

PENSAR LA ESENCIA DE LA POLÍTICA

Gloria M. Comesaña-Santalices

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

Resumen

Estudiamos la reflexión arendtiana sobre la política, y su abordaje filosófico, así como la metodología que emplea, una versión personal de la fenomenología. Mostramos que la autora intenta reconciliarnos con la realidad de la política, haciéndonos comprender lo esencial de ella. El tema político constituye el eje del pensamiento arendtiano, hacia el cual convergen todas sus temáticas. Calificamos de onto-utópica la visión arendtiana del poder y de la política, justificando dicha interpretación. Analizamos las categorías del pensamiento arendtiano de la política, deteniéndonos, entre otras, en la noción de poder, considerándola como una respuesta contundente y quizás definitiva a la indagación acerca del hecho político. Para concluir señalamos que la autora nos permite desentrañar el sentido de la política, interpretando que esta esencia de la política funciona como una idea reguladora a la manera kantiana, o como una utopía: en ambos casos, como un acicate o un modelo para la acción.

Palabras Clave: Política, pensamiento, acción, poder, libertad.

Abstract

Arendt's thoughts on politics and her philosophical approach as well as the methodology she employs, a personal version of phenomenology, are studied. It is demonstrated that this author attempts a reconciliation of political reality, and makes us comprehend how essential it is. The political theme constitutes the axis of Arendt's thoughts, and on which all her themes converge. We classify Arendt's vision of power and politics as onto-utopian, and justify this interpretation. The categories of Arendt's political thought are analyzed, focusing among others on the notion of power, and considering it as a powerful and perhaps definitive answer to the question of political acts. In the conclusion it is shown that the author permits us to understand the sense of politics, interpreting this as the essence of the political functioning, as a regulatory idea in the manner of Kant, or as a utopia: both cases are models for actions.

Keywords: Politics, thought, action, power, liberty.

Recibido: 19/06/03. Aceptado: 01/03/05

El título “Pensar la esencia de la política”, puede parecer curioso o simplemente caprichoso si no aclaramos de entrada que abordamos el tema no sólo desde la perspectiva arendtiana, sino que la reflexión de Hannah Arendt sobre la política es en verdad el objeto de nuestra atención. Y es por ello que, en función de lo que nos proponemos analizar, y del punto de vista que adoptaremos, nos parece necesario precisar el por qué de la palabra pensar en este título.

Comenzaremos entonces proponiendo la lectura de algunas citas de Arendt que hacen referencia a lo que es el pensamiento o la facultad de pensar, a veces llamada también por ella comprensión:

“(…) la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar todo lo que acontezca o llame nuestra atención, independientemente de sus resultados o contenido específico...”¹.

“Pero si es cierto que el pensar y la razón pueden legítimamente trascender las limitaciones del conocimiento y el intelecto –según Kant por el hecho de que sus objetos, siempre incognoscibles, son del mayor interés existencial para el hombre- se ha de suponer, entonces, que el pensar y la razón no tienen las mismas preocupaciones que el intelecto. Anticipándonos, y por ponerlo en pocas palabras: *la necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Y verdad y sentido no son una y la misma cosa*”².

“(…) el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, los valores, las pautas del bien y del mal, en definitiva, aquellas costumbres y reglas de conducta que tratan la moral y la ética”³.

“Desde la perspectiva práctica, el pensar significa que cada vez que nos confrontamos con una dificultad en la vida, es preciso recomenzar desde el principio”⁴.

“(…) así el dos –en- uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su dualidad inherente apunta hacia la infinita pluralidad que es norma en la tierra”⁵.

Por último citaremos el texto con el que comienza el artículo de Arendt “*Comprensión y política*”.

“La comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es

¹ Arendt, Hannah: *La Vida del Espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1984, p.15.

² Ibid. p. 26.

³ Ibid., p. 201.

⁴ Ibid., p. 208.

⁵ Ibid., p. 219. Véase así mismo en la obra que citamos, el hermoso y crucial planteamiento de las pp. 223 y 224, donde Arendt afirma que en situaciones políticas críticas el componente purgador del pensamiento es implícitamente político y, liberando la facultad del juicio puede “prevenir efectivamente las catástrofes, para el Yo, al menos.”

una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo⁶.”

Todos estos textos expresamente seleccionados, nos permitirán explicar mejor nuestro título. Si decimos: “Pensar la esencia de la política”, lo hacemos porque en nuestra opinión, cuando Arendt aborda lo que ella llama teoría política (ver cita 10), en realidad, y aunque se niega en tanto que filósofa, lo que ella hace es justamente filosofía, abordar la política desde la perspectiva del pensamiento, y desde una metodología básicamente fenomenológica, eso sí, muy suya, como mostraremos más adelante.

Si para muchos la reflexión arendtiana sobre la política no se compeadece con la realidad de la misma y nos desvía hacia planteamientos inalcanzables, incapaces de lograr una actualización concreta, en nuestra opinión el planteamiento de la autora apunta más bien a reconciliarnos con la realidad de la política mediante la comprensión de lo que en ella es esencial. Si lo que el pensamiento busca es el sentido de las cosas, y no su verdad, si socava constantemente los criterios establecidos, obligándonos a comenzar siempre de nuevo, es precisamente un abordaje filosófico del hecho político lo que propone Arendt, y no una simple elaboración teórica de la política. Y es justamente una tal forma de acercamiento la que puede entregarnos la esencia de la política, y no sólo juicios concretos sobre hechos políticos determinados, lo cual Arendt hizo también y en forma muy lograda en libros y artículos.

No es entonces la seguridad confortable del conocimiento que busca certeza, sino el viento del pensamiento lo que nuestra autora convoca para respondernos acerca de la esencia del hecho político, entendiendo aquí que no se trata simplemente de definir qué es la política y atrapar en un concepto definitivo y acabado, congelado, como diría Arendt, lo que de político tiene la política, sino más bien de abarcar una situación, humana por excelencia, la acción, descifrando mediante la lectura de sus caracteres esenciales, el sentido de la pluralidad humana, en cuanto no simplemente está ahí como una sumatoria de individuos diferentes, sino en la medida en que estos individuos se organizan para vivir y actuar en común en un mundo que les es también común.

De modo pues, que la filosofía, el pensamiento, aunque se retiren momentáneamente del mundo para realizarse, son precisamente el modo y la facultad de abordar adecuadamente el hecho político en su más pro-

⁶ “Comprensión y política”, en Arendt Hannah: *De la Historia a la Acción*. Paidós, Barcelona, 1995, p. 29.

funda realidad, confirmada esta afinidad inclusive por esa pluralidad que, como dice la autora en una de las citas que hemos mencionado antes, está ya presente en la dualidad, en el diálogo interior que inevitablemente constituye el pensamiento.

La reflexión arendtiana sobre la política constituye el eje de su pensamiento y el punto de referencia hacia el cual convergen todas las temáticas que toca en sus reflexiones. En medio de un universo discursivo en el cual el hecho político se desgrana y concreta en politiquería y arreglos de conveniencia, y el poder se conjuga como dominio y sometimiento, nuestra autora nos presenta una visión que no dudamos en calificar onto-utópica del poder y de la política.

De antemano queremos explicar esta curiosa fórmula, cuando decimos que Arendt tiene una visión onto-utópica de la política y del poder. Puede parecer extraño que adicionemos ambos términos utopía y ontología, pero a nuestro modo de ver se justifica si entendemos lo ontológico como aquello que se refiere a, que indaga el ser de los entes, en este caso del hecho político, mientras que lo utópico se refiere a propuestas ubicadas en el futuro pero que parecen ser irrealizables. ¿En qué sentido entonces, nos estaría aquí permitido sumar lo ontológico y lo utópico?

El diccionario de la Real Academia de la Lengua define utopía como: "Plan, proyecto, doctrina o sistema halagüeño, pero irrealizable"⁷.

En cuanto a la ontología, como ya hemos señalado, se refiere a la indagación del ser de los entes, implicando también, entendemos nosotros aquí, la determinación de su esencia. En este caso hablaríamos de la esencia de la política tal como la describe Arendt en su hacer "una fenomenología del actuar humano y del mundo común"⁸ a través de sus obras políticas. Pero esa "esencia" de la política que desde una perspectiva fenomenológica aborda Arendt, ha de encontrarse en la realidad cotidiana del espacio de aparición o espacio público, en el cual los ciudadanos deben actuar concertadamente. Y como esto no sucede así en la realidad que habitualmente tenemos a la vista, nos atrevemos a calificar de utópica también la reflexión arendtiana sobre la política, sin que ello signifique que la descalifiquemos de alguna manera. Por el contrario, es precisamente esa doble vertiente onto-utópica lo que para nosotros constituye la originalidad y el valor, amén de la actualidad y pertinencia del pensar

⁷ Diccionario de la Real Academia Española. Decimonovena Ed. Madrid, 1970. p. 1316.

⁸ Tassin, Etienne: *Le Trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Payot, Paris. 1999. p. 12.

arendtiano sobre la política, y lo que hace de ese su pensar la política desde la filosofía⁹, aunque ella lo niegue, el atractivo mayor de su aporte al pensamiento o a la teoría política, como ella prefería decir¹⁰.

Así pues, para nosotros, lo que marca el interés del tratamiento que Arendt hace del hecho político, es su manera de abordarlo desde la perspectiva del pensar filosófico, buscando elucidar la esencia de la política mediante la aplicación del método fenomenológico. Es precisamente de esta manera de proceder, de donde va a derivarse la fuerza de sus conceptos clave, como el concepto de poder opuesto al de fuerza, por ejemplo, frente al manejo más bien pragmático e historicista que otros autores hacen del tema.

Abordar filosóficamente el tema de la política, implicará para Arendt, no sólo pensar el hecho político reconociéndole una dignidad y un valor en la constitución de lo humano, que ya desde Platón la filosofía clásica le negó, sino enfrentar, desde el punto de vista de la modernidad, la fuerza ascendente tanto del paradigma del *homo faber*, como posteriormente de la búsqueda exclusiva de la felicidad y de la satisfacción del “instinto” de supervivencia del animal *laborans* a toda costa, en un colectivo devenido netamente una sociedad de consumidores, en la cual todo aparece para ser devorado, consumido, es decir, para desaparecer de nuevo a una velocidad vertiginosa.

Por otra parte, y aunque deudora de los conceptos, métodos y elementos doctrinales de Husserl y Heidegger, Arendt va más allá que ellos en sus planteamientos, sirviéndose de la fenomenología de Husserl o de la ontología heideggeriana, sin por ello caer en el impasse apolítico o contra político que marcan estas filosofías. Cuando Arendt se autodenomina

⁹ Así señala Etienne Tassin en la obra citada anteriormente: “La posición arendtiana hace pues posible una filosofía política moderna, ordenada según el principio de un mundo en común, desde el momento en que abre la vía a una fenomenología de la acción política. Ella permite que se desarrolle un auténtica filosofía política cuyo eje central es la elucidación de la acción ordenada completamente, en una tensión difícil, alrededor de la instauración de un mundo común”. Ibid., p. 13. Traducción y cursivas nuestras.

¹⁰ Ver la entrevista concedida a Günter Gaus el 28 e Octubre de 1964 titulada: ¿Qué permanece? Sólo permanece la lengua materna, y transmitida por el Canal 2 de la Televisión Alemana, en el marco de la serie: *Zur Person*. Allí Arendt comienza su primera respuesta diciendo: “Temo que debo protestar de antemano. No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi oficio –para decirlo de una manera general– es la teoría política”. Ver revista *Esprit*, n° 6, París, junio de 1980, dedicada a H. Arendt, p. 19. Traducción nuestra.

fenomenóloga, aclara que “soy una especie de fenomenóloga, pero no a la manera de Hegel o de Husserl”¹¹.

En este sentido, cabría precisar brevemente la metodología arendtiana, a fin de entender mejor su forma de abordar el fenómeno político.

En *La Vida del Espíritu*, destacando la importancia del aparecer, frente a las “falacias metafísicas” y demás “teorías de los dos mundos” que dicotomizan la realidad entre el “ser y la simple apariencia,”¹² Arendt señala:

“En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, ser y apariencia coinciden. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la Tierra¹³.”

Y es precisamente esta realidad humana plural, que junto con el hecho de la natalidad, del comienzo, configuran la posibilidad de la política, la que exige de la autora el reconocimiento de la importancia del fenómeno y de la experiencia del mismo como elemento no sistematizado de su metodología. Carmen Corral señala al respecto que con el método arendtiano lo que se percibe “es un enfrentarse a la realidad, un intentar destilar gotas de sentido al recuperar la experiencia”¹⁴.

Desde esta perspectiva, Carmen Corral destaca como característica del *método* arendtiano la ausencia de presupuestos al examinar la experiencia,

¹¹ Afirmado por Elizabeth Young-Bruehl en su libro *Hannah Arendt*. Anthropos, Paris, 1986. p. 531. Traducción nuestra.

¹² Arendt tiene muy claro el hecho de que la física contemporánea “ha proporcionado nuevos bríos al antiguo argumento” del ser verdadero tras la apariencia que se nos muestra. No niega los datos de la ciencia que corroboran la realidad de un ser insalvable casi siempre al conocimiento de los sentidos, por más equipados de aparatos y tecnologías que estos estén. Sin embargo, y es lo que queremos destacar aquí, si bien es cierto que la “teoría de los dos mundos” como bien reconoce la autora, guarda “cierta correspondencia plausible con ciertas experiencias básicas, entre ellas la que la lleva a dilucidar si las actividades mentales (invisibles e inaudibles) pueden aparecer en el mundo”, para ella está claro que “la supremacía de la apariencia es un hecho de la vida cotidiana”, en el que no hacen mella las nociones de la física cuántica por ejemplo, y esta sugerencia debe ser asumida también por quien filosofa, pues “nadie puede vivir entre causas”, ni, añadiríamos nosotros, descifrar cotidianamente el sentido del ser en general. Ver Hannah Arendt *La Vida del Espíritu*. Op. cit., pp. 31- 39.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ Corral, Carmen: “La natalidad, persistente derrota de la muerte”, en *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1994. p. 201.

y lo que Arendt llamaba *análisis conceptual*, para explicar su *método filosófico*. Dicho análisis conceptual implicaba indicar la procedencia de los conceptos, analizados etimológicamente apoyándose en la filosofía o en el análisis lingüístico. En base a estos mismos medios perseguía la traza de las experiencias históricas concretas en las que se habían originado los conceptos, para posteriormente determinar “hasta qué punto un concepto (...) se había alejado de sus orígenes”¹⁵, mostrando su imbricación con otros conceptos y los puntos de confusión lingüística y conceptual.

Los conceptos están para Arendt siempre basados en la experiencia, en una experiencia que cabe renovar cada vez, por eso en *La Vida del Espíritu* puede decir: “La palabra casa es una especie de pensamiento congelado que el pensar debe descongelar” cuando quiere averiguar el sentido original¹⁶.

Este es pues el método “fenomenológico” arendtiano, su camino para comprender y pensar lo que nos rodea, y en el caso específico que nos ocupa, la política.

Como categorías clave del pensamiento arendtiano sobre la política, hemos de señalar los conceptos de **poder, acción, pluralidad, espacio de aparición, libertad, natalidad...**

Aunque cada uno de estos conceptos parece conducir a los otros de forma circular, consideramos que debemos referirnos en primer lugar a la **acción**, señalada por Arendt como la verdadera materia prima de la política¹⁷.

Desde el comienzo de *La Condición Humana* Arendt define la acción como la “única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia”¹⁸, añadiendo que corresponde a la condición humana de la pluralidad, que analizaremos más adelante.

Por ahora nos interesa destacar el hecho de la relación especial que Arendt establece desde el primer momento entre natalidad y acción, y el carácter fundamental que esta categoría, la natalidad, adquiere en su filosofía, basada más en esta idea de que cada ser humano, por **ser nacido** es un nuevo comienzo, es comienzo en sí mismo; a diferencia de la filosofía tradicional, que ya desde Platón, e incluyendo al propio Heidegger, uno de los maestros de Arendt, se ve a sí misma más como “*meditatio mortis*”

¹⁵ Ibid., p. 202.

¹⁶ Harendt, Hannah: *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 202.

¹⁷ Arendt, Hannah: *Crisis de la República*. Taurus, Madrid, 1998, p. 13.

¹⁸ Arendt, Hannah: *La Condición Humana*. Editorial Paidós, Barcelona, 1993. p.

y preparación para la muerte, que como exaltación o afirmación de la vida, en este caso a través de la natalidad, y no de un mero vitalismo voluntarista y exaltado, más romántico que racional.

La acción para Arendt es la única de las actividades que conforman el ámbito de la *vita activa*, de la cual no podemos abstenernos sin dejar de inmediato de ser humanos, de modo que es mediante la acción: discurso y acto a la vez, como nos hacemos parte del mundo¹⁹ (del artificio humano), entrando en él como si naciésemos de nuevo, esta vez por decisión propia. Pero este segundo nacimiento, del que habla Arendt refiriéndose a la acción, no depende fundamentalmente del hecho de la pluralidad humana. Aunque sí la requiere para darse, toma, como ella bien lo dice “su (...) impulso del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa²⁰.”

Sin embargo y a pesar de nuestra afirmación anterior, en el sentido de señalar que la acción no depende de la pluralidad, puesto que como dice la autora toma su impulso del comienzo, es decir de la natalidad, y por ende de la libertad, es preciso añadir que, puesto que “la pluralidad es la ley de la tierra²¹,” como pertinentemente nos dice Arendt, hemos de destacar que este concepto de pluralidad, tan original y central en la obra de la autora, es de una enorme riqueza teórica, pues nos permite comprender dos cosas fundamentales: la primera es que la pluralidad viene a ser el telón de fondo sobre el cual se asienta la condición humana, tanto en su aspecto de *vita activa*²² como en el plano de la *vita contemplativa*, que pretende constituirse huyendo de la pluralidad, sin lograrlo nunca del todo²³. La segunda nos lleva a afirmar la inagotable riqueza de este concepto y de la realidad a la que se refiere. Pues la pluralidad como “ley

¹⁹ Ibid., “Una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser vida humana porque ya no la viven los hombres”. p. 201.

²⁰ Ibidem.

²¹ Arendt, Hannah: *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 31.

²² Y por ello nuestra insistencia en relacionar natalidad, acción, milagro y libertad con la pluralidad.

²³ Pues consideramos que sin relación con el otro, sea éste el prójimo o Dios, o incluso el otro del diálogo interior del pensamiento (el dos-en-uno socrático), en el cual trasunta ya la pluralidad, no habría realidad humana alguna. El solipsismo es en nuestra opinión otra de las “falacias metafísicas” de las que habla Arendt. Con respecto a lo que estamos mencionando, dice la autora en la página 219 de *La vida del Espíritu* “...así el dos-en-uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su dualidad inherente apunta hacia la infinita pluralidad que es norma en la tierra.”

de la tierra” implica que nunca somos ni hemos sido solos en el mundo (prueba fehaciente de ello es nuestro “ser nacidos”), y si esto es así, el afirmar esta pluralidad debe llevarnos a reconocer el hecho de la diversidad y diferencia entre los seres humanos como valores y la necesidad de lograr la convivencia y el entendimiento armonioso entre individuos y culturas como un objetivo fundamental a perseguir.

Siguiendo a Carmen Corral en su pertinente artículo: “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”²⁴, debemos relacionar el concepto arendtiano de natalidad con el concepto de fenómeno, que aunque Corral no lo señala, expone Arendt en toda su complejidad al comienzo de *La Vida del Espíritu*. Allí, en el primer capítulo del libro sobre *El Pensar* titulado La Apariencia, realiza una reflexión sobre “la naturaleza fenoménica del mundo”.

Es a partir de esta importancia que para Arendt tiene el mundo en cuanto fenómeno, es decir, en cuanto el aparecer es aquí algo esencial, como debemos enfocar su concepto de natalidad. Y así se pregunta Carmen Corral:

“(…) ¿qué papel juega en un mundo de fenómenos la natalidad? La respuesta puede enunciarse ya ahora, aunque se hará necesario un desarrollo ulterior: la natalidad es la persistente derrota de la muerte, es el aparecer, la novedad, que nos devuelve a la raíz que todas las “falacias metafísicas” tienen en la experiencia. Sin embargo, no se puede hablar de la natalidad como algo aislado, sino que ésta remite una y otra vez a ese espacio desde y en el que la aparición tiene lugar: el mundo”²⁵.

Queremos ahora referirnos a la afirmación arendtiana de la natalidad como comienzo, lo cual constituye la capacidad suprema del ser humano, identificándose para nuestra autora, con la libertad. Así, concluye con estas palabras Los orígenes del Totalitarismo, introduciendo ya, lo que nos parece el tema fundamental de todos los abordados en *La Condición Humana*:

“El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est.* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”) dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre”²⁶.

²⁴ Corral, Carmen: Op. cit., p. 199.

²⁵ VV. AA: *En torno a Hannah Arendt*. Op. cit., p. 200.

²⁶ Arendt, Hannah: *Los orígenes del Totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974. p. 580. Véase así mismo Arendt Hannah: *Entre el Pasado y el Futuro*. Península, Barcelona, 1996. p. 179.

Cada hombre, desde el punto de vista arendtiano es miembro de una pluralidad que acontece en el mundo, espacio de su aparición en el que precisamente se muestra como tal ser humano, es decir, libre. Esta libertad se manifiesta mediante la acción: acto y palabra, a través de los cuales se muestra volviendo a nacer cada vez, al mismo tiempo autor-creador y elemento “atrapado” en la red de los asuntos humanos en la cual debe aprender a desenvolverse mediante su libertad.

Otro concepto clave muy relacionado en Arendt con la noción de natalidad, es el recurso a la idea de milagro, “el carácter milagroso de la acción”, para destacar y comprender el carácter improbable e impredecible del actuar humano. El milagro es consecuencia precisamente de la libertad, pero en nuestra opinión, también de la pluralidad.

“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 esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”²⁷.

Puede parecer sorprendente en una autora como Arendt, que aparentemente se interesa más por la política que por cualquier otra cosa, esa caracterización de la acción no sólo como comienzo, “initium”, sino como milagro, debido al hecho de su infinita improbabilidad e impredecibilidad, corolarios, evidentemente, de la libertad.

Así, en *Entre el Pasado y el Futuro*, en el artículo sobre “¿Qué es la libertad?”²⁸ Arendt desarrolla con bastante detalle su teoría sobre el carácter “milagroso” de la acción. Es desde la perspectiva misma del proceso y no desde la del ser que actúa, que este carácter se hace notorio, por cuanto interrumpe los automatismos siempre existentes, tanto en el campo de lo natural como en el de lo histórico y político. Nuestra autora distingue bien entre los procesos naturales, que alguna “infinita improbabilidad” interrumpe: el milagro, y los acontecimientos políticos e históricos, que conllevan también el “milagro del accidente y la improbabilidad”. En ambos casos, la experiencia milagrosa, ni arbitraria ni **rebuscada**, es “casi un lugar común de la vida corriente”.

Henos entonces aquí confrontados, a partir de los conceptos de natalidad y milagro, al concepto de libertad.

²⁷ Arendt. Hannah: *La Condición Humana*. Op. cit. p. 202.

²⁸ Arendt Hannah: *Entre el Pasado y el Futuro*. Op. cit., pp.181-182 ss.

Porque precisamente, debido a que el ser humano es libre, es por lo que puede esperarse de él lo infinitamente improbable, lo imprevisible, es decir el milagro, la decisión, el gesto, la palabra, en otros términos, la acción con la que algo completamente nuevo comienza, “nace”.

En este sentido Arendt distingue, en diversos textos, particularmente en su ya mencionado artículo sobre “¿Qué es la libertad?”²⁹ entre la libertad “interior”, colocada entre comillas en su texto, y la libertad como sentido o razón de ser de la política, estableciendo que la una es la antítesis de la otra. En efecto, la libertad como sentido de la política es la condición ineludible sobre la cual se asienta la posibilidad del hecho político, que se da siempre en un espacio concreto determinado³⁰, precisamente el de la polis: “lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que podría ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales”³¹.

Pero a la vez esta libertad política implica y exige la pluralidad, la compañía de los iguales, de los pares y el intercambio con ellos a través de la palabra y la acción. La libertad “interior”, en cambio, remite a un sentirse libre y al alejamiento, aunque sea momentáneo, del mundo en el que la coacción exterior puede hacernos perder la libertad. En este sentido, la interioridad es vista como un “espacio de libertad absoluta dentro del propio yo”³², un refugio en el cual nada puede alcanzarnos. Este “sentimiento íntimo” es para Arendt irrelevante desde el punto de vista político.

Al hablar del concepto arendtiano de milagro y ahora del de libertad, hemos afirmado la incidencia en ambos casos de la pluralidad humana como un elemento constituyente de lo que cada uno de esos conceptos expresa. Podríamos incluso decir que es la pluralidad una condición sin la cual ni la libertad ni el milagro tendrían sentido. En efecto, en el caso del milagro, tal como lo conceptualiza Arendt, dijimos que es consecuencia tanto de la libertad como de la pluralidad. Pero si bien se entiende sin necesidad de mayor explicación la relación entre milagro y libertad, no

²⁹ Ibid., pp. 155-184.

³⁰ El *espacio de aparición* del que hablaremos más adelante, que es a la vez un determinado espacio físico y un espacio que se constituye a partir de la pluralidad de los individuos humanos.

³¹ Arendt, Hannah: *¿Qué es la política?* Paidós, I.C.E./U.A.B. Barcelona, 1997. p. 70.

³² Arendt, Hannah: *Entre el Pasado y el Futuro*. Op. cit., p. 158.

parece tan evidente la relación milagro-pluralidad. ¿Por qué ha de ser “plural” la realidad humana, para que se dé el milagro?

La respuesta nos parece evidente, sobre todo si nos referimos al milagro en la esfera de los asuntos humanos, que como ya vimos, Arendt distingue de la esfera de los procesos naturales. En ambos casos, para la autora, el milagro rompe con los automatismos del respectivo proceso. Pero si bien podría pensarse, hipotéticamente, que en el caso de los procesos naturales, podríamos vislumbrar la relación individuo-naturaleza (incluida la suya propia, su ser biológico) como una relación que podría excluir la presencia o la compañía de los demás, tratándose de los procesos de tipo histórico en los que el milagro irrumpe también, como un accidente (la acción), que interrumpe los automatismos, no podemos de ninguna manera, ni siquiera hipotéticamente considerar que el milagro no implicase la pluralidad. Esto se nos hace evidente cuando entendemos que la “red de lo asuntos humanos”, los procesos históricos cuyos automatismos “corta” el milagro, no serían tales, ni existirían si no se diese la pluralidad. En efecto, sólo porque la realidad humana es plural, puede hablarse de procesos (lo cual de por sí para Arendt implica automatismo) y de una “red o trama de asuntos humanos” que puede atrapar las acciones individuales. Así, en la parte final de *La Condición Humana*, al hablar de los cambios que trajo consigo la modernidad, particularmente en el campo del conocimiento, señala:

“Para la mentalidad del hombre moderno, tal como quedó determinada por la evolución de la ciencia moderna y el concomitante desarrollo de la filosofía moderna, fue decisivo que el hombre comenzara a considerarse parte integrante de los procesos, super-humanos y que lo abarcan todo, de la naturaleza y de la historia, los cuales parecían destinados a un infinito progreso sin alcanzar ningún inherente telos ni aproximarse a ninguna idea predeterminada”³³.

Por otra parte, al hablar en el capítulo sobre la acción, acerca de la degradación del actuar en hacer, nos señala cómo la ciencia moderna comenzó a tratar a la naturaleza como objeto de acciones a partir del experimento, con lo cual provocaron procesos que no estaban en el hecho natural. Y así como la acción puede degradarse en fabricación, así también los científicos han introducido un elemento de acción en el mundo natural, al desencadenar procesos que de otra forma no se darían. Aquí aparece también claramente la constante preocupación arendtiana por la posible destrucción del planeta a causa del mal uso de los procesos atómicos desencadenados:

³³ Arendt, Hannah: *La Condición Humana*. Op. cit. p. 322.

“El hecho mismo de que las ciencias naturales se han convertido exclusivamente en ciencias de proceso y en su última etapa, en ciencias de “procesos sin retornos” potencialmente irreversibles e irremediabiles, es una clara indicación de que, cualquiera que sea la fuerza cerebral necesaria para iniciarlos, la efectiva y fundamental capacidad humana que podría originar este desarrollo no es capacidad “teórica”, ni contemplación ni razón, sino habilidad para actuar, para comenzar nuevos procesos sin precedente cuyo resultado es incierto, de pronóstico imposible, ya se desencadenen en la esfera humana o en la natural³⁴.”

Como podemos apreciar, Arendt es consciente de que toda acción forma parte de una especie de tejido o red de los asuntos humanos, la “trama de los asuntos humanos”, como ella la denomina, que de alguna manera “atrapa” la acción y puede desviarla de sus propósitos y producir un efecto contrario al deseado. Así nos dice:

“La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos (...) el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. (...) Debido a esta ya existente trama de relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, la acción no siempre realiza su propósito”³⁵.

Es preciso pasar ahora a analizar con mayor detenimiento el concepto de pluralidad. Ésta es mencionada ya desde el comienzo de *La Condición Humana*, al señalar que la acción corresponde a la condición humana de la pluralidad, especificando ésta como “el hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo”. A esto se añade su afirmación de que “esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda la vida política”³⁶.

Este concepto de pluralidad, quizás insuficientemente analizado por quienes estudian el pensamiento arendtiano, nos parece de suma importancia, ya que en tanto no solo que condición sin la cual no habría vida política sino condición positiva que implica justamente que por ella, es decir, dada la pluralidad, se da la política, caracteriza de una manera peculiar el concepto que Arendt tiene del hecho político en cuanto a sus causas y origen. En efecto, afirmando que “la pluralidad es la ley de la

³⁴ Ibid. p. 251.

³⁵ Ibid. p. 207. Corregimos un error en la traducción castellana, pues dice al final: “(...) la acción siempre realiza su propósito”, cuando debe decir: “la acción no siempre realiza su propósito”. Ver, Hannah Arendt: *The Human Condition*. Doubleday Anchor Books. New York, 1959. p. 163.

³⁶ Ibid. p. 22.

Tierra,³⁷ la autora elimina de su panorama filosófico cualquier planteamiento solipsista, y con él la necesidad de demostrar la existencia del prójimo. Dicho esto, podría pensarse, tal como han señalado algunos, que persisten en hacer de Arendt la discípula de Heidegger, el concepto de pluralidad de nuestra autora no es otro que el *Mitsein* heideggeriano. A ello debe responderse de inmediato que ambos conceptos no funcionan de la misma manera, pero además no se ubican en la misma esfera desde el punto de vista de la vida activa.

Tal como lo señalara Jacques Taminiaux, el *Mitsein* heideggeriano “actúa a la luz de la actividad de *poiesis*, es decir, de lo que Arendt llama el trabajo como productor de artefactos”³⁸ mientras que la pluralidad arendtiana se ubica en el terreno de la acción, implicando, no una relación auténtica o inauténtica con el otro, siempre en la esfera de la producción y sin remitir en absoluto a la vida pública, sino una respuesta a la pregunta por el quién del ser humano, que desemboca en Arendt

“en la afirmación de la pluralidad, es por los otros que esta cuestión es planteada y es a los otros que cada uno responde, en tanto que se identifica a sí mismo como el actor de sus actos y anuncia a los otros “lo que hace, lo que ha hecho, o lo que tiene intención de hacer”. La condición de pluralidad está así estrechamente soldada a la acción propiamente dicha y a la palabra sin la cual aquélla no podría estar”³⁹.

Todo esto queda igualmente claro cuando Arendt comienza el capítulo sobre la acción, en *La Condición Humana*⁴⁰, señalando que “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción⁴¹.” A partir de aquí introduce Arendt una serie de conceptos que trazan con mayor nitidez el perfil de lo que ella entiende por pluralidad. Esta, nos dice, tiene el doble carácter de igualdad y distinción.

Esta igualdad de la que habla Arendt, ¿cómo podríamos acotarla mejor? Porque entendemos que en este caso no se trata de la igualdad que se logra en la política, consecuencia del reconocimiento por los pares y de vivir bajo un mismo Estado de Derecho. Consideramos que la igualdad a la que se refiere aquí la autora, tiene que ver con el hecho de

³⁷ Arendt, Hannah: *La Vida del Espíritu*. Op. cit., p. 31.

³⁸ Taminiaux, Jacques: “Arendt disciple de Heidegger?”, en *Revista Études Phénoménologiques*. Tomo nº 2. Eds. Ousia, Bruselas, 1985. p. 119. Traducción nuestra.

³⁹ *Ibid.*, pp. 120-121. Traducción nuestra.

⁴⁰ Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Op. cit. p. 200.

⁴¹ *Ibidem*, subrayamos nosotros.

pertenecer todos los seres humanos plurales, a la misma especie humana sometida a las mismas condiciones. Así, al comienzo de *La Condición Humana* nos dice:

“La acción sería un lujo innecesario (...) si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos (...) La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá”⁴².

Sin embargo, como ella bien lo señala, la igualdad en cuanto a la condición compartida, no excluye la distinción o diferencia, que es la forma humana de la alteridad. Pues si bien el ser humano comparte con las cosas y con los entes orgánicos esta característica, poseída “por todo lo que es”⁴³, sólo él puede expresar esta distinción, y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor”⁴⁴ y añade: “En el hombre, la alteridad que comparte con todo 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”⁴⁵.”

Es justamente esta unicidad y distinción, que hacen de cada humano un ser irremplazable, lo que se manifiesta a través de la acción (acto y palabra) a partir de la cual se expresa el quien de cada uno de nosotros. Es justamente por esto, que, como ya hemos señalado, la pluralidad es la condición *sine qua non* tanto como la condición *per quam* de toda la vida política.

Aquí, quisiéramos apartarnos brevemente del planteamiento arendtiano para señalar que el término igualdad que usa la autora, en este contexto de *La Condición Humana* nos parece inapropiado y ambiguo, pues como hemos aclarado, para Arendt, la igualdad como tal, entre los humanos, sólo se encuentra en el plano de la política. Así queda claro en *Los Orígenes del Totalitarismo*, donde al hablar de las “perplejidades de los Derechos Humanos”, señala:

“(...) la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada está basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales. La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia,

⁴² Ibidem. p. 22.

⁴³ Ibidem. p. 200. Y que obliga a definir siempre a partir de una diferenciación, de un indicar lo que algo es, distinguiéndolo de algo “otro”.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales⁴⁶.

Esto parece contradecir lo señalado en *La Condición Humana* con respecto a una igualdad que sería natural: por el mero hecho de ser humanos seríamos ya iguales, pues de lo contrario, como ella bien lo indica, no habría forma de entendernos. Es en este sentido que hablamos de igualdad puesto que estamos sometidos “a las mismas condiciones” sin que eso implique disolución de las diferencias o de la diversidad.

Es en cambio en la esfera política, como lo señala la cita anterior, que accedemos a un tipo de igualdad que es total, pues en esta esfera decidimos reconocernos como iguales “a pesar de” y muchas veces justamente a causa de todas las diferencias que de la naturaleza nos vienen. No es este el momento de extendernos sobre la riqueza de este planteamiento, en el cual se basan tantas reivindicaciones de grupos humanos de toda índole que exigen la igualdad, sin por ello tener que renunciar a lo que les hace diferentes y diversos, y sin que esa igualdad les sea reconocida como una especie de amable concesión- otorgada por quienes se consideran el sujeto universal absoluto a partir de cuyo modo de ser humano se definiría el mayor o menor grado de humanidad de los demás⁴⁷.

Es preciso reivindicar la igualdad a pleno pulmón, como algo que por derecho, en el plano de la vida política, máxima expresión de la humanidad mundana⁴⁸, corresponde a todos sin excepción. Y es preciso insistir también en la idea de la enorme riqueza y fuente de múltiples crecimientos (culturales, sociales, económicos, etc.), que constituye, para cualquier Estado la diversidad y las diferencias.

Esto nos conduce, para acercarnos a la conclusión, a plantearnos el concepto de espacio de aparición y su relación con la noción arendtiana de poder. La acción y el discurso dice Arendt, crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo

⁴⁶ Arendt, Hannah: *Los Orígenes del Totalitarismo*. Op. cit. p. 380.

⁴⁷ Al respecto léase nuestro artículo: “La igualdad en el derecho no discriminatorio”, en Comesaña-Santalices, Gloria M: *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. EdiLUZ, Maracaibo, 1995. p. 131. ss.

⁴⁸ Y decimos esto, porque para Arendt, la contemplación, que apunta a la experiencia de lo eterno, experiencia por lo demás intraducible, y el pensamiento, como actividad no visible, que apunta a darle sentido al mundo que nos rodea, son modos de vida que nos alejan o apartan, aunque sea momentáneamente, del contacto mundano con los demás.

tiempo y lugar. “Se trata del espacio de aparición en el más alto sentido de la palabra”⁴⁹.

Este espacio de aparición no debe confundirse con la esfera pública, puesto que es anterior a toda constitución formal de ésta. De modo que, si bien la esfera pública es algo equivalente al mundo que poseemos en común, constituido por el artificio humano, que a la vez que nos une nos separa, impidiéndonos dice Arendt caer unos sobre otros⁵⁰, el espacio de aparición se presenta como algo intangible y potencial, que sólo cobra realidad cuando “los hombres se agrupan por el discurso y la acción”⁵¹, desapareciendo cuando se dispersan o interrumpen las actividades en común.

Así, entendemos nosotros, tratando de ir a la esencia de los conceptos, mientras que el espacio público sería un espacio “concreto” constituido como mundo del artificio humano⁵², y permanente siempre entre los seres humanos, aunque no se manifiesten en él, el espacio de aparición es absolutamente intangible, y depende en su existencia, no sólo de la concreción del artificio mundano, sino básicamente de la acción humana concertada, de común acuerdo, de modo que, sin actos y palabras coordinados, en busca de un objetivo común, no hay espacio de aparición. Este, que es previo “a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno”⁵³, es siempre potencial, pues desaparece en cuanto los que actúan se dispersan.

En el párrafo 28 de *La Condición Humana*, Arendt se expresa de tal manera, que en muchas afirmaciones parece considerar la esfera pública y el espacio de aparición como sinónimos, sin embargo, creemos haber encontrado suficientes elementos de juicio en ese mismo párrafo, y en el párrafo 7 que nos permiten establecer entre ambos conceptos la distinción que hemos señalado. Redondeando la idea, podríamos concluir al respecto señalando que, si bien puede haber una esfera pública en la que en un momento dado nada acontezca, y ninguna empresa común entre los humanos esté desarrollándose en la actualidad, no podemos imaginar un espacio de aparición en el cual actos y palabras concertados, no estén siendo cumplidos por un grupo humano constituido como tal para el logro de una determinada finalidad.

⁴⁹ Arendt, Hannah: *La Condición humana*. Op. cit., p. 221.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁵¹ *Ibid.*, p. 222.

⁵² Es decir, producto del trabajo humano.

⁵³ *Ibid.*, p. 222.

En ese sentido, nos atreveríamos a establecer una relación esencial entre el espacio público y el artificio mundano (aunque también la haya entre el artificio mundano y lo privado) y entre el espacio de aparición y el agruparse de las personas, aunque luego la acción y el discurso no se cumplan en el vacío sino precisamente en el marco del artificio mundano en el cual el espacio público ha devenido realidad.

De tal manera que, aunque el espacio de aparición preceda según Arendt la constitución formal del espacio público, los seres humanos no pueden aparecer en común, sino porque ya hay un espacio público existente, que es justamente el artificial mundo de cosas producto del *homo faber*. Así, si en el orden de las esencias no puede haber espacio público sin que se constituya el espacio de aparición, en el orden de la existencia, el espacio público está siempre ya allí como aquello que posibilita el surgimiento del espacio de aparición.

Esto que venimos analizando, está estrechamente emparentado con la noción arendtiana de poder como potencialidad.

Es esta una de las nociones más originales de la filosofía política de nuestra autora, pues nos parece que devuelve al concepto no sólo su originaria frescura al positivizarlo, sino que desentraña su esencia al delimitarla con respecto a otros conceptos con los que de ordinario se le confunde.

Al comienzo de nuestro trabajo hemos calificado de onto-utópica la reflexión arendtiana con respecto al hecho político y al poder. Ya hemos explicado en esas primeras páginas nuestra interpretación, de modo que no es necesario volver sobre ello. De tal manera que, si por ontológico entendemos aquello que indaga el ser de los entes, la noción arendtiana de poder se nos presenta efectivamente como una respuesta contundente y quizás definitiva a esta indagación por el ser del hecho político, cuya columna vertebral es precisamente el poder tal cual nuestra autora lo define:

“El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan”⁵⁴.

Y más arriba ha señalado:

“El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.” “(...) Cabría decir

⁵⁴ Ibid., p. 223.

que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. (...) El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”⁵⁵.

En estas afirmaciones se encuentra condensada la filosofía arendtiana del poder.

A diferencia de quienes ven en el poder un hecho consumado, una situación negativa que implica dominación y constreñimiento, Hannah Arendt destaca del poder su carácter eminente de potencialidad, su ser como posibilidad que sólo se activa cuando, del fondo condicionante de la pluralidad humana se destaca un grupo que actúa consensual y coordinadamente para lograr un objetivo. Pero esto no basta. Es preciso que la acción, palabra y acto, tengan ciertas características para ser tales: y así, si la palabra y el acto deben corresponderse (los actos deben corroborar las palabras, y viceversa), los actos deben distanciarse de la violencia y la fuerza, que son lo contrario del poder, mientras que las palabras no pueden ser vacías, es decir, ni pueden ser lo que los franceses llaman “langue de bois”⁵⁶, ni menos sonidos sin sentido, ni tampoco pequeñas o grandes mentiras o medias verdades de circunstancia.

El acto y la palabra se acompañan pues en la acción plural, conjugada, que abre el espacio de aparición y da nacimiento al poder. Sobre la importancia de la palabra como acompañante de la acción, insiste nuestra autora al señalar:

“ (...) sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto (...) y aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer. Ninguna otra realización humana requiere del discurso en la misma medida que la acción”⁵⁷.

En esa imbricación entre discurso y acto en el caso de la acción, es preciso seguir destacando con la autora que la función de los actos y las palabras es, debe ser positiva, para que la potencialidad que es el poder se cumpla, las palabras descubran las intenciones, así como los actos establecen relaciones, creando así nuevas realidades.

El poder, tal como lo presenta Arendt, es pues algo inestable y frágil, cabría entonces decir, y a ello habría que responder positivamente, pues como ella misma lo señala, no es algo que se posee y puede tratar de

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ “Lengua de madera”, hablar para no decir nada.

⁵⁷ Ibid., pp. 202-203.

mantenerse, como la fuerza física o la fuerza bélica o policíaca que se mide de alguna manera y puede enumerarse, contarse y almacenarse.

En efecto, el poder como potencialidad es frágil y hasta podría decirse efímero, puesto que depende de la organización de los individuos, de su unión, y desaparece con su dispersión. El poder no es pues un estado de cosas, sino un acontecimiento que depende para su realización de la libertad de los individuos humanos y de su capacidad de comenzar algo nuevo en el mundo, la acción, sobre cuyo estatuto ya nos hemos detenido anteriormente.

Conclusión

Hemos intentado presentar una visión lo más completa posible de la reflexión arendtiana sobre la política, reflexión que como ya señalamos, la autora hace desde la perspectiva del pensamiento, es decir de la Filosofía. Y puesto que, como hemos destacado también, el objetivo de la comprensión según Arendt es reconciliarnos con el mundo y su realidad, consideramos que la manera arendtiana de abordar la política nos permite justamente habérselas con el hecho político en su pureza esencial, y sin que la cotidianidad de la acción, con sus consabidas imperfecciones y verdades a medias nos impida contemplar y describir fenomenológicamente lo que es la esencia de la política, sin menoscabo de nuestra inevitable permanencia en el plano de los eventos concretos que se dan en el mundo. Estos eventos como sabemos, la forma que adopta la política en la realidad, parecen contradecir totalmente a Arendt. ¿Cómo puede ser la esencia de la política lo que ella describe, si los acontecimientos políticos parecen desmentirla constantemente?. ¿Y que objeto tendría develar la esencia de la política si tal cosa no vamos a encontrarla nunca en la realidad. Creemos que Arendt no desaprobaba la respuesta que vamos a dar, que además se sitúa parcialmente en la línea kantiana que marca también su pensamiento. En primer lugar debemos recordar que al hablar de la política estamos tratando con lo que ella llama “asuntos humanos”, es decir con eventos y acontecimientos que, además de involucrar a la pluralidad de los seres humanos, involucran la libertad, es decir la temporalidad y la capacidad de producir lo inédito, lo inesperado e impredecible, y no con seres en-sí, para usar la terminología sartreana, con objetos que pertenecen al campo de lo dado o de lo producido por los humanos, (lo que Arendt llama el artificio mundano). Esto debe permitirnos entender el hecho de que la realidad concreta de

la política no coincida plenamente con su esencia, pues de lo que se trata precisamente es de poner al descubierto esa esencia y tratar de realizarla, concretarla de una manera que será siempre precaria y cambiante, dadas las características de la acción humana sobre las que no es preciso volver. Pensar la esencia de la política es entonces un oficio del intelecto que nos conduce a desentrañar y describir el ser de la política o más bien el sentido del ser que le atribuimos a la política, teniendo con ello presente que para Arendt pensar es dar significado, en este caso a la actividad humana fundamental de la vida activa, es decir a la acción. La esencia de la política cuya descripción y desentrañamiento no es entonces inútil, funcionara como una idea reguladora kantiana, o como una utopía, es decir, en ambos casos, como un acicate y un modelo para la acción.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah: *Los Orígenes del Totalitarismo*. Editorial Taurus, Madrid, 1974.
- ____ *La vida del Espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- ____ *La Condición Humana*. Editorial Paidós, Barcelona, 1993.
- ____ *De la Historia a la Acción*. Editorial Paidós, Barcelona, 1995.
- ____ *Entre el Pasado y el Futuro*. Ediciones Península, Barcelona, 1996.
- ____ *¿Qué es la Política?* Editorial Paidós I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1997.
- ____ *Crisis de la República*. Editorial Taurus, Madrid, 1998.
- COMESAÑA-SANTALICES, Gloria: *Filosofía, Feminismo y Cambio Social*. EDILUZ, Maracaibo, 1995.
- TASSIN, Etienne: *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Ed. Payot, Paris, 1999.
- VV-AA: *En torno a Hannah Arendt*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Diccionario de la Real Academia Española*. Decimonovena Edición, Madrid, 1970.
- YOUNG-BRUEL, Elisabeth: *Hannah Arendt*. Ed. Anthropos, Paris, 1986.
- Revista *Esprit*: Número 6. París, Juin 1980.
- Revista *Études Phénoménologiques*: Tomo 2. Eds. Ousia, Bruselas, 1985.