. En ambos sentidos, la violencia se caracteriza por su naturaleza instrumental y su estricta dimensión justificatoria, en contraste con la legitimidad propia del poder político en sentido arendtiano.

Ahora bien, de acuerdo con una concepción amplia de la violencia, siguiendo a R. Bernstein, aquella es presupuesta en la producción de objetos y refiere a la destrucción de la naturaleza llevada a cabo por el *homo faber* quien mediante la interrupción de ciclos vitales como, por ejemplo, en la tala de árboles para la obtención de madera, o en la interrupción de procesos más prolongados como en el caso de la extracción de metales, emplea la violencia para la fabricación de un mundo artificial compuesto por objetos producidos que garantizan al ser humano un mundo de cosas proveedor de permanencia. A este respecto, cabe añadir que dicho

mundo artificial no solo está compuesto por objetos empleables para la vida diaria, sino también por las obras de arte cuyo particular carácter mundano Arendt enfatiza³⁰. En cuanto al vínculo entre trabajo, en tanto fabricación de objetos mundanos, y violencia, así como sobre el distanciamiento de esta respecto de la labor, Arendt sostiene:

Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza. El *animal laborans*, que con su cuerpo y la ayuda de animales domesticados nutre la vida, puede ser señor y dueño de todas las criaturas vivientes, pero sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra; sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de toda la Tierra. Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-Creador, de manera que donde Dios crea *ex nihilo*, el hombre lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios. La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, por lo tanto, lo opuesto al doloroso y agotador esfuerzo que se siente en la pura labor. (Arendt, 2015, p.168)

³⁰ Sobre la diferencia entre objetos de uso cotidiano y obras de arte, Arendt subraya el particular carácter mundano de estas últimas en relación con la permanencia que manifiestan. Al respecto, Arendt afirma: "Debido a su sobresaliente permanencia, las obras de arte son las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles; su carácter duradero queda casi inalterado por los corrosivos efectos de los procesos naturales, puesto que no están sujetas al uso por las criaturas vivientes, uso que, lejos de dar realidad a su inherente propósito-como se da realidad a la finalidad de una silla al sentarse en ella-, lo único que hace es destruirlas. Así, su carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir; puede lograr permanencia a lo largo del tiempo. En esta permanencia, la misma estabilidad del artificio humano- que, al estar habitado y usado por mortales, nunca puede ser absoluto- consigue una representación propia. En ningún otro sitio aparece con tanta pureza y claridad el carácter duradero del mundo de las cosas, en ningún otro sitio, por lo tanto, se revela este mundo de cosas de modo tan espectacular como el hogar no mortal para los seres mortales. Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído. La fuente inmediata de la obra de arte es la capacidad humana para pensar, como su "tendencia al trueque y permuta" es la fuente de los objetos de cambio, y como su habilidad para usar es el origen de las cosas de uso" (Arendt, 2015 pp. 189-190).

De manera que, el sentido amplio del concepto arendtiano de violencia nos remite a la relación entre el *homo faber*, la naturaleza, y la instrumentalidad de la violencia para la construcción de un mundo que posibilite, a su vez, el espacio de aparición que supone la acción política. En este sentido, la violencia adquiere una connotación que no sería estrictamente negativa, como sí es el caso en su contextualización política, dado que en relación con el trabajo y la fabricación de cosas, la violencia resulta determinante para la reproducción de la vida humana en el planeta y, de manera correlativa, para la constitución de un hogar humano en tanto que mundo. Por su parte, Arendt resalta que la específica mentalidad del *homo faber* y su particular vínculo con la violencia en su sentido no estrictamente negativo, resulta patente en la filosofía política moderna y especialmente en la noción hobbesiana de Estado, al concebir la violencia como el medio más efectivo para hacer frente al peligro que suscita la naturaleza específicamente humana.

Sin embargo, la extrapolación de la mentalidad del *homo faber*, característica de la Modernidad, a todos los ámbitos de la vida pero especialmente al espacio de los asuntos públicos resulta desastrosa, en términos de R. Bernstein, debido a que “legitima la violencia, especialmente en la fundación y formación de los Estados” (Bernstein, 2015, p. 154), suscitando lo que Arendt considera como la errónea equiparación moderna entre trabajo y acción, y articulando un confuso sentido común a partir del cual poder y violencia resultan inequívocamente complementarios sino sucedáneos para la constitución de un buen gobierno.

En coherencia con lo anterior, y específicamente respecto de la tiranía como una forma viciosa de gobierno caracterizada, a juicio de Montesquieu, por el aislamiento “del tirano respecto a súbditos y de éstos entre sí debido al mutuo temor y sospecha” (Arendt, 2015, p.228), considero relevante analizar la relación arendtiana entre violencia, poder y fuerza según la cual la violencia puede destruir al poder más fácilmente que a la fuerza. Así, en una tiranía, caracterizada por la impotencia, esto es, por la incapacidad política de los súbditos para reunirse de manera pública

y concertar; la fuerza puede contrarrestar la violencia con más efectividad que el poder. Sobre las relaciones entre violencia, poder y fuerza, Arendt señala:

La fuerza, don de la naturaleza que el individuo no puede compartir con otros, hace frente a la violencia con más éxito que al poder, ya de modo heroico, consistiendo en luchar y morir, ya estoicamente, aceptando el sufrimiento y desafiando a la aflicción mediante la autosuficiencia y el retiro del mundo; en ambos casos, la integridad del individuo y su fuerza permanecen intactas. A la fuerza sólo la puede destruir el poder y por eso siempre está en peligro ante la combinada fuerza de la mayoría. El poder corrompe cuando los débiles se congregan con el fin de destruir a los fuertes, pero no antes. (Arendt, 2015, p. 229)

Las relaciones de tipo poder contra fuerza, fuerza contra violencia y violencia contra poder, no son estrictas y constituyen diferencias que, como señalamos anteriormente, no suponen para Arendt arbitrariedad alguna sino el intento, siempre abierto a la contrastación de los hechos, por dilucidar con mayor precisión determinados acontecimientos histórico-políticos, como es el caso del fenómeno de la tiranía. En cuanto a esta, Arendt la separa de los gobiernos autoritarios, asimismo de las dictaduras, pero sobre todo del dominio totalitario. En cuanto a la tiranía en relación con la violencia, el poder y la fuerza, Arendt sostiene:

Si la tiranía puede describirse como el intento siempre abortado de sustituir el poder por la violencia, la olocracia, o gobierno de la plebe, que es su exacta contrapartida, puede caracterizarse por el intento mucho más prometedor de sustituir la fuerza por el poder. En efecto, éste es capaz de destruir a toda fuerza y sabemos que donde la principal esfera pública es la sociedad, existe siempre el peligro de que, mediante una perversa forma de “actuar juntos” -por presión y los trucos de las *cliques*-, pasen a primer plano quienes nada saben y nada pueden hacer. El vehemente anhelo por la violencia, tan característico de algunos de los mejores y más creativos artistas

modernos, pensadores, eruditos y artesanos, es una reacción natural de aquellos cuya fuerza ha tratado de engañar la sociedad. (Arendt, 2015, p. 229)

De acuerdo con lo anterior, podemos interpretar que, para Arendt, la similitud, de modo muy general, entre la tiranía, las dictaduras, los gobiernos autoritarios y los totalitarios consiste en la supresión de la libertad política a diferentes niveles. No obstante, estos regímenes expresan entre sí diferencias fundamentales. Para Arendt, en el específico caso de la tiranía se sustituye el poder por la violencia, mientras que en su opuesto, la olocracia- distinta de la democracia-, se sustituye la fuerza por el poder. De acuerdo al planteamiento de la autora, resulta pues patente que allí donde predomina el poder en tanto acción concertada la forma de gobierno no se limitará al acto electoral sino a una tendencia hacia el autogobierno que permita el despliegue activo de la pluralidad. Sobre este punto, Arendt elabora una crítica a la democracia representativa moderna en tanto está limitada por un sistema de partidos en el que el poder pretende ser delegado de manera representativa omitiendo la participación directa y concertada de la ciudadanía al punto de degenerar en un sistema burocrático de administración pública. Es por ello que, como analizaremos en el siguiente capítulo, Arendt aboga por un sistema de consejos vinculado estrechamente a la fundación de instituciones, elemento este último del que carece la olocracia, definida en términos despectivos como el gobierno de la multitud, siguiendo a Polibio.

Ahora bien, antes de avanzar hacia un análisis del particular fenómeno totalitario como forma espuria de gobierno que Arendt sitúa en el s. XX, y a partir del cual propone aunar los regímenes nazi y estalinista, quisiera abordar lo que en la cita anterior la autora denomina como el “vehemente anhelo por la violencia”. A este respecto, es preciso mencionar la crítica que Arendt elabora contra dicho anhelo en la intelectualidad de su época, particularmente en la obra de Jean-Paul Sartre y, en menor medida, en el pensamiento de Frantz Fanon. Me centraré en las argumentaciones presentadas en *Los condenados de la tierra* (1961), particularmente en el

prólogo de Sartre, ya que Arendt se sirve de estas para establecer su crítica en *Sobre la violencia* (1970). A este respecto, J. P. Sartre afirma:

Nos servirá la lectura de Fanon; esa violencia irreprimible, lo demuestra plenamente, no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose. Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrarán las señales de la violencia; solo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colono con las armas. Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace; de lejos, consideramos su guerra como el triunfo de la barbarie; pero procede por sí misma a la emancipación progresiva del combatiente, liquida en él y fuera de él, progresivamente, las tinieblas coloniales. Desde que empieza, es una guerra sin piedad. O se sigue aterrorizado o se vuelve uno terrible; es decir: o se abandona uno a las disociaciones de una vida falseada o se conquista la unidad innata. Cuando los campesinos reciben los fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones desaparecen una por una; el arma de un combatiente es su humanidad. Porque, en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de los pies. (Sartre, 1983, pp. 13-14)

De acuerdo con Sartre, la violencia es concebida desde su carácter instrumental; sin embargo, su función redentora no sólo refiere al específico fenómeno de la rebelión de los colonizados respecto de los colonos, sino que constituye la expresión plena de una humanidad que se recrea a sí misma a partir de la violencia. Es precisamente esta idea la que Arendt rechazará categóricamente, para lo cual se sirve de una comparación respecto de cómo Hegel y Marx,

desde perspectivas diametralmente opuestas, concibieron la recreación del ser humano a partir del pensamiento y del trabajo, respectivamente. Sobre las declaraciones de Sartre, Arendt sostiene:

Estas nociones resultan especialmente notables porque la idea del hombre recreándose a sí mismo se halla estrictamente en la tradición del pensamiento hegeliano y marxista. Es la verdadera base de todo el humanismo izquierdista. Pero, según Hegel, el hombre se “produce” a sí mismo a través del pensamiento, mientras que para Marx, que derribó el “idealismo” de Hegel, es el trabajo, la forma humana de metabolismo con la naturaleza, el que cumple esta función. Y aunque pueda afirmarse que todas las nociones relativas a la recreación del hombre por sí mismo tienen en común una rebelión contra la verdadera positividad de la condición humana- nada hay más obvio que el hecho de que el hombre, tanto como miembro de la especie que como individuo, no debe su existencia a sí mismo- y que por eso lo que Sartre, Marx y Hegel tienen en común es más relevante que las actividades particulares a través de las cuales habría surgido este no-hecho, no puede negarse que un foso separa las actividades esencialmente pacíficas del pensamiento y del trabajo de los hechos de la violencia. “Matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro [...] quedan un hombre muerto y un hombre libre”, afirma Sartre en su prólogo. Ésta es una sentencia que Marx jamás podría haber escrito. (Arendt, 2012, pp. 23-24)

De acuerdo con lo anterior, quisiera mencionar que la diferenciación de Sartre respecto de Marx sustentada por Arendt en torno a la violencia³¹, está inscrita en la particular interpretación que

³¹ Sobre la concepción de la violencia no solo como “efecto del resentimiento” sino como efecto del “hombre recreándose a sí mismo”, quisiera mencionar, pero sobre todo diferenciar esta concepción y justificación del empleo de la violencia en términos sartreanos, del empleo de la violencia en términos de estricta autodefensa sustentada, por ejemplo, por el movimiento de poder negro *Black Panther*, el mismo que en el punto séptimo y octavo de su “Programa de diez puntos” (1966) escrito por Huey P. Newton y Bobby Seale para el Partido

la autora elabora sobre el marxismo y cuya crítica apunta a subvertir el sentido de categorías clave del mismo, como es el caso del concepto marxista de trabajo, por ejemplo, a propósito del cual la autora aduce una presunta confusión respecto de lo que ella define como labor; es así que Arendt argumenta que esta presunta confusión en Marx conllevó a la reducción de la actividad humana al proceso productivo y, concomitantemente al surgimiento moderno del fenómeno de la sociedad de consumo. Por otro lado, al sostener que Marx concibió la revolución

Pantera Negra, sostiene lo siguiente: “7. We want an immediate end to police brutality and murder of black people, other people of color, all oppressed people inside the United States. We believe that the racist and fascist government of the United States uses its domestic enforcement agencies to carry out its program of oppression against black people, other people of color and poor people inside the United States. We believe it is our right, therefore, to defend ourselves against such armed forces and that all Black and oppressed people should be armed for self defense of our homes and communities against these fascist police forces”. De manera que, en correspondencia con la defensa que Arendt elabora de Marx sobre el carácter no enarbolador de la violencia, el partido Black Panther no realizó un enaltecimiento de la misma, sino una justificación de su empleo bajo los estrictos términos de autodefensa. En coherencia con esta argumentación, el octavo punto del programa señala: “8. We want immediate end to all wars of aggression. We believe that the various conflicts which exist around the world stem directly from the aggressive desire of the United States ruling circle and government to force its domination upon the oppressed people of the world. We believe that if the United States government or its lackeys do not cease these aggressive wars it is the right of the people to defend themselves by any means necessary against their aggressors”. Esta concepción de la violencia en términos de autodefensa resuena al día de hoy, con la salvedad de la total represión bajo la cual se ha impedido la organización de movimientos sucedáneos del partido Black Panther frente a los homicidios perpetrados por la policía norteamericana contra la población afroamericana como es el caso de la muerte de George Floyd ocurrido el 25 de mayo del 2020 en el vecindario de Powderhorn en la ciudad de Minneapolis, la misma que resultó particularmente mediática al generar una serie de protestas a lo largo del país cuya indignación multitudinaria contrastó con las reacciones de facciones racistas de todo el mundo, incluida la de estudiantes de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, que se hizo particularmente pública a través de los medios de comunicación locales. Con todo, tales reacciones dejaron en evidencia la terrible vigencia de la brutalidad policiaca efectuada a causa del racismo y xenofobia efectuada al día de hoy en Norteamérica, y cuya amenaza resulta latente en las medidas antimigratorias del trumpismo hoy en el gobierno de turno. Por último, y a este respecto, quisiera mencionar la particular postura de Arendt frente al movimiento Black Power en las universidades, para quien: “La violencia sería entró sólo en escena con la aparición del Black Power en el campus. Los estudiantes negros, la mayoría de los cuales habían sido admitidos sin la necesaria aptitud académica, se consideraron y se organizaron como un grupo de intereses, representantes de la comunidad negra. Su interés consistía en reducir los niveles académicos. Se mostraron más prudentes que los rebeldes blancos, pero desde un principio resultó claro, aún antes de los incidentes de la Cornell University y del City College de Nueva York, que, con ellos, la violencia no era cuestión de teoría y retórica” (Arendt, 2012, p.31). En respuesta, y frente a las desacreditaciones de Arendt contra los estudiantes universitarios afroamericanos en cuanto a su presunto interés “en reducir los niveles académicos”, podemos aducir que, en el quinto punto de su programa, el movimiento Black Panther sostiene: “5. We want decent education for our people that exposes the true nature of this decadent American society. We want education that teaches us our true history and our role in the present-day society. We believe in an educational system that will give to our people a knowledge of the self, if you do not have knowledge of yourself and your position in the society and in the world, then you will have little chance to know anything else” (Newton y Seale, 1966). Por lo que, la demanda de los estudiantes afroamericanos sobre la apertura académica hacia una interpretación más amplia de la historia en la que se dé cuenta no solo de los abusos sistemáticos cometidos contra las poblaciones relegadas sino sobre su importancia en el devenir cultural y económico moderno y contemporáneo, no constituye en modo alguno una reducción de los niveles académicos, como Arendt aduce, sino la inclusión de nuevas narrativas que puedan ser estudiadas en el ámbito académico con el mismo rigor que las interpretaciones hegemónicas vigentes.

en términos de emancipación respecto de la labor y no de las clases laborantes³², la autora argumentará, más adelante, que dicha concepción de revolución resulta, a su juicio, errónea por su orientación social e incluso antipolítica. Esta argumentación resulta cuestionable, como vimos anteriormente con Negri, sobre todo al emplear el caso de la denominada Revolución norteamericana, caracterizada por un sistemático empleo de las fuerzas laborales de la población esclavizada, la misma que permaneció subyugada antes, durante, y después de la misma. Es así que otro punto clave de la crítica de Arendt al marxismo consiste en lo que la autora considera como el carácter estrictamente social y, por lo tanto, no político, que la concepción marxista de revolución supone. Por último, la autora defiende la postura según la cual las interpretaciones marxista y hegeliana de la historia resultan particularmente erróneas en el sentido de que ambas suscriben a una “gran fe” referida al “dialéctico poder de negación”, en virtud del cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente porque las contradicciones promueven y no paralizan el desarrollo” (Arendt, 2012, p.76). Es así que esta “fe”, presuntamente compartida por ambos autores según Arendt, referiría al antiguo prejuicio filosófico según el cual el bien procede del mal, o la paz es el resultado inequívoco de la guerra, aproximación esta última que permitiría defender la definición marxista de “dictadura del proletariado” como estadio previo a la instauración del comunismo. Con todo, pienso que la interpretación arendtiana de Marx supone equívocos específicos que requieren de una investigación especializada a realizarse en un próximo trabajo.

³² Al respecto, Arendt señala: “El peligro de que la emancipación de la labor en la Época Moderna no sólo fracase en asentar un período de libertad para todos, sino que por el contrario lleve por primera vez a la humanidad bajo el yugo de la necesidad, lo vio claramente Marx cuando insistió en que el objetivo de una revolución no podía ser la emancipación ya lograda de las clases laborantes, sino que el hombre se emancipara de la labor. A primera vista este objetivo parece utópico, el único elemento estrictamente utópico de las enseñanzas de Marx. La emancipación de la labor, según el propio Marx, es la emancipación de la necesidad, y esto significaría en último término la emancipación también del consumo, es decir, del metabolismo con la naturaleza que es la condición misma de la vida humana” (Arendt, 2015, p.144). Asimismo, sobre la presunta confusión de Marx entre trabajo y labor, la autora sostiene: “La época moderna en general y Karl Marx en particular, anonadados, por decirlo así, por la productividad sin precedente de la humanidad occidental, tuvieron la casi irresistible tendencia a considerar toda labor como trabajo y a referirse al *animal laborans* en términos mucho más adecuados al *homo faber*, confiando en que sólo era necesario un poco más para eliminar por completo la labor y la necesidad” (Arendt, 2015, p.112).

Ahora bien, en cuanto a la anterior diferenciación fundamental que Arendt plantea respecto de las formas de gobierno mencionadas, la autora sostiene que el dominio totalitario resulta particularmente destructivo debido a su legalidad fraguada de manera ideológica, como explicaré detalladamente más adelante. Asimismo, Arendt sostiene que uno de los rasgos fundamentales de los totalitarismos consiste en ser un fenómeno radicalmente nuevo propio del s. XX. Por su parte, la autora define a los totalitarismos en función de la instauración del terror como principio organizador del poder en su sentido tradicional, esto es, vinculado a la dominación gubernamental; sin embargo, esta dominación total no podría ser comprendida en los términos tradicionales de represión, sino vinculada al principal objetivo no sólo de reprimir sino de transformar la naturaleza humana, en el sentido de apuntar hacia la eliminación sistemática de su espontaneidad. Es por ello que Arendt analiza la particular dinámica de destrucción totalitaria que podríamos clasificar a partir de tres niveles: el jurídico, el moral y el individual, este último referido a los asesinatos en masa efectuados dentro de los campos de concentración nazi y los gulags estalinistas, en tanto instituciones totalitarias.

Para abordar el análisis propuesto por la autora, considero pertinente empezar remitiéndonos a otra diferenciación crucial establecida por Arendt, a saber, la diferencia entre violencia y terror. En efecto, Arendt afirma que la violencia no es lo mismo que el terror. El terror es característico de lo que la autora denomina como regímenes totalitarios en referencia específica al nazismo y al estalinismo. En cuanto a dicha diferencia, la autora argumenta que mientras la violencia, en el ámbito político, refiere al empleo de instrumentos de coerción capaces de alcanzar una escala sin precedentes como en el caso de la bomba atómica y otras armas nucleares; el terror constituye la forma de gobierno que resulta de la instauración prolongada de la violencia cuando ésta ya ha logrado establecer una total atomización social. Así, la estatal organización sistemática del terror dirigida a aniquilar a la persona a nivel jurídico, moral e individual, se caracteriza no solo por destruir toda posibilidad de poder como acción concertada, sino por

emplear para esta destrucción una ideología totalizante a partir de la cual se niega la realidad exterior y se aniquila toda espontaneidad. Sobre la dominación total y su diferencia respecto de la tiranía, Arendt señala:

El terror total se confunde tan fácilmente con el síntoma de un gobierno tiránico porque el gobierno totalitario, en sus fases iniciales, debe comportarse como una tiranía y arrasar las fronteras alzadas por el derecho creado por el hombre. Pero el terror total no deja tras de sí una arbitraria ilegalidad y no destruye en beneficio de alguna voluntad arbitraria o del poder despótico de un hombre contra todos y menos aún en provecho de una guerra de todos contra todos. Reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas. Abolir las barreras de las leyes entre los hombres-como hace la tiranía-significa arrebatarse el libre albedrío y destruir la libertad como realidad política viva; porque el espacio entre los hombres, tal como se halla delimitado por las leyes, es el espacio vivo de la libertad. El terror total utiliza este antiguo instrumento de la tiranía, pero destruye también al mismo tiempo ese ilimitado desierto de ilegalidad, de miedo y de sospecha que deja tras de sí la tiranía. Este desierto, en realidad, no es un espacio vivo de libertad, pero todavía proporciona algún espacio para los movimientos inducidos por el miedo y las acciones penetradas de sospecha de sus habitantes. (Arendt, 2011, p. 624)

En este sentido, Arendt diferencia la dominación total de los regímenes totalitarios respecto de las tiranías, en el específico aspecto del residuo de libertad subyacente a estas últimas, el mismo que denomina como un “ilimitado desierto de ilegalidad”. Es así que, bajo la tiranía, es posible mantener cierta espacialidad respecto de un opresor específico, en tanto no existe, necesariamente, una ideología sistemática; sin embargo, en el caso de un gobierno totalitario,

se destruye toda estructura social mediante la atomización de los individuos, quienes se hallan ideologizados al punto de no haber cabido la existencia de amigos o enemigos del régimen, puesto que todos resultan igualmente sospechosos e igualmente capaces de suministrar información sobre los sospechosos. Por lo que, el aparato gubernamental totalitario basa su poder, en el sentido tradicional en que Arendt emplea este término en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), en la destrucción sistemática de toda espontaneidad, lo que resulta no solo en el efectivo impedimento de toda posibilidad de resistencia colectiva y surgimiento de poder político, en el sentido propio que Arendt plantea en *La condición humana* (1958), sino que apunta al trastocamiento de la naturaleza de sus gobernados. Esta destrucción de todo espacio público se debe a la atomización social previa a la instauración del control total del régimen totalitario. Sobre el elemento de la “atomizador”, Arendt señala:

Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror. Esta atomización - una palabra vergonzosamente pálida y académica para el horror que supone - es mantenida e intensificada merced a la ubicuidad del informador, que puede ser literalmente omnipresente porque ya no es simplemente un agente profesional a sueldo de la policía, sino potencialmente cualquier persona con que uno establezca contacto [...] El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy. Y éste es también el momento en el que el poder desaparece por completo. (Arendt, 2012, p. 75)

Es así que toda posibilidad de poder político en sentido arendtiano es imposibilitada por el terror y la atomización social que la violencia previa al régimen ha logrado instaurar. Es así que el terror se torna manifiesto en la forma de desconfianza entre individuos, la misma que articula su

superfluidad, derivando en una completa individualización, al tiempo que se suprime toda capacidad de acción política en el sentido que Arendt delimita en tanto comienzo de algo nuevo. Es así que toda espontaneidad humana se ve maniatada y convertida en obediencia respecto de las pautas de comportamiento que la ideología totalizadora ha delimitado en su explicación ficticia de la realidad. Es por ello que esta ideología totalizante, en su constante movimiento expansivo, logra abarcar cada resquicio de la realidad al punto de imponer su visión del mundo, la cual es fundamentalmente falsa, a pesar de su aparente coherencia interna. De manera que la imposición del carácter incuestionable que dicha ideología totalizante implica tiene un papel clave en la instauración del terror como forma de gobierno totalitario, ya que permite la destrucción a tres niveles que mencioné anteriormente, a saber, a nivel jurídico, moral e individual. Sobre la destrucción a nivel jurídico, Arendt sostiene:

El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica. Ello se logra, por un lado, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario, a través del instrumento de la desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad; ello se logra, por otro lado, situando al campo de concentración fuera del sistema penal ordinario y seleccionando a sus internos fuera del procedimiento judicial normal en el que a un delito definido corresponde una pena previsible. (Arendt, 2011, p. 601)

Esta muerte jurídica consiste en la total inhabilitación de la persona humana para actuar políticamente, así como para delinquir. De manera que, los campos de concentración cumplen una “custodia protectora” sobre tales personas previamente clasificadas y convertidas en ilegales debido a no considerarlas como ciudadanos nacionales. Esta ilegalidad impuesta sobre determinados grupos sociales depende de la plausibilidad de los campos de concentración en tanto instituciones del régimen totalitario, las mismas que cuentan con la plena legalidad

justificada por la ideología totalizante. En cuanto a la segunda destrucción, la muerte moral, Arendt señala:

El siguiente paso decisivo en la preparación de los cadáveres vivientes es el asesinato de la persona moral en el hombre. Ello se realiza, en general, haciendo imposible el martirio por primera vez en la historia: '¿Cuántas personas siguen creyendo que una protesta ha tenido alguna vez importancia histórica? Este escepticismo es la auténtica obra maestra de las SS, su gran realización. Han corrompido toda solidaridad humana [...] El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas. Cuando un hombre se enfrenta con la alternativa de traicionar y de matar así a sus enemigos o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido; cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata de su propia familia, ¿cómo puede decidir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio. ¿Quién podría resolver el problema moral de la madre griega a quien los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que ser muerto? A través de la creación de condiciones bajo las cuales la conciencia deja de ser adecuada y hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres es los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna realmente total. (Arendt, 2011, p. 606-607)

Esta imposibilidad de decisión frente al control total sobre la conciencia moral está fundamentada en el terror instaurado como forma de gobierno que legaliza la exclusión y el asesinato. Así, la muerte moral a la que Arendt refiere es, sobre todo, la imposición del homicidio ante la imposibilidad de resolución frente a los dilemas morales que el régimen totalitario

implanta sobre sus gobernados. Por ello, no hay escapatoria tras la pérdida de la memoria, la destrucción de la solidaridad humana y la prohibición del dolor y el recuerdo. La muerte moral consiste pues en la imposibilidad de dotar de significado a la muerte y a su concomitante prerequisite: una absoluta soledad impuesta. La misma que no puede ser posible sin una previa desacreditación total del derecho a la protesta mediante el aparato ideologizador del régimen, por lo que resulta insuficiente su criminalización. Así, toda posibilidad de solidaridad humana es impedida no solo por el aparato legal sino por la imposibilidad moral de relacionarse con los demás. Con todo, el terror totalitario requiere de una tercera destrucción para la consumación de la obediencia total, a saber, la muerte individual. Sobre este tercer tipo de asesinato, Arendt afirma:

Una vez que ha sido muerta la persona moral, lo único que todavía impide a los hombres convertirse en cadáveres vivientes es la diferenciación del individuo, su identidad única. En un ambiente estéril, semejante individualidad puede ser preservada a través del estoicismo persistente y es cierto que, bajo la dominación totalitaria, muchos hombres se han refugiado y siguen refugiándose cada día en este absoluto aislamiento de una personalidad sin derechos o conciencia. No hay duda de que esta parte de la persona humana, precisamente porque depende tan esencialmente de la naturaleza y de las fuerzas que no pueden ser controladas por la voluntad, es la más difícil de destruir (y cuando resulta destruida es la más fácil de reparar). (Arendt, 2011, p. 608)

Esta destrucción de la identidad única es fraguada por el régimen totalitario mediante específicas técnicas de tortura que inician con el traslado hacia los campos concentración, y alcanzan su culmen con la paulatina destrucción del cuerpo humano. Sin embargo, esta insania a la que son sometidas las personas cautivas del régimen no garantiza la total destrucción de su identidad. Por lo que, de manera tajante, Arendt señala entre paréntesis que inclusive allí donde la

identidad humana es finalmente destruida, es posible recuperarla. Finalmente, el asesinato de la individualidad o destrucción de la identidad única constituye directamente la más efectiva destrucción de la espontaneidad.

Por último quisiera mencionar que, aunada a la burocratización del aparato público, el carácter crucial y transversal de la ideología en el fenómeno de los regímenes totalitarios consiste en brindar justificaciones “racionales” -en términos de la lógica autónoma y cerrada que el régimen totalitario impone, esto es, de acuerdo con su elaboración ficticia y espuria de la realidad no totalitaria- que establecen la necesidad del racismo y la expansión territorial como políticas públicas, justificaciones sin las cuales su avance hacia los tres niveles de destrucción no sería posible. Es por ello que considero relevante subrayar que ambos elementos, racismo y expansión, se constituyen no en el campo de los prejuicios o de la irracionalidad, sino en “actos deliberados basados en teorías pseudocientíficas” (Arendt, 2012, p. 100).

Ahora bien, dispuestos estos elementos de análisis respecto al totalitarismo quisiera reintroducir el concepto de “muerte social” abordado brevemente en el capítulo anterior, a propósito de la destrucción totalitaria a tres niveles: jurídico, moral e individual. Es así que Henao Castro (2022) sostiene, como vimos anteriormente, que Arendt no contempla la “muerte social” ni en el espectro de su concepto de natalidad ni en el de totalitarismo. Es así que el autor desarrolla su crítica a la teoría política arendtiana a partir de la falta de abordaje de la “muerte social” de quienes fueron sometidos a esclavitud y desplazamiento durante los procesos de colonización anteriores al s. XX, como es el caso de la Revolución norteamericana, particularmente enarbolada por la autora como un fenómeno revolucionario legítimo en términos políticos, en detrimento de otros procesos revolucionarios modernos como es el caso del carácter fallido que la autora dictamina respecto de la Revolución francesa. Para Henao Castro (2022), como mencioné en el capítulo anterior, la “muerte social” de determinadas poblaciones consiste en el efecto a nivel social de la “muerte jurídica” como producto del capitalismo racial. Por lo que la

alienación natal no es solo un aspecto de la “muerte social” vinculada a la muerte jurídica, sino es su característica principal y persistente aún cuando la inclusión jurídica se haya efectuado. Es así que, siguiendo a Henao Castro, el concepto arendtiano de natalidad supone una inherente alienación necropolítica vinculada directamente con la esclavitud moderna y el capitalismo racial que permitió la prosperidad económica de los estados coloniales como fue el caso de la República norteamericana antes, durante y después de su proceso revolucionario. En este sentido, el autor sostiene que Arendt ubica de manera errónea la destrucción de la persona jurídica en los comienzos del s. XX, y desconoce su anterioridad respecto de las migraciones forzadas a partir de las cuales se desposeyó a las poblaciones afroamericana y nativo-americana no solo de sus territorios sino sobre todo, en lo que respecta a este análisis, de su capacidad para empezar algo nuevo en términos ontológico-políticos referidos a la natalidad en sentido arendtiano, y ello, señala el autor, inclusive muy posteriormente a su inclusión constitucional como personas jurídicas, por efecto de lo que anteriormente referimos como “muerte social”. En esta línea argumentativa, Henao Castro (2022) inicia su crítica a la errónea ubicación que realiza Arendt de la muerte jurídica de determinadas poblaciones en los inicios del s. XX, en los siguientes términos:

Arendt historically misplaced the killing of the juridical person in the beginnings of the twentieth century, when she claimed that modern refugees and statelessness were unprecedented unlike the previous organizations of forced migration for political or economic reasons. The unprecedentedness of the modern refugee/stateless person Arendt grounded not in the fact that they had lost their home but in the fact that they could not find a new one. This “home” as *polis*, as having “a distinct place in the world”, rather than home as *oikos* (household), a distinction of great relevance for her own conceptualization of the human condition. Refugees and stateless people could not find a new home because, “through the instrument of denationalization, the

nontotalitarian world” was forced to recognize them as rightless. Rightless, it was not their deeds or their actions but their *being* itself that came to be under scrutiny and set the grounds for the criminalization of their existence as such, rather than of their actions. (Hena, 2022, p. 92)

Es así que el autor sostiene que Arendt equivoca cronológicamente el fenómeno histórico de la muerte jurídica en relación con los regímenes totalitarios al ubicarla a principios del s. XX, y con ello al afirmar que los refugiados y apátridas modernos no tuvieron precedentes, por lo cual omite el hecho histórico de las migraciones forzadas de las poblaciones afroamericana y nativo-americana desplazadas de sus territorios por motivos políticos y económicos. En este sentido, Hena Castro señala que para realizar esta omisión Arendt no se basa en el argumento según el cual los refugiados y apátridas del s. XX perdieron su hogar, esto es, sus territorios, sino en el hecho estricto de que no pudieron encontrar uno nuevo. Para ello, Arendt apela a la diferenciación entre los conceptos griegos de *polis* y *oikos*, el primero entendido como espacio de visibilización político-pública, en contraste con el segundo comprendido como hogar en la esfera de la propiedad privada. De esta manera, la muerte jurídica de los refugiados y apátridas del nazismo y el estalinismo se caracterizó no por el hecho estricto de haber perdido su hogar sino porque no pudieron encontrar uno nuevo en el espacio político-público debido a su condición de no-personas jurídicas.

Es por ello que respecto a la muerte jurídica y su concomitante pérdida de hogar, en ambos sentidos de *oikos* y *polis*, por parte de las poblaciones afroamericana y nativo-americana en tanto efectivos precedentes de la muerte jurídica anterior a lo que Arendt denomina como totalitarismos, Hena Castro (2022) afirma:

The plantations and reservations into which Black and Indigenous people were confined, when they were no longer subjected to genocide, were not “homes” giving them a place in the world but captive spaces that extended their worldlessness,

enclosing their existence within what Frantz Fanon would have called the zone of non-being. More importantly, they were also the spaces in which the very idea of juridical personhood, as capable not only of signifying political humanity but also of signifying it as something that had to be protected against those who were expelled from such condition, was colonially engineered. Arendt was by no means ignorant of slavery's constitutively dehumanizing rightlessness as the historical precedent to the totalitarian production of human superfluousness, but she distorts it in an effort to exceptionalize European totalitarianism. (Henaó, 2022, p. 92)

En este sentido Henaó Castro continúa su crítica a la comprensión arendtiana de la muerte jurídica como fenómeno exclusivo de los totalitarismos del s. XX. Así, el autor advierte que, para Arendt, las poblaciones afroamericanas y nativo-americana sí encontraron un lugar en la sociedad-esto es, un hogar- a pesar de su esclavización, debido al empleo que las sociedades coloniales realizaron de sus labores. Así, para Arendt, a juicio de Henaó Castro, si bien las poblaciones sometidas a esclavitud no encontraron visibilidad en el espacio político-público, sí encontraron un hogar en las propiedades privadas de sus amos, en el sentido de que en estos "hogares" se hacía uso de la labor de sus cuerpos no solo para beneficio de sus amos sino de ellos mismos. Al respecto, Henaó Castro (2022) señala:

Although the enslaved are prior populations whose very existence was criminalized in such radical ways, consequently, deprived of any ability to act, Arendt surprisingly states that "slaves still belonged to some sort of human community". That is the case, she argued, because their "labor was needed, used, and exploited, and this kept them within the pale of humanity", giving them "a place in society" that differed from "the abstract nakedness of being human and nothing but human", which characterizes, in her account, the plight of modern refugee/stateless (Henaó, 2022, p. 93)

De manera que Arendt manifiesta una particular visión de la opresión por esclavitud que si bien proyecta exclusivamente sobre la antigüedad, resuena en sus análisis sobre la labor y su vínculo con la esfera social-privada en el contexto de la esclavitud moderna, y particularmente en sus análisis sobre la Revolución norteamericana en tanto fenómeno revolucionario políticamente exitoso en contraste con el fracaso de la Revolución francesa en tanto esta se configuró en torno a objetivos sociales vinculados a la erradicación de la miseria abyecta. Así, según Arendt, la esclavitud habría sido implantada institucionalmente no bajo la inmoralidad de sus captores sino debido a la ineludibilidad que la necesidad supone en tanto condición para la reproducción de toda vida humana. Al respecto, Arendt afirma:

La institución de la esclavitud en la antigüedad, aunque no en los últimos tiempos, no era un recurso para obtener trabajo barato o un instrumento de explotación en beneficio de los dueños, sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre. Lo que los hombres compartían con las otras formas de vida animal no se consideraba humano. (Diremos de paso que ésta era también la razón del malentendido que ha suscitado la teoría griega sobre la no humana naturaleza del esclavo). Aristóteles, que argumentó dicha teoría de manera tan explícita, y luego, en su lecho de muerte, liberó a sus esclavos, no fue tan inconsistente como se inclinan a creer los modernos. No negó la capacidad del esclavo para ser humano, sino únicamente el uso de la palabra “hombres” para designar a los miembros de la especie mientras estuvieran totalmente sujetos a la necesidad. (Arendt, 2015, p. 110)

Finalmente, estoy de acuerdo con la crítica de Henao Castro (2022) respecto del error cronológico de Arendt según el cual la muerte jurídica consiste en un elemento propio de los totalitarismos en el s. XX. Es así que considero correcto afirmar que Arendt omite el carácter de precedente respecto a los totalitarismos que sí constituyeron los procesos de colonización anteriores al s. XX. Asimismo, quisiera añadir que dichos procesos parecen perpetuarse en la

actualidad a través del mismo mecanismo tripartito de los regímenes totalitarios a saber, la muerte jurídica, moral e individual, de la población palestina que, al día de hoy, sufre lo que por ser denominado genocidio³³ ha producido las más diversas manifestaciones de censura alrededor del mundo incluida la postergación del reciente galardón Hannah Arendt de pensamiento político programado para otorgarse el 15 de diciembre del 2023 a la periodista ruso-estadounidense Masha Gessen por su artículo para la revista *The New Yorker* titulado “In the Shadow of the Holocaust” publicado el 9 de diciembre del mismo año. En este artículo M. Gessen sostiene una comparación entre la situación en Gaza y lo experimentado en el gueto de Varsovia a propósito de su análisis sobre “cómo la política de la memoria en Europa oscurece lo que vemos en Israel y en Gaza hoy”. Al respecto, Gessen (2023) sostiene:

³³ En *Eichmann en Jerusalén* (1963) Arendt recopila una serie de artículos escritos durante la cobertura del juicio al funcionario nazi Adolf Eichmann realizado en Jerusalén en 1961 al que acudió en calidad de corresponsal de *The New Yorker*. En esta obra Arendt define el concepto de genocidio en función de una política demográfica global cuya novedad contrasta con otros crímenes. Si bien el genocidio es concebido como un “delito contra la humanidad” no todos los crímenes tipificados bajo esta denominación refieren estrictamente al genocidio. En este sentido, su característica fundamental consiste en su finalidad de exterminar a un grupo en su totalidad. Al respecto, Arendt señala: “La expulsión de nacionales constituye ya un delito contra la humanidad, si es que por ‘humanidad’ entendemos la comunidad de naciones únicamente. Tanto el delito nacional de la discriminación legalizada como el delito internacional de la expulsión no carecían de precedentes, incluso en la época contemporánea. La discriminación legal había sido practicada en todos los países balcánicos, y la expulsión masiva había ocurrido al término de muchas revoluciones. Entonces fue cuando el régimen nazi declaró que el pueblo alemán no quería judíos en Alemania, y que, además, deseaba que la totalidad del pueblo judío desapareciera de la faz de la tierra, con lo que un nuevo crimen, un crimen contra la humanidad- en el sentido de crimen ‘contra la condición humana’ o contra la naturaleza de la humanidad-, hizo su aparición en la historia. La expulsión y el genocidio, ambos delitos internacionales, deben considerarse aparte. La primera es un delito contra las otras naciones, y el segundo es un ataque a la diversidad humana como tal, es decir, a una de las características de la ‘condición humana’, sin la cual los términos ‘humanidad’ y ‘género humano’ carecerían de sentido” (Arendt, 2008a, p. 374). Por otro lado, considero de suma relevancia mencionar también la crítica que Arendt realiza respecto de la comprensión judía del genocidio, crítica que desarrolla en los siguientes términos: “Desde el punto de vista de los judíos que pensaran exclusivamente mediante los criterios deducidos de la historia de su pueblo, la catástrofe de que fueron víctimas bajo el imperio de Hitler, en la que pereció una tercera parte del pueblo judío, no constituía el más nuevo de todos los delitos, el delito sin precedentes del genocidio, sino, al contrario, el más antiguo delito del que tenían memoria. Esta errónea interpretación, casi inevitable si tenemos en consideración los hechos de la historia de los judíos, así como el modo en que los judíos interpretan actualmente su propia historia, lo cual tiene mayor importancia, es la verdadera base de frustraciones y deficiencias del proceso de Eichmann en Jerusalén. Ninguna de las personas que en él participaron llegó a alcanzar una clara comprensión de los horrores de Auschwitz, que eran de una naturaleza muy distinta a la de todos los horrores del pasado, debido a que tanto el fiscal como los juzgadores no los estimaron más que como el más horrible pogromo de la historia de los judíos. En consecuencia, creían en la existencia de una vinculación directa entre el primerizo antisemitismo del Partido Nazi y las leyes raciales de Nuremberg, y entre estas y la expulsión de los judíos del territorio del Reich, y entre esta, finalmente, y las cámaras de gas. Sin embargo, política y jurídicamente, se trataba de delitos distintos, no sólo en cuanto a su gravedad, sino también en cuanto a su naturaleza” (Arendt, 2008a, pp. 372-373). Finalmente, sólo añadir que es harto sabida la mediática reacción negativa que estas declaraciones suscitaron en la comunidad judía, a pesar de las cuales Arendt mantuvo sus argumentaciones hasta el día de su muerte en 1975.

For the last seventeen years, Gaza has been a hyperdensely populated, impoverished, walled-in compound where only a small fraction of the population had the right to leave for even a short amount of time—in other words, a ghetto. Not like the Jewish ghetto in Venice or an inner-city ghetto in America but like a Jewish ghetto in an Eastern European country occupied by Nazi Germany. In the two months since Hamas attacked Israel, all Gazans have suffered from the barely interrupted onslaught of Israeli forces. Thousands have died. On average, a child is killed in Gaza every ten minutes. Israeli bombs have struck hospitals, maternity wards, and ambulances. Eight out of ten Gazans are now homeless, moving from one place to another, never able to get safety. (Gessen, 2023, pp. 25-26)

Considero que la relación “víctima-perpetrador. O viceversa” (Gessen, 2023, p. 28) que Gessen proyecta sobre el Estado de Israel en el contexto del ataque palestino de Hamas del 7 de octubre del 2023, debería remitirnos a la objetividad con la que Arendt abordó la relación entre ambos estados luego de desvincularse del movimiento sionista de Israel tras trabajar como activista de la *Zionist Organization of America*³⁴, así como a la tajante determinación con la que Arendt condenó al régimen nazi como un régimen totalitario. Frente a lo acontecido al día de hoy, considero que el Estado de Israel continúa perpetrando crímenes de lesa humanidad que

³⁴ Considero importante mencionar que Arendt estuvo vinculada al sionismo desde la década de 1930 hasta principios de la década de 1940. Esta militancia estuvo ceñida a su activismo político e intelectual basado en su colaboración logística para la ubicación de jóvenes refugiados judíos en Palestina tras ser perseguidos por el régimen nazi. Cabe mencionar que dicho vínculo con el sionismo derivó en un total deslinde al criticar la orientación del Estado de Israel tras la guerra de 1948, distanciamiento que se hizo definitivo luego de su publicación de 1961 titulada *Eichmann en Jerusalén*. Al respecto, E. Young-Bruehl afirma: “She had worked for the German Zionist Organization; been executive secretary of the Paris branch of Youth Aliyah, a Zionist organization which helped young refugees prepare for life in Palestine; written a political column for the New York German-Jewish newspaper *Aufbau*; and joined Judah Magnes’s 1948 campaign for a binational state in Palestine” (Young-Bruehl, 1982, p. xi). Asimismo, más adelante en su biografía, Young-Bruehl sostiene: “Arendt was a Zionist for practical political reasons, because she knew that her people needed a place to live, and not for religious or cultural reasons. She was enthusiastic about the social and political opportunities Palestine offered Jewish settlers, but she opposed what she later called ‘Palestine-centered Zionism’” (Young-Bruehl, 1982, p. 139).

justifican su específica condición de genocida sobre la población palestina en Gaza³⁵, tal como Gessen (2023) señala, al punto de poder hallar en el distanciamiento de Arendt respecto del movimiento sionista, y de sus críticas a la dimensión bíblica de la comprensión sionista del holocausto por parte del Estado de Israel hoy, claves interpretativas que permiten dilucidar este fenómeno específicamente bélico en el marco de esta sección dedicada a la investigación sobre el poder y la violencia en sentido arendtiano. Con todo, el presente trabajo no busca realizar ningún tipo de proselitismo en medio del horizonte creciente de censura, sino tan sólo situar el

³⁵ A este respecto, F. Albanese (2024) sostiene, en su reporte para la ONU titulado *Anatomy of a Genocide*, lo siguiente: “Historical patterns of genocide demonstrate that persecution, discrimination and other preliminary stages prepare the ground for the annihilation stage of genocide. In Palestine, displacing and erasing the Indigenous Arab presence has been an inevitable part of the forming of Israel as a ‘Jewish state’. In 1940, Joseph Weitz, head of the Jewish Colonization Department stated: “there is no room for both peoples, together in this country. The only solution is Palestine without Arabs. And there is no other way but to transfer all of them: not one village, not one tribe should be left”. Asimismo, Albanese (2024) presenta evidencia a partir de la cual se confirma que el Estado de Israel ha cometido en Gaza, por lo menos, tres actos que proscriben la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, a saber: “**A.** Killing Members of the Group: 23. Since 7 October, Israel has killed over 30,000 Palestinians in Gaza, equivalent to approximately 1.4 percent of its population, through lethal weapons and deliberate imposition of life-threatening conditions. By the end of February, a further 12,000 Palestinians were reported missing, presumed dead under the rubble. 24. During the first months of the campaign, Israel’s army employed over 25,000 tons of explosives (equivalent to two nuclear bombs) on innumerable buildings, many of which were identified as targets by Artificial Intelligence. **B.** Causing serious bodily or mental harm to members of the group. 30. Israel’s lethal weapons and methods have injured seventy-thousand Palestinians, many with agonizing injuries, in some cases leading to long-term impairment or death. 31. By causing critical shortages of medical supplies, including antibiotics and disinfectants, Israel’s actions resulted in hazardous health procedures, such as amputations without anaesthetics, including on children. This has also prevented the administration of life-saving treatment to those with medical conditions, including chronic diseases. 33. The savagery of Israel’s latest assault is best illustrated by the torment inflicted upon children of all ages, killed or rescued from under the rubble, maimed, orphaned, many without surviving family. Considering the significance of children to the future development of a society, inflicting serious bodily or mental harm to them can be reasonably “interpreted as a means to destroy the group in whole or in part. **C.** Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part. 35. By mid-December, Israel’s bombs and shells had destroyed or severely damaged most life-sustaining infrastructure, including 77 percent of healthcare facilities, 68 percent of telecommunication infrastructure, large numbers of municipal services (72), commercial and industrial sites (76), almost half of all roads, over 60 percent of Gaza’s 439,000 homes, 68 percent of residential buildings, all universities, 60 percent of other educational facilities, including 13 libraries. Israel has also destroyed at least 195 heritage sites, 208 mosques, 3 churches, and Gaza’s Central Archives (150 years of history). By the end of January, over one million civilians were forcibly displaced southward, their cities devastated. 36. Sixteen years of blockade had already transformed Gaza into an isolated, densely populated depleted and nearly “uninhabitable” enclave, when, on 9 October 2023, Israeli Defense Minister Yoav Gallant, announced a “complete siege (...) no electricity, no food, no water, no fuel”. Israeli Minister of Foreign Affairs Israel Katz (then Minister of Energy) went further: “Humanitarian aid to Gaza? No electrical switch will be turned on, no water hydrant will be opened”. Deliberately denying essential supplies to an already besieged population was destined to cause deaths “more silent than those caused by bombs” (Albanese, 2024, pp. 6, 8, 9). Si bien el informe citado consta de 92 puntos, me he servido de algunos puntos específicos para brindar un marco general que sustente sucintamente la violación de los tres puntos mencionados por F. Albanese (2024), según los cuales se estaría cometiendo genocidio en Gaza.

análisis teórico que me propongo desde un lugar específico. Es así que, en la siguiente sección, abordaré el estudio sobre los conceptos arendtianos de revolución y política en vinculación con las definiciones de poder y violencia analizados en este capítulo.



CAPÍTULO 3

Revolución y política

En este tercer y último capítulo estudiaré la definición arendtiana de revolución en contraste con determinados referentes histórico-filosóficos -entre ellos el platónico debido a su antigüedad y repercusión en la historia de la filosofía política occidental- que conciben el fenómeno revolucionario como un cambio radical de naturaleza fundamentalmente social. De esta manera, examinaré el concepto arendtiano de revolución a partir de los dos casos modernos elegidos por la autora, a saber, la Revolución norteamericana y la Revolución francesa, para determinar porqué a pesar de ser ambos considerados como ejemplos fallidos de revolución en términos arendtianos, es el caso norteamericano el que, a juicio de Arendt, puede considerarse parcialmente exitoso respecto del caso francés, a causa de su carácter estrictamente político. Finalmente, dialogaré con diversas investigaciones contemporáneas con el propósito de articular una crítica a los criterios según los cuales la autora determina el éxito o fracaso de dichas revoluciones modernas, lo que conllevará a examinar el concepto arendtiano de política como una pieza clave de su teoría.

3.1. Antecedentes: *Metabolai, stasis, revolutio*³⁶

Considero pertinente establecer algunos referentes histórico-filosóficos vinculados al concepto de 'revolución' en tanto cambio socio-político. Uno de estos referentes lo hallamos en el libro VIII de *República*, en donde Platón emplea el verbo *μεταθάλλει* (545d) para referirse a la mutación natural de las formas estatales; esta transformación de unas en otras transcurre a

³⁶ Para una traducción detallada e históricamente contextualizada de cada término, esto es, *metabolai*, término del griego antiguo que refiere al cambio natural o transición de tipo metabólica entre las diferentes formas de gobierno; *stasis*, término del griego antiguo que refiere al estallido de una guerra civil al interior de una determinada forma de gobierno; y *revolutio*, del latín que refiere a revolución en su sentido moderno, esto es, como ruptura radical respecto de un orden estatal precedente que, sin embargo, en su sentido astronómico estricto refiere a un retorno capaz de ser interpretado en el ámbito político como una restauración de regímenes anteriores, véase el desarrollo de la presente investigación en la sección 3.1.

causa del comportamiento natural de los individuos. Así, Platón describe el paso orgánico de una forma de Estado a otra en una secuencia en donde la aristocracia, el gobierno de los mejores en la que el filósofo se convierte en gobernante, es considerada como la mejor forma de gobierno posible.

De esta manera, en un ciclo de degeneración metabólica, la aristocracia se contrapone a otros regímenes considerados viciosos o injustos: (i) la timocracia o timarquía, en donde prevalece la fogosidad y la búsqueda excesiva del honor; (ii) la oligarquía, que persigue la excesiva riqueza y procura la desigualdad; (iii) la democracia, cuyo poder surge de la mayoría ciudadana, y cuyo bien es la libertad, aunque esté amenazada por el liderazgo demagógico; y finalmente (iv) la tiranía, que surge a partir de la democracia, cuya búsqueda excesiva de libertad socava la estabilidad al punto de surgir líderes tiránicos.

Si bien Platón subraya que existen tantos regímenes políticos como temperamentos humanos son posibles, son estos cinco los regímenes que Platón analiza detalladamente en su diálogo *República*-, de los cuales cuatro son considerados viciosos o los más injustos, siendo uno el germen del siguiente en un ciclo político que permite comprender los tránsitos de un Estado a otro a causa de un cambio (*μεταβολή*).

Ahora bien, para Platón este tránsito metabólico supone la aparición de revoluciones, las cuales son momentos de confrontación política y social tras de lo cual se instauran nuevas formas de gobierno cuyo origen es siempre natural. Así, por ejemplo, en el tránsito de la oligarquía a la democracia, la revolución que caracteriza a esta transición es impulsada por hombres oligárquicos que, al ser negligentes con su licenciosidad, empobrecieron y adeudaron o perdieron sus derechos políticos, por lo que anhelan atentar contra el patrimonio ajeno y así subvertir el orden vigente. Al respecto, Platón señala:

La democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas,

las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo. (*República*, VIII, 557a)

Platón describe el surgimiento de la democracia como el gobierno de la mayoría instaurado luego de una revolución iniciada por oligarcas empobrecidos. Cabe recalcar que la democracia de tipo ateniense -directa y asamblearia, aunque solo para un grupo de ciudadanos del que se excluye a mujeres, extranjeros y esclavos-, no es percibida de manera favorable desde el planteamiento platónico, ya que el único gobierno realmente virtuoso para Platón es el gobierno del filósofo-rey (*φιλόσοφος βασιλεύς*) que forma parte de una clase gobernante constituida en una aristocracia. Debido a lo anterior, Platón desconfía de la mayoría (*δῆμος*) a quienes juzga carentes de sabiduría y virtud. Por lo que el régimen democrático resulta vicioso e injusto. Ahora bien, frente a la inestabilidad que suscitan las revoluciones como momentos naturales de transición política, Platón desarrolla su idea de gobierno justo basado en la organización de tres clases: 1. Gobernantes, 2. Guerreros o guardianes auxiliares, y 3. Productores (artesanos, campesinos y comerciantes). En este modelo, la que la clase de los guardianes no tiene acceso a la propiedad privada, sino únicamente a una distribución equitativa de bienes comunes, a lo que se añade una comunidad de mujeres e hijos. Esta organización materializa lo que, para Platón, constituye una ciudad (*πόλις*) justa regida por la ley.

Siguiendo con la concepción clásica de las revoluciones políticas, Aristóteles suele emplear el término *στάσις* para hacer referencia a las específicas luchas o discordias civiles al interior de las ciudades-Estado que, a diferencia de las *μεταβολαί* platónicas, no constituyen un tránsito en el ciclo político sino que refiere al específico momento de ruptura interna o sublevación³⁷. Sobre las causas de los movimientos revolucionarios, Aristóteles indica:

³⁷ Sobre la definición del término *στάσις* en su sentido aristotélico y el vínculo entre la inexistencia de una teoría de las guerras civiles y el concepto de 'guerra civil mundial' sugerido por Arendt en *On Revolution*, G. Agamben indica que "*stasis* no tiene lugar ni en el *oikos* ni en la *polis*, ni en la familia ni en la ciudad: ella constituye una zona de indiferencia entre el espacio impolítico de la familia y el espacio político de la ciudad. Transgrediendo este umbral, el *oikos* se politiza e, inversamente, la *polis* se 'economiza', es decir, se reduce

Los unos, aspirantes a la igualdad, se sublevan si, en su opinión, son iguales a otros que tienen más de lo que ellos tienen; los otros, aspirantes a la desigualdad y a la supremacía, se sublevan a su vez cuando estiman que, no obstante ser desiguales, no tienen más que sus inferiores, sino algo igual o inferior (pretensiones todas éstas que pueden ser ya justas, ya injustas). Sublévanse los inferiores para poder ser iguales, y los iguales para poder ser superiores; y es así como podemos declarar el sentimiento revolucionario. (*Política*,1302b)

Así, *στάσις* refiere a una sublevación desencadenada a partir de una estimación respecto de la igualdad o desigualdad. Estas luchas internas suelen anteceder a una revolución en el sentido platónico, pero no suponen necesariamente un cambio (*μεταβολή*) a nivel político e institucional. Asimismo, tanto en Platón como en Aristóteles observamos que la naturalización del establecimiento de una organización política³⁸- vinculada a la naturalización de la esclavitud³⁹, supuso la imposibilidad de una organización completamente nueva, esto es, fuera de un ciclo natural. Sobre la base de esta teoría, Aristóteles concibe su idea de revolución como un cambio en la organización política, consecuencia, principalmente, de la corrupción de las formas de gobierno virtuosas; por ejemplo: una monarquía degeneraría en tiranía, una aristocracia en oligarquía, y una democracia en olocracia. Si bien las revoluciones son acontecimientos de cambio político, estas se diferencian de *στάσις* en tanto que esta última no deriva, como

a *oikos*. Esto significa que, en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización y despolitización, a través del cual la casa se excede en ciudad y la ciudad se despolitiza en familia" (Agamben, 2015, p. 25).

³⁸ Aristóteles analiza al ser vivo desde dos estructuras de dominio: el señorial y el político. El dominio señorial se ejerce por el alma sobre el cuerpo, mientras que el dominio político es ejercido por la inteligencia sobre el apetito (cf. Aristóteles, *Política*, 1254b6).

³⁹ Sobre el problema de la esclavitud en la Antigüedad occidental planteada por los historiadores modernos, Arendt sostiene que "[...] los antiguos razonaban de manera totalmente distinta, creían que era necesario poseer esclavos debido a la servil naturaleza de todas las ocupaciones útiles para el mantenimiento de la vida. Precisamente sobre esta base se defendía y justificaba la institución de la esclavitud. Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza. La degradación del esclavo era un golpe del destino y un destino peor que la muerte, ya que llevaba consigo la metamorfosis del hombre en algo semejante al animal domesticado" (Arendt, 2015, p. 109).

mencionamos, en una forma de gobierno siquiera, sino que refiere a una discordia interna, a una guerra civil, producto de la cual no se sigue una nueva constitución o forma de gobierno. A este respecto, es importante señalar que con Aristóteles las revoluciones fueron comprendidas y descritas como acontecimientos de carácter económico debido a que identificó en el interés común (*κοινὸν συμφέρον*)⁴⁰ lo que rige al ámbito político. Finalmente, Aristóteles plantea como la mejor constitución u organización política a una aristocracia mixta en donde subsistan elementos oligárquicos y democráticos.

Ya en la Baja Edad Media, la palabra 'revolución' refiere al término latino *revolutio*, pasado participio del verbo *revolvere* que alude al ciclo repetitivo del movimiento en las órbitas planetarias tal como se emplea en la obra astronómica de N. Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) en la que plantea su teoría heliocéntrica⁴¹, siguiendo los planteamientos de Aristarco de Samos. Así, el término refiere a una repetición irresistible resultado de una ciclicidad cósmica.

3.2. Sentido moderno de 'revolución'

Para Arendt, la Modernidad ha supuesto la pérdida de la auténtica finalidad de toda revolución y, más precisamente, de la política en general. Esto es particularmente interesante porque supone una estrecha relación entre su concepto de 'revolución'- que refiere al 'problema del origen'⁴²-, y la función de la política: ambas indican la experiencia de la libertad como condición

⁴⁰ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII,9,1160a10.

⁴¹ "Hasta aquí terminamos, según nuestras fuerzas, la exposición de las revoluciones de la tierra alrededor del Sol, y de la Luna alrededor de la Tierra. Ahora nos acercamos al movimiento de cinco estrellas errantes, cuyo orden y magnitud de las órbitas la misma movilidad de la tierra enlaza, con acuerdo maravilloso y segura simetría, tal como reseñamos sumariamente en el libro primero, cuando mostramos que las órbitas tenían sus centros no con respecto a la tierra sino más bien alrededor del Sol. Resta, pues, demostrar todo esto particular y más evidentemente y hacer realidad las promesas con suficiencia, en cuanto nos sea posible, presentando las experiencias que sean claras, tanto las que recibimos de los tiempos antiguos, como las nuestras, y con las que se tendrá mayor certeza sobre el cálculo de sus movimientos" (Copérnico, 1543/1997, p. 301).

⁴² Sobre el problema de un nuevo origen producto de la violencia revolucionaria y su justificación histórica, Arendt señala que "la importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución está fuera de duda. Que tal origen debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el origen legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la Antigüedad clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación" (Arendt, 1967, p. 24).

para la acción y, por lo tanto, para el poder político, pues este se constituye en las acciones concertadas de diversos agentes. Así, 'poder' y 'libertad' resultan claves en la concepción arendtiana de la política y lo que defenderá como auténticas 'revoluciones'. A este respecto, Arendt aduce que el significado de lo que entendemos por 'revolución' en la Modernidad es diferente al atribuido en la antigüedad:

El concepto moderno de la revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, una historia ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue un concepto desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII. Antes que se enrolasen en lo que resultó ser una revolución, ninguno de sus actores tenía ni la más ligera idea de lo que iba a ser la trama del nuevo drama a representar. (Arendt, 1967, p. 35)

Detrás de dicha novedad histórica se encuentra el tiempo rectilíneo del cristianismo, que, sin embargo, con Agustín requiere exclusivamente de un evento transmundano que quiebre el curso de la historia secular. Por su parte, Arendt plantea que el 'sentimiento romano de continuidad' relacionado al cristianismo, dista de la visión griega según la cual los asuntos humanos cambian, pero no generan algo completamente distinto. En contraste con esto último, Arendt plantea que el cambio radical producto de la concertación, pero también de la violencia, remite a la concepción moderna de 'revolución'. Dicha novedad propia de la acción ejercida en la continuidad de un tiempo lineal y fundamentalmente cristiano, supone para Arendt la inserción de la libertad en la escena política.

Dicho lo anterior, es en la Modernidad cuando el término 'revolución' adquiere el sentido político de una transformación radical del *statu quo*. De hecho, para Arendt "la revolución en sentido estricto no existió con anterioridad a la Edad Moderna" (1967, p.16). De eso se desprende que

los acontecimientos revolucionarios son caracterizados en su sentido moderno como rupturas violentas capaces de fundar un nuevo orden de carácter inédito, esto es, no cíclico.

En esta línea, el éxito de tales revoluciones radicaría, para Arendt, en un acto de fundación posterior a la ruptura que supone una violencia de tipo fundadora de derecho⁴³, y que se relaciona con el ya mencionado 'problema del origen', es decir, la idea de un origen histórico solo a partir de un acto criminal, de un acto de usurpación que configuraría la teoría de un 'estado de naturaleza' entendida como *bellum omnium contra omnes* hobbesiano. Más adelante, Arendt plantea que existiría una aparente contradicción entre el acto de fundación y el 'espíritu revolucionario' moderno. El conflicto radicaría en la necesidad de asegurar la estabilidad y durabilidad de la nueva organización tras el lapso revolucionario, para dar permanencia a la fundación se requiere, a juicio de Arendt, aumento y conservación. Al respecto, señala:

Esta idea de una coincidencia entre fundación y conservación en virtud del aumento- la interconexión existente entre el acto 'revolucionario' de dar origen a algo enteramente nuevo y el cuidado conservador que protegerá este nuevo origen a través de los siglos-estuvo profundamente enraizada en el espíritu romano. (Arendt, 1967, pp. 214-215)

Ahora bien, un verdadero problema consiste para Arendt en la diferencia entre 'libertad' y 'liberación' respecto de la causa revolucionaria, pues la confusión de ambos fenómenos ha suscitado, según Arendt, nuestra concepción moderna de 'revolución':

Liberación y libertad no son la misma cosa; que la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la liberación solo puede ser negativa y, por tanto, que

⁴³ Aquí sigo la distinción establecida por W. Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (1921), entre dos formas de violencia legal: 'violencia fundadora de derecho' (*rechtsetzende Gewalt*) vinculada a una 'violencia mítica' y sangrienta; y, por otro lado, 'violencia conservadora de derecho' (*rechtserhaltende Gewalt*) vinculada a una 'violencia divina' e incruenta. Asimismo, Benjamin enfatiza en la interdependencia de ambos tipos de violencia.

la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad. El olvido frecuente de estos axiomas se debe a que siempre se ha exagerado el alcance de la liberación y a que el fundamento de la libertad siempre ha sido incierto, cuando no vano. (Arendt, 1967, pp. 36-37)

El carácter político de la libertad al que Arendt refiere como perdido se retrotrae al mundo griego, mientras que la liberación proclamada por las revoluciones modernas, e inicialmente por la Revolución francesa, referiría en realidad a una actividad no política en sentido estricto según Arendt. En esta línea de interpretación, para los griegos la libertad sólo era posible entre iguales y, por lo tanto, sólo en presencia de otras personas, lo que requería de un espacio público.

Siguiendo la tradición griega, Arendt plantea que el contenido real de la libertad en consonancia con una auténtica revolución política “consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública” (Arendt, 1967, p. 39). Ahora bien, el problema consistiría en que durante la Edad Moderna las revoluciones han tenido como objetivo tanto la liberación como la libertad, pues la primera sería requisito indispensable para la segunda, por lo que ha sido imprescindible la consideración inalienable de ciertos derechos civiles que garanticen la no coacción, condición fundamental que posibilitaría el ejercicio de la libertad como participación en los asuntos públicos.

Así, para Arendt, la necesidad de liberación y el anhelo de libertad como fenómenos modernos aunados en el propósito de las revoluciones modernas, han dado paso a la posibilidad del comienzo de algo radicalmente nuevo, esto es, de nuevas formas de organización política, y no sólo de reformas a las instituciones ya existentes. Sobre el surgimiento de un nuevo orden y el papel de la violencia en las revoluciones modernas, Arendt menciona:

En realidad, Marx conocía el papel de la violencia en la Historia, pero le parecía secundario; no era la violencia sino las contradicciones inherentes a la sociedad antigua lo que provocaba el fin de ésta. La emergencia de una nueva sociedad era

precedida, pero no causada por violentos estallidos, que él comparó con los dolores que preceden, pero desde luego no causan, al hecho de un nacimiento orgánico.

(Arendt, 2012, p. 21)

Así, es crucial, bajo la interpretación arendtiana de los hechos, que una auténtica revolución no sea definida por la violencia, pues si y sólo si el dicho cambio genera un nuevo origen, esto es, si el poder constituyente de la pluralidad de agentes se transforma en un poder constituido mediante nuevas instituciones que sostengan una nueva forma de organización política, solo bajo esas condiciones, sería posible juzgar una revolución como auténtica, es decir, estrictamente política y exitosa al juicio de Arendt.

Es por ello que, con el propósito de discernir las condiciones de una auténtica revolución política, Arendt plantea el análisis comparado entre dos revoluciones modernas: la americana (1776) y la francesa (1789). La tesis principal sostenida por Arendt es el carácter fallido de la segunda debido a la inserción de la cuestión social y al factor afectivo de la compasión en sus demandas revolucionarias en el curso histórico de los acontecimientos; por otro lado, la primera resulta exitosa en tanto logró forjar un nuevo orden, esto es, una nueva forma de organización política a partir de la concertación y la redacción de una constitución; sin embargo, la autora enfatiza los errores que impidieron a esta última la preservación de otro factor que considera crucial en el desarrollo de una auténtica revolución política, esto es, la pervivencia del 'espíritu revolucionario'. En sus análisis en torno a la irrupción de la cuestión social en las demandas que desencadenaron la revolución francesa, Arendt emplea los términos 'revolucionarios profesionales' para referirse a quienes no 'hacen' la revolución sino a quienes se 'alzan al poder' una vez que la revolución ya ha surgido, lo que la lleva a sostener el carácter insignificante de su influencia sobre el curso de las revoluciones, atribuyendo el estallido de estas a los agentes anónimos y populares que no se encontraban ni en las cárceles, los cafés o las bibliotecas.

En cuanto a la cuestión estrictamente social en las demandas revolucionarias del caso francés, Arendt sostiene que se refiere específicamente al hecho de la pobreza, y precisamente es el énfasis en la urgencia de la necesidad lo que a juicio de Arendt desencadenó el terror y el fracaso de dicha revolución. Cabe indicar aquí que lo que subyace a las reflexiones de Arendt es una inflexible diferenciación de la esfera privada y la pública -entre las cuales sitúa el surgimiento moderno de lo social- siendo la primera, esto es, la esfera privada, el ámbito de la conservación del cuerpo y la reproducción de la vida; mientras la segunda, esto es, la esfera pública, refiere a lo que Arendt denomina como lo estrictamente político. Así, la garantía de la satisfacción de las necesidades, propia de la esfera privada, se constituyó como la demanda fundamental de la que dependía la felicidad del pueblo tornándose en el móvil principal de la revolución. Según Arendt, esta “abdicación de la libertad ante el imperio de la necesidad” en el caso de la Revolución francesa no solo sería la principal causa de su fracaso, sino también la línea de acción que las revoluciones modernas posteriores a la francesa tomarían como base a partir del concepto de ‘explotación’ planteado por Karl Marx.

Hasta este punto, podemos afirmar que, si Arendt desacredita el carácter político de la Revolución francesa, y de las revoluciones posteriores que toman a aquella, en cierto sentido, como un antecedente y como una directriz, ello se debe al carácter sesgado de sus análisis cuya parcialidad radica en la incompletitud del marco histórico que presenta, lo que impide a Arendt identificar a todos los agentes involucrados y todos los elementos ideológicos que movilizan sus acciones. En el caso de la revolución francesa, el problema de la cuestión social es abordado a partir de categorías propias del esquema teórico que Arendt emplea para su comprensión de la política. Este es el caso en la relación entre las revoluciones francesa y rusa. Arendt califica de ‘bufones’ a los ‘revolucionarios profesionales’ de la Revolución rusa y el papel que la ‘necesidad histórica’ tuvo en sus acciones. Para Arendt, el problema consistiría en la diferencia entre ‘historia’ y ‘acción’ pues:

Fue la historia, no la acción, lo que los hombres de la Revolución rusa habían aprendido de la Revolución francesa, siendo este conocimiento casi su único bagaje. Habían adquirido la habilidad de interpretar cualquier papel que el gran drama de la historia pudiera asignarles, y si no hubo otro papel disponible que el de villano, ellos prefirieron aceptarlo antes que dejar de tomar parte en la función. (Arendt, 1967, p. 65)

Ese papel en el 'gran drama de la historia' que, según Arendt, los revolucionarios rusos asumieron en el curso de los acontecimientos, permite añadir al problema de la cuestión social, tan determinante para Arendt en el caso de la Revolución francesa, la posterior categoría de 'necesidad histórica', que a este respecto Arendt identifica en la Revolución rusa. Dicha necesidad establece una determinación según la cual el curso de la historia estaría configurado por las condiciones económicas que afectan de manera fundamental las vidas de las personas, así como todas sus actividades superestructurales. Así, desde el materialismo histórico de la teoría marxista empleada por 'revolucionarios profesionales' como Lenin, al decir de Arendt, en su comprensión de la historia, los hechos son analizados y alcanzan cierta probabilidad científica desde la objetividad de dicha teoría económica que designa, en la interpretación de Arendt, de manera arbitraria el 'papel' a desempeñar por los agentes involucrados en el curso de los acontecimientos, esto es, los agentes revolucionarios, como es el caso de la función emancipadora de la clase proletaria. Sin embargo, en su crítica a la categoría de la 'necesidad histórica' Arendt parece omitir particular importancia al análisis objetivo de tales condiciones económicas -entre otras omisiones mencionadas en el primer capítulo de la presente investigación- que, si bien pueden no contener en sí mismas un estricto potencial de predicción científica, no por ello dejan de ser condiciones determinantes en la configuración de la dimensión política de la historia y sus revoluciones.

Es por esto último que considero crucial indicar la importancia que Arendt atribuye a las categorías de 'necesidad histórica' y 'cuestión social' como elementos que contribuyeron al fracaso de las revoluciones rusa y francesa, respectivamente. Para Arendt, el hecho de que dichas categorías sustituyeron al propósito de la libertad como el fin último de las revoluciones, fue lo que, a su juicio, las llevó al fracaso.

Así, por ejemplo, con el desplazamiento de la libertad en sentido arendtiano, por la cuestión social, entendida como el problema de la miseria, los revolucionarios franceses, impulsados por las necesidades de los denominados *Sans-Culottes*, fracasan en el propósito revolucionario de la fundación y estabilidad de la República, debido a que, para Arendt, y este es uno de los conceptos más decisivos de su teoría política, la resolución de la cuestión social a través de la política deriva en el terror revolucionario. De esta manera, la introducción de la cuestión social como propósito de la revolución implicó la irrupción de la pobreza en el ámbito estrictamente político.

Siguiendo con la interpretación histórica propuesta por Arendt, los autodenominados 'padres fundadores' de la Revolución norteamericana establecieron su 'poder político', en sentido arendtiano, es decir, actuaron en concierto en espacios públicos, delimitados por ellos mismos en tanto colonos, y desde ahí rechazaron los excesivos impuestos de la corona británica, exigieron representación en el Parlamento, y organizaron una serie de boicots y actos de protesta. Todas estas acciones fueron denominadas como intolerables (*Intolerable Acts*), hasta que en el Segundo Congreso Continental (1776) se declaró la independencia a través de un documento redactado por Thomas Jefferson en el que se defendieron los principios de igualdad y derechos inalienables, tras de lo cual sobrevino la Guerra de Independencia (1776-1783).

Finalmente, estas son las dos revoluciones elegidas por Arendt como paradigmáticas de la Modernidad⁴⁴, analizadas a partir de su teoría política, en la que se plantea el éxito parcial de la Revolución norteamericana frente al fracaso de la Revolución francesa.

3.3. Análisis de la Revolución norteamericana

La experiencia romana de la fundación marca un hito en la determinación del concepto de la política en la teoría planteada por Arendt. Así, en este marco teórico dicha experiencia refiere a la perdurabilidad y estabilidad de las nuevas instituciones, a través de las cuales se expresaría el poder político entendido por Arendt como 'acción en concierto'. Por lo que, el hecho histórico de la influencia de la república romana y sus instituciones (senado, consulado, asambleas populares) sobre ambas revoluciones modernas, configuran el concepto arendtiano de 'revolución' en un sentido que se alinea con su noción de la política.

Es importante destacar que dicho acto fundacional es una expresión de libertad, sin la cual tal acto no sería posible. Por lo que, la libertad es el fin de la política, su razón de ser. Es importante mencionar que Arendt deslinda explícitamente -esto es patente desde el inicio de su obra *On Revolution* (1963)- de las ideologías decimonónicas (nacionalismo, internacionalismo, capitalismo, imperialismo, socialismo y comunismo), debido a que "han perdido el contacto con las realidades fundamentales del mundo actual" (Arendt, 1967, p. 15). Es en esta obra, principalmente, en donde lleva a cabo su análisis de la Revolución norteamericana caracterizada por la acción política, esto es, por la actividad de iniciar algo nuevo e impredecible en una esfera pública constituida por espacios que configuran y contienen la trama de relaciones en las que dichas acciones derivan de forma irreversible. Según la teoría política arendtiana -tal como desarrollamos en el primer capítulo de la presente investigación- estos espacios expresan lo

⁴⁴ Sobre la diferencia entre Edad Moderna y Mundo Moderno, Arendt señala que el Mundo Moderno es inaugurado por las explosiones atómicas, mientras que la Edad Moderna, o Modernidad, inició en el s. XVII y terminó al comienzo del s. XX (cf. Arendt, 2015, p. 33).

común y permiten la revelación de los agentes políticos quienes, después de todo, no logran contemplar de manera definitiva el curso de sus acciones debido a que están inmersos en ellas, y su carácter impredecible. Bajo estas delimitaciones conceptuales, la Revolución norteamericana resulta políticamente exitosa para Arendt debido a que atribuye a los fundadores de la república federal de los Estados Unidos, el ejercicio de la libertad a través de sus acciones concertadas y públicas en las que reflejaron su capacidad de iniciar una nueva forma de autogobierno que, en realidad, no fue estrictamente nueva ya que abogó por la defensa de derechos civiles pre-existentes, y por una representación parlamentaria tradicional. A este respecto, Arendt plantea que las revoluciones modernas no siguen estrictamente el sentido moderno de 'revolución', ya que se manifiestan como restauraciones que refieren a la tradición romana occidental, lo que le permite otorgarle una renovada importancia al sentido astronómico del término 'revolución' como repetición y, a la vez, criticar la noción común de la Modernidad según la cual las revoluciones suponen una ruptura radical con la tradición. Al respecto, Arendt indica:

Las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza. (Arendt, 1967, p. 152)

Ahora bien, veamos a continuación cuáles son los elementos categoriales que permiten a Arendt sostener la defensa del éxito parcial de la Revolución norteamericana en el contexto de su noción de acción política y su concepto de 'revolución'. En primer lugar, el acto de fundación que hace de los colonos padres fundadores, como se denominaron a sí mismos, fue la colonización de un territorio poblado por comunidades nativo-americanas que fueron forzosamente desplazadas en una serie de conflictos y batallas, que no son aludidas de manera específica por Arendt, pero sí de forma general cuando la autora plantea que:

Si Jefferson y, en grado menor, otros como él, tuvieron conciencia del *crimen fundamental* sobre el que se asentaba el edificio de la sociedad americana, si se “estremecían al pensar en la justicia divina” (Jefferson), se debía a que estaban convencidos de que la esclavitud era incompatible con la fundación de la libertad, pero no a que fuesen movidos por la piedad o por un sentimiento de solidaridad hacia sus prójimos. Esta indiferencia, que hoy nos resulta difícil de entender, no fue rasgo peculiar de los americanos y debe ser achacada a la propia esclavitud y no a ninguna perversión del espíritu o al predominio del egoísmo. (Arendt, 1967, p. 80, cursivas propias)

El crimen fundamental de la esclavitud constituye uno de los aspectos que determina el curso de la Revolución norteamericana y, de hecho, considero que es posible determinar, con Arendt, que esta es una de las causas fundamentales de su fracaso; sin embargo, el hecho de que para Arendt el problema de la pobreza no haya sido imperativo, refiere a la problemática diferencia entre política como espacio público, espacio privado como propiedad privada, y lo social como espacio híbrido entre lo público y lo privado. En efecto, es interesante advertir cómo se relacionan, a propósito de la Revolución norteamericana, las nociones arendtianas de “política” y “cuestión social” de manera excluyente, pues resulta fundamentalmente contradictorio el hecho de la práctica del esclavismo por los fundadores norteamericanos, praxis sobre la que se erige su defensa de los principios de libertad e igualdad. Asimismo, en la dimensión de lo social que Arendt distingue de la política y, en donde siguiendo sus planteamientos, tendríamos que situar el problema de la esclavitud ejercida por los fundadores, es donde también debemos ubicar el precedente histórico que posibilitó la fundación de los Estados Unidos, esto es, la liquidación y desplazamiento sistemático de los pueblos nativo-americanos. Ciertamente, el problema del exterminio, por un lado; y el de la esclavitud, por otro, nos dirigen a la esfera social,

y con esta al problema de la ilegitimidad de la condición humana de las poblaciones nativo-americana y africana.

A este respecto, considero pertinente volver sobre el concepto de natalidad como categoría central de la ontología existencial arendtiana que articula su teoría política. En este sentido, el concepto arendtiano de revolución se vincula con el concepto de natalidad, categorías a partir de las cuales la autora sostiene que la Revolución norteamericana habría de considerarse parcialmente exitosa, en contraste con el fracaso de todas las revoluciones modernas, y particularmente de la Revolución francesa, debido a que la Revolución norteamericana logró establecer un nuevo inicio a través de la fundación de un orden institucional que, si bien no fue nuevo, sí permitió la novedad en el sentido de que logró incluir a los agentes coloniales en un nuevo marco jurídico constitucional.

De manera tal, que considero que esta ontología centrada en la natalidad permite a Arendt sostener que la Revolución norteamericana fue exitosa en tanto fue gestada por una pluralidad de agentes iguales quienes concertaron desde diversos espacios públicos y emprendieron, a través de acciones y discursos, la fundación de un nuevo aparato político bajo el propósito común de una libertad político-pública, entendida, sin embargo, como 'felicidad pública'. No obstante, esta revolución se llevó a cabo a expensas de la exclusión, sometimiento e invisibilización sistemática de grupos sociales estratégicos en la economía de la prosperidad norteamericana, esto es, las poblaciones africana y nativo-americana, sobre quienes se aplicó una muerte real, social, jurídica y ontológica a través de procesos coloniales de asimilación forzada. Sobre la alienación de la natalidad en relación con la esclavitud y el desplazamiento forzado, Henao Castro (2022) sostiene:

There is no modern natality that is not historically tethered to the natal alienation of those under their captivity. Natal-creators, whether active colonial agents or indirect beneficiaries of colonialism, came to materially and symbolically benefit from the land

Indigenous peoples in the Americas, Africa, and Asia were expropriated of, and from the extreme exploitation of Black and brown people's labor, millions of them enslaved in Africa and transported to the Americas to labor under physically and symbolically lethal conditions. To suggest that the gratuitous violence, natal alienation, and general dishonor- all of them oriented toward killing the sociality of the enslaved (social death) in order to extend the rate of exploitation beyond the limits of the human(e)- are somehow able to give them "a place in society" is not only absurd, but a colonially complicit act of epistemic violence that distorts, while banalizing, the total domination that is slavery. (Heno, 2022, p. 94)

Para Heno Castro, la esclavitud en Norteamérica antes, durante, y después de la Revolución norteamericana supuso la específica alienación de la natalidad respecto de la población esclavizada, en el sentido de que el nacimiento de alguien sometido a esclavitud no tenía las mismas implicancias que el nacimiento de un colono o descendiente de colonos. Ahora bien, en el marco de la teoría política arendtiana, el concepto de natalidad como una condición existencial que posibilita el inicio de algo nuevo en el espacio público mediante la acción política, manifiesta una patente inadecuación al no dar cuenta de la condición deshumanizante y las restricciones políticas que la alienación de la natalidad contempló respecto de la población esclavizada. Así, la función que encuentra en la teoría política arendtiana la moderna institucionalización de la esclavitud y su estrecho vínculo con la muerte social y jurídica que aquella implicó para las poblaciones africana y nativo-americana antes, durante y después de la Revolución norteamericana, permite visibilizar los graves problemas al interior de la elaboración conceptual arendtiana de la natalidad. En esta línea argumentativa, el autor enfatiza también en las limitaciones que supone el concepto arendtiano de ideología. Sobre este punto, Heno (2022) sostiene:

This political limitation of Arendt's theory is quite clear in her own rejection of ideology as a totalitarian rather than historically materialist category of political critique. Ideological, for Arendt, is not liberal democracy, in its ability to abstractly represent the exploited wageworker as "free", while misrepresenting the ways in which such formal notion of freedom remains materially connected and thus complicit with racialized and gender-differentiated exploitation of waged and unwaged labor in spaces constructed as if "by nature" apolitical. Ideological, for Arendt, is rather any idea that understands historically spontaneous events under logics that are capable of explaining them. It does not matter whether these logics refer to the "law of Nature" or the "law of History", Nazism and Stalinism, respectively, in her account. All of these logics misrepresent, in Arendt's view, the contingency and unpredictability of human history as they come to consider uniquely unrepeatable events as if governed by something beyond the capacity of humans to come together and act and create something unique. (Henao, 2022, p. 97)

Sobre este punto, Arendt plantea que el sistema de categorías del pensamiento racial constituye una ideología y no un cúmulo de prejuicios inconexos e irracionales⁴⁵, como suele sostenerse. A este respecto, Arendt afirma en *Los orígenes del totalitarismo* (1951):

Lo que les separaba [a los colonos ingleses] claramente de los racistas posteriores es que ninguno de ellos se hallaba seriamente preocupado con la discriminación de otros pueblos como razas inferiores, aunque ello fuera así porque los países a los

⁴⁵ Al respecto, Arendt afirma en *Sobre la violencia* (1969): "El racismo, a diferencia de la raza, no es un hecho de la vida, sino una ideología, y las acciones a las que conduce no son acciones reflejas sino actos deliberados basados en teorías pseudocientíficas. La violencia en la lucha interracial resulta siempre homicida pero no es "irracional"; es la consecuencia lógica y racional del racismo, término por el que yo no entiendo una serie de prejuicios más bien vagos de una u otra parte sino un explícito sistema ideológico" (Arendt, 2012, pp. 99 -100).

que se referían, Canadá y Australia, se hallaban casi vacíos y no tenían un serio problema de población. (Arendt, 2011, p. 283)

Si se juzga, con Arendt, que los territorios de Canadá y Australia se hallaban ‘casi vacíos’, ello resulta del hecho de declarar dichos territorios como *terra nullius*, lo que se debe a que no se consideraban humanos a los habitantes nativos, y ello permitió la justificación de su desplazamiento y del despojo de sus territorios. Sobre esta exclusión histórica de los nativo-americanos y la imposibilidad de un Estado colonial tras el exterminio, Chomsky señala:

Los colonos ingleses que llegaron a Estados Unidos no hicieron lo que hicieron en la India. No utilizaron a la población indígena para crear una fachada detrás de la cual gobernar. En gran medida, dejaron al país sin población indígena. La situación, entonces, fue bastante diferente. La población indígena de lo que hoy en día se llama Estados Unidos fue ‘exterminada’, para utilizar el término que nuestros Padres Fundadores usaron. No la exterminaron por completo, pero eso era lo que creían que debía hacerse. Sustituyeron a la población indígena y Estados Unidos se convirtió en una especie de Estado de repoblación y no en un Estado colonial. (Chomsky, 2005)⁴⁶

De esta manera, Chomsky diferencia el carácter clásico de la dominación colonial, esto es, el control, explotación y gobierno sobre la población colonizada desde una metrópoli, del Estado de repoblación ejercida en territorio norteamericano, a través del desplazamiento y el exterminio de las poblaciones autóctonas. Asimismo, es patente que en la obra de Arendt no existe un análisis de las condiciones materiales del colonialismo, ni tampoco un uso de dicha categoría para la examinación detallada y objetiva de las revoluciones modernas occidentales en relación con el impacto que supusieron. En contraste, en la interpretación histórico-filosófica que plantea Arendt prevalecen elementos ontológico-existenciales que merman su carácter histórico y

⁴⁶ Chomsky, N. (2005). *Chomsky vs. Imperio / Entrevistado por D. Barsamian*. Revista La Jornada. <https://rebellion.org/chomsky-vs-imperio/>.

económico y resitúan los acontecimientos desde una amplitud ontológica; por ejemplo, la consideración de la acción política como la capacidad de iniciar algo nuevo en la esfera pública, o la posibilidad de la revelación identitaria de los agentes políticos a través de sus discursos y acciones. Dicho lo anterior, considero que un análisis del tipo pretendido por Arendt respecto de las revoluciones modernas, y específicamente del caso norteamericano, requiere un estudio pormenorizado de las estructuras coloniales y sus impactos en la Modernidad, pues fue en este momento histórico cuando resultaron determinantes debido al papel que tuvieron dichas estructuras y relaciones en la distribución del territorio, el futuro de sus habitantes originarios⁴⁷, la prevalencia de sus culturas y formas de vida, y el proceso de industrialización en Occidente que se llevó a cabo gracias a los recursos y fuerza de trabajo de la población originaria desposeída. Con todo, creo importante subrayar que la ausencia de una crítica a dichas estructuras coloniales por parte de Arendt, a propósito de las revoluciones, le impide que su definición de política y de revolución pueda hoy hacer justicia a la libertad como su fin último si, desde el sentido común⁴⁸, afirmamos que la libertad, a pesar de todas sus distinciones

⁴⁷ Sobre el trato dado a las poblaciones nativas durante la colonización inglesa en Norteamérica, Marx señala en *El Capital*: "Esos austeros "virtuosos" del protestantismo, los puritanos, establecieron en 1703, por acuerdo de su *assembly*, un premio de £ 40 por cada cuero cabelludo de indio y por cada pielroja capturado; en 1720, un premio de £ 100 por cuero cabelludo, y en 1744, después que la Massachusetts Bay hubo declarado rebelde a cierta tribu, fijaron los siguientes precios: por escalpo de varón de 12 años o más, £100 de nuevo curso; por prisioneros varones, £ 105 ; por mujeres y niños tomados prisioneros, £ 55; por cuero cabelludo de mujeres y niños, £ 50. Algunos decenios después, el sistema colonial se vengó en la descendencia, que en el ínterin se había vuelto rebelde, de los piadosos *pilgrim fathers* [padres peregrinos]. Fueron tomahauqueados por agentes a los que Inglaterra instigaba y pagaba. El parlamento británico declaró que los sabuesos y el escalpado eran "medios que Dios y la naturaleza han puesto en sus manos". El sistema colonial hizo madurar, como plantas de invernadero, el comercio y la navegación. Las "sociedades Monopolia" (Lutero) constituían poderosas palancas de la concentración de capitales. La colonia aseguraba a las manufacturas en ascenso un mercado donde colocar sus productos y una acumulación potenciada por el monopolio del mercado. Los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluían a la metrópoli y se transformaban allí en capital. Holanda, la primera en desarrollar plenamente el sistema colonial, había alcanzado ya en 1648 el cenit de su grandeza comercial" (Marx, 2009, pp. 941-942).

⁴⁸ Para Arendt el sentido común es "nuestro órgano mental para percibir, comprender y tratar a la realidad y a los hechos" (*Sobre la violencia*, 1969/2005:16). En esta línea argumentativa, Arendt sostiene que *sensus communis* es la capacidad de los individuos para comprender y juzgar casos en el ámbito de lo público a partir de la interacción con los demás. Sobre este concepto, Arendt indica en *¿Qué es la política?*: "A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que, a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus co-espectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común que no es más que nuestro sentido del mundo y de la intersubjetividad, una cualidad producida en común" (Arendt, 1997, p. 35).

posibles⁴⁹, es, sobre todo, la antítesis de la esclavitud⁵⁰ y no podría, en principio, ejercerse ahí donde la esclavitud se institucionaliza. A este respecto, Arendt escribe:

Por criminales y hasta bestiales que pudieran haber sido las proezas que hicieron posible la colonización del continente americano, no pasaron de ser acciones realizadas por hombres concretos y, si bien dieron origen a la generalización y la reflexión teóricas, tales consideraciones versaron más sobre ciertos instintos bestiales inherentes a la naturaleza humana que sobre la conducta política de los grupos organizados y, en ningún caso, sobre una necesidad histórica que sólo podía progresar gracias a los crímenes y a los criminales. (Arendt, 1967, pp. 101-102)

Estos crímenes del colonialismo sobre los que se realizará posteriormente el acto de fundación de la Revolución norteamericana refieren nuevamente al problema del origen en el que se justifica la violencia como fundadora de derecho⁵¹. Sin embargo, para Arendt, la violencia es anti-política y, en este sentido, las revoluciones no están fundamentalmente determinadas por la violencia, sino que, por el contrario, la guerra desintegra las revoluciones, pues “allí donde la violencia es señora absoluta [...] no solo se callan las leyes [...] sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera

⁴⁹ Sobre este punto Isaiah Berlin indica que “todas estas magnitudes tienen que ‘integrarse’, y de este proceso hay que sacar una conclusión, que no es nunca necesariamente precisa ni indiscutible. Bien puede suceder que haya muchos tipos y grados incommensurables de libertad y que éstos no se puedan determinar en una sola escala de magnitud” (*Two Concepts of Liberty*, 1958/1983, p. 74). De ahí que una de las distinciones posibles sea la diferencia entre ‘libertad positiva’ y ‘libertad negativa’. Según esta distinción, la ‘libertad positiva’ responde a la pregunta ‘¿quién me gobierna?’, mientras que la ‘libertad negativa’ respondería a la pregunta ‘¿en qué medida interviene en mí el Gobierno?’

⁵⁰ Resulta crucial a este respecto recordar el carácter esclavista de la democracia del mundo griego clásico en el que se desarrollaron las grandes ideas de la filosofía ontológica del s. V a.C., con las que Arendt está en constante diálogo. Esta libertad democrática fue ejercida sólo por ciudadanos atenienses hombres y propietarios.

⁵¹ Quisiera subrayar el hecho de que la distinción fundamental entre “violencia fundadora de derecho” (*rechtsetzende Gewalt*) y “violencia conservadora de derecho” (*rechtserhaltend Gewalt*) se inscribe en la concepción histórico-filosófica del derecho de W. Benjamin, según la cual tanto el iusnaturalismo como el iuspositivismo presuponen un dogma común, esto es, la creencia de que se puede distinguir entre fines justos y medios legítimos. Asimismo, recordemos que según esta diferenciación la “violencia fundadora de derecho” es el medio que logra establecer las leyes, mientras que la “violencia conservadora de derecho” es el medio que logra el cumplimiento y la preservación de las mismas.

política” (Arendt, 1967, p. 23). De esta manera, Arendt enfatiza el carácter fundacional de la Revolución Norteamericana en su lucha por la libertad en contra de la tiranía británica, y la preocupación por el establecimiento de nuevas instituciones duraderas que debían mantenerse dentro del nuevo marco del derecho. Asimismo, el rechazo a las leyes durante el momento de ruptura revolucionaria sólo mantiene su carácter político cuando se logra la libertad de acción y discurso a tal punto que exista la posibilidad de establecer un nuevo orden. Es por ello que, los crímenes de la colonización precedentes a la fundación no permanecen ocultos, Arendt los muestra desde una dimensión ontológica centrada en la natalidad como parcialmente justificados, al considerarlos como un horizonte dado. De manera que, el problema de la esclavitud representó una clara contradicción con la defensa de la libertad que Arendt atribuye a la Revolución Norteamericana, y que, a su juicio, la convertiría en un acontecimiento político en sentido estricto, según su teoría; así, resultan incoherentes la posesión y explotación de esclavos como sucedió luego de la Declaración de Independencia (1776), y que fue ejercida por los fundadores G. Washington, T. Jefferson, J. Madison, J. Monroe o P. Henry, quienes fueron propietarios de esclavos a la par que abogaban por los principios de igualdad y libertad⁵². A este respecto, no debe confundirnos alguna aparente incompatibilidad que podría calificarse como anacronismo bajo el alegato de constituir este un periodo de la historia en el que la esclavitud era una institución arraigada; pues, dada la materia política y constitucional de la que se ocuparon los Padres Fundadores: libertad e igualdad, es preciso hacer mención de tales prácticas pues determinaron la consolidación de un sistema republicano federal que ejerció la explotación y segregación racial de manera constitucional hasta 1865, y que aún hoy mantiene graves problemas de abuso y violencia contra la población afrodescendiente y nativo-americana,

⁵² Sobre las paradojas de la revolución en torno a la desposesión y la esclavitud: “It is not sufficient to say, as so many writers on the American Revolution have said, that slaves and Indians were denied the fruits of Independence. To a large extent, in 1776 as in 1861, slaves and Indians-or more precisely, the Indians’ land and the slaves’ labor- were the fruits of Independence” (Holton, 1999, pp. 286-287).

a pesar de las políticas anti-segregacionistas⁵³ que, asimismo, fueron fuertemente criticadas por Arendt⁵⁴, siguiendo su diferenciación entre lo político-público y lo social-privado, así como su reconocimiento del peso del crimen fundamental sobre el que se articuló la Revolución Norteamericana.

3.4. Revolución norteamericana y acto de fundación

Considero crucial enfocarnos en la preocupación por la permanencia de las instituciones que caracterizó, al decir de Arendt, a la Revolución norteamericana, ya que es esto lo que la convertiría en un fenómeno estrictamente político y parcialmente exitoso a diferencia del fracaso político que Arendt atribuye a la Revolución francesa. A este respecto, es importante mencionar que los habitantes de las colonias norteamericanas ya integraban corporaciones y asambleas municipales, espacios donde se ejercía el derecho a la libre reunión, lo que significó la experiencia de la libertad pública en la formación de nuevos cuerpos políticos. De esta manera, la participación en un mundo común otorgó “un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier

⁵³ En el ensayo *Reflections on Little Rock* (1957/1959), H. Arendt critica los medios coercitivos empleados como medidas contra la segregación racial y el problema de la integración de estudiantes afrodescendientes en la escuela secundaria central de Little Rock en Arkansas. A este respecto, Arendt afirma: “La segregación es discriminación impuesta por la ley, y la no segregación no puede hacer más que abolir las leyes que imponen la discriminación; no puede abolir la discriminación e imponer la igualdad a la sociedad, pero puede, y de hecho debe, imponer la igualdad en el cuerpo político; su validez queda claramente restringida al ámbito político. Sólo en él somos todos iguales” (Arendt, 2007a, p. 195). Con este argumento Arendt rechaza las medidas gubernamentales de integración forzosa en las escuelas, pues considera que los niños no deben pelear una lucha política de adultos. Asimismo, plantea que una política de integración racial en la República Federal de los Estados Unidos debe, en primer lugar, garantizar la igualdad política por medio de la abolición de leyes que impiden el matrimonio interracial en los Estados del Sur, por ejemplo, pues esto resulta un atentado contra los principios constitucionales. Este planteamiento recibió múltiples críticas, entre ellas cabe mencionar la de Ralph Ellison, novelista y profesor norteamericano, para quien Arendt era incapaz de entender la realidad vivida en el Sur por los afroamericanos.

⁵⁴ En *The World and the Jug* (1963), Ralph Ellison rechaza la “autoridad olímpica” de Arendt desde la cual desconoce la complejidad de la vida afroamericana a propósito de sus reflexiones sobre la integración de estudiantes afrodescendientes en la escuela secundaria central de Little Rock en Arkansas. Al respecto, Ellison cuestiona: “Why is it so often true that when critics confront the American as Negro they suddenly drop their advanced critical armament and revert with an air of confident superiority to quite primitive modes of analysis? Why is it that sociology-oriented critics seem to rate literature so far below politics and ideology that they would rather kill a novel than modify their presumptions concerning a given reality which it seeks in its own terms to project? Finally, why is it that so many of those who would tell us the meaning of Negro life never bother to learn how varied it really is? These questions are aroused by “Black Boys and Native Sons,” an essay by Irving Howe, the well-known critic and editor of *Dissent*, in the Autumn 1963 issue of that magazine. It is a lively piece, written with something of the Olympian authority that characterized Hannah Arendt’s “Reflections on Little Rock” in the Winter 1959 *Dissent* (a dark foreshadowing of the Eichmann blowup)” (Ellison, 2003, pp. 174-175).

otro medio” (Arendt, 1967, p. 129) entendido como ‘pasión por la distinción’ y vinculado al ejercicio de la acción y la palabra, en tanto estas se realizaron en la publicidad de un mundo común que les permitió ver, oír, ser visto, oído y juzgado por otros hombres⁵⁵. Para Arendt ello constituye la actividad política, y supone, a su vez, la influencia del mundo clásico greco-latino como punto de partida en su concepción de la política dentro del contexto de las revoluciones modernas. A este respecto, Arendt enfatiza la ‘pasión por la distinción’, que posibilitó el amor⁵⁶ por un mundo común caracterizado por una paridad que hizo posible los asuntos públicos. Esta ‘paridad’ se vincula a la *ισονομία* del mundo griego clásico en el sentido en que los autodenominados padres fundadores habrían creado una esfera de igualdad ante la ley, evocando la isonomía democrática ateniense. Así, en el caso de la Revolución norteamericana Arendt plantea una igualdad, respecto de la ley, concebida al margen de la pobreza (necesidad),

⁵⁵ Sobre el problema de género en el lenguaje empleado por Arendt para referirse a los agentes políticos, cabe señalar que Arendt emplea los términos ‘Hombre’ y ‘hombres’ como equivalentes a ‘género humano’ y ‘seres humanos’ con los que refiere a hombres y mujeres. Asimismo, el problema de género en la teoría política arendtiana se vincula más precisamente con el asunto central de la diferencia entre la esfera público-política y la privada-personal. A este respecto, el emblema del movimiento feminista de la denominada segunda ola, “the personal is political” vinculado al ensayo de C. Hanisch (1969) así titulado por las editoras S. Firestone y A. Koedt; como a la obra de K. Millet, *Sexual Politics* (1970), en donde confronta dicha separación alegando, por ejemplo, a propósito del coito (como actividad que localizaríamos, dentro de la teoría arendtiana, en el ámbito de la ‘labor’), que: “El coito no se realiza en el vacío; aunque parece constituir en sí una actividad biológica y física, se halla tan firmemente arraigado en la amplia esfera de las relaciones humanas que se convierte en un microcosmo representativo de las actitudes y valores aprobados por la cultura. Cabe, por ejemplo, tomarlo como modelo de la política sexual que se ejerce en el ámbito individual o personal” (Millet, 1970, p. 67). Asimismo, considero que resulta imprescindible hoy preguntarnos no solo por la ausencia de límite entre la esfera privada y la pública, sino sobre todo por el carácter patriarcal de las instituciones cuya estabilidad y perdurabilidad son consideradas por Arendt como el propósito de las auténticas revoluciones.

⁵⁶ El concepto de ‘amor al mundo’ (*amor mundi*) es una elaboración teórica que refiere al estudio de la concepción agustiniana del amor como *appetitus* (anhelo) que Arendt aborda en su disertación doctoral: *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (1929), en la que señala: “El amor como deseo determina la relación del hombre con una cosa (*res*), o sea, con todo lo que existe. El amor al mundo, guiado por un propósito último transmundo, es así esencialmente secundario y derivativo. En su afanarse por el ‘bien supremo’, que no es de este mundo, el mundo y su ‘objetividad’ independiente han caído en el olvido, pese a que el propio sujeto del amor pertenece al mundo. Desde el futuro absoluto, al que *caritas* le urge a entregarse, el hombre retorna necesariamente al mundo que existe en el presente para encontrar en él que el mundo ha perdido su significado original y que, al amarlo o desearlo, el hombre ya no lo ama o desea por mor del mundo mismo. Con el futuro absoluto, no obstante, el hombre ha adquirido también un punto de referencia que está en principio fuera del propio mundo, y que en consecuencia puede ahora servir de principio regulador de todas las cosas intramundanas, así como de las relaciones que las conectan entre sí. El hilo conductor unitario de esa regulación es el ‘bien supremo’, mientras que el objeto de la regulación es el mundo existente”. (Arendt, 1929/2001, p.59). Así, con el concepto *amor mundi* Arendt alude a una “aptitud existencial” que denota afecto por un mundo constituido de interacciones sociales y artefactos duraderos. Este afecto por un ‘mundo en común’ que no es el ‘mundo de apariencias’, sino un ámbito de dimensiones visibles y no visibles, es el espacio en el que puede surgir la actividad política.

que motive la búsqueda de la felicidad pública y la libertad política. Se puede afirmar que esta búsqueda es, a juicio de Arendt, lo esencial y característico de las revoluciones exitosas, o no fallidas del todo, como es el caso de la Revolución norteamericana. Sin embargo, ello resulta discutible en el sentido de que tal búsqueda operó sobre una estructura de esclavización, cuyo rezago principal se articula en el problema de la segregación racial. Así, la omisión del carácter esclavista de las condiciones materiales que permitieron el surgimiento de la República Federal de los Estados Unidos, se aúna al juicio de Arendt según el cual lo social no sería político, por lo que el problema de la discriminación racial no podría alcanzar su resolución por vía política, en tanto cuestión social. De ahí que su planteamiento teórico implique una interpretación histórica y filosóficamente sesgada en el sentido de que no incorpora mayores elementos para el análisis estructural de los casos revolucionarios en tanto fenómenos sociales. El estudio que plantea la autora remite a un análisis ontológico-existencial y a una hermenéutica histórica⁵⁷. A este respecto, el núcleo de la propuesta teórica de Arendt lo hallamos en su concepto de 'revolución' y su caracterización como acto de fundación de organizaciones públicas en donde pueda ejercerse la libertad política. Sobre este punto, la autora señala:

Lo malo es que esta pasión por la libertad pública o política puede ser fácilmente confundida con un sentimiento que es probablemente mucho más vehemente, pero que, desde el punto de vista político, es esencialmente estéril, es decir, el aborrecimiento apasionado de los amos, el ferviente anhelo de los oprimidos por la liberación. Tal aborrecimiento es, sin duda, tan antiguo como la historia escrita e, incluso, anterior; sin embargo, nunca tuvo como consecuencia la revolución, puesto que ni siquiera es capaz de entender, por no decir realizar, la idea central de la revolución, la cual no es otra cosa que la fundación de la libertad, es decir, la

⁵⁷ Sobre la influencia de la fenomenología aplicada a sus análisis sobre la política, Arendt declaró: "I am a sort of phenomenologist, but, ach, not in Hegel's way or Husserl's" (Young-Bruehl, 1982, p. 405).

fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad. (Arendt, 1967, pp. 134-135)

Según lo anterior, una revolución sería exitosa y, por lo tanto, auténticamente política en el sentido en que configure un nuevo inicio, esto es, en que implique un acto de fundación. A este respecto, es preciso retornar a la diferenciación entre libertad y liberación sostenida por Arendt según la cual la necesidad de liberación y, por consiguiente, el sentimiento de aborrecimiento a los amos, no conduce a la fundación de un nuevo orden sino exclusivamente a la destrucción del orden previo. Por lo que, en el caso de la Revolución norteamericana dicho acto de fundación alcanza su consumación con la redacción y puesta en marcha de dos textos: la Declaración de Independencia (1776) y la Constitución (1787); estos acontecimientos permiten a Arendt atribuir un carácter auténticamente político a la Revolución norteamericana, a diferencia del fracaso que la autora atribuye a la Revolución francesa.

Para sostener esta diferencia Arendt examina los argumentos de J. Adams, T. Jefferson y J. Madison, entre otros, quienes deliberan sobre la necesidad de sopesar la mejor forma de gobierno para sus colonias de acuerdo a la finalidad de dicho gobierno. Esta finalidad fue entendida como 'búsqueda de felicidad', que implicó a su vez, para John Adams, una 'pasión por la distinción' en la esfera pública. Esta pasión en su aspecto virtuoso la identifica como 'emulación' o 'deseo de superación'; mientras que, en su aspecto vicioso, la identifica con ambición. Ello es coherente con la influencia que el conocimiento de la Antigüedad greco-latina tuvo en los padres fundadores, a la vez que se expresaban conscientes de la novedad histórica en la que se hallaban. Así, las instituciones que erigieron estuvieron en cercana relación a las que estudiaron de la Antigüedad. De manera que su erudición se vinculó directamente con su necesidad de concebir la libertad política, y ello resultó en términos de una 'búsqueda de felicidad pública', que se halló en estrecha dependencia con la elaboración de una Constitución que asegurara el ejercicio de sus libertades- o, en términos arendtianos, su 'derecho a tener

derechos⁵⁸-, y la realización de asambleas constituyentes. Sin embargo, es precisamente en la formulación de la libertad política en términos de “búsqueda de felicidad” lo que habría frustrado la realización auténticamente revolucionaria del caso norteamericano. Ello se sigue del hecho concreto de la sustitución del término ‘propiedad’ por el de ‘búsqueda de felicidad’ realizada por T. Jefferson en la Declaración de la Independencia. Esta sustitución podría ser el origen de la ambigüedad con la que se concibe dicha búsqueda, en tanto que no solo referiría a la actividad política en la esfera pública, sino también al derecho de acumulación de riqueza, aspecto que configuraría el ideario del ‘sueño norteamericano’, y que terminaría por mermar el carácter político de dicha búsqueda y, por ende, el éxito de dicha revolución. Cabe añadir que una idea común entre los padres fundadores consistía en considerar que la auténtica felicidad se hallaba fuera del ámbito público, esto es, “en el seno y amor de mi familia”, como señala T. Jefferson. Asimismo, el principal artífice de la Declaración de Derechos de Virginia (1776), G. Mason, como señala Arendt, declaraba “preferir la felicidad de una ocupación privada a las incomodidades y vejámenes de los asuntos públicos”. Así, la ambigüedad en torno a la que dichos agentes revolucionarios consideraron la ‘búsqueda de felicidad’, esto es, como participación política en la esfera pública y como prosperidad privada, permite comprender el doble significado de dicha búsqueda. Al respecto, Arendt señala:

La Declaración de Independencia, si bien empaña la distinción entre felicidad pública y privada, se propone, al menos, que entendamos el término ‘búsqueda de la felicidad’ en su doble significado: como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública, como la prosecución del bienestar y como la ‘participación en los asuntos públicos’. Pero la rapidez con que fue olvidado este segundo significado, así como el empleo y comprensión del término sin tomar en cuenta el adjetivo que

⁵⁸ Para Arendt, “el derecho a tener derechos” refiere al hecho de poder vivir dentro de un marco jurídico en donde una persona es juzgada por sus acciones y opiniones; esto es, como su derecho fundamental de pertenecer a algún tipo de comunidad organizada Cf. *Los orígenes del totalitarismo* (2011, p. 296-297).

originariamente le calificaba, puede servirnos para medir, tanto en América como en Francia, la pérdida de su significado original y el olvido en que cayó el espíritu que se había manifestado durante la Revolución. (Arendt, 1967, p. 142)

Para Arendt, la primera tarea de una auténtica revolución política es la constitución de la libertad, *constitutio libertatis*, a través de la fundación de un nuevo orden⁵⁹ cuyos principios delimiten un nuevo espacio en donde se ejerza libertad de manera pública. La segunda tarea consiste en el “afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación” (Arendt, 1967, p.136), es decir, la sobrevivencia del ‘espíritu revolucionario’ luego del fin de la revolución, tarea última que no logró su realización en el caso norteamericano debido a la disolución de los cuerpos políticos revolucionarios y su participación espontánea tras la redacción de la Constitución.

Sobre la primera tarea es importante subrayar que el acto de fundación está estrechamente relacionado con el concepto de poder planteado por Arendt como ‘acción concertada’, pues la libertad política es constituida a partir de una pluralidad de personas libres que actúan políticamente a través de deliberaciones y concertaciones. Por lo que, esta primera tarea remite al acto de fundación como la manifestación de poder por excelencia en su sentido constituyente, capaz de fundar un nuevo orden; y, a la vez, como la continuación necesaria de una auténtica revolución política que ha superado el momento inicial de subversión contra la tiranía.

Sobre esto último, Arendt sostiene que la novedad específica del poder surgido de las acciones revolucionarias norteamericanas radica en su rechazo no solo de la tiranía sino del principio monárquico y de la monarquía en general, debido a que durante la revolución norteamericana,

⁵⁹ Sobre el carácter nuevo del orden fundado por los colonos norteamericanos tras la Revolución, *Novus ordo saeculorum*, Arendt remite a un verso de la cuarta Égloga de Virgilio: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* -Renace el gran ciclo de los períodos-; para advertir que la alteración del verso de Virgilio por los fundadores norteamericanos, esto es, el cambio de *Magnus* por *Novus*, responde a un quiebre en la continuidad y tradición de las restauraciones políticas occidentales desde Troya, en tanto que Roma constituyó así mismo el restablecimiento de Troya. Por otro lado, Arendt enfatiza en la particularidad del poema de Virgilio como un himno a la natividad que, no referiría a la venida de un niño salvador sino al anuncio de una nueva generación posibilitada por la sacralidad del nacimiento en tanto que este permite la salvación a través de la regeneración de la especie humana.

monarquía y tiranía se identificaron en tanto que en ambas se sustrae el derecho a la acción política, ya que se relega la ciudadanía a los asuntos privados y, por ende, se elimina la 'felicidad pública' entendida en términos de acción política.

Sobre este punto, cabe resaltar que este desplazamiento tiene lugar durante el surgimiento de la República democrática moderna, y se configura a partir de la separación entre 'libertad' y 'poder', tal como lo plantea Arendt. Si esto es correcto, entonces nos permitiría comprender el 'carácter equívoco de las revoluciones' al que Arendt alude al señalar que, "libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno, y de gobierno y mal necesario" (Arendt, 1967, p. 147).

De lo anterior podemos interpretar que el fenómeno de la república, y su crisis, llevan el problema del carácter negativo que, al juicio de Arendt, adquieren las repúblicas como gobiernos constitucionales limitados sustentados sobre derechos inalienables igualmente negativos. De hecho, para Arendt, el objetivo político de la fundación de la república moderna en Occidente consistió en la fundación de un nuevo poder, entendido como un nuevo orden político perdurable, y no, exclusivamente, de una serie de restricciones jurídicas. De ahí que, para Arendt, la Revolución Francesa no haya logrado dicho objetivo, ya que "estos derechos no fueron entendidos como las limitaciones a que está sometido todo gobierno legítimo, sino, al contrario, como su propia fundación" (Arendt, 1967, p. 158).

Es preciso a este respecto, sostener que una de las tesis principales en su análisis sobre el carácter político de la Revolución norteamericana, consiste en afirmar que su éxito parcial radicó en que, a través de la redacción de una Constitución, constituyeron una nueva autoridad legítima, en el sentido moderno y secular. Asimismo, la nueva autoridad es legitimada por sus constituyentes, por lo que consistiría en un poder revolucionario en sentido estricto. Con esto, sostengo que el concepto de revolución propuesto por Arendt cumple una función crucial en la

configuración de su teoría política debido a que se articula correlativamente con sus conceptos de poder y autoridad, en el sentido según el cual una auténtica revolución política consiste en dos momentos: una ruptura y una fundación; es decir, una ruptura sobre la cual se logra constituir un nuevo orden, y no sólo restituir un orden pretérito.

Es por esto último que Arendt plantea su concepto de 'revolución' desde el análisis comparativo de ambas revoluciones modernas, ya que en estas resulta crucial el hecho de que se conciba o no el poder de forma separada al ejercicio de la libertad política⁶⁰. Así, en la Revolución Francesa ya no tiene sentido entender la libertad como acción pública, sino sólo como restricción frente a un poder gubernamental que, en su sentido moderno, es producto de la pérdida de autoridad⁶¹.

Finalmente, la segunda tarea de una revolución política consiste, para Arendt, en la salvaguarda del 'espíritu revolucionario' en tanto éste refiere a la espontaneidad de lo nuevo en la acción que al concertarse se constituye en poder político revolucionario; su expresión se realiza en el acto de fundación que, para Arendt, no consiste exclusivamente en la instauración de un gobierno limitado sino en la multiplicación del poder. Por lo cual, el propósito de una constitución⁶² sería

⁶⁰ A este respecto, Arendt subraya la influencia decisiva que la filosofía política de Montesquieu tuvo sobre la Revolución norteamericana. Asimismo, advierte que Montesquieu descubrió la naturaleza del poder en tanto que este solo puede ser contrarrestado por otro poder. Así, en el *Espíritu de las leyes* (1748), Montesquieu señala: "Para que no pueda abusarse del poder, es preciso que por la disposición de las cosas, *el poder contenga al poder*" (Montesquieu, 2018, Libro XI, Capítulo 4, p. 160, cursivas propias). A estas afirmaciones, Arendt suma la frase: "sin destruirlo, sin sustituir el poder por la impotencia" (Arendt, 1967, p. 161), con lo que podemos interpretar que el descubrimiento de Montesquieu sobre la naturaleza del poder consiste para Arendt en comprender que esta contención se da por aumento y preservación, es decir, que el principio de la separación de poderes evita la concentración de poder en el gobierno a través de la generación de nuevos centros de poder.

⁶¹ En su ensayo *¿Qué es la autoridad?* (1958), Arendt sostiene que ya no existe autoridad en el sentido tradicional vinculado a la religión debido a la separación entre Estado nacional e Iglesia, y con ello, al surgimiento de la esfera secular. Esto implicó el problema de constituir una nueva autoridad. Asimismo, para Arendt, tampoco existe autoridad en el sentido gubernamental, ya que esta crisis particular de autoridad en la Modernidad se debe al surgimiento de movimientos políticos que buscan reemplazar al sistema de partidos. Finalmente, para Arendt, los totalitarismos serían las formas extremas de una autoridad en crisis para lo cual se emplea la violencia como sustituto de legitimidad.

⁶² De hecho, el aumento de poder está vinculado a la noción de autoridad, del latín *auctoritas* cuya raíz es *augere* que refiere a aumentar e incrementar. A este respecto, Arendt plantea que la Revolución Norteamericana supuso un concepto totalmente nuevo de poder y autoridad, según el cual la constitución de la libertad política a través de la redacción de constituciones en las diferentes colonias fue precedida por la

brindar legitimidad a la proliferación o aumento del poder a través de nuevos y múltiples cuerpos políticos. En este sentido, una auténtica revolución cumple su objetivo político al “crear nuevos centros de poder” (Arendt, 1967, p. 159) y no, exclusivamente, al instaurar un poder negativo a partir de una declaración de derechos fundamentales que proteja ciertos derechos civiles. Por ello, para Arendt, la Revolución norteamericana fracasa en esta segunda tarea, ya que los múltiples centros de poder surgidos antes y durante la revolución, en tanto espacios públicos de participación comunitaria que permitieron la expresión del “espíritu revolucionario”, no prevalecieron tras la Constitución. De manera que dicho “espíritu revolucionario”- entendido como la capacidad de actuar en concierto desde la pluralidad con el propósito de iniciar un nuevo orden político-, no sobrevivió al acto de fundación; por ello, Arendt concluye que la Revolución norteamericana resulta fallida, pues no logró garantizar la preservación de dicho ‘espíritu revolucionario’⁶³.

En conclusión, ambas revoluciones modernas fracasan en estas tareas. Sin embargo, la Revolución norteamericana es, al juicio de Arendt, una revolución parcialmente exitosa, en

experiencia de los municipios coloniales. Finalmente, Arendt indica que la representación de la autoridad en el caso de la República Federal Norteamericana se ubica en la Corte Suprema, cuya autoridad es legal y consistente en la interpretación; a diferencia de la autoridad romana, que fue política y consistió en dar consejo bajo la figura del Senado.

⁶³ Sobre el “espíritu revolucionario” y la problematización de la dictadura considero interesante traer a mención la descripción realizada por R. Luxemburg en el marco de su crítica a la Revolución de Octubre y las políticas adoptadas por el partido Bolchevique dirigido por V. Lenin. En una carta privada que posteriormente fue publicada bajo el título de *La revolución rusa* (1918/1922), Luxemburg señala que: “Lo negativo, lo que hay que demoler, puede decretarse; lo positivo, aquello que hay que construir, no. Territorio nuevo. Miles de problemas. Solo la experiencia puede corregir y abrir nuevos caminos. Solo la vida sin obstáculos, en efervescencia, conduce a miles de nuevas formas e improvisaciones, saca a la luz la fuerza creadora, corrige por sí misma todos los intentos equivocados. La vida pública de los países con libertad limitada es tan pobre, tan rígida y tan estéril precisamente porque al convertir la democracia en algo excluyente, cierra las fuentes vivas de toda riqueza y progreso espirituales. (Ejemplos: el año 1905 y los meses de febrero a octubre de 1917). Allí es de carácter político; lo mismo debe aplicarse a la vida económica y social. Toda la masa del pueblo debe participar en ello. De lo contrario, el socialismo será decretado por una docena de intelectuales desde unos cuantos escritorios oficiales. El control público es absolutamente necesario. Sin él, el intercambio de experiencias solo se lleva a cabo en el círculo cerrado de los burócratas del nuevo régimen. La corrupción se torna inevitable (palabras de Lenin en el boletín n.- 29). La vida pública y el socialismo necesitan una completa transformación espiritual de las masas degradadas por siglos de gobierno burgués. Son necesarios los instintos sociales en lugar de los egoístas, la iniciativa de las masas en lugar de la inercia, el idealismo que supera todo sufrimiento, etcétera. Nadie lo sabe mejor, lo describe de manera más penetrante, lo repite con mayor obstinación que Lenin. Pero Lenin está completamente equivocado en lo que respecta a los medios que emplea” (Luxemburgo, 2017, pp. 118-119).

comparación con el fracaso político de la Revolución francesa. El éxito parcial de la Revolución norteamericana se debió a que la revolución logró la fundación de la libertad política a través de una Constitución⁶⁴ que legitimó un sistema distributivo de poderes en las instituciones. Asimismo, la fuente de legitimidad se produjo bajo la forma de la concertación entre una pluralidad de iguales; sin embargo, en el caso norteamericano dicha paridad se dio exclusivamente entre los fundadores colonos, y no contempló a las comunidades nativo-americanas ni a la población afroamericana esclavizada que trabajaba precisamente en las plantaciones de los fundadores⁶⁵ (Bernstein, 2009, pp. 41-42; Wilkins, 2002, p. 63; Cose, 2022, p. 170).

Asimismo, otro aspecto importante del éxito parcial que Arendt adjudica a la Revolución Norteamericana consiste en la novedad del propósito de sus concertaciones al no buscar exclusivamente quebrar un régimen tiránico, sino rechazar el fundamento mismo de la monarquía limitada de la Corona Británica -y, con ello, todo el aparato estatal europeo-, en tanto este fundamento implicaba, al juicio de los fundadores, la monopolización sobre el gobernante del derecho a la “felicidad pública”. Bajo esta lógica, los revolucionarios norteamericanos no sólo rechazaron la opresión británica, sino que fundaron nuevos espacios políticos en donde se ‘distinguieron’ al participar en los asuntos públicos. Por otro lado, el aspecto negativo de la Revolución norteamericana, y lo que supondría su fracaso político, radica en su incapacidad para conservar el “espíritu revolucionario”, entendido como la espontaneidad de la acción revolucionaria capaz de constituir una nueva forma de organización política- que en el caso de la Revolución norteamericana fue la República Federal. Finalmente, a partir de lo anterior podemos establecer que el objetivo central de una revolución política, en el sentido que Arendt

⁶⁴ Sobre el doble significado de la palabra “constitución”, Arendt sostiene que esta se puede entender: 1. Como acto constituyente por el cual se fundan nuevos cuerpos políticos; 2) Como documento escrito.

⁶⁵ A este respecto S. Johnson formula la siguiente pregunta en su panfleto de 1775 *Taxation No Tyranny*: “How is that we hear the loudest yelps for liberty among the drivers of negroes?” (Johnson, 1775, p. 92).

plantea, consiste en la creación de un espacio público de participación política, propósito que no se realizó plenamente en el caso norteamericano, ya que los órganos pre-revolucionarios de reunión comunitaria, así como los surgidos durante la revolución (asambleas, consejos, comités, sociedades, congresos) fueron transformados y/o excluidos constitucionalmente una vez instaurada la República Federal de los Estados Unidos- y con ellos, el “espíritu revolucionario” se difuminó.

3.5. Revolución francesa y cuestión social

La ambigüedad y contradicción que Arendt identifica en los enunciados de los *Principios del gobierno revolucionario* (1793) de Robespierre refieren a una translocación conceptual según la cual ‘libertad’ y ‘poder’ son concebidos de manera separada en el contexto de la Revolución Francesa. Es decir, bajo el Gobierno Revolucionario, la libertad ya no es pública sino privada, convirtiéndose en libertad civil. Por consiguiente, se diluyen los asuntos públicos en el ‘poder’ que, si bien sigue siendo público, no emerge de la ciudadanía sino que se concentra en el Gobierno; por lo que, en tanto fuerza punitiva, la ciudadanía resulta indefensa frente a este⁶⁶.

Esta separación entre ‘libertad’ y ‘poder’, es criticada por Arendt, quien advierte que fue consecuencia de la formulación del problema fundamental de la Revolución Francesa, y del propósito último del Gobierno Revolucionario, planteado en términos de la liberación de la miseria abyecta. Ciertamente, Arendt advierte que dicha separación entre ‘libertad’ y ‘poder’ desplaza la ‘libertad pública’ -que conduce a la ‘felicidad pública’, en el sentido norteamericano-, de la jurisdicción política de la ciudadanía hacia la esfera de lo privado, desde la fundación misma de la Primera República Francesa. Asimismo, aquella libertad pública ejercida por el gobierno revolucionario, fue entendida, al juicio de Arendt, como un espacio homogéneo en el

⁶⁶ “Le gouvernement constitutionnel s'occupe principalement de la liberté civile; et le gouvernement révolutionnaire, de la liberté publique. Sous le régime constitutionnel, il suffit presque de protéger les individus contre l'abus de la puissance publique: sous le régime révolutionnaire, la puissance publique elle-meme est obligée de se défendre contre toutes les factions qui l'attaquent” (Robespierre, 1989, p. 288).

sentido en que el Gobierno, bajo la figura del Comité de Salvación Pública y, específicamente, de Robespierre, actuaba políticamente como la representación de la unidad de la voluntad del pueblo. A este respecto, es importante enfatizar la influencia que una serie de conceptos planteados por Rousseau tendrá sobre el discurso revolucionario de los montañeses jacobinos. En *El Contrato Social* (1762), Rousseau plantea la idea de una voluntad general (*volonté générale*) orientada al bien común bajo la figura de un soberano que reúne sobre sí a la colectividad del pueblo. Para Rousseau, la voluntad general ejerce una soberanía inalienable e indivisible. El poder de la voluntad general se debe a la sumatoria de los poderes particulares transmitidos; sin embargo, sólo el soberano puede actuar en representación del pueblo, ya que la voluntad, a diferencia del poder, no es transmisible. Por lo que, la soberanía no debe enajenarse, en el sentido de cederse o venderse. Ahora bien, dicha soberanía del pueblo, ejercida por la voluntad general, constituye una autoridad de la cual emanan las leyes como sus propios actos. De manera que, el pueblo actúa bajo el imperativo categórico del bien común, por lo que la voluntad colectiva obedece las leyes en tanto que estas constituyen un mundo artificial dentro del cual los ciudadanos realizan su libertad civil, esto es, dentro de la asociación post-contractual.

A este respecto, es importante advertir que la noción de libertad civil planteada por Rousseau se articula en relación con las de libertad natural y libertad moral. Así, la libertad natural es ilimitada y depende de las fuerzas individuales; mientras que la libertad civil está limitada por la voluntad general y constituye un prerrequisito para el ejercicio de la libertad moral dentro de un marco jurídico según el cual la propiedad privada también es regulada por la voluntad general. En este orden de ideas, la libertad moral depende de la libertad civil, delimitada por su obediencia a las leyes, en el sentido de ser “dueño de sí mismo” en tanto que el individuo obedece su razón y acata el imperativo del bien común. En caso de no obedecer al derecho, se

supone la esclavitud a los impulsos de los apetitos, por lo que se atenta tanto contra la libertad civil como contra la libertad moral⁶⁷.

Ahora bien, para Arendt, el concepto mismo de voluntad general alrededor del cual se configura la teoría política de Rousseau, supone el problema de la estabilidad del gobierno, que fue precisamente, a su juicio, la falencia crucial del fracaso de la fundación en el caso de la Revolución francesa. A este respecto, Arendt señala:

Esta unidad perdurable de un pueblo, inspirada por una voluntad, no debe ser confundida con la estabilidad. Rousseau dio a su metáfora de la voluntad general un sentido literal y la empleó con la mayor seriedad, concibiendo a la nación como un cuerpo conducido por una voluntad, semejante en todo a la individual, que podía cambiar de dirección en cualquier momento sin que, por ello, perdiera su identidad. Era precisamente en este sentido en el que Robespierre exigía: *“Il faut une volonté UNE...Il faut qu’elle soit républicaine ou royaliste”*. Rousseau insistió en que “sería absurdo que la voluntad se atase a sí misma para el futuro”, anticipando así la inestabilidad y deslealtad que son consustanciales a los gobiernos revolucionarios. (1967, pp. 101-102)

Cabe reconocer en lo anterior, que el absurdo de la “permanencia” refiere en realidad a la enajenación que ocurre al ceder el pueblo su libertad, esto es, al obedecer a fin de atentar contra sí mismo. La continuación del fragmento de Rousseau citado por Arendt, indica la causa de dicha ‘inestabilidad’ y ‘deslealtad’ de los gobiernos revolucionarios:

Puesto que es absurdo que la voluntad se eche cadenas para el porvenir y porque no depende de ninguna voluntad el consentir en nada que sea contrario al bien del ser que quiere. Si, pues, el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve por

⁶⁷ Cf. Rousseau, Libro I, cap. 8 (2007, pp. 49-53).

este acto y pierde su cualidad de pueblo; en el instante en que hay un señor, ya no hay soberano, y desde entonces el cuerpo político queda destruido. (Rousseau, 2007, p. 56)

En lo anterior, es la tiranía -definida por Rousseau como la forma degenerada de gobierno en donde un particular usurpa la autoridad real⁶⁸- el motivo por el que se torna absurda toda obediencia co-extensiva de estabilidad. Así, la tiranía constituye un peligro latente para la voluntad general y el ejercicio de su soberanía debido a que no existen garantías sobre el interés particular y una posible usurpación dado que cualquiera podría atentar contra el interés común. A este respecto, Arendt plantea:

El lector habrá notado la curiosa ecuación entre voluntad e interés sobre la que reposa toda la construcción de la teoría política de Rousseau. A lo largo del *Contrato social* utiliza ambos términos como sinónimos, sobre el supuesto tácito de que la voluntad es una especie de articulación automática del interés. Por lo tanto, la voluntad general es la articulación de un interés general, el interés del pueblo o la nación como totalidad, y siendo general este interés o voluntad, su misma existencia depende de su oposición a cada interés o voluntad particular [...] Únicamente si cada hombre se rebela contra sí mismo en su particularidad, será capaz de despertar en sí mismo su propio antagonista, la voluntad general, y de esta forma se convertirá en un verdadero ciudadano del cuerpo político nacional. (Arendt, 1967, p. 104)

⁶⁸ Cabe mencionar que para Rousseau la diferencia entre un tirano y un déspota radica en que el primero usurpa la autoridad real; mientras el segundo usurpa el poder soberano. En *El Contrato social*, señala en el Libro III, cap. 10: “En el sentido vulgar, un tirano es un rey que gobierna con violencia y sin tener en cuenta la justicia ni las leyes. En el sentido estricto, un tirano es un particular que se arroga la autoridad real sin tener derecho a ello. Así es como entendían los griegos la palabra tirano; la aplicaban indistintamente a los buenos y a los malos príncipes cuya autoridad no era legítima. Así, *tirano* y *usurpador* son dos voces perfectamente sinónimas. Para dar diferentes nombres a diferentes cosas, llamo *tirano* al usurpador de la autoridad real, y *déspota* al usurpador del poder soberano. El tirano es aquel que se injiere contra las leyes para gobernar según las mismas; el déspota es aquel que se coloca por encima de las mismas leyes. Así, el tirano puede no ser déspota; pero el déspota es siempre tirano” (Rousseau, 2007, p. 115).

De tal manera que, cada ciudadano es un enemigo potencial del *statu quo*, a la vez que su mantenimiento supone la escisión de cada individuo que deberá refrenar sus intereses particulares para constituirlos en una voluntad general. Esta escisión moral supone al mismo tiempo una doble vigilancia, tanto interna como externa, respecto del comportamiento de los gobernados. Esta vigilancia consistirá, al juicio de Arendt, en determinar si cada ciudadano es capaz de refrenar sus intereses al servicio del bienestar del pueblo. Por lo que, la compasión frente a la miseria abyecta, y su preocupación bajo la figura de la virtud, constituirá el móvil principal del Gobierno Revolucionario de Robespierre⁶⁹, influido por las construcciones conceptuales de Rousseau.

En coherencia con esto, Arendt sostiene que la compasión por el pueblo desposeído, los *malheureux*, supuso para Rousseau y los revolucionarios franceses, la existencia de una relación natural de bondad, cuyo fundamento se halla en la hipótesis de la bondad natural del hombre pre-contractual y, por consiguiente, en la noción de que solo la pasión de la compasión puede aún vincular a los seres humanos. Así, Arendt argumenta:

Desde una perspectiva histórica, la compasión sólo llegó a ser la fuerza motriz de la Revolución cuando los girondinos se mostraron incapaces de dar nacimiento a una constitución y establecer un gobierno republicano. La Revolución había alcanzado su punto crítico cuando los jacobinos, bajo la dirección de Robespierre, se hicieron con el poder, no porque fuesen más radicales, sino debido a que no estaban interesados, como los girondinos, por las formas de gobierno, ya que creían más en el pueblo que

⁶⁹ Considero importante mencionar en este punto la relación de continuidad que Arendt establece entre las consignas revolucionarias de Robespierre, Marx y Lenin, enfatizando el carácter paradigmático que la Revolución francesa supuso para todas las revoluciones modernas posteriores, exceptuando a la Revolución húngara (1956), ya que todas situaron la cuestión social como móvil de sus subversiones. Sin embargo, fue Marx quien redefinió el problema de la pobreza, esto es, la cuestión social, en términos políticos, al convertirla en una fuerza política, en tanto que entendió la pobreza como el subproducto de la explotación, desacralizando el carácter sempiterno y necesario del hecho de la pobreza. Fue Marx, según Arendt, el heredero de Robespierre en el sentido de que también concibió la pobreza como un asunto político de primer orden, de manera que la cuestión social fue redefinida por el concepto de explotación, politizando lo social desde su crítica de la economía política.

en la república y “confiaban mucho más en la bondad natural de una clase” que en las instituciones y constituciones: “Bajo la nueva Constitución- repetía Robespierre- las leyes deben ser promulgadas ‘en nombre del pueblo francés’ y no en el de la ‘República francesa’”. (Arendt, 1967, p. 84)

De esta forma, Arendt subraya la importancia que la pasión de la compasión supuso en tanto fue comprendida como una ‘pasión política suprema’ postulada como la ‘virtud política superior’. Asimismo, es importante advertir en este punto de su argumentación que, para Arendt, el sustituto político del vínculo pasional generado por la compasión lo constituye la solidaridad en tanto une a los individuos a partir de principios compartidos y no de emociones privadas.

Dentro de este marco de análisis, Arendt sostiene que fue la compasión, erigida en virtud política, lo que ocasionó el fracaso de la Revolución francesa, debido a que fue una pasión y no un juicio de discernimiento, lo que movilizó la subversión. Así, la compasión por la miseria abyecta en la que estaba sumido el pueblo francés, *le peuple*, implicó el cambio de rumbo de la revolución y, por ende, su ruina. Arendt sostiene que, en el caso francés, el pueblo oprimido por la tiranía y por la miseria, concentró sus esfuerzos revolucionarios en la resolución de la cuestión social y no en la fundación de la libertad. Así, para Arendt, el intento por resolver la cuestión social a través de la política conlleva al terror debido a las soluciones burocráticas que implica; lo que, a su juicio, es patente en el caso revolucionario francés, ya que la legitimidad moral que los revolucionarios franceses buscaron a través de la compasión, delimitada conceptualmente por Rousseau, con Robespierre se pervirtió en piedad⁷⁰, esto es, una piedad que condujo a la

⁷⁰ Sobre la piedad como perversión de la compasión, y la solidaridad como su alternativa política para vincular a la multitud en una comunidad, Arendt indica que “Quizá la piedad no es otra cosa que la perversión de la compasión, pero la alternativa es la solidaridad. Es la piedad la que “empuja a los hombres hacia *les hommes faibles*”, pero es gracias a la solidaridad como ellos fundan deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados. El interés común podría ser “la grandeza del hombre”, “el honor de la raza humana” o la dignidad del hombre. La solidaridad, debido a que participa de la razón y, por tanto de la generalidad, es capaz de abarcar conceptualmente una multitud, no sólo la multitud de una clase, una nación o un pueblo, sino, llegado el caso, de toda la humanidad. Ahora bien, esta solidaridad, pese a que puede ser promovida por el padecimiento, no es guiada por él y abarca tanto a los ricos y poderosos como a los débiles y pobres; si se compara con el sentimiento de la piedad,

crueledad en el sentido según el cual el grupo desposeído fue visto y tratado, bajo el influjo de la piedad, como un grupo deshumanizado. De esta manera, Arendt aduce que el fracaso de la Revolución francesa, en contraste con el éxito parcial de la Revolución norteamericana, radica en que su objetivo consistió en erradicar la miseria, mediante una administración de las necesidades para la subsistencia, esto es, alimento, vestimenta y reproducción, concentrándose en lo social. Mientras que, por otro lado, la Revolución norteamericana tuvo como objetivo la fundación de la libertad a través de un acto constitucional, que pudo consumarse, a juicio de Arendt, debido a que los fundadores no se vieron impelidos a ocuparse de la cuestión social, dado que la pobreza en Norteamérica no fue abyecta y, por lo mismo, no interfirió en la participación política de los ciudadanos, pudiendo también los pobres ejercer su libertad pública. Sobre este punto, señala:

No debe olvidarse que la Revolución americana, aunque triunfó, no acertó a establecer el *novus ordo saeculorum*, que, aunque estableció “de hecho” la Constitución, dándola “una existencia real... en una forma visible”, no llegó a ser, sin embargo, “con respecto a la libertad, lo que la gramática es con respecto al lenguaje”. Éxito y fracaso se explican porque no existía en la escena americana, a diferencia de lo que ocurría en los restantes países del mundo, la pobreza. Se trata de una afirmación absoluta que requiere una doble explicación. En realidad, más que

puede parecer fría y abstracta, pues siempre queda circunscrita a “ideas” -la grandeza, el honor, la dignidad- y no a ninguna especie de “amor” por los hombres. Debido a que no siente a lo vivo y guarda, desde el punto de vista de los sentimientos, sus distancias, la piedad puede tener éxito allí donde la compasión fracasará siempre; puede abarcar a la multitud y, por consiguiente, al igual que la solidaridad, salir a la luz. Pero la piedad, en oposición a la solidaridad, no mira con los mismos ojos la fortuna y la desgracia, los poderosos y los débiles; sin la presencia de la desgracia, la piedad no existiría y, por tanto, tiene tanto interés en la existencia de desgraciados como la sed de poder lo tiene en la existencia de los débiles. Además, por tratarse de un sentimiento, la piedad puede ser disfrutada en sí misma, lo que conducirá casi automáticamente a una glorificación de su causa que es el padecimiento del prójimo. En términos estrictos, la solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción, la compasión es una pasión, y la piedad es un sentimiento. La glorificación que de los pobres hizo Robespierre, su elogio del padecimiento como la causa de la virtud, fueron sentimentales en el sentido preciso de la palabra y, en cuanto tales, bastante peligrosos, aun en el caso de que no fueran, como nos inclinamos a creer, un mero texto para su sed de poder. La piedad, en cuanto resorte de la virtud, ha probado tener una mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma” (Arendt, 1967, pp. 117-118).

pobreza lo que no existía en la escena americana era la miseria y la indigencia.

(Arendt, 1967, p. 76)

En coherencia con lo anterior, la cuestión social repercutió de manera definitiva en ambas revoluciones, es por ello que Arendt elabora una diferenciación entre pobreza y miseria abyecta para poder comprender las particularidades que la cuestión social suscitó en cada caso revolucionario. Al respecto, Arendt señala:

La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación. Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. (Arendt, 1967, p. 68)

Con todo, el objetivo de la Revolución francesa en general, fue entendido como liberación de la tiranía, al igual que en la Revolución norteamericana respecto de la Corona británica. Sin embargo, para Arendt, en el caso francés, el propósito fundamental de la revolución se concentró posteriormente en la cuestión social entendida como liberación de la miseria.

Arendt sostiene que, en el caso norteamericano, el propósito de la revolución fue la fundación de la libertad, a través de una nueva forma de gobierno constitucional republicano federal. Así, en la Revolución norteamericana el principal problema consistió en fundar una nueva forma de gobierno cuya permanencia y estabilidad estén garantizadas por una distribución y limitación de poderes; mientras que, en la Revolución francesa, la urgencia de la miseria abyecta derivó en

una concepción del acto de fundación en términos de una limitación del poder gubernamental, esto es, a través de un derecho estrictamente negativo.

Este fracaso de la Revolución francesa en el acto de fundar una república constitucional que exceda la libertad civil y alcance la libertad pública, es planteado por Arendt a partir de diferentes aspectos que giran en torno al eje de la cuestión social. Sin embargo, resulta crucial advertir que Arendt reconoce el carácter ilusorio de la ausencia de la cuestión social en el caso de la Revolución norteamericana, pues la esclavitud en Norteamérica estaba a tal punto institucionalizada y, por lo tanto, invisibilizada, que no alcanzó siquiera a ser comprendida dentro de la esfera de la cuestión social. Por ello, la miseria no fue exclusiva de la Revolución francesa, sino que alcanzó su grado más abyecto en la institución de la esclavitud en Norteamérica.

Por otro lado, un aspecto importante planteado por Arendt es la influencia que la especificidad del gobierno tiránico⁷¹ ejerció sobre el propósito político de la revolución en ambos casos. De esta manera, el carácter constitucionalmente limitado de la monarquía británica repercutirá en el carácter constitucional de la Revolución norteamericana. De igual forma, para Arendt, la naturaleza absolutista de la monarquía de Luis XVI contra la que se articuló la Revolución francesa, determinó el carácter absolutista de su revolución. De manera que, este último nos remite al denominado “problema del absoluto” que, a juicio de Arendt, no fue característico de la Revolución norteamericana sino exclusivo de la Revolución francesa y de todas las revoluciones modernas que la tomaron como modelo. Ahora bien, el problema del absoluto, refiere a la búsqueda de un principio absoluto, en el mundo moderno secularizado, a partir del

⁷¹ Para Arendt, el ‘Reinado del Terror’ de M. Robespierre (1793-1794) se caracterizó por la concentración del poder en el aparato gubernamental revolucionario y, por ende, por la supresión de la libertad pública. Asimismo, una de las particularidades de la Revolución francesa, a juicio de la autora, es el ‘problema del absoluto’, según el cual el carácter absolutista del gobierno revolucionario jacobino se debió a una reinterpretación secular de los fundamentos teológicos de la monarquía absolutista según la cual la voluntad del pueblo era la única autoridad a obedecer. A este respecto, Arendt señala que “el problema total de un absoluto que confiera validez a las leyes positivas humanas fue en parte una herencia del absolutismo, que lo había heredado, a su vez, de aquellos siglos en que no existía ninguna esfera secular en Occidente que no se fundase en último término en la sanción de una Iglesia y en los que, por consiguiente, las leyes seculares fueron concebidas como la expresión mundana de una ley ordenada por Dios” (Arendt, 1967, p. 201).

cual pueda derivarse una autoridad suficiente para legitimar el derecho y el poder. Sobre el problema del absoluto, Arendt señala:

Es perfectamente natural que una revolución esté predeterminada por el tipo de gobierno que viene a derrocar; nada por tanto tan plausible como explicar el nuevo principio absoluto, la revolución absoluta, en función de la monarquía absoluta que la precedió y llegar así a la conclusión de que cuanto más absoluto sea el gobierno más absoluta será la revolución que la reemplaza. (Arendt, 1967, p. 166)

De esta manera, la necesidad de un principio absoluto en la esfera secular de la Modernidad⁷² implicó la búsqueda de un fundamento del cual derivar la legitimidad del nuevo orden revolucionario, pues si bien en la Revolución francesa las leyes debían su existencia al poder popular, el pueblo no podía representar al mismo tiempo la fuente suprema del derecho. Así, para Arendt, la particularidad del problema del absoluto en ambas revoluciones se debió a una separación o confluencia del origen del derecho y del poder. En coherencia con lo anterior, Arendt plantea que en la Revolución norteamericana, los fundadores separaron el origen espontáneo, “desde abajo”, del poder; y, por otro lado, ubicaron la fuente de la ley en una región trascendente vinculada a un origen transmundo. En contraste, la Revolución francesa supuso el intento, a juicio de Arendt, de derivar la ley y el poder de la misma fuente, consistiendo ello en su error, pues “es inútil la búsqueda de un absoluto con que romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo origen, debido a que este “absoluto” reside en el

⁷² Arendt subraya la influencia que la teoría política de Maquiavelo ejerció sobre las revoluciones francesa y americana, a través de M. Robespierre y J. Harrington. Si bien no considera a Maquiavelo como padre de la ciencia política, lo denomina “padre espiritual de la revolución” (Arendt, 1967, p. 44). Para Arendt, la importancia de Maquiavelo radica en su perspectiva secular de la esfera política. Por lo que, para Maquiavelo, la permanencia de la ciudad prevalece por sobre la salvación de las almas. Con todo, Arendt enfatiza la función que Maquiavelo otorgó a la violencia dentro de los asuntos políticos a propósito de la tarea de la fundación, pues al iniciarse un nuevo origen, este exigiría un acto de usurpación o ruptura violenta que remitiría a un antiguo crimen legendario con el que se da inicio a la historia occidental. Asimismo, la tarea fundacional de una nueva legislación exigía una fuente de autoridad que no se hallara en el antiguo absoluto de un Dios omnipotente. Por ello, a juicio de Arendt, Maquiavelo apeló a la inspiración divina de los legisladores, apoyado en su revaloración renacentista de las antiguas instituciones romanas.

propio acto de dar origen a algo” (Arendt, 1967, p. 216). Por lo que, es en la Revolución francesa en donde el problema del absoluto representó la necesidad de constituir de manera externa y trascendente una “norma superior” de la cual derivar poder y derecho a la vez, lo que resultó en la deificación del pueblo bajo la figura de la “voluntad general”, de donde emanaba la ley.

Sobre esto último, a diferencia de Rousseau, Arendt sostiene que Montesquieu “fue el único que nunca creyó necesario introducir en la esfera política un absoluto, un poder divino o despótico” (Arendt, 1967, p. 200), y ello se debió a su concepción de “ley” como *rapport*⁷³, es decir, como una “relación entre diferentes entidades”. Así, para Montesquieu, las leyes son reglas que establecen relaciones en el tiempo, esto es, perdurables, por lo que logran constituir un mundo común. De esta manera, tanto para la Roma clásica como para Montesquieu, las leyes no suponen un origen divino.

Finalmente, el problema de un absoluto que brinde legitimidad a un nuevo orden y a una nueva legislación fue, para Arendt, un problema exclusivo de la Revolución francesa que, en última instancia procedería del carácter absolutista de la monarquía que precisamente se concentró en derrocar. Con todo, Arendt sostiene que el problema del absoluto carece de solución, al plantear que:

Esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder,

⁷³ Sobre la definición de las leyes, Montesquieu señala: “La leyes, en su significación más extensa, no son más que la relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, los animales tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes. Los que han dicho que todo lo que vemos en el mundo lo ha producido una fatalidad ciega, han dicho un gran absurdo; porque ¿hay mayor absurdo que una fatalidad ciega produciendo seres inteligentes? Hay, pues, una razón primitiva; y las leyes son las relaciones que existen entre ellas mismas y los diferentes seres, y las que median entre los seres diversos. Dios tiene una relación con el universo como creador y como conservador; las leyes según las cuales creó, son las mismas según las cuales conserva; obra según las reglas porque las conoce; las conoce porque él las hizo; las hizo porque están en relación con su sabiduría y poder [...] Esas reglas son una relación constantemente establecida. Entre un cuerpo movido y otro cuerpo movido, todos los movimientos son recibidos, aumentados, disminuidos, perdidos según las relaciones de la masa y la velocidad: cada diversidad es uniformidad, cada cambio es constancia” (Montesquieu, 2012, p. 106).

dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano no pueden nunca ser absolutas.

(Arendt, 1967, p. 46)

De esta manera, Arendt sostiene que la noción del carácter relativo, esto es, no absoluto, de las leyes que constituyen el mundo común de los asuntos políticos fue lo que diferenció a la Revolución norteamericana de la francesa, en el sentido de que fueron los fundadores quienes, influenciados por las ideas de Montesquieu y su noción de ley como relación, no tuvieron que lidiar con el problema del absoluto ni tampoco con el de la compasión, y esto debido a que situaron la fuente de legitimidad de la autoridad en el acto mismo de constituir una nueva forma de gobierno. En contraste, para Arendt, los revolucionarios franceses habrían deificado al pueblo situando en su condición abyecta el origen de su autoridad absoluta.

Con todo, podemos argumentar que, para Arendt, fue la cuestión social el factor que determinó, en cada caso revolucionario, el curso de sus acontecimientos y su posterior éxito o fracaso. Arendt considera que la Revolución norteamericana fue parcialmente exitosa debido a que no tuvo que lidiar con el problema de la miseria abyecta dado que el más pobre de sus ciudadanos podía aún participar de la vida pública a través de acciones políticas concretas como la libertad de reunión y la acción concertada. Asimismo, Arendt establece que la Revolución francesa resulta en su totalidad fallida, dado que no pudo instaurar el acceso a la libertad pública, esto es- para Arendt- estrictamente política; ya que, elaboró una división entre libertad civil y libertad pública que derivó en la concentración del poder bajo la autoridad del Comité de Salud Pública, y específicamente, bajo la figura de Robespierre quien, considerando la cuestión social el problema medular de la revolución- por encima de todo debate sobre la mejor forma de gobierno- guió la causa revolucionaria a través de la compasión que la miseria del pueblo debía suscitar en aquellos que no hubieran sido corrompidos; de ahí que, para Arendt, la pasión de la

compasión⁷⁴ fue uno de los elementos que agudizó el error fundamental de la Revolución francesa y lo que la condujo al terror, esto es, el intento de solucionar la cuestión social por vía política.

Ahora bien, si nos ceñimos a los argumentos de Arendt y afirmamos que la miseria abyecta fue un problema que azotó exclusivamente la realidad francesa y no la norteamericana, planteando que en esta última el problema de la cuestión social se vivió en términos de pobreza y no de miseria, ello resulta refutable debido a que Arendt reconoce que el problema de la esclavitud en Norteamérica fue determinante para la prosperidad económica y política del Nuevo Mundo, debido a que la libertad pública -que Arendt plantea como el fin último de la revolución-, se ejerció a costa de la invisibilidad a la que fue sometida la población esclavizada. Por ello, considero coherente concluir que el éxito que Arendt atribuye a la Revolución norteamericana no es parcial, sino fallida en su totalidad, siguiendo sus propios criterios, al igual que la Revolución francesa, debido a que la apariencia de éxito de la primera se sostiene sobre la más extrema desigualdad y opresión. Es preciso mencionar a este respecto, que el marco desde el cual Arendt sostiene sus calificativos de éxito o fracaso se articulan directamente con la problemática delimitación que realiza entre la esfera política y la esfera social, entendida esta última como una “esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro” (Arendt, 1967, p. 132), y que Arendt vincula estrechamente con lo íntimo.

Asimismo, la idea central sostenida por Arendt para su caracterización de la Revolución francesa es la diferencia entre ‘libertad civil’ y ‘libertad pública’, y cómo en esta revolución el Comité de Salvación Pública, con Robespierre como su figura más prominente, monopolizó la libertad

⁷⁴ Arendt elabora un meticuloso análisis de interpretación literaria de las obras *Billy Budd* de H. Melville y *El gran inquisidor* de F. Dostoievski en *Sobre la revolución* con el fin de fundamentar las diferenciaciones conceptuales que establece entre miseria y pobreza, así como sus consideraciones sobre la compasión.

pública, y concedió la libertad civil al pueblo en la forma exclusiva de un derecho negativo. Para Arendt, la Revolución francesa fue fallida porque no tuvo como propósito la realización de la libertad política, sino el de la liberación de la necesidad. Arendt sostiene que la Revolución francesa no logró el objetivo de fundar un nuevo orden político. En su lugar, se ocupó de la cuestión social, esto es, de la miseria abyecta del pueblo, por lo que la revolución derivó en el Terror; esto último, en parte, debido a que fue movilizada por la pasión de la compasión.

Considero crucial enfatizar que Arendt afirma que el error fundamental de la Revolución francesa, y de todas las revoluciones que la tomaron como modelo, a excepción de la Revolución húngara; consiste en que no se puede solucionar el problema de la cuestión social a través de la política, ya que el fundamento de la política es la libertad en su sentido público. Asimismo, Arendt subraya que los problemas sociales abordados desde la política, conducen a soluciones burocráticas propias de regímenes totalitarios.

Por otro lado, como ya he señalado, Arendt sostiene que el éxito parcial de la Revolución norteamericana se debió a que su propósito fue de índole estrictamente político y no social, al tener como objetivo la búsqueda de la libertad pública a través de un acto de fundación constitucional capaz de instaurar un nuevo cuerpo político que prevaleciera tras el período revolucionario. Sin embargo, concluyo que, de la misma manera como Arendt encuentra contradictorias las fórmulas conceptuales que guiaron las acciones y discursos de los revolucionarios jacobinos; así también resultan contradictorias las consignas de libertad e igualdad que enarbolaron los revolucionarios fundadores, ya que, si bien Arendt considera afortunado el hecho de que no se ocuparan de la cuestión social, por lo que, pudieron ocuparse de la fundación de un nuevo cuerpo político; este se sostuvo, desde sus inicios, sobre una prosperidad que fue consecuencia fundamental de la esclavitud y de la invisibilidad a la que la población esclavizada fue sometida. Considero así, que esta contradicción entre libertad y esclavitud, constituye el error fundamental de la Revolución norteamericana, en el sentido de

que si bien la Revolución norteamericana derivó en la constitución de un nuevo cuerpo político, este se originó desde la contradicción de sostener una libertad pública a costa de la invisibilidad esclavitud institucionalizada que, en el caso norteamericano, representó un elemento económico clave en su desarrollo como República y como comunidad política. Por ello, sostengo que si bien la Revolución norteamericana no se ocupó de la cuestión social, entendida como miseria abyecta, sino como pobreza; tampoco se ocupó del problema político-social fundamental de la esclavitud, ya que si bien la esclavitud es entendida por Arendt como la solución antigua al problema de la necesidad, situada en el ámbito de lo privado, en realidad, constituye un problema político de primer orden, precisamente al ser el opuesto más tangible de la libertad, ya que implica una dominación estructural que debe solucionarse como precondition de la fundación revolucionaria de un nuevo orden, en el sentido en que en el nuevo orden del caso norteamericano, la República Federal, estuvo estructurada desde su comienzo por la esclavitud y el racismo estructural. Por ello, el problema de la esclavitud consistió, en realidad, en el problema político principal que debió afrontar la Revolución norteamericana, en tanto que, la liberación de la tiranía es una generalización institucionalizada del hecho de la dominación bajo un amo. Así, la liberación de la tiranía, como la condición necesaria que permitió a los fundadores revolucionarios construir un nuevo orden, y que, a juicio de Arendt, no construyó, debió hacer frente, como principal objetivo político, a la resolución del problema antipolítico fundamental, esto es, la esclavitud.

Sobre esto último, cabe resaltar que para Arendt lo opuesto a la libertad no es precisamente la esclavitud, sino la tiranía. Ello debido a que la autora define la política como el libre ejercicio de pensar, actuar y concertar de manera pública. Para Arendt, tal ejercicio debe ser garantizado por un nuevo orden concebido como la mejor forma de gobierno, en tanto tenga como propósito la realización de la libertad, y no la solución de la cuestión social, entendido como el problema de la desigualdad económica entre clases sociales.

Por todo lo anterior, sostengo que Arendt yerra al considerar parcial el éxito de la Revolución norteamericana, y no un fracaso en su totalidad, ya que no se ocupó del problema antipolítico fundamental que enfrentaban las colonias, esto es, a mi juicio, el problema de la esclavitud en tanto que, esta constituye el opuesto inmediato de la libertad en su sentido más básico, pues considero que no hay mayor extremo opuesto a la libertad política en el sentido público del que Arendt trata, que la sujeción por la violencia, sobre la cual bien podrían tenerse atendidas las necesidades para la subsistencia, como en el caso específico de la esclavitud doméstica.

3.6. Sobre el sentido de la política

La Modernidad, con su particular pérdida del mundo -es decir, de un sentido y espacio comunes-, debido a su característica enajenación de doble huida, constituye el contexto en el que tanto la política en general, como las revoluciones en particular, hacen frente al problema de la libertad en el sentido público que Arendt defiende. Esta defensa se basa, en parte, en su interpretación crítica de la noción aristotélica de la política como un ámbito que se articula de manera pública a través de la acción y el discurso. No obstante, existen diferencias fundamentales que separan su teoría política de la filosofía política de Aristóteles. Entre estas diferencias, es importante mencionar la subversión que Arendt realiza de la jerarquía aristotélica que privilegia la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*. Por otro lado, la definición del hombre según Aristóteles como *πολιτικὸν ζῶον* (1253a7) es señalada por Arendt como uno de los dos motivos por los cuales no se halla nunca el lugar donde surge la política. Así Arendt señala en *Qué es la política* (1997):

Zoon politikon: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes. (Arendt, 1997, p. 46)

El segundo motivo, alineado con el ya mencionado, refiere a la representación monoteísta de Dios, el mismo que constituye un obstáculo para abordar la naturaleza de la política, a juicio de Arendt, debido a que remite al “hombre creado a semejanza de la soledad de Dios”. Estos motivos resultan problemáticos para Arendt en tanto que concibe la política como una relación exterior, esto es, en el ámbito público, que está regida fundamentalmente por la condición de la pluralidad. Sin la pluralidad no podría concebirse el ámbito político, pues éste refiere a un espacio constituido a partir de las relaciones entre diversos agentes. La pluralidad condiciona el espacio político en tanto implica la igualdad que permite a los agentes entenderse y concertar; y la distinción, ya que precisamente por ser diferentes entre sí, los agentes requieren de acción y discurso para su mutua comprensión. De lo contrario, “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 2015, p. 205).

Sin embargo, en el contexto de la Modernidad, Arendt afirma que el discurso ha perdido su poder, y ello es clave en la medida en que, de acuerdo a su teoría política, sin discurso los agentes plurales no podrían experimentar lo que la autora define como el significado del mundo común que habitan y comparten.⁷⁵

En coherencia con lo anterior, Arendt sostiene que el Mundo Moderno está particularmente configurado por la primacía de verdades científicas demostrables a través del cálculo y la comprobación técnica, lo que implicó una particular separación entre conocimiento técnico (*know-how*) y pensamiento reflexivo. A este respecto, es preciso subrayar que, para Arendt,

⁷⁵ Sobre este punto es importante señalar que la pérdida del sentido de la política, así como la pérdida del “espíritu revolucionario”, como advertiremos líneas más adelante, remiten a lo que propongo denominar como el aspecto ontológico natalista de la teoría política de Arendt, según el cual la natalidad, esto es, el hecho de nacer, proyectado dentro de la esfera política remite a la capacidad de dar inicio a algo nuevo a través de la acción y el discurso públicos, que constituyen, para Arendt, el ejercicio mismo de la libertad. En efecto, sostengo que la constante alusión a un significado y, en general, al sentido de la política, remiten al carácter ontológico-existencial de la definición que Arendt sostiene de la acción -condicionada ciertamente por la pluralidad- como inicio, esto es, como la capacidad de “dar nacimiento” a algo inédito. Asimismo, en el marco de las dos revoluciones modernas, sus análisis son delimitados por una interpretación histórico-filosófica de acontecimientos específicos.

pensamiento, voluntad y juicio son las actividades mentales básicas de las cuales el pensamiento se caracteriza por ser un diálogo interior en donde ocurre la búsqueda de significado. Ahora bien, siguiendo a Kant⁷⁶, el acto de adquisición de conocimiento científico supone juicios determinantes, en los que, a partir de las categorías a priori del entendimiento, el juicio subsume lo particular bajo reglas universales pre-existentes. Por otro lado, en los juicios estéticos, el juicio reflexionante, desde lo particular y diverso, debe darse a sí mismo un principio trascendental a través de la imaginación. A este respecto, Arendt señala:

Con Kant, el juicio aparece como “un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado”. El juicio se ocupa de los particulares, y cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias, resulta que el espíritu precisa un nuevo “don” para poder hacerles frente [...] no es raro encontrar hombres muy cultos que, al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir esa carencia irremediable [del don]. En Kant, la razón y sus “ideas reguladoras” vienen en auxilio del juicio, pero si la facultad de juzgar es distinta de otras facultades del espíritu, deberemos atribuirle su propio *modus operandi*, su propia manera de proceder. (Arendt, 2003, p. 17)

En esta línea argumentativa, Arendt sostiene que la pérdida de sentido de la política en general, es, particularmente, una crisis del juicio reflexionante vinculado a la posibilidad o imposibilidad de un *sensus communis* que, nuevamente sobre la base kantiana, es reinterpretada por Arendt como:

⁷⁶ La influencia de Kant sobre la teoría política de Arendt resulta crucial en determinados aspectos, como en el caso de la noción kantiana de libertad política como el uso público en todas partes de la razón, mientras que la libertad moral está exenta de la determinación causal del mundo empírico. Asimismo, la libertad política arendtiana es planteada como acción espontánea en el ámbito público. Otro aspecto de su influencia lo constituye la defensa kantiana de una República Federal en *Sobre la Paz Perpetua* (1795) (Kant, 1998, pp. 15- 26) que es claramente compartida por Arendt en lo que denominó como “principio federal” en su análisis sobre el éxito político de la Revolución norteamericana (Arendt, 1967, pp. 279-280). Por otro lado, el problema de la discriminación y el racismo en Kant -ciertamente imputables a toda la historia de la filosofía occidental- resulta una vía para comprender ciertos aspectos de la diferenciación entre lo social y lo político en Arendt.

El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él. Para manifestar nuestras necesidades, para expresar miedo, alegría, etc., no necesitaríamos palabra; bastarían los gestos, y los sonidos serían un buen sustituto de los gestos cada vez que fuera preciso superar largas distancias. La expresión no es comunicación. Por ello, “el único síntoma [general] de la locura es la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y el sentido privado lógico que [en una persona insana] lo reemplaza (*sensus privatus*)” (Arendt, 2003, p. 130)

En conclusión, de acuerdo con su crítica al ideal de imparcialidad abstracta, Arendt sostiene que el conocimiento científico moderno y su lenguaje estrictamente técnico transformaron la forma en que el discurso político expresaba las verdades del mundo pre-moderno. Consecuentemente, el progreso científico y la automatización propia de la sociedad de masas, resultan en una doble enajenación acontecida en la Modernidad, esto es, una doble huida: de la Tierra al universo, y del mundo al yo, proceso que situó la interioridad de la consciencia como el espacio de la realización de la libertad y, por ende, determinó una concepción de libertad de tipo introspectivo. Al respecto, Arendt señala:

A pesar de la gran influencia que el concepto de una libertad interior no política, ejerció en la tradición del pensamiento, no parece aventurado decir que el hombre no sabrá nada de la libertad interior, si antes no tiene, como una realidad mundana tangible, la experiencia de su condición de ente libre. Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos. Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre. (Arendt, 1996, p. 160)

De acuerdo con lo anterior, la falta de sentido de la política sería consecuencia de la pérdida del ejercicio de la libertad pública como su propósito fundamental. Así, en la Modernidad, desaparece la libertad en su sentido público, y la política deviene una carga cuyo objetivo no es en sí mismo político. Sobre este punto, Arendt sostiene que en la Modernidad la política se ha convertido en un instrumento cuya finalidad, entre otras, ha devenido en dar solución a problemas sociales, fundamentalmente económico-administrativos, como es el caso del problema de la miseria, en la Revolución francesa; mientras que, en el caso de la Revolución norteamericana, el propósito de la libertad pública, a juicio de Arendt, sí se cumplió con la fundación de un orden Republicano Federal. Sin embargo, como ya mencionamos, es preciso enfatizar que, históricamente, la Revolución norteamericana no se ocupó de la liberación de determinados grupos étnicos sometidos a esclavitud y, por lo tanto, relegados a una invisibilización sistemática que configuró de manera restringida el espacio político-público surgido de la Revolución norteamericana. Al respecto, señala:

Parece seguro que el carácter relativamente no violento de la Revolución Americana, en la que la violencia estuvo más o menos limitada a una guerra corriente, es un factor importante en ese éxito. También puede ser que los padres fundadores, por haber escapado al desarrollo europeo de la nación-Estado, se mantuvieran más cerca del espíritu romano original. Más importante, quizá, fue que el acto de fundación, es decir, la colonización del continente americano, precediera a la Declaración de la Independencia, de manera que elaborar la Constitución, fundada en decretos y acuerdos previos, confirmó y legalizó una institución política ya existente, más que crear una nueva. (Arendt, 1996, p. 152)

Como señalamos en la sección anterior, la autora plantea que el objetivo principal de una revolución exitosa consiste en la constitución de un nuevo cuerpo político, y que este solo podría garantizar su permanencia y estabilidad a través de la fundación de un nuevo marco jurídico y

de nuevas instituciones que posibiliten el ejercicio de la libertad. De hecho, Arendt afirma que el objetivo político de una auténtica revolución, es decir, la fundación de la libertad pública- y la experiencia de la felicidad pública que ésta implicó- se logró en el caso de la Revolución norteamericana. No obstante, la autora recalca que la Constitución no garantizó la permanencia de los centros de poder en su configuración original, esto es, los consejos; por lo que los espacios públicos genuinamente revolucionarios surgidos desde la pluralidad, a juicio de Arendt, no sobrevivieron al periodo constituyente, perdiéndose así el “espíritu revolucionario”.

Sobre este punto, considero relevante enfatizar la crítica que Arendt realiza al sistema de partidos y a sus “criaturas” las asambleas constituyentes, así como su defensa del carácter genuinamente político de los consejos locales. Para Arendt, los consejos han constituido genuinos espacios de libertad en tanto fueron regidos por el “principio federal” que les permitió desarrollar alianzas entre entidades independientes, como fue el caso de su aplicación en las co-asociaciones y confederaciones coloniales norteamericanas. Asimismo, la autora sostiene que la diferencia crucial entre los consejos y el sistema de partidos consiste en que estos últimos fueron órganos de representación política, mientras que los consejos consistieron en órganos de acción política. Sin embargo, Arendt señala que el error crucial de los consejos consistió en que no distinguieron entre la participación en los asuntos públicos y, por otro lado, la administración o gestión de las cosas en interés público. De modo que la Constitución norteamericana no logró asir lo que Arendt denomina como “espíritu revolucionario”, esto es, la disposición a actuar en concierto para la gestación de un nuevo orden político a partir de las acciones libres. Esto se debe, en parte, a la dificultad de reconciliar los dos propósitos del espíritu revolucionario: a) fundar un nuevo origen; y, al mismo tiempo, b) salvaguardar su permanencia. No obstante, Arendt sostiene que no existe contradicción, ya que la fundación de un nuevo origen no responde al anhelo de novedad propio de la Modernidad, sino al sentido último de la política como el dar inicio a un nuevo orden cuya permanencia es crucial para

garantizar la libertad. Con todo, Arendt enfatiza en que la causa del fracaso de las revoluciones modernas analizadas consiste en que no conservaron los centros de poder, esto es, los consejos de autogobierno en donde surgió el 'espíritu revolucionario', por lo que se impidió el ejercicio de la libertad pública, y se diluyó, a juicio de la autora, la esfera política en la esfera social-privada. Por todo ello, Arendt sostiene que el éxito político de una revolución consistiría no en el derrocamiento del orden precedente y espurio, sino en la fundación de un nuevo orden que permita la libertad pública, ejercida a partir de la acción, y entendida, a su vez, como el sentido de la política. Así, frente a la pregunta sobre si la política tiene algún sentido, Arendt responde:

En la pregunta planteada de este modo -y así es ya como se plantea a cualquiera- resuenan dos ecos: primero, la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada- con la consecuencia de que no hay libertad ninguna. A partir de dicha experiencia, y esto significa a partir de las condiciones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizá las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que política y libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo. (Arendt, 1997, p. 62)

Para Zhavoronkhov y Salikov (2017) el concepto arendtiano de revolución constituye un intento por transformar radicalmente el ámbito público, pues en base a los análisis de Arendt sobre las revoluciones de principios del período moderno hasta mediados del s. XX, ninguna revolución ha logrado el propósito de la libertad pública a partir de la fundación de un cuerpo político sustantivamente nuevo. De acuerdo con Zhavoronkhov y Salikov (2017), para Arendt existen cuatro motivos del fracaso de las diferentes revoluciones modernas, específicamente las

revoluciones francesa y rusa: i) la división natural de la población en partes políticamente activas y pasivas, que implica la idea elitista de que “un lugar en el espacio público está reservado solo para aquellos que son libres y están dispuestos a gastar su tiempo en fines políticos”; ii) la política se ha vuelto una profesión y una carrera, por lo que la “élite” política es elegida bajo criterios apolíticos; iii) la confusión de las cuestiones políticas con las sociales; iv) intervención externa, como en el caso de la Revolución húngara que fracasó debido a la represión soviética, o el caso de la Revolución de Octubre, debido a la intervención de ejércitos europeos. Ahora bien, los autores examinan la aplicabilidad moderna de la idea de revolución planteada por Arendt, y su tesis sobre el impacto de las revoluciones en el ámbito público, a partir de nuevos ejemplos de revoluciones modernas más allá de la francesa, norteamericana, rusa y húngara. Así, la Revolución de julio de 1830 en Francia y la serie de revoluciones europeas de 1848-49, no logran sus objetivos debido a la disolución de la Asamblea Nacional de Frankfurt y a la persecución de sus miembros. Asimismo, la Revolución mexicana de 1911 se convirtió en una larga guerra civil; la Revolución egipcia de 1919, fue solo un éxito moderado pues estableció un sistema de gobierno parlamentario que, sin embargo, fue insuficiente para lograr la independencia; la Revolución cubana y la Revolución iraní establecieron regímenes autocráticos bajo la figura de un partido único. Finalmente, la Revolución de Praga Primavera de 1968, y la Revolución húngara finalizaron con la intervención de las fuerzas soviéticas militares. Ahora bien, los autores emplean específicamente los ejemplos modernos que parecen alinearse con el concepto arendtiano de revolución: la Revolución rumana de 1989, la Revolución en Túnez (2011) y la Revolución ucraniana (Euromaidan 2013-2014). Los autores señalan al respecto:

En nuestro caso, este problema surge con la afirmación de Arendt sobre el papel de los consejos locales que se forman durante las revoluciones. A la luz de los recientes acontecimientos de las revoluciones tunecina y ucraniana, podríamos preguntarnos si deberíamos reevaluar esta afirmación desde el contexto de las formas e

instrumentos de comunicación modernos. ¿Sería quizás más apropiado hablar de comunidades a partir de las redes sociales? (Zhavoronkov y Salikov, 2017, p.523)

Sobre esta interrogante, los autores extrapolan que la función política de las redes sociales desde una perspectiva arendtiana radicaría en facilitar la accesibilidad pública del más variado espectro de opiniones privadas, lo que daría el impulso a acciones políticas a largo plazo. Así, para Zhavoronkov y Salikov (2017), la ampliación de la esfera pública a través de redes sociales podría reducir la brecha entre pensamiento y acción. Sin embargo, considero problemática esta postura porque el espacio público-político arendtiano es un espacio físico en donde la interacción no es concebida como mediada por el *mass media*. Asimismo, el sistemático empleo de usuarios/seguidores con cuentas falsas creadas por *bots* que “trabajan” (automatizan tareas) para la proliferación de *fake news* con las que se lleva a cabo la manipulación de la opinión pública -sobre todo en contextos electorales-, así como la mercantilización de datos privados por transnacionales como Meta -anteriormente conocida como Facebook, Inc.⁷⁷ en donde la publicidad constituye no un espacio político para la pluralidad sino un espacio vigilado y regulado por un mercado que se caracteriza por fomentar la homogeneidad conductual para fines de lucro- impiden la constitución de un espacio público digital. Así, la contemporaneidad muestra, en un amplio sentido, el fracaso político-público de la era digital en el contexto de la sociedad de masas, ya que las redes virtuales tienden a agudizar la atomización social, por lo que “podrían ser usadas más efectivamente por regímenes autoritarios como una herramienta para la vigilancia, propaganda y control” (Morozov, 2011, pp. 83-84).

Ahora bien, en cuanto al concepto arendtiano de política en relación con el espacio público, Jürgen Habermas (1985) ha criticado la omisión de las condiciones económicas y sociales en el

⁷⁷ Sobre el caso Facebook-Cambridge Analytica y sus violaciones a la privacidad de datos con el objetivo de lograr una injerencia política sobre la opinión pública en la campaña presidencial de Donald Trump (2016) y en el referéndum del Brexit, véase Confessore, N. (2018, abril 4). Cambridge Analytica and Facebook: The Scandal and the Fallout So Far. *The New York Times*.
<https://www.nytimes.com/2018/04/04/us/politics/cambridge-analytica-scandal-fallout.html>

espectro de lo que Arendt delimita como político, por lo que rechaza la estricta separación arendtiana entre las esferas político-pública y social-privada en el contexto de la Modernidad y de lo que en realidad constituye, para Habermas, el surgimiento de una esfera pública (*die Öffentlichkeit*) burguesa. Al respecto, el autor señala:

Arendt stylizes the image she has painted of the Greek polis into the essence of the political, she forms rigid conceptual dichotomies between “public” and “private”, state and economy, liberty and welfare, political-practical activity and production, which the modern bourgeois society and the modern state escape. So the mere fact that the establishment of the capitalist mode of production produces a characteristically new and complementary relationship between state and economy amounts to an indication of pathology, of harmful confusion. (Habermas, 1985, p. 180)

En esta misma línea, el autor manifiesta que Arendt emplea estas categorías diferenciadas del espacio público-político y del privado-económico para determinar las condiciones que posibilitaron el éxito político, en sentido arendtiano, de la Revolución norteamericana, a diferencia del fracaso de la Revolución francesa. De este modo, Habermas (1985) afirma:

She views the French Revolution in this dim light, whereas in America the foundation of liberty may have been successful at first because “the politically insoluble social question did not stand in the way”. I cannot go into this interpretation here; I will only recall the peculiar perspective by which Arendt lets herself be guided: A state relieved of the administrative handling of social affairs, a politics cleansed of all questions of social politics, an institutionalizing of public liberty that is independent of the organization of welfare, a radically democratic formation of consensus that puts a stop to social repression - that is not a conceivable path for any modern society. (Habermas, 1985, p. 180-181)

Por su parte, Seyla Benhabib (1996) en *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, enfatiza la influencia que la categoría arendtiana de espacio público concomitante a su noción de política, tiene sobre la teoría habermasiana de la acción comunicativa. Sobre el vínculo diferencial entre ambos planteamientos, Benhabib plantea:

After The Human Condition, Jürgen Habermas's The Structural Transformation of the Public Sphere was the first work to call to our attention the centrality of this concept for modern, as opposed to just ancient, politics. In the move from the Arendtian concept of the "public space" to the Habermasian concept of the "public sphere", certain crucial transformations took place: first, whereas Arendt sees a decline of the public sphere under conditions of modernity, Habermas notes the emergence of a new form of publicity in the Enlightenment, that is, the public of private individuals reasoning together about public matters. The bourgeois reading public of the early Enlightenment, which constitutes *in nuce* the critical-political public of the late eighteenth and early nineteenth centuries, exercises its reason about public matters by discussing a third voice, the voice of the absent author. There is a shift from the model of an *ocular* to an *auditory* public; the public is no longer thought of as a group of humans seeing each other, as in the case of the united *demos*. Rather, the public is increasingly formed through impersonal means of communication such as the printing press, newsletters, novels, and literary and scientific journals. (Benhabib, 2003, p. 200)

Para Benhabib es preciso subrayar la dimensión deliberativa y normativa de la política en la teoría de Arendt, en contraste con la dimensión agonal que Kateb (1984) advierte como el otro aspecto de la política arendtiana desde el cual se enfatiza el conflicto y la competencia entre individuos que buscan fama y gloria. En esta línea, aunque con decisivas diferencias, Mouffe (2000) reinterpreta esta dimensión agonística para proponer un "pluralismo agonístico" que haga

frente a las diferencias entre adversarios democráticos bajo las normas de un marco jurídico que garantice la igualdad política. Con todo, pienso que es fundamental comprender lo que Arendt denomina como el sentido de la política a la luz de su defensa del espacio público, en donde tal significado solo puede ser comprendido por una comunidad de iguales, en tanto que comparten un horizonte interpretativo. Esto es, siguiendo a Benhabib (1996), un *ethos*, de manera que me interesa sostener que el problema de la exclusión e invisibilización de la diferencia subyace en el centro mismo del concepto arendtiano de política, y ello no se subsana solo con asumir el carácter apolítico de la cuestión social, como Arendt sostiene, sino porque para comprender tal sentido de la política se requiere compartir un horizonte de hábitos, costumbres y valores concebidos desde un modelo racional jurídico-discursivo que históricamente se ha valido del antagonismo civilización-barbarie para justificar la exclusión e invisibilización de múltiples grupos sociales en la esfera pública, como es el caso de las poblaciones afroamericana y nativo-americana a propósito del éxito parcial que Arendt adjudica a la Revolución norteamericana. Finalmente, quisiera concluir este capítulo sosteniendo que los conceptos de “revolución” y “política” en la teoría arendtiana se refieren uno a otro recíprocamente. Ello debido a que, siguiendo el planteamiento de la autora, el acto político por excelencia sería la revolución, en tanto que se origina como consecuencia del poder público de las acciones concertadas, y en tanto en que es este y no otro, el momento genuino de un nuevo inicio a través de la constitución de un nuevo cuerpo político. Asimismo, debo señalar que resulta harto problemático reunificar las categorías de lo político-público y social-privado en el planteamiento de Arendt; sin embargo, y esto es lo que, principalmente, he querido sostener en este capítulo, no podemos dejar de concordar con Arendt en la importancia que la autora otorga a la permanencia en la acción revolucionaria, es decir, a su capacidad de constituir espacios político-públicos duraderos, esto es, nuevos cuerpos políticos. Por ello, a este respecto, concuerdo con la defensa que Arendt realiza de los comités locales, y con la necesidad de

establecer garantías constitucionales que respalden la multiplicación del poder a través de los mismos. De esta manera, considero que sería de suma utilidad, en la coyuntura contemporánea de los países post-colonizados de Sudamérica, reinterpretar el acto de fundación, a la luz de la teoría arendtiana, como un acto revolucionario por excelencia que exige la legitimidad de una Constitución como herramienta política fundamental para establecer, de común acuerdo, un marco jurídico de derechos fundamentales capaces de lograr aquello que Arendt denomina como la administración de la cuestión social; y que, por otro lado, afirme el ejercicio pleno de la libertad, comprendida como fundamento y razón de ser de la política.



CONCLUSIONES

La presente tesis tiene como objetivo responder a los siguientes problemas específicos:

Problema específico N° 1: ¿Por qué el poder, en tanto acción concertada, presupone una pluralidad de iguales en los fenómenos revolucionarios?, ¿de qué manera la acción revolucionaria, y su "espíritu", poseen un carácter político e implican la dimensión de lo nuevo dentro de la esfera pública?

1. De acuerdo a lo analizado en el primer y segundo capítulos, Arendt concibe la acción desde un plano ontológico-político. Ontológico, en el sentido de que Arendt vincula la acción con la natalidad y, por consiguiente, concibe la acción como la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo, este último concebido por Arendt como el espacio de libertad que existe en común entre los agentes políticos. En cuanto al sentido político, Arendt concibe la acción a partir de su condición básica, esto es, la pluralidad. Esta remite a un doble carácter constituido por los elementos de igualdad y distinción. La igualdad refiere a que los agentes políticos mantienen un trato horizontal entre sí, mientras que la distinción, relativa al discurso, corresponde al carácter único que la existencia de cada agente político supone. Ahora bien, el poder es definido por Arendt como acción concertada, de manera que lo anteriormente establecido en cuanto a la acción, esto es, como el inicio de algo nuevo condicionado por una pluralidad de seres iguales, y al mismo tiempo, únicos refiere al hecho de que, para Arendt, el poder político surgido en el espacio público es un fenómeno estrictamente colectivo. Como vimos a lo largo de la presente investigación, este carácter estrictamente colectivo en la concepción arendtiana de poder, permite a la autora establecer un claro contraste respecto de lo que ella misma denomina como el sentido tradicional de poder vinculado a la posesión de bienes y, por lo tanto, capaz de ser atribuido a una persona o institución. No obstante, al subrayar el carácter colectivo del poder en tanto acción concertada, Arendt logra distanciarse de la concepción tradicional de poder, para lo cual sustenta una crítica no sólo al mencionado sentido tradicional del mismo, sino sobre

todo a la tradición de la filosofía política que le dio origen. Ahora bien, en cuanto al fenómeno revolucionario, Arendt sostiene que estos manifiestan dos fases: uno inicial en el que se realiza un uso justificado de la violencia en tanto liberación de la subyugación tiránica, por lo que su empleo se delimita estrictamente a partir de su carácter instrumental; y una segunda fase, en la cual el poder político surgido de la acción concertada en los espacios públicos requiere de una consolidación a través de la permanencia y estabilidad que proporcionan las instituciones. Introducido este marco conceptual en términos arendtianos, podemos afirmar que el poder, en sentido arendtiano, presupone una pluralidad de iguales en los fenómenos revolucionarios debido a que sin esta pluralidad de agentes únicos y, por lo tanto, diferentes, que interactúan como pares, esto es, de manera horizontal en el espacio político-público, no podría surgir el poder, en tanto acción concertada, ya que no habría nada que concertar dejando espacio solo a la reacción más no a la acción. Así, sin dicha pluralidad, no cabría la concertación, y por lo tanto el fenómeno revolucionario carecería de sentido político en términos de acción colectiva, esto es, de surgimiento del poder político, el mismo que para Arendt debe conservarse a través de la permanencia institucional de los cuerpos políticos surgidos bajo las causas revolucionarias, y sólo mediante dicha preservación institucional se lograría, a juicio de la autora, la constitución de la libertad. En cuanto a la segunda parte de la pregunta referida a lo que Arendt define como “espíritu revolucionario”, cabe señalar que, la acción revolucionaria impulsada por dicho “espíritu revolucionario” consiste en impulso orientado hacia la novedad, impulso que, contextualizarse en el fenómeno revolucionario, supone una novedad respecto de una previa urgencia de liberación y una posterior necesidad de consolidación de la libertad, esto es, de su preservación institucional. Es de esta manera que la acción revolucionaria posee un carácter político ya que implica la dimensión de lo nuevo, en tanto que es su “espíritu revolucionario” lo que la impulsa hacia una constante novedad y ruptura respecto de lo viejo, o específicamente subyugante, a la vez que posee un carácter político interpretado por la autora

como aparentemente paradójico, debido a que luego del advenimiento de lo nuevo requiere de mecanismos institucionales que permitan preservar dicha novedad y con ellos garantizar el ejercicio de la acción política en la esfera pública.

2. Problema específico N° 2: ¿De qué manera el sentido de la política y su razón de ser, la libertad, se manifiesta en el curso de las revoluciones?, ¿por qué el dilema de las revoluciones, esto es, la confluencia de la preocupación por la durabilidad de las nuevas instituciones y, por otro lado, el "espíritu revolucionario", agente de novedad, constituiría un obstáculo para la realización de la libertad política?

2. De acuerdo a lo analizado en el tercer capítulo de la presente investigación, Arendt aborda el sentido de la política desde el problema particularmente moderno denominado por la autora como la "pérdida del mundo común", esta pérdida refiere a la doble enajenación del mundo en tanto espacio común. Ahora bien, esta enajenación del mundo común como espacio público en donde surge genuinamente la política, esto es, como un espacio "entre" o "*in between*", es doble en tanto que supone: a. de la tierra al universo y; b. del mundo al yo. Es así que esta doble enajenación del mundo común ha supuesto la pérdida del sentido de la política en tanto espacio para el ejercicio de la libertad, ya que producto de tales enajenaciones la libertad pasó a situarse ya sea en una exterioridad absoluta respecto del entorno humano inmediato; ya sea en la interioridad de la consciencia. En ambos casos, la libertad en tanto sentido de la política concebida como el ejercicio público realizado en un espacio tangible y común, es sustituida por una concepción de la libertad desligada de la política, en tanto que esta se convierte en una carga para el alcance de la libertad. Ahora bien, podemos afirmar que la libertad concebida como el sentido de la política en su espacialidad concreta y común, se manifiesta en el curso de las revoluciones debido a que en estas el poder político sólo puede surgir en dicha espacialidad común, por lo tanto, en términos arendtianos sería imposible concebir el fenómeno

revolucionario dicha espacialidad en la que se constituye la libertad y, por lo tanto, el sentido último de la política. Por otro lado, en cuanto a lo que la autora denomina como el dilema de las revoluciones, este resulta finalmente aparente, ya que, como vimos en la primera conclusión, tanto la preocupación por la permanencia de las nuevas instituciones, así como la preservación, a través de aquellas, de lo que la autora denomina como “espíritu revolucionario” -concepto este último con el que se refiere al carácter constantemente novedoso que toda acción política implica y, específicamente, toda acción revolucionaria respecto del régimen y organización política que pretende superar-, no resultan antitéticos, pues para Arendt la constante novedad que implica el “espíritu revolucionario” sí es susceptible de preservarse a través de la institucionalización y concomitante preservación de los cuerpos políticos surgidos en el albor revolucionario, albor que por ser tal no carece de una dimensión organizativa, sino todo lo contrario, pues los nuevos cuerpos políticos surgidos en las revoluciones, como es el caso específico del sistema de consejos, que Arendt trae constantemente a colación, no constituyen obstáculos para la realización de la libertad política, sino todo lo contrario, esto es, los medios para su preservación. En conclusión, respondemos a la segunda parte de la pregunta aduciendo que no existiría pues dilema alguno a propósito de las revoluciones, sino tan sólo la necesidad, acusada por la autora, de preservar los nuevos cuerpos políticos surgidos de la novedad propia del “espíritu revolucionario”, los mismos capaces de preservarlo casi exclusivamente.

3. Problema específico N°3: ¿Por qué la búsqueda revolucionaria de un nuevo origen ha implicado una ruptura agenciada por la violencia, en tanto razón instrumental?, ¿Cuál es el vínculo entre los fenómenos revolucionarios y la violencia perpetrada a través de mecanismos ideológicos y técnicos durante el s. XX que lograron suprimir el ejercicio político en lo que Arendt denomina como "regímenes totalitarios"?

3. De acuerdo al estudio realizado en el segundo y tercer capítulos de la presente investigación, podemos establecer que, para Arendt, la búsqueda revolucionaria de un nuevo origen implica, efectivamente, una ruptura ejecutada a través de los medios que la violencia proporciona en tanto razón instrumental. Ello debido a que, para Arendt, en el contexto político, la violencia es concebida desde su carácter estrictamente instrumental y, por lo tanto, en su específico carácter antitético respecto del poder. Así, mientras el poder político en sentido arendtiano no puede ser concebido bajo la lógica instrumental de medio y fines, sino bajo el sentido absoluto que le confiere el ser un fin en sí mismo; la violencia nunca puede ser definida fuera de dicha lógica instrumental. Así, violencia y poder resultan opuestos, aunque muchas veces concomitantes, como ocurre en el caso específico de los fenómenos revolucionarios en sus dos características fases de liberación y constitución de la libertad. Asimismo, sobre el horizonte de la instrumentalidad, el carácter antitético de ambos conceptos consiste en que, mientras la violencia apela a su justificación, sólo el poder confiere legitimidad. De manera que, mientras la violencia apela a un futuro hipotético, el poder apela a un pasado de concertación específica, o reunión inicial sobre la cual se erige la legitimidad de las instituciones que sobre aquel poder se constituye. Ahora bien, la búsqueda revolucionaria de un nuevo origen constituye una respuesta política, en tanto colectiva y pública, al carácter represivo de la pseudo-organización desde la cual brota dicha búsqueda, pues supone la urgencia de una liberación, la misma que, problemáticamente, sólo podría ser posible a través de instrumentos. No obstante, dicha liberación resultaría vana si no permite una segunda fase constitutiva de un nuevo orden. En este sentido, la naturaleza problemática del nuevo origen o el denominado “problema del origen”, se halla precisamente vinculado al carácter cuestionablemente ineludible, en el sentido de haber sido más bien estrictamente común, a juicio de Arendt, el papel que la violencia ha desempeñado en los fenómenos revolucionarios previos a todo acto fundacional, papel que nos refiere, a juicio de la autora, a una concepción legendaria y bíblica de la violencia en la historia

occidental, según la cual Caín mató a Abel y Rómulo mató a Remo. Es así que existiría, a juicio de Arendt, una justificación histórica basada en el carácter legendario a la que toda violencia en el ámbito político apelaría de manera tácita en los términos de usurpación justificada; sin embargo, ésta nunca podría ser estrictamente legítima. Por otro lado, en cuanto al vínculo entre la efectividad de los mecanismos ideológicos y técnicos empleados por los regímenes totalitarios durante el s. XX para perpetrar la violencia y suprimir el ejercicio político, y los fenómenos revolucionarios, es preciso empezar estableciendo la diferencia entre revoluciones y regímenes totalitarios en cuanto al empleo de la violencia y el terror. En el caso de las revoluciones, como mencionamos anteriormente, estas suponen, de acuerdo con la teoría política arendtiana, una fase inicial de violencia aparentemente ineludible en términos de liberación de la subyugación, mientras que los regímenes totalitarios del s. XX implican el empleo de la violencia, pero más precisamente de la instauración del terror como su principal instrumento de organización gubernamental. Es así que, bajo un régimen totalitario como es el caso del nazismo o del estalinismo, de acuerdo con Arendt, el terror -distinto de la violencia en el sentido de que el primero constituye una forma de gobierno, mientras que ésta sólo puede alcanzar una prolongada instauración instrumental más no deriva en un aparato organizacional- se sirve de la atomización social producto de una exposición continua a la violencia, a la vez que supone una lógica propia de total autosuficiencia capaz de negar la realidad exterior no totalitaria a partir de la creación de una realidad ficticia a partir de la cual el racismo y la expansión territorial suponen elementos ineludibles al plan de dominación total. Es así que tales regímenes totalitarios suponen necesariamente, según la teoría política arendtiana, un aparato ideológico sin el cual no se podría "legitimar"- siempre de manera espuria - el orden jurídico-institucional que impone. Finalmente, Arendt sostiene que el terror propio de los regímenes totalitarios no implica una indistinta coerción como es el caso de la violencia, sino una sistemática destrucción de la persona humana a nivel jurídico, moral e individual, producto de

la cual se aniquila toda espontaneidad humana y, con esta, se trastoca la naturaleza humana misma.

4. Problema específico N°4: ¿De qué manera las acciones concertadas constituyen manifestaciones políticas fundacionales de nuevos órdenes institucionales?, ¿la permanencia del autogobierno a través de unidades políticas (*sóviets*, comités, consejos, confederaciones, etc.) constituirían un factor crucial en un desenlace revolucionario exitoso, en términos arendtianos?

4. En coherencia con el análisis de los tres capítulos que componen la presente investigación, las acciones concertadas, de acuerdo con Arendt, constituyen manifestaciones políticas fundacionales de nuevos órdenes en tanto que logran, por medio de la creación institucional de nuevos cuerpos políticos, la permanencia y estabilidad del poder político, surgido de manera espontánea en el espacio público, sin el cual dichos órdenes carecerían de legitimidad. Es crucial a este respecto indicar que el poder político resulta por sí mismo, a juicio de Arendt, insuficiente para la consolidación del acto fundacional, por lo que poder sin permanencia y estabilidad, así como institucionalidad sin poder, carecen de sentido político a la vez que derivarían, en el mejor de los casos, a juicio de la autora, en procesos revolucionarios a partir de los cuales se podría garantizar la participación ciudadana de forma más efectiva que a partir de las dinámicas electorales impuestas por las modernas democracias representativas, las cuales Arendt particularmente critica en relación con los sistemas de partidos. En este sentido, la teoría política arendtiana sostiene una defensa de la institucionalización de formas autónomas de participación directa y organización política tales como los *sóviets*, los comités, las confederaciones, pero muy precisamente los sistemas de consejos (*council system*) a partir de los cuales se garantizaría el carácter político de las nuevas instituciones debido a sus dinámicas de ejercicio público de la libertad desde las cuales surge el poder político en tanto acción

concertada. Es así que podemos aducir que, en efecto, para Arendt, el surgimiento espontáneo, horizontal y estable de tales unidades políticas durante los procesos revolucionarios resultan determinantes para la consideración del éxito o fracaso de los mismos. A este respecto, cabe añadir que no solo su surgimiento constituye un indicio de éxito político sino, sobre todo, su consolidación, esto es, la permanencia del poder político que de ellas emana mediante su institucionalización como nuevos cuerpos políticos legítimos.

Asimismo, es sobre este horizonte interpretativo que Arendt plantea su crucial diferenciación entre el carácter político y exitoso de la Revolución norteamericana, en contraposición al carácter social y fallido de la Revolución francesa, o más precisamente, de la primera en contraste con todas las demás revoluciones modernas. Esta diferenciación se torna patente, a juicio de Arendt, debido a la consolidación constitucional que siguió a las rebeliones norteamericana y francesa. No obstante, el carácter fallido con el que Arendt caracteriza a la Revolución francesa consiste en que esta se decantó por un carácter social al estar articulada a partir de la búsqueda de objetivos sociales vinculados a la eliminación de la miseria abyecta, a la vez que fracasa por introducir en el ámbito político móviles pasionales y antipolíticos tales como la compasión. Finalmente, cabe resaltar que Arendt sostiene que si bien la Revolución norteamericana persiguió el propósito estrictamente político de la constitución de la libertad a través de no tan nuevas instituciones gubernamentales, aquella falló, parcialmente, al no lograr institucionalizar el “espíritu revolucionario” portador de novedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía primaria

- Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución*. Revista de Occidente.
- Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Ediciones Península.
- Arendt, H. (1997). *Qué es la política*. Paidós.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. Encuentro.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Arendt, H. (2007a). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Arendt, H. (2007b). *The Jewish Writings*. J. Kohn & R. H. Feldman, (Eds.). Schocken Books.
- Arendt, H. (2008a). *Eichmann en Jerusalén: Un reporte sobre la banalidad del mal*. Editorial Lumen.
- Arendt, H. (2008b). *La promesa de la política*. Paidós.
- Arendt, H. (2011). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2012). *Sobre la violencia*. Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2015). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2016). *La última entrevista y otras conversaciones*. Página Indómita.
- Arendt, H. (2017). *En el presente. Ensayos políticos*. Página Indómita.
- Arendt, H. (2018). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Página Indómita.

Bibliografía complementaria

Agamben, G. (2015). *Stasis. Homo Sacer II*. Editorial Pre-textos.

Agustín de Hipona. (2007). *Ciudad de Dios (VIII-XV)*. Editorial Gredos.

Albanese, F. (2024). *Anatomy of a Genocide*. Naciones Unidas. <https://www.un.org/unispal/document/anatomy-of-a-genocide-report-of-the-special-rapporteur-on-the-situation-of-human-rights-in-the-palestinian-territory-occupied-since-1967-to-human-rights-council-advance-unedited-version-a-hrc-55/>

Aristóteles. (2018). *Política. Edición Bilingüe*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Austin, J. L. (1990). *How to do things with words*. Paidós.

Basili, C. (2020). *El poder de la polis. Notas sobre la crítica arendtiana de la filosofía política platónica*. Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas, 23(1), 57-65.

Berlin, I. (2011). *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial.

Bernasconi, R; Lott, T. (2000). *The Idea of Race*. Hackett Publishing Company.

Bernasconi, R. (2001). *Race*. Blackwell Publishers Inc.

Bernstein, R. J. (2015). *Violencia: pensar sin barandillas*. Gedisa.

Bernstein, R. B. (2009). *The Founding Fathers Reconsidered*. Oxford University Press.

Benhabib, S. (2010). *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*. Cambridge University Press.

Benhabib, S. (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield.

Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.

Birmingham, P. (2006). *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press.

Cose, E. (2022). *Race and Reckoning. From Founding Fathers to Today's Disruptors*. Amistad.

Copérnico, N. (1997). *Sobre las revoluciones*. Ediciones Atalaya.

Confessore, N. (2018, abril 4). Cambridge Analytica and Facebook: The Scandal and the Fallout So Far. *The New York Times*.

<https://www.nytimes.com/2018/04/04/us/politics/cambridge-analytica-scandal-fallout.html>

Chomsky, N. (1967) *¿La legitimidad de la violencia como acto político?* Noam Chomsky debate con Hannah Arendt, Susan Sontag y otros. *Chomsky.info*. <https://chomsky.info/19671215>

Chomsky, N. (2005). Chomsky vs. Imperio / Entrevistado por D. Barsamian. *La Jornada*. <https://rebellion.org/chomsky-vs-imperio/>

Chomsky, N., & Herman, E. S. (1988/2008). *Manufacturing consent: The Political economy of the mass media*. The Bodley Head.

Demiryol, G. I. (2023). That there be a beginning: Arendt and natality. *International Journal of Social Sciences and Art Studies*, 2(1), 124-135. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2829970>

Di Pego, Anabela. (2006). Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt: Algunas notas para repensar la política. *Argumentos*, 19 (52), 101-122. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-57952006000300006&script=sci_abstract

Ellison, R. (2003). *The collected essays of Ralph Ellison*. J. F. Callahan (Ed.). Modern Library.

Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Editorial Siglo XXI.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3). <https://doi.org/10.2307/3540551>

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.

Gessen, M. (2023, diciembre 9). In the shadow of the Holocaust. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/news/the-weekend-essay/in-the-shadow-of-the-holocaust>

Guzman, F., Pagán, I. (2024). Movilización, violencia y poder: un estudio de caso del discurso periodístico peruano. *Sílex*. 14(1), 7-37. <https://doi.org/10.53870/silex.2024141352>

Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. MIT Press.

Habermas, J. (1985). *Philosophical-Political Profiles*. Suhrkamp.

Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Henao Castro, A. (2022). Toward a Black Radical Critique of Natal. *Critical Philosophy of Race*, 10(1), 90-105. <https://philpapers.org/rec/CASTAB-2>

Hobbes, T. (2001). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.

Holton, W. (1999). *Forced Founders*. The University of North Carolina Press.

Honig, B. (1995). *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. The Pennsylvania State University Press.

Johnson, S. (1775). *Taxation No Tyranny: An answer to the resolutions and address of the American Congress*. T. Cadell.

Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. (P. Oyarzún, Trad.). Monte Ávila Latinoamericana.

Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. (J. Abellan, Trad.). Tecnos.

Kateb, G. (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Rowman and Allanheld.

Kenney, C. (1991). Habermas y el concepto de poder en la obra de Arendt. *Areté*, 3(2), 233-252. <https://doi.org/10.18800/arete.199102.003>

Lang, A. F. (2014). Arendt and the question of revolution. En P. Hayden (Ed.), *Hannah Arendt Key concepts* (pp. 196-209). Routledge.

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. (C. Mellizo, Trad.). Editorial Tecnos.

Luxemburg, R. (2017). *La revolución rusa* (H. Arendt, Pról.). Página Indómita.

Magun, A.; Berkovich, R. (2017, noviembre 16). *Hannah Arendt on Revolution - A Conversation* [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=LEUCeK3kW k&t=1019s>

Marx, K. (2009). *El Capital. Obra completa*. Editorial Siglo XXI.

Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.

Maslin, K. (2024). The Law as Fragment. *Laws*, 13(2), 12. <https://doi.org/10.3390/laws13020012>

Montesquieu, Ch. (2012) *Del Espíritu de las leyes*. Alianza Editorial.

Morozov, E. (2011). *The Net Delusion: How not to liberate the world*. Penguin Books.

- Mouffe, C. (2000). *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Institute for Advanced Studies.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica. Seguido de: Sobre el gobierno privado indirecto*. Editorial Melusina.
- Negri, A. (1999). *Insurgencias: Constituent power and the modern state*. University of Minnesota Press.
- Newton, H. P., & Seale, B. (1966, October 15). *The Ten-Point Program*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/history/usa/workers/black-panthers/1966/10/15.htm>
- Ortiz, N. (2023). *Análisis de la cobertura de Wayka y Dilo Fuerte de las protestas contra Dina Boluarte del 7 al 15 de diciembre de 2022*. [Tesis de licenciatura, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas]. Repositorio de Tesis UPC: <https://repositorioacademico.upc.edu.pe/handle/10757/672207>
- Pabón, J. M. (2008). *Diccionario manual griego: Griego clásico–español*. VOX.
- Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Macmillan.
- Passerin d'Entrèves, M. (2001). *The political philosophy of Hannah Arendt*. Routledge.
- Patrón, P. (2000). *Presencia social, ausencia política. Espacios públicos y participación femenina*. AGENDA: Perú.
- Platón. (1988). *La República*. En *Diálogos IV*. Gredos.
- Platón. (1988). *Político*. En *Diálogos V*. Gredos.
- Platón. (1988). *Leyes*. En *Diálogos VIII*. Gredos.
- Robinson, C. (2019). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Traficantes de Sueños.
- Robespierre, M. (1989). *Écrits*. Messidor.
- Rousseau, J. J. (2007). *El contrato social*. Espasa Calpe.
- Salikov, A. (2018). Hannah Arendt, Jurgen Habermas, and Rethinking the Public Sphere in the Age of Social Media. *Russian Sociological Review*. 17(4),88-102. [10.17323/1728-192x-2018-4-88-102](https://doi.org/10.17323/1728-192x-2018-4-88-102)
- Straehle E. (2018). Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 81-98. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61644>

Vatter, M. (2006). Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política*, 26(2), 137-159.

https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2006000200008

Wilkins, Roger W. (2002). *Jefferson's Pillow. The Founding Fathers and the Dilemma of Black Patriotism*. Beacon Press

Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt. For Love of the World*. Yale University Press.

Zhavoronkov, A., Salikov A. (2017). Lo público y la revolución: Hannah Arendt entre la teoría y la praxis. *Estudios Iberoamericanos*, 43(3), 513-523.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6251635>

