

CAPÍTULO

III



HANNAH ARENDT: EL ESPACIO INTERMEDIO DE LA POLÍTICA Y EL PODER DE LA ACCIÓN COMÚN*

GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ**

Max Weber se refirió al fenómeno del “*poder (Macht)*” en el marco de su análisis de conceptos sociológicos fundamentales, en particular del concepto de acción y, más específicamente, del concepto de acción social. Como se sabe, en el capítulo I de la Primera Parte de *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*.¹ Weber define a la acción como un “comportamiento humano (sea un hacer externo o interno, sea un omitir o un permitir) en la medida en que él o los actuantes enlazan con él un sentido”.² La acción social específicamente se entiende como

* El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre espacio público y democracia que habrá de concluir en una publicación más extensa. Agradezco al profesor Sergio Pérez Cortés por su invitación para participar con esta contribución en los trabajos del cuerpo académico de *Filosofía Política*.

** Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

¹ Traducción en español: *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1964.

² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, p. 1. Todas las traducciones de la obra de Max Weber y de Hannah Arendt han sido realizadas directamente desde el alemán por el autor de este trabajo (en el caso de las obras publicadas originalmente en este idioma). Las obras de Arendt publicadas originalmente en

aquella que, según su sentido pretendido (*intendierter Sinn*), se encuentra referida al comportamiento de otros y se orienta de acuerdo con esto en su curso” (*Ibid.*). Es sobre esta base que Weber desarrollará, como se sabe, su comprensión del poder. En efecto, poco más adelante se define al “*poder (Macht)*” como “toda oportunidad de imponer la propia voluntad en el interior de una relación social, aún en contra de oposición, y sin importar sobre qué pueda basarse esta oportunidad”.³ Así entendido, el poder se refiere entonces a la capacidad de un sujeto individual, de un grupo o de una asociación política para imponer su voluntad sobre los otros y provocar en ellos un comportamiento determinado que éstos por sí mismos no habrían realizado. No obstante, así considerado, se apresura a decir Weber, el concepto de “poder” es sociológicamente “amorfo (*amorph*)”,⁴ pues, agrega a continuación, todas las cualidades pensables de un ser humano y todas las constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la situación de imponer su voluntad en una situación dada. Por ello Weber propondrá emplear un concepto sociológicamente más preciso para referirse a la capacidad de encontrar obediencia a una orden. Y es aquí justamente que se localiza el concepto de “dominación (*Herrschaft*)”. Ésta se comprende como la oportunidad de encontrar obediencia para una orden de un contenido determinado.⁵ En el concepto de “dominación” se integran así, por un lado, el momento de la imposición de la voluntad de un individuo o un grupo sobre otro individuo(s) o grupo(s) y, por el otro, el momento de la obediencia o consentimiento que encuentra esta imposición en aquél o aquéllos sobre quienes se ejerce. Así entendida, la dominación aparece en diversos ámbitos de las relaciones sociales, sea en la familia, en la escuela, en diversas formas de relaciones interpersonales, etcétera.

inglés fueron traducidas directamente desde este idioma cotejando, además, con las cuidadas ediciones alemanas de sus obras.

³ M. Weber, *op. cit.*, 1922, p. 28.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Max Weber habla así, por ejemplo, de la dominación patriarcal en el interior de las relaciones familiares —una relación de dominación que se realiza por lo demás sin el recurso a un aparato administrativo.⁶ Sin embargo, como se sabe, es ante todo la dominación *política* y, de manera más precisa, la dominación política ejercida por el *Estado* la que le preocupará ante todo a Weber. En ella la dominación tiene lugar en un ámbito geográfico-espacial bien determinado a través de la aplicación y bajo la amenaza de la coerción (*Zwang*) por parte de un aparato administrativo (*Verwaltungsstab*) que se asegura el monopolio legítimo de la coacción física para la implementación y mantenimiento del orden en el marco de un ordenamiento jurídico específico.⁷ La dominación es así en Max Weber, como bien lo ha visto uno de los mejores conocedores de su obra, Dirk Käsler, el resultado de una precisión sociológica del poder.⁸ Con este tratamiento se allana así el camino para una sociología de la dominación que se propone diferenciar y precisar analíticamente el concepto de dominación elucidando, por ejemplo, los diversos tipos de ésta, su estructura y funcionamiento. En ella se trata de estudiar los motivos de la obediencia a la dominación, las diversas formas de legitimación de la misma, la relación de la dominación con la Economía y con el Derecho, etcétera.

Quizás en Weber sea claro entonces cómo el “*poder (Macht)*” ha aparecido siempre entrelazado en forma estrecha con la *violencia (Gewalt)* comprendida como aplicación de *coerción (Zwang)*. El *poder*, por un lado, y la *violencia*, por el otro, han cubierto así un amplio espectro de fenómenos, problemas, relaciones y reflexiones en el que históricamente podrían distinguirse tres grandes transformaciones en sus respectivos campos de significación en los que, a su vez, se condensa la experiencia de transformaciones económicas, sociales y políticas que caracterizaron en forma decisiva al adveni-

⁶ Cf., *ibid.*, p. 29.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf., Dirk Käsler, *Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, Campus, 1998, p. 208.

miento del mundo moderno.⁹ La primera de ellas aparece delineada con la reducción e identificación de aquellos fenómenos y cualidades vinculadas a individuos designadas con los términos de violencia (*potestas*) y poder (*potencia*) al ámbito de acción del Estado moderno con sus instituciones y portadores. Este proceso se desarrolló a partir de la Edad Media tardía paralelamente a la recepción del Derecho romano y en el marco de confrontaciones más o menos abiertas de los príncipes con las pretensiones universales de la autoridad de los emperadores y con el poder del papado y condujo gradualmente a la mediatización —e incluso a la eliminación total— de las diferentes atribuciones y esferas de poder que a lo largo de la Edad Media se habían distribuido entre diversas personas e instancias en favor de la instancia del Estado para desembarcar, finalmente, en la diversificación y separación de ámbitos de vida relativamente autónomos: en primer lugar, el Estado dotado del monopolio de la coerción física legítima en el sentido en que, por ejemplo, ya Weber lo analizara; en segundo lugar, la sociedad civil apolítica y, finalmente, en tercer lugar, el mundo religioso. La segunda transformación tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVI y en el XVII y se inscribe en el marco de una progresiva estatización del poder y de una suerte de privatización de la sociedad. En ella se plantea en forma especialmente aguda el problema de la fuente de legitimación tanto del poder como de la violencia. En el mundo de la Edad Media poder y violencia parecían encontrarse anclados en un orden objetivo e inmovible de justicia. Ahora uno y otra aparecerán como requeridos de una legitimación explícita y de una contención jurídica ya que, de otra manera, se encontrarán siempre expuestos a la sospecha de la ilegitimidad. Finalmente, la tercera de estas transformaciones se asocia a las revoluciones económicas, sociales y políticas desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. Ella se caracteriza por la repolitización de la sociedad,

⁹ Sigo en este punto la propuesta planteada por Karl-Georg Faber en: Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4. Bde., Stuttgart, Klett-Cotta, Bd. 3, 1982, p. 818.

por la ocupación por parte de la sociedad —o, por lo menos, por parte de determinados grupos sociales— de ámbitos y funciones que antaño pertenecieran solamente al Estado y por un singular entrelazamiento entre los ámbitos de la economía, de la sociedad y del Estado que condujo a formas de aparición tanto del poder como de la violencia ya no solamente en el interior del Estado, sino en todo el cuerpo social.

Es en el interior del marco histórico esbozado anteriormente donde han surgido, se han desplazado y modificado las relaciones entre poder y violencia, que desearía localizar las reflexiones de Hannah Arendt sobre este punto.¹⁰ Para ello me centraré especial-

¹⁰ El interés generado por la obra de Hannah Arendt en los últimos años es digno de ser destacado. Especialmente en Alemania, Francia, Italia al igual que en el mundo anglosajón se ha dedicado una gran atención a esta pensadora. En Alemania se destacaría el trabajo de Ernst Vollrath (*Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987), las referencias a Arendt en la obra de Habermas (“Hannah Arendts Begriff der Macht”, en Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 y *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992), al igual que los análisis de quienes, proviniendo de la Teoría Crítica, intentan acercar a Arendt a esta tradición para lanzar con su ayuda una crítica al procedimentalismo de Habermas (pienso en Helmut Dubiel, Ulrich Rödel y Günther Frankenberg, *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989). En Francia pienso especialmente en Etienne Tassin (*Hannah Arendt l'humaine condition politique*, Paris, L'Harmattan, 2003 y *Le trésor perdu*, Paris, Payot, 1999) y Miguel Abensour (*Hannah Arendt contre la philosophie politique*, Paris, Sens & Tonka, 2006). En Italia mencionaría a Paolo Flores d'Arcais (*Hannah Arendt: esistenza e libertà, autenticità e politica*, Roma, Fazi, 2006). En el ámbito anglosajón habría que señalar a Margaret Canovan (*The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974 y *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York, Cambridge University Press, 1992), Bikhu Parekh (*Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Humanities Press, 1981), Seyla Benhabib (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996) y Ronald Beiner (*Political Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1983) así como las recopilaciones de Melvyn Hill (*Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin Press, 1979), Lewis P. Hinchman y S. K. Hinchman (*Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994) y Craig Calhoun y John McGowan (*Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997). También, por supuesto, en el ámbito iberoamericano —donde destacan ante todo Brasil, Argentina y España (y la razón de ello quizás habría que buscarla en el modo en que la reflexión de Arendt ofrece una contribución para repensar la

mente en tres obras fundamentales de esta pensadora: la primera de ellas, *The Human Condition* (1958) me servirá para exponer la distinción entre las tres actividades fundamentales que caracterizan a la condición humana, a saber: *action*, *labor* y *work*, así como para establecer los contornos de la diferencia entre el ámbito privado y el espacio público; la segunda, *On Violence* (1969), donde Arendt analiza las diferencias entre *power* y *violence* y la tercera —más que una obra un taller de reflexión— el recientemente editado *Denktagebuch 1950 bis 1973* (2002) donde Arendt elabora y afina las distinciones mencionadas antes en el marco de una discusión de gran calado con la tradición filosófica y política occidental. Habré de referirme asimismo a reflexiones planteadas por Arendt en otras obras que ayuden a esclarecer el análisis que nuestra autora ofrece del poder y de la violencia así como del sentido y función de la política hoy en día. Finalmente, realizaré una serie de consideraciones sobre la propuesta de Arendt tomada en su conjunto.

democracia y vivificar la participación de la sociedad civil en el ejercicio del poder en sociedades que han estado sometidas bajo dictaduras prolongadas— Arendt ha sido objeto de estudios detallados y dedicados total o parcialmente a su pensamiento. Ejemplos de ello serían la labor pionera del brasileño Celso Lafer (*Hannah Arendt-Pensamento, persuasão e poder*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [2003]), Manuel Cruz y Fina Birulés (*En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994 y Fina Birulés, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000), Enrique Serrano (*Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Interlínea, 1996), Alejandro Sahuí (*Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002), Cristina Sánchez Muñoz (*Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003), Marco Estrada Saavedra (*Pensando y actuando en el mundo: Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, 2003), Dora Elvira García (*Del poder político al amor al mundo*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/Porrúa, 2005), Nora Rabotnikof (*En busca de un lugar común*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005) y Gustavo Leyva (“Hannah Arendt: Acción, Identidad y Narración”, en Gustavo Leyva (ed.), *Política, identidad y narración*, México, Miguel Ángel Porrúa/CONACYT/Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, pp. 383-411). Existen, además, centros de investigación sobre la obra de esta pensadora que expresan la enorme significación que reviste su obra hoy en día. Menciono especialmente dos: el *Hannah-Arendt-Zentrum* de la Universität Oldenbourg y el *Hannah Arendt Center* en la New School for Social Research en New York donde se han formado varios estudiosos latinoamericanos de la obra de Arendt.

The Human Condition debía llevar inicialmente el título “*Amor Mundi*”¹¹ y partir del concepto de *conditio humana* buscando subrayar con él no tanto una pretendida esencia del hombre, sino la condición que resulta del *factum* de la natalidad y la mortalidad humanas y del estar situado irrebasablemente en el mundo. Es así que Arendt se refiere en esa obra a las distintas condiciones terrestres de lo que significa ser humano: en primer lugar, a la vida como el círculo de lo viviente; en segundo lugar, a la mundanidad, a esa referencia y relación inmediatas a y con un contexto de objetos y personas en el que nos localizamos originariamente y donde se despliegan nuestras actividades como en su horizonte de posibilidad y, en tercer lugar, al *factum* irrebasable de la pluralidad, es decir, de la inconfundibilidad e individualidad de los seres humanos —y esta pluralidad no significa sólo una diversidad meramente numérica, sino ante todo una pluralidad de modos de ser-otro, de poder-ser-otro. Es en este plexo de condiciones que Arendt destaca el carácter de la natalidad como condición de posibilidad de un nuevo comienzo,¹² al igual

¹¹ Es en este sentido que se expresaba Arendt en una carta dirigida a Karl Jaspers del 6 de agosto de 1955. Ahí señalaba que solamente en aquellos últimos años había comenzado a amar realmente al mundo y como muestra de ese agradecimiento deseaba titular a su libro “sobre teorías políticas” *Amor Mundi* (Arendt, *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner, München, Piper, 1993, p. 301). Me he referido en forma más detallada a esta obra en Leyva, *op. cit.*, 2003.

¹² Ya hacia el final de *The Origins of Totalitarianism* (1951) Arendt remitía a un hecho existencial que se sustraía por principio a la intervención del dominio totalitario: el hecho de que los hombres nacen, la continuidad del nacimiento que no puede ser desterrada del mundo y que garantiza siempre la posibilidad de un nuevo comienzo. Es esta posibilidad siempre renovada de un nuevo comienzo la que se encuentra en la base de la libertad. Según Arendt, fue San Agustín el primero en descubrir la fuerza originaria de la palabra comienzo, *initium*. San Agustín es para ella no solamente el “primer filósofo cristiano”, sino también alguien que fue capaz, además, de pensar políticamente con categorías romano-republicanas y, de este modo, comprender el sentido político-antropológico de las leyendas fundacionales romanas a la luz de la doctrina cristiana de la creación al modo de una “libertad de una espontaneidad absoluta relativa” (cf., Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, traducción del original inglés: *The Life of Mind*, I: *Willing*, New York, Harcourt

que el de la mortalidad que lleva a la necesidad de edificación de un mundo que pueda perdurar más allá del breve lapso de una vida individual y de la realización de hechos que puedan ser mantenidos en la memoria.

Más específicamente Arendt analiza en *The Human Condition* las “implicaciones políticas de *Labor*, *Work* y *Action*”.¹³ Es en este sen-

Brace Jovanovich [Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper, 1979] 1978, p. 107). Como se sabe, la disertación doctoral de Arendt había sido dedicada a este pensador (cf., Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, Julius Springer, 1929). El nacimiento suministra así una presuposición fundamental de la existencia y de la acción humanas. La pregunta que quedaba abierta era entonces la relativa a cómo esta condición existencial podía ser desarrollada y elaborada para comprender la acción política. Volveré más adelante sobre ello.

¹³ Cf. Carta a Jaspers del 7 de abril de 1956 (Arendt, *op. cit.*, 1993, p. 320). La traducción de esta distinción terminológica —central para la comprensión del pensamiento de Arendt— resulta a veces un tanto complicada por tratarse de una autora que, a pesar de su complicada relación con Alemania por su condición de judía que debió huir ante la barbarie nacionalsocialista y de escribir en inglés, continúa pensando en alemán y busca integrar en esta lengua distinciones centrales de las tradiciones clásicas —la griega, la romana y aún de la hebrea— que se han diluido con el advenimiento del mundo moderno. Es por ello que he debido proceder a traducir directamente el texto de Arendt teniendo en cuenta las ediciones en inglés y alemán de sus obras. Así, *trabajo* es el término empleado para traducir *labor* que, a su vez, es una traducción al inglés de la voz alemana *Arbeit* que, por su parte, expresa el sentido del término latín *laborare*; *fabricación*, por su parte, se emplea para la traducción de *work* que remite a la voz alemana *Herstellen* con la que se expresa tanto el término latín *fabricare* como el griego *poiesis*. Finalmente, la *acción* es la traducción de la palabra inglesa *action* que, a su vez, remite a la expresión alemana *Handeln* que reconduce en último análisis tanto a la voz latina *agere* como a la griega *praxis*. A la base de estas distinciones se encuentran, por supuesto, las reflexiones de Aristóteles (en cuya vertiente se desarrolla la reflexión ofrecida por Arendt en esta obra), de la tradición republicana romana y, en forma indirecta y marcadamente crítica, el pensamiento de Marx. La discusión con Marx se desarrolla en la reflexión de Arendt en forma especialmente intensa desde la década de 1950 y a la luz de la experiencia del totalitarismo. Así, podemos encontrar en su *Denktagebuch* varios pasajes donde Arendt señala que para Marx es central solamente el concepto de “trabajo (*Arbeit*)” con cuya clave busca comprender no solamente las leyes del movimiento de la economía —y del capitalismo— sino, más allá de ello, las leyes del movimiento de la historia en su totalidad. De acuerdo con Arendt, el trabajo es así comprendido por Marx en forma individualista —y ello se expresa en el modo en que Marx introduce en su análisis las relaciones sociales sólo a partir del valor de cambio y no ya desde el valor de uso— y colocándose así en el interior de una

tido que al inicio de esta obra Arendt distingue tres actividades humanas fundamentales que corresponden a cada una de las tres condiciones fundamentales bajo las que se despliega la vida del hombre sobre la tierra: el *trabajo* (*labor, laborare, Arbeit*), la *fabricación* (*work, fabrication, fabricare, Herstellen*) y la *acción* (*action, agere, Handeln*).¹⁴ De acuerdo con Arendt, la actividad del *trabajo* se despliega a partir del proceso biológico del cuerpo humano cuyo crecimiento, metabolismo y decadencia suponen una relación continua con la naturaleza con el fin de obtener los recursos vitales necesarios que requiere el organismo viviente para mantenerse como tal. Por ello Arendt señala que la condición fundamental en la que se encuentra la actividad del trabajo está dada por la vida misma. En la *fabricación*, por su parte, se expresa la dimensión contranatural de un ser que, a pesar de su dependencia de la naturaleza, es capaz de producir un mundo artificial que no se reduce a, ni está determinado por las cosas de la naturaleza, sino que se distingue de ellas y se opone a

tradición en último término platónica. Así, concluye Arendt: “La idea fundamental continúa siendo Robinson. Éste es el platonismo marxista” (Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, 2 Bde. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden. München/Zürich, Piper, 2002, Heft III, p. 75). Y, más adelante: “Porque el descubrimiento central de Marx consiste en la descripción del ser humano como un ser que trabaja (*arbeitendes Wesen*) —y de ahí la posición central de la clase trabajadora y del así llamado materialismo (metabolismo con la naturaleza)—, ve al hombre esencialmente aislado (*wesentlich isoliert*). El trabajador, visto y descrito según el antiguo modelo del fabricante (*Hersteller*) está, de hecho, por principio, solo con lo que produce; los otros aparecen solamente como ayudantes (maestros artesanos y asistentes). Las categorías medios-fines que son completamente adecuadas para la fabricación invaden (*übergreifen*) en el proceso de trabajo a los hombres; en ninguna otra parte es tan evidente y de cierta manera legítimo (*legitim*) el tratar a los hombres como medios como en el proceso de trabajo. Éste es, por así decirlo, el pecado cardinal del trabajo que aparece en forma clara sólo en la organización moderna del proceso de trabajo” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 79). Esta crítica a Marx fue retomada —sin mencionar explícitamente el nombre de Arendt— posteriormente por Jürgen Habermas en su trabajo seminal *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'* (1967).

¹⁴ Cf., para todo lo que a continuación sigue: Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958a. (Se cita de acuerdo a la edición inglesa cotejada con la octava edición alemana de 1994 basada en la nueva edición a este idioma de 1981: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München.)

ésta última. Se trata del mundo de las creaciones humanas, de la cultura, de las instituciones, de un mundo que ofrece al hombre una morada más allá de la duración de la vida individual y que se le opone como algo dotado de una sólida objetividad. Finalmente, a diferencia del trabajo y de la fabricación, la *acción* es, de acuerdo con Arendt, la única actividad humana que se desarrolla sin la mediación de la materia, de un material determinado, de las cosas del mundo objetivo. La acción se despliega —y puede desplegarse— solamente entre otros hombres y su condición fundamental está dada por el *factum* de la *pluralidad*, por el hecho de que los hombres se encuentran siempre en plural en el horizonte del mundo.¹⁵ La acción requiere, señala Arendt, de una pluralidad en la que, por un lado, todos los hombres sean lo mismo —a saber: hombres— pero de un modo tal que ninguno de ellos sea igual a otro que haya vivido, que viva o que pueda llegar a vivir en el mundo “porque todos nosotros somos lo mismo, es decir, seres humanos, pero en un modo tal que nadie es jamás igual a cualquier otro que haya vivido, viva o habrá de vivir”¹⁶ —y es esta tensión entre igualdad y pluralidad la que constituye el marco en el que se despliega la política.¹⁷

De acuerdo con Arendt, aunque todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven en común, lo cierto es que solamente una de ellas, a saber: la acción, no puede ser siquiera imaginada fuera de la sociedad humana:

¹⁵ Como se verá a lo largo de este trabajo, la pluralidad ofrece así el punto de partida para toda la reflexión de Arendt en torno a la política. En una carta a Karl Jaspers fechada el 4 de marzo de 1951, Hannah Arendt había señalado a quien antes había sido su maestro, que se encontraba a la búsqueda de un concepto de lo político que por lo demás no había encontrado en el pensamiento filosófico hasta la fecha. La razón de esta ausencia se explicaba, según ella, porque la filosofía occidental hasta entonces había hablado de “el” hombre sin tratar “el hecho de la pluralidad (*die Tatsache der Pluralität*)” (Arendt, *op. cit.*, 1993, 203).

¹⁶ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 8.

¹⁷ Es en este sentido que Arendt recuerda que “vivir”, “vida” significa para los hombres —como en el latín, acaso la lengua más política entre todas, de acuerdo con ella— “encontrarse, morar entre los hombres, *inter homines esse*” y “morir” no otra cosa sino “cesar de encontrarse entre los hombres, *desinere inter homines esse*”. Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 8.

Sólo la acción es la prerrogativa exclusiva del hombre; ni un animal ni un dios son capaces de ella y solamente la acción depende de la constante presencia de los otros.¹⁸

Este vínculo indisoluble que mantienen la acción y el ser en común con otros (*being together*) se puede localizar, de acuerdo con Arendt, en una tradición que se remonta a Aristóteles, se prolonga en una vertiente latina en autores como Séneca y aparece incluso en pensadores como Santo Tomás quien también caracteriza al ser humano como un ζῷον πολιτικόν. No obstante, Arendt subraya a la vez que esta caracterización básica no se refiere tanto a aquéllo que en el pensamiento latino se expresara como *societas* entendida como una asociación entre diversos seres humanos para poder alcanzar un fin determinado —por ejemplo, para gobernar (*rule*) a otros o bien para cometer un crimen—. En este sentido Arendt recuerda que tanto para Platón como para Aristóteles la vida en sociedad aparece determinada por la naturaleza y por la propia constitución biológica de la especie y es por ello algo característico tanto de los hombres como de los animales, no pudiendo en razón de ello considerarse como algo “fundamentalmente humano”.¹⁹ En ella se expresa más bien el dictado que la necesidad de la naturaleza impone a los seres humanos en particular y a los animales en general en razón de su condición biológica. Por ello Arendt advertirá una y otra vez en contra de la tendencia a identificar *politicus* con *socialis*, a igualar el ámbito de lo *político* con la esfera de lo *social* cuya emergencia marcaría precisamente uno de los rasgos distintivos de la época moderna. En este punto, Arendt se vinculará más bien al modo en que esta determinación política del ser humano se comprendía en el interior no tanto de la tradición latina como de la griega clásica, a saber: la capacidad humana para la organización política (*human capacity for political organisation*) que no solamente se distingue, sino que incluso se opone diametralmente a la “asocia-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁹ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 24.

ción natural (*natural association*)” que tiene su núcleo en la casa (*οἰκία*) y la familia. El surgimiento del ámbito propiamente *político*, de la *polis*, tuvo entonces como su presuposición que todo ser humano llevara, fuera de su vida privada, una suerte de segunda vida, su *βίος πολιτιός*. De este modo, todo ciudadano (*citizen*) desarrollaría su vida en dos órdenes de la existencia (*orders of existence*): por un lado, en el orden de lo que le es propio solamente a él (*ὄδιον*) y, por el otro, aquél que le es común (*κοινόν*) con otros seres humanos.²⁰ Este proceso encuentra su expresión teórica en las conocidas distinciones planteadas por Aristóteles. La comprensión de la política desarrollada por este filósofo presupone así una experiencia histórica caracterizada por el surgimiento de la *polis* y la disolución de otras formas de asociación precedentes como la *phratría* o la *phylá* basadas en vínculos establecidos por la naturaleza —es decir, los de la familia y el parentesco—. Es este sentido que señala Arendt lo siguiente:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas solamente dos de ellas eran consideradas como políticas y como constitutivas de lo que Aristóteles llamaba el *bios politikos*, a saber: acción (*πρᾶξις*) y discurso (*speech, λέξις*)” a partir de las cuales se erigía el ámbito de los asuntos humanos (*τα τιν ἀντηροπλν πραγματα*, como Platón solía decir) del cual todo lo meramente necesario útil está estrictamente excluido.²¹

Se puede comprender, según Arendt, por qué la consideración de los hechos vivientes y de la palabra hablada, los más grandes logros de los que los seres humanos son capaces, fue conceptualizada por Aristóteles con la noción de actualidad (*ἐνέργεια*) que él utilizaba para referirse a todas aquellas actividades que no perseguían un fin, que eran *ἀ-τελεις* y no se materializaban en una obra (*ἔργον*), sino que agotaban su significado por completo en la realización, en la

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

ejecución misma de la actividad.²² De acuerdo con esto, el fin de la acción y el discurso no reside en el propósito perseguido por estas actividades sino en la actividad misma. Por ello en su filosofía política Aristóteles era consciente de que en la política no se jugaba sino la obra del hombre en tanto que hombre (*ἔργον του ἀνθρώπου*),²³ entendida ella como “el vivir bien (*to live well*, *εὖ ζῆν*)” y comprendiendo esta obra, a su vez, no en la forma de un objeto acabado, resultado de una actividad de fabricación sino, mejor, como una actividad en una suerte de actualidad permanente que no puede ser comprendida en el marco de una relación medios/fines ya que “la ‘obra del hombre’ no es un fin, porque los medios para realizarla —las virtudes o *ἀρεταί*— no son cualidades que puedan o no ser actualizadas, sino que ellas mismas son ‘actualidades’. En otras palabras, los medios para realizar el fin serían ya el fin; y, a la inversa, este ‘fin’ no puede ser considerado un medio en algún otro sentido porque no hay nada más alto a ser alcanzado que esta actualidad misma”.²⁴

En este sentido deviene claro el modo en que Arendt enlaza la acción con la capacidad de iniciar procesos nuevos, de establecer inicios sin precedente, de comenzar procesos cuyos resultados no pueden sino ser inciertos e impredecibles.²⁵ De acuerdo con Arendt, la razón por la que no podremos jamás predecir los resultados de la acción es simplemente porque, como se ha señalado antes, la acción no tiene fin y por ello “[e]l proceso de un acontecimiento singular puede literalmente durar a través del tiempo hasta que la humanidad misma haya llegado a su fin”.²⁶ Los resultados de las

²² Arendt piensa aquí específicamente en el concepto de *energeia* propuesta en Aristóteles, (EN) *Nicomachean Ethics*, edición inglesa de Harris Rackham, London/New York, W. Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1926, 1094a1-5; (Phys) *The Physics*, edición inglesa de P. H. Wicksteed y F. M. Cornford, London-Cambridge, Harvard University Press, 201b31; (DA) *De Anima*, edición inglesa de David Ross, Oxford University Press, 417a16, 431a6. Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 206.

²³ Cf., Aristóteles, *op. cit.*, 1926, 1097b22 y Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 206.

²⁴ Arendt, 1958a, p. 207.

²⁵ Véase a este respecto lo ya señalado en la nota 12.

²⁶ Arendt, 1958a, p. 233.

acciones tienen así una enorme capacidad de duración más que cualquier otro producto o resultado de cualquier otra forma de actividad humana. Y los seres humanos han sabido siempre que quien actúa no sabe jamás por completo lo que está haciendo, ignora las consecuencias que tendrá su acción en el futuro, de modo que “el proceso que él comienza no se consumará jamás en un hecho o evento singular y [...] su mismo significado no se deberá jamás al actor, sino solamente a la mirada retrospectiva del historiador el cual no ha sido quien actuó”.²⁷ Por ello aparece en forma paradójica “la capacidad humana para la libertad (*the human capacity for freedom*)” que produce la red de relaciones humanas, pues coloca al agente en un marco tal que éste parece ser más bien una víctima que un actor de lo que hace: “En ningún lado, ni en el trabajo (*labor*), sujeto a la necesidad de la vida, ni en la fabricación (*fabrication*), dependiente del material dado, parece el hombre ser menos libre que en aquellas capacidades cuya misma esencia es la libertad (*freedom*) y en aquel ámbito que debe su existencia a nada ni nadie más sino al hombre”.²⁸

Es así que en el *Denktagebuch 1950 bis 1973*²⁹ Arendt insiste en distinguir muy claramente entre acción (*Handeln*), por un lado, y

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 234.

²⁹ Me refiero al Diario intelectual de Arendt: Hannah Arendt: *Denktagebuch 1950 bis 1973*, 2 Bde. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, München/Zürich, Dresden/Piper, 2002. Se cita mediante la clave Arendt, 2002, indicando a continuación con caracteres romanos el número de Cuaderno (*Heft*) y, posteriormente, la(s) página(s) correspondiente(s). Este Diario ha sido recientemente editado en lengua alemana y en él se reúnen apuntes, notas y reflexiones realizados por Arendt desde junio de 1950 hasta junio de 1973 ordenados a lo largo de 28 Cuadernos (*Hefte*) y un Cuaderno adicional dedicado a Kant (*Kant-Heft*) numerados con caracteres romanos y organizados a partir de entradas mensuales. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, editoras de este *Diario* han llamado la atención sobre el hecho de que la redacción de éste inició sobre el trasfondo de dos acontecimientos importantes para Arendt: en primer lugar, el trabajo de esta pensadora en el que sería su primer libro escrito en inglés y una de sus obras más importantes, *The Origins of Totalitarianism* (1951); en segundo lugar, el regreso, en marzo de 1950, de su primer viaje a Europa y de su encuentro con Karl Jaspers y Martin Heidegger (cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, p. 828). Más

obrar (*Tun*) o fabricar (*Fabrizieren*), por el otro, previniendo del peligro inherente a las tentativas por reducir e identificar a la primera con los segundos. “Obrar (*Tun*) y fabricar (*Fabrizieren*)”, señala Arendt, “tienen un objeto (*Objekt*) cuya fabricación (*Herstellung*) depende sólo de mí y de los medios aplicados. Lo que resulta de ello es el éxito (*Gelingen*) o el fracaso (*Misslingen*). Los otros no son ni partícipes ni nada depende de ellos. Incluso el elemento de fortuna (*Glück*) que se encuentra en todo éxito así como el de la desgracia (*Pech*) que es inherente a todo fracaso aparecen como si dependieran solamente de mis manos. Sólo yo soy responsable por ‘*success*’ y ‘*failure*’. Victoria (*Sieg*) y derrota (*Niederlage*) hay solamente para el actuante cuyo “obrar (*Tun*)” tiene lugar con otros y es “dependiente” de ellos. Ellas están determinadas no por mi obrar, sino por “poderes”, desde luego que no por poderes divinos sino, en forma completamente precisa, por el poder (*Macht*) y los poderes (*Mächte*) que se crean en el Intermedio (*Zwischen*) donde los hombres actúan. Estoy sometido a estos poderes como actuante, los “padezco (*erleide*) — $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ en oposición a *poieîn*—”. “Padecer (*Erleiden*)” en el sentido de $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ es solamente el otro lado de la acción en el sentido de $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$. Lo opuesto al $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ es el $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$. Victoria y derrota me son dadas; ellas no son jamás el producto definitivo de mí mismo. Esto vale tanto en lo personal como en lo público”.³⁰ La acción así entendida es entonces, anota Arendt, lo más fugitivo y perecedero; nunca llega a un término (*Ende*) y como tal es lo “histórico (*Geschichtliche*)” que requiere del recuerdo del género humano para ser conservada. Por ello la “verdadera historia es siempre historia ‘política’, historia de los hom-

que reflexiones acabadas y conclusiones cerradas Arendt ofrece aquí una suerte de práctica constante en un laboratorio de reflexión filosófica caracterizado por el diálogo y la crítica de la tradición filosófica y política y por la tentativa de continuar pensando problemas centrales de la filosofía política. En este diálogo crítico con la tradición ocupan un lugar especial los problemas relacionados con el poder y la violencia a los que Arendt remite en sus apuntes y reflexiones sobre Platón y Aristóteles, Maquiavelo y Hobbes lo mismo que sobre Montesquieu y Marx.

³⁰ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XII, pp. 282-283.

bres que actúan y padecen [...] éste] es el nexo entre historia y política”.³¹

Es también en razón de lo anteriormente señalado que Arendt insiste en que la *libertad* (*freedom*) debe ser distinguida en forma clara de la *soberanía* (*sovereignty*), comprendida esta última como expresión del ideal de autosuficiencia (*self-sufficiency*) y dominio (*mastership*) sobre sí mismo y sus acciones que contradice a la condición misma de pluralidad que caracteriza a la acción humana.³² “Ningún hombre”, anota Arendt, “puede ser soberano (*sovereign*) porque la tierra es habitada no sólo por un hombre, sino por hombres —y no, como la tradición desde Platón sostiene, porque la fortaleza (*strength*) limitada del hombre haga a éste dependiente de la ayuda de los otros”.³³ La sociedad, se señala en este mismo sentido en el *Denktagebuch*, no es así sino “la pluralidad organizada y ordenada de distinta manera en cada caso ([*die Gesellschaft ist natürlich nichts anders als die jeweilig anders geordnete und organisierte Pluralität*])”.³⁴ Y es esta pluralidad, su reconocimiento radical, lo que comporta a la vez una limitación a las pretensiones de la soberanía (*Souveranität*):

Soberano es el hombre solamente como fabricante (*Herstellender*), es decir, como un trabajador (*Arbeiter*). Si se aplican las categorías del trabajo fabricante (*herstellende Arbeit*) a la política, entonces: (1), se ve la pluralidad esencialmente como una sumatoria de los individuos aislados (*eine Summierung der Vereinzelten*), a saber, de los fabricantes (*herstellenden*) aislados en la escisión sujeto/objeto. O, (2), lo plural se pervierte en un individuo-monstruo (*Monster-Individuum*) que se denomina humanidad. Esto surge cuando se toma en forma consciente o inconsciente como modelo al proceso de trabajo que organiza a los fabricantes a través de la división del trabajo en un sujeto-masa (*Massen-Subjekt*). —Se bosqueja, (3), una forma de sociedad y de Estado que se cree poder fabricar (*herstellen*) en el sentido de un producto

³¹ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 284.

³² Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 234.

³³ *Ibid.*

³⁴ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 79.

del trabajo en el que, en lugar de la materia de la naturaleza son ahora los hombres mismos los que aparecen ahora como el material (*Material*). Mediante ello surge, (4), una idea de la acción (*Handeln*) que es tan semejante al modo de proceder de la fabricación (*Herstellen*) que la pregunta moral: ¿Qué está permitido? tiene que ser respondida con la respuesta aparentemente in-moral (*un-moralisch*), en verdad a-moral (*a-moralisch*): Está permitido todo lo que sirva a un fin. Ya que, (5), la fabricación y su aislamiento (*Isolierung*) primario y auténtico continúa siendo el modelo desde el que todo se lee y desde el cual la pluralidad no puede ser en absoluto comprendida, ello conduce en cualquier caso a la tiranía (*Tyrannie*): el estadista (*Staatsmann*) fabrica (*herstellen*) la sociedad ideal en la que usa a y abusa de los otros solamente como asistentes (*Helfer*). En este sentido el marxismo puede terminar sólo en una clase de despotismo ilustrado (*aufgeklärte Despotie*) en el que el déspota, con la clase de los trabajadores como instrumento, fabrica (*herstellt*) el gigantesco individuo-masa denominado humanidad.³⁵

Una excepción significativa en el pensamiento moderno en este modo de comprender las relaciones entre fabricación y soberanía, por un lado, y acción y libertad, por el otro, estaría expresada para Arendt por Kant. En efecto, según ella, Kant comprendió que, a diferencia de lo que acontece en el ámbito de la fabricación (*Herstellen*), el ser humano es ciertamente libre (*frei*), pero no soberano (*souverän*) en el ámbito de la acción (*Handeln*):

Aquéllo en lo que se convertirá mi acción es algo que por principio no puedo abarcar con la mirada ni decidir considerando todos los aspectos, ya que no he violado en forma definitiva a los otros hombres en su totalidad [...] la libertad de la acción está enlazada y recortada de modo absoluto y primario por la acción de cada uno de los otros hombres. Por ello toda identificación de la acción y la fabricación conduce a la extinción de la libertad. La segunda, y quizás aún más decisiva consecuencia catastrófica de esta identificación, es que se proyecta lo

³⁵ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 80.

previsible y calculable del proceso de trabajo al ámbito de la acción y se reconoce solamente semejante “acción” que afirma por lo menos poder calcular todo. Este lado de la cuestión conduce del despotismo al totalitarismo [...] Aquí también Kant tuvo una intuición correcta cuando insistía en que no podemos estar seguros jamás del resultado de nuestras acciones. Ello no porque no conozcamos nuestros motivos (que no conocemos jamás de modo pleno) y actuemos siempre en el interior de un mundo de la conformidad a leyes de la naturaleza que es por principio extraño a nuestra espontaneidad subjetiva. [Más bien] el fundamento de la imposibilidad de abarcar las acciones es la co-existencia de otros actuantes que no sólo transforman lo que yo he actuado (apartan de lo pretendido), sino que sin ellos yo no podría actuar en general.³⁶

Así Arendt destaca la existencia de dos facultades superiores con las que se trata de remediar la irreversibilidad y la impredecibilidad del proceso iniciado por la acción humana. La posibilidad de remediar los dilemas planteados por la irreversibilidad de la acción, por la incapacidad de anular (*undo*) lo que ha sido hecho, aunque no se supiera o no se pudiera saber lo que se estaba haciendo, es la facultad de perdonar; el remedio para la impredecibilidad de la acción, para la incertidumbre del futuro está dado, a su vez, por la capacidad de realizar, mantener y cumplir promesas. “Ambas facultades se copertenecen recíprocamente en la medida en que una de ellas, la de perdonar, sirve para anular los hechos del pasado cuyos ‘pecados’ penden, como la espada de Damocles, sobre cada nueva generación; y la otra, comprometerse a sí mismo mediante promesas, sirve para establecer en ese océano de incertidumbre que es por definición el futuro islas de seguridad sin las cuales ni siquiera la continuidad sería posible en las relaciones humanas, por no hablar de alguna clase de durabilidad”.³⁷ Sin la posibilidad de ser perdonados, exonerados de las consecuencias de nuestros ac-

³⁶ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 82.

³⁷ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 237.

tos, nuestra propia capacidad para actuar se confinaría a un solo hecho cuyas consecuencias nos perseguirían hasta el fin de nuestros días y terminaríamos convertidos en víctimas de ellas;³⁸ sin estar vinculados por la realización y cumplimiento de las promesas, no seríamos capaces de mantener nuestras identidades y estaríamos, por así decirlo, condenados a errar sin ayuda de ninguna clase en la oscuridad del corazón humano, de sus ambivalencias y contradicciones, una oscuridad que sólo puede ser disipada por la luz que la presencia de los otros arroja en el ámbito público que de ese modo pueden confirmar la identidad entre quien realiza la promesa y quien la cumple.³⁹ Una y otra facultades dependen así, pues, en último análisis, de la pluralidad, de la presencia y acción de los otros.⁴⁰

* * *

Fue solamente en la experiencia de la *polis* y, en forma aún más decisiva, apunta Arendt, en la filosofía política que como reflexión sobre la *polis* surgió en su interior, que la acción y el discurso (*speech*) comenzaron a separarse gradualmente y a delimitarse como actividades independientes. El énfasis se desplaza gradualmente de la acción hacia el discurso y, más específicamente, al discurso como medio de persuasión en un movimiento que lleva a la política a enlazarse en forma indisoluble con la retórica. Importante aquí es en todo caso destacar cómo ser político (*to be political*), vivir en la

³⁸ El perdón lo comprende Arendt como el principio propiamente político del amor cristiano, pues él no puede ser localizado jamás en el alma de un individuo singular, sino que requiere siempre de otro. “En este sentido el cristianismo ha tomado en serio realmente la pluralidad de los hombres” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XVI, p. 376).

³⁹ En el *Denktagebuch* Arendt se refiere a este sentido de la promesa en la siguiente manera: “Podemos soportar la impredecibilidad de los otros —es decir, su libertad— si al menos podemos confiarlos a nosotros mismos. Esto se realiza en la promesa y en el mantener-promesas. Sin la confiabilidad que sólo el hombre que se ha vuelto uno puede experimentar en el trato con el otro, el mundo de los hombres sería un caos sin más” (cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft III, p. 74).

⁴⁰ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 237.

polis, significa en el marco anteriormente expuesto no otra cosa sino que “todo es decidido a través de las palabras y de la persuasión y no a través de la fuerza (*force*) y la violencia (*violence*). En la autocomprensión griega forzar (*to force*) a la gente por la violencia (*violence*), ordenar (*to command*) más que persuadir (*to persuade*) eran formas prepolíticas (*prepolitical forms*) de tratar con gente como era característico fuera del ámbito de la *polis*, es decir en la casa y en la vida familiar donde la cabeza de la familia gobernaba con poderes (*powers*) despóticos e incontestados, o bien en la vida en los imperios bárbaros de Asia donde el despotismo se ligaba con frecuencia a la organización doméstica familiar”.⁴¹ Es precisamente en este sentido que, según Arendt, debe ser comprendida la determinación que proponía Aristóteles del ser humano como un ser político en el marco de la experiencia ofrecida por la existencia de la *polis* como una forma de convivencia entre los hombres que se localizaba fuera de —y se definía en oposición a— la convivencia determinada por la naturaleza. Es por ello que esta primera determinación puede ser entendida, a su vez, solamente desde una segunda que caracteriza al ser humano como ζῶον λόγον ἔχον, es decir, como un ser vivo en posesión del logos —y es en este sentido que aquéllos que no eran considerados ciudadanos de la *polis*, a saber: los esclavos y los bárbaros, se consideraban como seres sin logos, ἄνευ λόγου, no en el sentido de que no fueran capaces de hablar como, más bien, en el sentido de que su vida transcurría fuera del logos común a los ciudadanos de la *polis* considerada ésta como una forma de vida determinada por la preeminencia del discurso (*speech*) y donde la ocupación central de los ciudadanos no era otra sino la de hablar los unos con los otros.⁴² Es aquí que Arendt coloca uno de los pilares de su diagnóstico negativo del mundo moderno al atribuir a la tradición latina no solamente una incompreensión sino, aún más, una deformación del legado griego al traducir y comprender lo “político” desde el horizonte de lo “social”, confundiendo así la

⁴¹ Arendt, *op. cit.*, 1958a, pp. 26-27.

⁴² Cf., *Ibid.*

forma de organización de la economía doméstica con la forma de organización de la *polis* e introduciendo los principios y formas de la primera en la segunda.⁴³

Es aquí que se inscribe la distinción, central para Arendt, entre la esfera *privada* y la *pública* correspondientes a los ámbitos de la *economía doméstica* (*household*) y al *político*, respectivamente.⁴⁴ La capacidad humana para la acción y la organización políticas en el horizonte de un mundo compartido en común tiene que ser distinguida en forma clara de la vida natural en cuyo centro se encuentran la casa y la familia. Hay, pues, una estricta separación entre el ámbito de lo *privado* —determinado por el hogar (*oikia*) y la familia y en donde tienen lugar las actividades que sirven al mantenimiento de la vida— y el espacio de lo *público* —que es donde se instituye propiamente la *polis* como algo que surge y se mantiene por la acción o, mejor dicho, por las acciones orientadas al despliegue y reproducción del mundo compartido en común—. Arendt sostiene a este respecto que estas dos esferas, estos dos ámbitos, mantuvieron una existencia independiente la una de la otra desde el inicio de las antiguas ciudades-Estado y que el fenómeno específicamente nuevo que caracteriza al advenimiento de la época moderna estaría dado precisamente por surgimiento de una esfera distinta de ellas, a saber, la de lo *social* que encontró su forma política de articulación en el Estado-nación (*nation state*) moderno. Con ello se transformó radicalmente el modo de comprender y localizar tanto a la esfera *privada* como a la *política* y a la *social*. En efecto, la separación estricta y la diferencia irreductible entre la esfera pública y la privada, entre el ámbito de la *polis* y el de la economía doméstica, entre las actividades que sirven al mantenimiento de la vida, por un lado, y aquellas otras que se dirigen al despliegue y mantenimiento de un mundo compartido en común, por el otro, constituía, de acuerdo con Arendt, un principio evidente por sí mismo y axiomático no sólo para la comprensión práctica de los ciudadanos, sino también para

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf., *Ibid.*, p. 28.

la reflexión teórica y el pensamiento político de la antigüedad.⁴⁵ La esfera de la economía doméstica se caracterizaba justamente por el hecho de que la convivencia entre los hombres en el interior de ella se encuentra determinada por las necesidades y requerimientos (*wants and needs*) humanos dictados por naturaleza, de modo que la fuerza (*force*) que en esta esfera mantiene unidos a los hombres era la vida misma (*life itself*), tanto la vida del individuo como la de la especie.⁴⁶ Esta comunidad natural tenía su origen así en la necesidad y era ésta la que gobernaba todas las actividades realizadas en ella. A diferencia de ella, la esfera de la *polis* se delienaba como el ámbito de la libertad que podía, en efecto, tener como su condición de emergencia el dominio de las necesidades de la vida en el ámbito de la economía doméstica pero que, a la vez, no podía surgir en modo alguno a partir de ésta. Por ello en ningún caso la política podía ser considerada como un medio necesario para la protección y el bienestar de la sociedad, como sería efectivamente el caso en una sociedad de creyentes como la de la Edad Media, o en una sociedad de propietarios como aquélla de la que hablaba Locke y que caracterizaba a la sociedad moderna o bien en una sociedad de productos como aquélla en la que pensaba Marx para el futuro. En todos estos casos la libertad parece localizarse no tanto en el ámbito *político*, sino más bien en el *social* y es esta libertad en la sociedad la que se convierte en el criterio para justificar la limitación y contención de la autoridad política (*political authority*). De este modo, señala Arendt en forma conclusiva, la “[l]ibertad se localiza en el ámbito de lo social y la fuerza (*force*) y la violencia (*violence*) se convierten en el monopolio del gobierno (*government*)”.⁴⁷ En oposición a ello, ya los pensadores griegos parecen compartir una presuposición común, a saber: que la libertad se encuentra localizada exclusivamente en el ámbito político y que el dominio de la necesidad era más bien un “fenómeno prepolítico, característico de la organización de la

⁴⁵ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 28.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

economía doméstica privada, y que la fuerza (*force*) y la violencia (*violence*) están justificadas en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, a través del dominio sobre los esclavos— y para devenir libre. Ya que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, están autorizados a ejercer la violencia hacia otros (*entitled to violence toward others*); la violencia es el acto prepolítico de liberarse a sí mismo de la necesidad de la vida para la libertad del mundo (*prepolitical act of liberating oneself from the necessity of life for the freedom of world*). Y esta libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *ἑδαιμονα*.⁴⁸

* * *

Las reflexiones desarrolladas posteriormente en *On Violence* retomarán las distinciones conceptuales planteadas previamente, especialmente las referidas a la diferencia entre *labor*, *work* y *action* y al modo en que el poder (*power*) y la violencia (*violence*) se localizan en el interior de esas tres formas fundamentales de la actividad humana, de la *vita activa*. Podría decirse, además, que *On Violence* se escribe desde el desasosiego general producido por el desfase existente entre el progreso científico-técnico alcanzado por la humanidad en el siglo XX, por un lado, y las tentativas de descomposición y tendencial disolución de la política, por el otro.⁴⁹ Si se quisiera expresar este desasosiego en el marco de las categorías de la actividad humana desarrolladas en *The Human Condition* podría decirse que el presente le aparece a Arendt caracterizado por un desarrollo creciente —e incontrolado— de las actividades de *work* y *labor* y, a la vez, por una suerte de tendencial eliminación de la *action* a la que se busca reducir a *work*, a *fabrication*, convirtiendo así a la vez a la *política* en mera administración y actividad instrumental. Las reflexio-

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf., Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970, p. 30.

nes que Arendt presenta aquí se inscriben también en el marco de debates y luchas sociales y políticas desarrolladas durante la década de 1960, particularmente en Europa y Estados Unidos de América. Muchas de esas luchas —Arendt piensa en este punto en un amplio espectro que abarca lo mismo a las grandes revoluciones que tuvieron lugar a lo largo del siglo XX que a los movimientos en contra de la segregación racial en Estados Unidos de América en las décadas de 1950 y 1960 al igual que a las rebeliones estudiantiles de la década de 1960 en Europa y en Estado Unidos y a las insurrecciones anticolonialistas y antiimperialistas en Asia, África y Latinoamérica—⁵⁰ han estado caracterizadas por un común denominador: el recurso a la violencia cuyo desarrollo técnico parece haberla convertido en un componente indispensable para la consecución de cualquier objetivo político. A diferencia del poder (*power*), la fuerza (*force*) o la fortaleza (*strength*), apunta Arendt, la violencia (*violence*) requiere siempre de herramientas (*implements*) y la “sustancia (*substance*)” de la “acción violenta (*violent action*)” está dada por la categoría de medios/fines. De esta manera la violencia —o, si se quiere, la “acción violenta (*violent action*)”— pasa a ser comprendida en el marco de una relación medios/fines y, de esta manera, vinculada no tanto a la *acción* —cuyo término (*end*), como hemos dicho, jamás puede ser determinado por previsión alguna— sino a la *fabricación* (*fabrication*) en el marco de una relación medios/fines según se ha señalado ya anteriormente. Quizá podría decirse en forma resumida que el sentido de la reflexión de Arendt en torno a la *violencia* es mostrar que con ella se busca aplicar modos de funcionamiento y parámetros de una forma de actividad humana —a saber, la *fabricación*, la *poiesis*— a otra —a saber, la *acción*, la *praxis*— sometiendo a ésta última a una relación medios/fines que convierta a la acción en previsible y calculable y elimine así uno de los componentes centrales de la acción humana según se ha señalado antes, a saber: su imprevisibilidad, su contingencia.⁵¹ Como lo veremos

⁵⁰ Cf., *ibid.*, 18 y ss.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 4 y ss. y 30.

más adelante, a la *violencia* así entendida habrá de oponerse el *poder* que surge no del *trabajo* ni de la *fabricación* sino siempre de la *acción* en plural de los hombres.

Es justamente en el marco de los problemas teóricos y políticos anteriormente mencionados que Arendt plantea las preguntas relativas a la violencia y al poder, preguntas cuyas respuestas, provenientes de la izquierda o de la derecha, expresan para ella semejanzas de fondo.⁵² Así, la definición del Estado ofrecida por Max Weber —a quien en este contexto Arendt se refiere recordando su referencia al señalamiento realizado por Trotsky en Brest-Litovsk en el sentido de que “todo Estado se basa sobre la violencia (*Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet*)”—⁵³ como dominio de unos seres humanos sobre otros por medio de la violencia legítima, los señalamientos provenientes del liberalismo de izquierda de C. Wright Mills en el sentido de que toda política es una lucha por el poder, etcétera, coinciden en identificar a la violencia con el poder sin aclarar en realidad en qué consisten una y otro y dejando así en la penumbra un análisis de la violencia como ya lo había señalado Georges Sorel en sus *Reflections on Violence*.⁵⁴ Para realizar esta distinción en forma más clara, Arendt ofrece una suerte de breve genealogía de los conceptos de poder y violencia. De acuerdo con ella el origen de estos conceptos debe ser buscado en la vieja noción del poder absoluto que acompañó al surgimiento de los Estados-nación europeos dotados de una soberanía propia. Este proceso encontró una expresión teórica en las reflexiones de Jean Bodin en la Francia del siglo XVI al igual que en Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII. En ellos se recoge la herencia de la tradición judeo-

⁵² *Ibid.*, pp. 35 y ss.

⁵³ M. Weber, *op. cit.*, 1922, p. 822.

⁵⁴ Una excepción en esta ausencia de una reflexión sobre el poder y la violencia que distinga a ambos y proceda a analizarlos en forma adecuada la encuentra Arendt tanto en *Du pouvoir* de Bertrand de Jouvenel como en *La dottrina dello Stato* de Alessandro Passerin d'Entrèves (cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, pp. 36-37; y *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Le Cheval ailé, 1945 [Nueva edición: Paris, Librairie Hachette, 1972] y Alessandro Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1962).

cristiana que subraya, en una suerte de visión secularizada de los mandamientos divinos, el carácter imperativo de la ley, buscando determinar la esencia de ésta en la relación entre mandato y obediencia.⁵⁵ Es en este marco que se comprenden las reflexiones que Arendt había desarrollado ya desde el inicio de la década de 1950 en torno a la legislación y la soberanía en el *Denktagebuch*:

[...] la pregunta central de una política futura será siempre el problema de la legislación. La respuesta del Estado-nación era que da leyes quien es soberano —el monarca, el Estado, el pueblo, “la *volonté générale*”, la nación— es decir, quien tiene el poder para querer (*wer die Macht hat zu wollen*). Está implícito que el hombre —y no Dios ni la naturaleza— es soberano sobre la tierra; la pregunta es sólo quién representa al soberano. Está implícito que las leyes dependen de la voluntad y que determinadas corporaciones u hombres tienen que estar investidos con el poder de querer, de querer por otros (*mit der Macht zu wollen, für andere zu wollen*). La voluntad de poder (*Wille zur Macht*) de Nietzsche es sólo la inversión de este poder para querer (*Macht zu wollen*) como se expresó en todos los Estados soberanos de su época. Ésta era una idea típica del siglo XIX, a saber: para tener el poder para querer tiene que haber en primer lugar una voluntad que quiera el poder de querer (*einen Willen [...], der die Macht zu wollen will*); o para poder querer tengo que querer querer (*muss ich wollen wollen*). De ahí el señalamiento de Heidegger: voluntad de querer es voluntad de poder (*Wille zum Willen ist Wille zur Macht*). Que tenga que tener poder para poder querer convierte al problema del poder en el *factum* político central de toda política que se fundamenta sobre la soberanía —es decir, con excepción de la americana.⁵⁶

Arendt establecía así un vínculo indisoluble entre la concepción del poder desde la perspectiva de la soberanía y la comprensión del poder a partir de la voluntad —y ambos momentos parece locali-

⁵⁵ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, pp. 38-39.

⁵⁶ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VI, p. 141.

zarlos en el marco de una filosofía de la subjetividad que aparece expresada paradigmáticamente en pensadores como Hobbes.⁵⁷

Existe, sin embargo, de acuerdo con Arendt, al lado de ésta, otra tradición filosófico-política que ha desarrollado otro vocabulario y otra forma de comprensión del poder y de las relaciones de éste con la violencia. Esta tradición se remonta a la época de la ciudad-Estado ateniense que caracterizaba a su constitución con el término de *isonomía* y continuó en aquella vertiente romana que comprendía a la *civitas* como su forma de gobierno y concebía los conceptos de poder y ley no en términos de una relación mandato-obediencia, resistiéndose a la vez a establecer una identificación entre poder y regla (*rule*) o entre ley (*law*) y mandato (*command*). Esta tradición ha acompañado la historia del occidente moderno y ha sido a ella, según Arendt, a la que se dirigieron las experiencias revolucionarias del siglo XVIII tanto en Francia como, sobre todo, la Revolución de Independencia de Estados Unidos de América en sus empeños por establecer una forma de gobierno bajo la figura de una *república* en la que “el imperio de la ley (*the rule of law*)” basado sobre el “poder del pueblo (*power of the people*)” pusiera un fin al “imperio del hombre sobre el hombre (*the rule of man over man*)”.⁵⁸ Aunque la formulación del ideario de esta otra tradición no fue en ocasiones lo feliz que se deseara y en ella aparecieran así términos tomados del vocabulario de la tradición que va de Bodin a Hobbes, en ella sí se subrayaba, según Arendt, el apoyo a las leyes a las que los ciudadanos habían dado su consentimiento, en ella, pues, “es el apoyo del pueblo (*people*) el que otorga el poder (*power*) a las instituciones de un país y este apoyo a su vez no es sino la

⁵⁷ Cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 184. Es en este sentido que anota: “La confusión en la discusión del concepto de poder surge no solamente de la subjetivización de la filosofía moderna y de la voluntad de poder como voluntad de querer —Heidegger es el único que ha visto lo centralmente esencial— sino también de la identificación de poder y autoridad. A diferencia del poder, la autoridad está siempre unida a la persona [...] Poder junto con autoridad es solamente de modo secundario poder (*sekundär Macht*). Sólo cuando no hay ninguna autoridad es que se plantea el problema del poder” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 185).

⁵⁸ Cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, pp. 40 y ss.

continuación de aquel consenso que ha dado vida a las leyes”.⁵⁹ Así comprendidas, concluye Arendt, “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder (*manifestations and materializations of power*); se petrifican y decaen tan pronto como el poder viviente del pueblo (*the living power of the people*) cesa de mantenerlas”.⁶⁰

Es precisamente para clarificar estos términos y para comprender mejor el modo en que puede revitalizarse esta otra tradición en el presente que Arendt propone realizar una distinción terminológica y conceptual entre *poder* (*power*), *fortaleza* (*strenght*), *fuerza* (*force*), *autoridad* (*authority*) y *violencia* (*violence*).⁶¹ Es importante destacar por principio que esta distinción no tiene que ver con cuestiones estrictamente

⁵⁹ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 41.

⁶⁰ *Ibid.* Ya en *On Revolution* (London, Faber and Faber, 1963. Se cita aquí de acuerdo con la edición alemana: *Über die Revolution*, München, Piper, 1974 [1965]), Arendt se había propuesto mostrar cómo se enlaza la libertad de la acción política con la necesidad de instituciones, cómo la acción humana que se realiza desde el horizonte de la libertad cristaliza en ordenamientos políticos que aseguran la realización de la propia libertad. El paradigma está representado ahí por la Constitución de Estados Unidos de América tal y como fue proyectada por los padres fundadores. No era tanto la *polis* griega como la Roma republicana la que Arendt veía resurgir en la Constitución de Filadelfia. En ella se enlazan la espontaneidad y libertad de la acción con la necesidad de un anclaje institucional en el que la propia libertad no se petrifica sino que se conserva —y en ello Arendt se sirve de las fórmulas ciceronianas de fundar (*condere*) y conservar (*conservare*). En esta obra se advierte, a la vez, uno de los temas centrales en la reflexión de Arendt, a saber: el modo en que la reflexión sobre la experiencia de la revolución —para Arendt los tres ejemplos paradigmáticos eran el de la Revolución francesa, el de la Revolución de Independencia de Estados Unidos de América y el de la Revolución rusa— pone en el centro de la discusión el carácter y el sentido de la acción, la necesidad de pensar la política desde el horizonte de la acción. Ello era especialmente urgente en un momento en el que, como se advertía a partir de la experiencia de los regímenes totalitarios, las categorías para pensar la política y las escalas de enjuiciamiento moral habían sido profundamente sacudidas (cf., Arendt, “Understanding and politics”, en *Partisan Review*, vol. 20, núm. 4, 1953, p. 379). En efecto, la experiencia del Totalitarismo había cuestionado en forma radical las categorías filosóficas, morales y políticas con las que hasta entonces se había intentado pensar la política. La pregunta que se planteaba ahora era entonces la pregunta por la acción humana en general y por la acción política en particular después de la experiencia de su tendencial destrucción en los regímenes totalitarios.

⁶¹ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 43.

gramaticales sino, más bien, con una perspectiva histórica y con una comprensión filosófico-política determinada. Más específicamente, la clarificación analítica y conceptual de cada uno de estos términos y de la relación que mantienen entre sí está animada por el propósito de hacer justicia a una concepción del poder en particular y de la política en general en la que uno y otra comprendan la especificidad del ámbito de los asuntos humanos, de los asuntos públicos, en el marco de la acción humana y su irreductibilidad a la lógica de la fabricación y del dominio de las cosas.⁶²

Es de este modo que el *poder* (*power*) se comprende como la “habilidad humana (*human ability*) no de actuar en general sino de actuar en forma concertada (*act in concert*) con otros”.⁶³ Con ello Arendt retoma y elabora reflexiones que había iniciado ya desde la década de 1950. Así, ya en un apunte realizado en su *Denktagebuch 1950 bis 1973* en 1950 sobre una lectura de *El Político* de Platón, aparece una primera referencia al concepto de poder (*Macht*). Se trata del pasaje de *El Político* 346 donde aparece la voz en plural *archai* que Arendt traduce no como “poder (*Macht*)” en general sino, más específicamente, como “poder para comenzar algo, para fundar un nuevo comienzo (*Macht, etwas anzufangen [...] einen neuen Anfang stiften*)”.⁶⁴ Este poder, señala Arendt, no es un mero “reaccionar (*re-agieren*)”, sino más bien un “actuar (*handeln*)” que tiene siempre como su condición de posibilidad la existencia de otros con quienes iniciar ese nuevo comienzo. Es en este sentido que Arendt señalaba que solamente los hombres —siempre en plural— tienen el poder-hombre como individuo aislado es siempre, dirá ella, “impotente (*machtlos*)”.⁶⁵ El poder siempre surge, pues, solamente entre hombres y podrá ser solamente limitado por ellos, jamás por la naturaleza.⁶⁶ Esta misma idea reaparece en el § 28 de *The Human Condition* que lleva por título *Power and the Space of*

⁶² *Ibid.*, p. 44.

⁶³ Estas distinciones centrales son introducidas en Arendt, *op. cit.*, 1970, pp. 44 y ss.

⁶⁴ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft I, p. 28.

⁶⁵ *Ibid.*, Heft III, p. 64.

⁶⁶ *Ibid.*

Appearance. En él se vincula el poder (*power*) con ese espacio de aparición (*space of appearance*) que emerge dondequiera que los hombres están juntos en el modo del discurso y la acción, espacio que, apunta Arendt ahí mismo, precede a toda constitución formal del ámbito público al igual que a las diversas formas de gobierno (*government*), es decir, a las distintas maneras que ese espacio público puede ser articulado y organizado.⁶⁷ Este espacio no es, por supuesto, un espacio en sentido estricto material; su existencia no sobrevive a la actualidad del movimiento que le ha dado lugar, sino que desaparece, como Arendt lo apunta, con la desaparición la acción en común de los hombres. “[El espacio público] está potencialmente ahí dondequiera que los hombres se reúnen, pero sólo potencial, no necesariamente y tampoco para siempre”.⁶⁸ Es en este sentido que, señala Arendt, ahí donde el poder (*power*) no se actualiza, desaparece, y la historia se encuentra llena de ejemplos en que esto ha sucedido y del fracaso de las tentativas para compensar esta desaparición: “El poder (*power*) está actualizado solamente donde la palabra y el hecho (*word and deed*) no se encuentran separados, donde las palabras no son vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no son usadas para enmascarar intenciones, sino para develar realidades (*disclose realities*) y los hechos no son usados para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”.⁶⁹ Así entendido, el poder tiene una función constitutiva en el mantenimiento del espacio público: el poder es lo que mantiene la existencia del espacio público, el espacio potencial de aparición entre los hombres que hablan y actúan. “El poder preserva el ámbito público y el espacio de aparición”, señala Arendt, “y como tal es la parte vital del artificio humano, el cual, sin ser la escena de acción y discurso, del tejido de asuntos y relaciones humanas y de las historias engendradas por ello, carecería de una razón última de ser”.⁷⁰ Y así, sin una acción capaz de plantear un nuevo inicio en el

⁶⁷ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 199.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 204.

mundo, no habría nada nuevo en él; sin el discurso para materializar y memorizar las cosas nuevas que aparecen en el mundo, no habría recuerdo ni memoria y, sin poder, no podría haber ni la una ni el otro y el espacio de aparición común de los hombres desaparecería tan rápido como los hechos y las palabras vivientes. Es en este sentido que Arendt enlaza el poder (*power*) etimológicamente con la voz griega *δύναμις*, con la expresión latina *potentia* y, por supuesto, con el término alemán *Macht* —que deriva, recuerda Arendt, no de *machen* (hacer), sino de *mögen* y *möglich* (posible)— para destacar precisamente su carácter “potencial”, imposible por ello de ser reducido a una entidad inalterable y mensurable como la fuerza (*force*) o la fortaleza (*strength*).⁷¹

El poder es, pues, una potencia que surge de la capacidad humana no solamente de actuar o de hacer algo, sino de unirse con otros y de actuar en acuerdo con ellos.⁷² El fenómeno del poder no se considera por tanto remitido a la imposición y eventual instrumentalización de una voluntad por otra, sino más bien a la formación de una voluntad común que se instituye y reproduce a través de la acción común. La capacidad de acción y, más específicamente, la capacidad de acción en común es así la fuente de todo poder. En este sentido Arendt remite su comprensión del poder a la *potestas* romana, a la *dynamis* griega, a la *potentia* latina lo mismo que a las voces alemanas *mögen* (poder) y *möglich* (posible), buscando diferenciarlas de las connotaciones de *machen*, *facere* (hacer) y *poiesis* (fabricación).⁷³ Se trata de una potencialidad que no puede ser encapsulada en un ámbito específico sino que se actualiza en diversas configuraciones y prácticas sociales. El poder no aparece condensado entonces en el aparato de Estado, ni se entiende en el marco de aquéllas que han sido consideradas las tareas características del Estado moderno como el mantenimiento de la seguridad o el bienestar. El poder se instituye y despliega más bien a

⁷¹ *Ibid.*, p. 200.

⁷² Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 45.

⁷³ Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1958b, p. 194 [1959].

partir de y en el horizonte de la acción común que es posible solamente en un espacio compartido también en común con otros hombres que se entiende a su vez al modo de un *Mit-Welt* en el que éstos aparecen, se encuentran, piensan, hablan y actúan. Él surge y se despliega a partir de la acción común que se realiza en el espacio público y que no sirve a otra cosa más que al mantenimiento de la propia acción que lo ha producido. Este poder, no obstante, señala Arendt, se condensa como poder político en instituciones que aseguran y mantienen formas de vida que se desarrollan desde y en el marco de la acción común. En efecto, el ámbito de la acción humana aparece en razón de su potencial innovativo como altamente inestable y requerido de protección. Y es aquí que se localiza justamente la función de las instituciones políticas: ellas se alimentan de la acción común de los hombres, del poder y, al mismo tiempo, tienen que proteger las condiciones y estructuras de la acción común en contra de su degeneración: “Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto el poder viviente del pueblo no se encuentra detrás de ellas y las sostiene”.⁷⁴ En este sentido se entienden las investigaciones histórico-filosóficas desarrolladas por Arendt: por un lado, *Origins of Totalitarianism* (1951), donde se analiza la destrucción de la libertad política y de las estructuras de la acción común bajo la dominación totalitaria que lleva al desplazamiento del poder por la violencia (*Gewalt*); por el otro, *On Revolution* (1963), donde se focaliza el modo en que se instituyen la libertad política y un nuevo horizonte de acción común, de poder, en el marco de una confrontación entre, por un lado, el poder que se genera desde el horizonte de la acción común y, por el otro, los medios físicos de coerción de un aparato de Estado que resiste desde la violencia una vez que se ha retirado la obediencia a las instituciones existentes.

El poder se concibe entonces al modo de una potencialidad (*potentiality*) que no puede ser jamás comprendida a la manera de un objeto susceptible de ser poseído o aplicado por un individuo —como

⁷⁴ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 42.

en el caso de la *fortaleza* (*strengh*), según lo veremos más adelante—. ⁷⁵ El poder pertenece, pues, siempre a hombres que actúan en *plural* y puede ser mantenido solamente entre hombres. En él se expresa, como ya se ha dicho, aquella *potestas* que la tradición republicana romana vinculaba en forma indisoluble al *populo* (*postestas in populo*), que existe y se mantiene solamente entre los hombres considerados en plural y que desaparece por ello tan pronto esta pluralidad se disuelve o se pierde. ⁷⁶ Es en este sentido que Montesquieu, por ejemplo, deviene un pensador relevante para Arendt, pues fue él quien alcanzó a ver que la tiranía era no solamente una forma de gobierno entre otras sino que contradecía “la condición humana esencial de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de toda forma de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder no sólo en un segmento particular del espacio público, sino en el todo de éste; en otras palabras, ella genera la impotencia (*impotence*) tan naturalmente como otros cuerpos políticos generan poder (*power*)”. ⁷⁷ La tiranía puede ser comprendida por ello, en último análisis, como la tentativa de sustituir al poder por la violencia. ⁷⁸ En las condiciones dadas para la vida humana la única alternativa al poder es, por ello, asegura Arendt, no la *fortaleza* (*strengh*), sino aquella fuerza (*force*) que puede ser puesta en marcha por un solo hombre en contra de sus congéneres, que alguno o algunos pueden poseer como un monopolio al haber adquirido los medios de la violencia (*violence*). ⁷⁹

A diferencia del poder, la *fortaleza* (*strengh*) designa para Arendt una cualidad de una entidad *individual* y aparece siempre, por así decirlo, en *singular*. Se trata de una propiedad inherente a un objeto o a una persona, que pertenece a su carácter y que existe independientemente de la relación que esta entidad individual mantenga con otras. Distinta de ella es, a su vez, la *fuerza* (*force*) que se refiere a

⁷⁵ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 201.

⁷⁶ Cf., *Ibid.*, p. 200 y Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 44.

⁷⁷ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 202.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 202.

la energía liberada, sea por movimientos físicos o sociales, mientras que, finalmente, la *autoridad* (*authority*) puede localizarse en personas —así, se puede hablar de una autoridad personal como la que existe entre padres e hijos, maestros y alumnos, etcétera— o instituciones —como en la expresión romana *auctoritas in senatu*—. El rasgo distintivo de la autoridad así entendida sería el reconocimiento incuestionado por aquéllos que deben expresar su obediencia a ella y esta obediencia —y ello es lo importante— no requiere ni de coerción (*coercion*) ni de persuasión (*persuasion*).⁸⁰ El mantenimiento de la autoridad se basa más bien en el respeto (*respect*) que se tiene ante la persona o institución revestida de ella y por ello su peor enemigo es el desprecio (*contempt*), así como el modo más seguro de socavarla está dado por la risa (*laughter*). Finalmente, la violencia (*violence*) se distingue ante todo, de acuerdo con Arendt, por su carácter instrumental (*instrumental character*). Aunque vista fenomenológicamente ella se encuentra ciertamente cercana a la fortaleza en el sentido indicado anteriormente en la medida en que los implementos de la violencia —como en general todas las herramientas (*tools*)— están diseñadas y se emplean para la multiplicación de la fortaleza natural (*natural strenght*) hasta un punto tal en que puedan sustituir a esta última. La violencia es por naturaleza de carácter instrumental (*instrumental by nature*) y puede ser considerada como “racional (*rational*)” justamente sólo en la medida en que ella es “efectiva (*effective*)” para alcanzar el fin que tiene que justificarla.⁸¹

Arendt insiste en señalar que las distinciones anteriormente trazadas no pueden ser encontradas en forma tan clara en la realidad. En ella especialmente el poder, la autoridad y la violencia se encuentran en ocasiones íntimamente entrelazados. Sin embargo, ello no debe ser considerado un problema para establecer una diferenciación clara entre ellos. A Arendt parece preocuparle especialmen-

⁸⁰ La propia Arendt remite en este punto a su ensayo “What is authority?”, en *Between Past and Future* lo mismo que al libro de Kart-Heinz Lübbe *Auctoritas bei Augustin* (Stuttgart, 1968).

⁸¹ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 79.

te la tentación de pensar el poder en términos de orden y obediencia (*command and obedience*) y, de ese modo, proceder a una identificación entre poder y violencia.⁸² Es así que se expresa sobre este punto en forma inequívoca: “El poder es en efecto la esencia de todo gobierno (*the essence of all government*), la violencia no. La violencia es por naturaleza instrumental”.⁸³ En este sentido deviene claro el señalamiento de Arendt de que el poder no necesita justificación (*justification*), pues es inherente a la existencia misma de toda comunidad política. El único factor material indispensable para la generación del poder se encuentra, pues, en el vivir en común del pueblo (*living together of people*), pues es solamente cuando los hombres conviven en común que las potencialidades de la acción, advierte Arendt, pueden actualizarse y es precisamente por ello que la fundación de las ciudades —cuyo modelo arquetípico, que pervive a lo largo de la historia política del occidente, se expresa en las antiguas ciudades-Estado griegas— es el “prerequisito material más importante para el poder”.⁸⁴ El poder requiere solamente de legitimación (*legitimacy*); en efecto, él surge ahí donde los sujetos actúan en forma concertada y deriva su legitimidad del agrupamiento inicial entre diversos individuos y por eso ella remite siempre al origen mismo del poder en el pasado —a diferencia de la justificación de un medio con respecto a un fin que es algo que se proyecta siempre hacia el futuro y en este sentido, apunta Arendt, la violencia puede ser justificada, pero jamás legitimada—. ⁸⁵ Poder y violencia se encuentran, pues, en una relación de oposición; donde el uno —o la una— impera en forma absoluta, la otra —o el otro— se encuentra ausente. Entre uno y otra no hay tránsitos cuantitativos ni cualitativos: la violencia puede destruir al poder y es incapaz, a su vez, de generarlo nuevamente. No es posible, pues, derivar la violencia

⁸² *Ibid.*, p. 47.

⁸³ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁴ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 201.

⁸⁵ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 52.

del poder ni tampoco, a la inversa, deducir el poder de la violencia o comprender a éste como la expresión más extrema del poder.⁸⁶

En este sentido la propuesta de Arendt para la comprensión de los fenómenos tanto del poder como de la violencia se coloca en un plano por entero distinto al de aquellas reflexiones que buscan entenderlos en el marco de una suerte de historia natural de la humanidad y sobre la base de un análisis cuidadoso de fenómenos de carácter más bien fisiológico y biológico.⁸⁷ Arendt colocará en particular a la violencia en el marco de las condiciones generales que enmarcan al ser del hombre en el mundo, que caracterizan, pues, para decirlo en una palabra, a la *conditio humana* y al anclaje que ésta tiene en la naturaleza. Así, como ya lo había señalado en *The Human Condition*, en el marco de la naturaleza, la vida y la muerte, la creación y la aniquilación no son sino diversos estadios de uno y el mismo proceso que se realiza en la forma de una lucha por la vida en cuyo marco aparece la violencia como “un prerrequisito para la vida colectiva de la humanidad (*a prerequisite for the collective life of mankind*)”⁸⁸ en forma similar a la lucha por la existencia y la muerte violenta en el reino animal. No obstante, ni la violencia ni el poder son un “fenómeno natural”, esto es, manifestación del proceso de la vida. “[Ellos] pertenecen al ámbito político de los asuntos humanos cuya cualidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de acción, por la habilidad para comenzar algo nuevo”.⁸⁹

En el marco de lo antes expuesto Arendt ha ofrecido, como ya lo hemos visto, un análisis del actuar y del hablar como actualidades puras que constituían ya, según ella, una piedra angular en la comprensión de la política en la Grecia antigua cuyo influjo y presencia parecen haberse diluido gradualmente con el advenimiento del mundo moderno. Arendt señala en este sentido cómo ya desde

⁸⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 59 y ss. Arendt piensa aquí especialmente en la obra de Konrad Lorenz *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963).

⁸⁸ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 75.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 82.

Demócrito y Platón comienza a delinearse una idea de la política que considerará a ésta como una *τέχνη πολιτική* perteneciente no a las artes productivas, sino a las ejecutivas —como las artes curativas o la de la navegación donde el producto es idéntico con el acto mismo que lo realiza—. Es en este contexto que en el *Denktagebuch* se refiere específicamente a la reflexión de Platón en torno a la política. En él es la idea que se aprehende en la *ποίησις* la que se convierte en parámetro en la experiencia política de las *δόξαι* y su relatividad necesaria: “En ese momento la acción (*Handeln*) se convierte en fabricación (*Herstellen*). La idea de la *ποίησις* es la imagen rectora del *homo faber* de la que él tiene experiencia en aislamiento de los otros, de la pertenencia al mundo como el lugar de la morada común y de la patria humana fabricada en común (“*human artifice*”). Si se convierte la idea en escala (*Massstab*) y se arranca de su carácter de fabricación, ella se convierte en la idea tiránica que un individuo en su aislamiento quiere imponer a todos los otros (como escala). Originalmente la idea no es nunca parámetro y originalmente nunca se mide en la acción. Este es el origen griego (no romano) de la *autoridad* (*Autorität*). Autoridad es lo que se revela a todo individuo en su aislamiento, con lo que se mide y lo que según ello, bajo la presuposición del manejo adecuado de la escala, tiene que producir siempre *iguales* resultados. La autoridad de la “*escala domina (herrscht)*” sobre todos y excluye el ‘caos’ y la relatividad de las opiniones. Esta dominación misma es primariamente la dominación en el alma del individuo singular como un individuo aislado”.⁹⁰ Pero justamente, anota Arendt, “lo propiamente político (*das eigentlich Politische*)” se muestra al hombre no en su aislamiento, sino solamente en unión con otros “(*nicht in seiner Isoliertheit, sondern nur im Zusammen*)”. Aquí no se opone la verdad única al caos de las opiniones: “En lo político puede reinar solamente la opinión; ¡en ella hay solamente lo perspectivista (*Perspektivisches*)! Justamente eso es su ‘verdad’. Quien va a la Asamblea popular deja precisamente

⁹⁰ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XVI, p. 375.

sus ‘ideas’ en casa”.⁹¹ Platón colocó así la pregunta por la política en el marco de la pregunta por el modo en que el estadista puede desplegar acción y, con ella, poder. Es en ese marco que surgieron las instituciones de las *nómoi* que no son, en último análisis, sino diversas tentativas por renunciar a la acción en general mediante la edificación de una institución que asegurara de modo absoluto e inmutable la vida de los individuos singulares.⁹² Es ahí que se localiza la identificación entre acción (*Handeln*) y fabricación (*Herstellen*) aunque sin asumir las consecuencias catastróficas que esta identificación asumiría posteriormente en el mundo moderno, porque aún no se consideraba en ese momento al ser humano en forma primaria como fabricante (*Herstellender*), como trabajador (*Arbeiter*), fenómeno que tendría lugar sólo con el advenimiento del Cristianismo y su comprensión del hombre como un “*fabricator mundi?*” que correspondía al “*creator universi?*”.⁹³ Es desde entonces que se delinea una degradación de la acción y del lenguaje que, en opinión de Arendt, habría de alcanzar una expresión culminante en pensadores como Adam Smith quien clasificaría todas las actividades que se basan solamente en su ejecución como el trabajo más bajo y más improductivo.⁹⁴

Es a partir de lo anteriormente expuesto que se puede entender con más precisión cómo la comprensión moderna de la política se ha desarrollado, de acuerdo con Arendt, en el marco de una instrumentalización creciente de la acción, de una tentativa por reducirla a una mera *techné* que ha acabado por degradar a la propia política convirtiéndola en un mero medio.⁹⁵ Sin embargo, a pesar de este proceso de degradación, la acción o, quizá mejor dicho, la posibilidad de la acción como una experiencia humana decisiva no ha sido destruida en su totalidad. Esta habilidad humana para actuar, para iniciar procesos nuevos, de carácter inédito cuyos resulta-

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 81.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 207.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 230.

dos están caracterizados por principio por la incertidumbre y la impredecibilidad, persiste en el presente y se expresa en experiencias, procesos y movimientos sociales de diversa índole cuya presencia, sentido y relevancia Arendt se esforzó en todo momento por detectar, exponer y analizar.

CONSIDERACIONES FINALES

En primer lugar, es preciso destacar que una piedra angular para la comprensión que Arendt ofrece de la política está dada, como hemos intentado mostrarlo a lo largo de este artículo, por su distinción entre las tres grandes formas de la actividad humana, a saber: *trabajo* (*labor, laborare, Arbeit*), *fabricación* (*work, fabrication, fabricare, Herstellen*) y *acción* (*action, agere, Handeln*). Ya una lectura atenta de su *Denktagebuch* muestra que por lo menos desde el inicio de la década de 1950 Arendt se afanaba por elaborar en forma clara la distinción entre estas tres actividades que caracterizan a la *conditio humana*. Así, por ejemplo, en el *Heft* XII escrito en 1952, encontramos ya una distinción fundamental entre el obrar (*Tun*) y el actuar (*Handeln*). El primero, anota ahí Arendt, es o bien *ποίησις* y, por ello, “creativo (*κreativ*), fabricación de algo nuevo (*Herstellen von etwas Neuem*)”; o bien *τέχνη*, un obrar “técnico en el sentido de la mera repetición de la *ποίησις* original y del mero uso de fuerzas dadas y de reglas ya encontradas. El comienzo originariamente creativo de toda *τέχνη* es la *ποίησις*, toda *ποίησις* se convierte luego de modo esencial en técnica”.⁹⁶ Podría decirse así que ya desde entonces Arendt intenta repensar de nuevo el espesor, sentido, relevancia y carácter de la acción, su irreductibilidad a toda forma de obrar (*Tun*), sea éste *ποίησις* o bien *τέχνη*,⁹⁷ para, desde ahí, poder pensar el poder en particular y a la política en general.

⁹⁶ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XII, p. 283.

⁹⁷ Es en este sentido que devienen comprensibles sus críticas a Marx quien, de acuerdo con ella, comprendió la praxis no como acción, sino como obrar (*Tun*), como trabajo (*Arbeit*). Es así que señala en el *Denktagebuch* lo siguiente: “Lo que Marx

En segundo lugar, como ya lo hemos analizado a lo largo de este artículo, la política aparece en ella caracterizada no tanto por la disputa en torno al poder político, ni tampoco centrada en el aparato de Estado o en el poder que en éste se expresa, ni se reduce, en fin, a aquéllas que han sido consideradas las tareas características del Estado moderno como la seguridad, la libertad o el bienestar ni está tampoco orientada por una idea normativa como la de la justicia. En Arendt la política se despliega a partir de y en el horizonte de la acción que es posible solamente en un espacio compartido en común con otros hombres que se entiende al modo de un *Mit-Welt* en el que éstos aparecen, se encuentran, piensan, hablan y actúan siempre en plural. Lo político para Arendt no se identifica entonces con, ni se reduce a la actividad del Estado ni se localiza topológicamente dentro de éste ni se identifica sin más con él. Él remite más bien al ámbito del “Intermedio del mundo humano (*den Bereich des Zwischen der menschlichen Welt*) que produce a la vez distancia y enlace (*Abstand und Verbindung*) [Se trata del ...] espacio en el que nos movemos con otros y nos comportamos recíprocamente (*uns miteinander bewegen und gegeneinander verhalten*)”.⁹⁸ Es aquí que se localiza, de acuerdo con Arendt, el papel de las leyes como dispositivos justamente para regular este ámbito del “Intermedio (*Zwischen*)” del *inter-esse*, del estar-entre, del ser-entre, que caracteriza a la acción humana.⁹⁹ Y, anota Arendt en forma inequívoca, la razón de que la política surja “en el ámbito del Intermedio (*im Bereich des Zwischen*)” reside justamente en que el poder (*Macht*) se genera siempre que los hombres emprenden algo en común, en “el fenómeno arquetípico de la pluralidad (*das Urphänomen der Pluralität*)”.¹⁰⁰ Y, más adelante, en forma más precisa: “[E]l Poder surge siempre en el Intermedio

quería se encontraba ya de facto en marcha de modo pleno. Se ha ‘transformado’ de hecho el mundo mediante el *obrar* (*Tun*), a saber, mediante la técnica y la ciencia” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XII, p. 285).

⁹⁸ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VII, p. 150.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 160. Otras dos formas de permanecer en ese “Intermedio (*Zwischen*)” y de producirlo están dadas por el amor y por la amistad respectivamente (cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 279 y Heft XVI, pp. 372 y s.).

¹⁰⁰ *Ibid.*, Heft VII, p. 160.

de la pluralidad (*Macht entspringt im Zwischen der Pluralität*)”.¹⁰¹ Por ello dos tipos de individuos solitarios serán especialmente dañinos al poder así entendido: por un lado, el tirano, una suerte de parásito del Intermedio (*Zwischen*) que busca retirarse del entrelazamiento que la pluralidad ha tejido entre los hombres, aislar a éstos como condición para reducirlos a la impotencia y convertir al poder en un objeto susceptible de ser poseído en soledad. Una tentativa de esta clase apunta a la destrucción del ámbito de lo Intermedio y, de ese modo, a la destrucción del propio poder. Por otro lado, el filósofo que quiere levantarse por encima del caos de la diversidad de opiniones propia del ámbito de lo Intermedio (*Zwischen*) y busca erigir así el territorio de un pensar puro que lleva a acabar con el propio pensar.¹⁰² Al tirano, Arendt opondrá el ciudadano, y al filósofo, el pensador que no busca huir del *inter-esse* con los hombres, de la pluralidad, sino permanecer en ella y desde ahí desarrollar su reflexión sin pretender suprimir el “ser-otro (*Anderssein*)” del mundo para apropiarse de él por medio de la reflexión.¹⁰³ A este pensar que se coloca en la pluralidad sin pretender suprimir la alteridad, la diferencia que a ésta es propia y que se comprende por ello como vinculado al “querer político (*politisches Wollen*)” lo denomina Arendt “Juzgar (*Urteilen*)”: “Comprender es el pensar de la soledad.—Juzgar es el pensar del ser-con... (*Verstehen ist das Denken der Einsamkeit. —Urteilen ist das Denken des Zusammenseins...*)”.¹⁰⁴ Así comprendido, el Juzgar se opone al pensar que guía al obrar (*Tun*) que para Arendt no es otro que la *ἐπιστήμη*, la ciencia (*Wissenschaft*), orientada a encontrar y determinar las ideas según las cuales debe organizarse y tener lugar el obrar. Al inicio de toda *ποίησις*, señala Arendt, se encuentra siempre una “idea”, mientras que en la *τέχνη* la idea se pierde —y es ello lo que convierte a ésta última en un procedimiento de repetición mecánica, técnico en el sentido estricto de la pala-

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰² *Ibid.*, p. 164.

¹⁰³ *Ibid.*, Heft VIII, pp. 279-280.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Heft XII, p. 287.

bra.¹⁰⁵ La filosofía, por su parte, el “pensar libre (*das freie Denken*)” mantiene así con respecto a la acción (*Handeln*) una relación similar a la que la ciencia (*Wissenschaft*) guarda con respecto al obrar (*Tun*). “Ya que como Ser-dialógicamente-consigo-mismo (*Dialogisch-mit-sich-selbst-Sein*) está referido por principio a otros, el [libre pensar] tiene que ser comunicativo (*kommunikativ*) —lo que la ciencia no requiere. Ni el pensamiento ni la acción son “objetivos (*gegenständlich*)”; no conocen ni fines ni medios. Tampoco conocen ningún término (*Ende*) porque se mueven en un ámbito que es infinito, no limitado por la muerte del individuo que en él habita, en él entra y de él otra vez se separa [...] El Pensar y el actuar libre no persiguen ningún fin, no “tienen” ningún objeto (*Gegenstand*) y no producen ningún resultado, sino que crean sentido (*kreieren Sinn*). Acción es pensar “práctico (*praktisch*)”, pensar es actuar “percipiente” (razón), a saber, acción “que percibe el sentido”, acción con sentido (*Denken ist “vernehmendes” (Vernunft), nämlich “Sinn vernehmendes” oder sinnendes Handeln*) [...] Mediante la acción entro en el mundo infinito de los hombres y participo en la inmortalidad del género humano”.¹⁰⁶ Así, solamente la acción es directamente política, pues sólo ella puede desplegarse en el interior de un mundo común —a diferencia de ella, la fabricación (*Herstellen*), dirá Arendt, es siempre “mediatamente política (*vermittelt politisch*)”, pues mediante ella se añade al mundo común algo y, a través de ello, el propio individuo se integra a ese mundo común.¹⁰⁷

En tercer lugar, es preciso subrayar que las reflexiones de Arendt expuestas aquí se desarrollan para responder al desafío planteado por la burocratización en la política y la tentación del recurso a la violencia no sólo como vía de resistencia ante la burocratización sino, en último análisis, como negación de la política misma.¹⁰⁸ La

¹⁰⁵ *Ibid.*, Heft VIII, p. 283.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Heft VIII, pp. 283-284.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Heft XVI, p. 374.

¹⁰⁸ En este sentido Arendt interpreta, por ejemplo, los movimientos estudiantiles de la década de 1960 (cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 81).

burocracia, apunta Arendt, es aquella forma de gobierno en la que “cada uno es privado de libertad política, del poder de actuar (*of political freedom, of the power to act*) [...] y cuando todos se encuentran por igual carentes de poder (*powerless*), tenemos una tiranía sin tirano”.¹⁰⁹ Podríamos decir que en la base de todo proceso de burocratización se encuentra operando una tentativa por reducir la acción a fabricación y a convertir así a la política en mera administración. Así comprendida la burocracia apunta tendencialmente a la destrucción del espacio público, a la reducción de la política a mera administración, a la obstaculización de la acción humana en el sentido que Arendt ha dado a esta categoría y, de ese modo, a la cancelación de una capacidad que define al ser humano en tanto que ser humano y, de ese modo, podríamos decir, a una suerte de pérdida de su identidad.¹¹⁰ Arendt intenta pensar así las posibilidades de mantenimiento y despliegue de la capacidad de acción y, en razón de ello, de continuar siendo un ser humano en el mundo de hoy: “Lo que hace al hombre un ser político es su facultad de acción [...] Hablando filosóficamente, actuar es la respuesta humana a la condición de natalidad. Ya que venimos al mundo en virtud del nacimiento, como recién llegados y como nuevos comienzos, somos capaces de comenzar algo nuevo; sin el hecho del nacimiento no sabríamos incluso lo que es novedad y toda la ‘acción’ sería o mera conducta (*behavior*) o preservación. Ninguna otra facultad excepto el lenguaje (*language*), ni la razón ni la conciencia, nos distinguen tan radicalmente de todas las especies animales”.¹¹¹ Esta capacidad de acción permite, pues, pensar la posibilidad de un nuevo inicio, de una “creatividad (*creativity*)” que posibilite, a su vez, una alternativa al dominio de la burocracia y a la reducción de la política a mera administración. Por ello Arendt señala en forma lacónica: lo que hoy en día amenaza más seriamente al poder y lo lleva al fracaso es no tanto la violencia como el despliegue de aparatos

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 82.

anónimos de administración. Justamente por ello detectó en determinadas experiencias que tenían en aquel momento lugar en algunos países del Este, como la de la Primavera de Praga, tentativas por definir al “ciudadano libre (*free citizen*)” como un “ciudadano co-gobernante (*Citizen Co-ruler*)” y por revitalizar a la democracia bajo la forma de una “democracia participativa (*participatory democracy*)” que debía oponerse a la “democracia representativa” dominante en Europa y Estados Unidos de América.¹¹² En particular, le preocupaba a Arendt proponer una alternativa democrática a los regímenes basados en gigantescos aparatos de partidos tanto en el Este como en el Oeste, tanto a las dictaduras de un único partido en la Europa oriental de aquel entonces, como a los sistemas bipartidistas en Inglaterra y Estados Unidos de América lo mismo que al sistema multipartidista de países como Francia, Alemania e Italia. Las palabras de Arendt, a este respecto, resuenan con una singular actualidad:

El proceso de desintegración que se ha vuelto tan manifiesto en años recientes: el decaimiento de los servicios públicos: escuelas, policía, correo, recolección de basura, transporte, etc. [...] los problemas de tráfico en las ciudades, la contaminación del aire y el agua, son los resultados automáticos de las necesidades de las sociedades de masas que se han vuelto inmanejables (*unmanageable*). Ellos se acompañan y se aceleran con frecuencia por el declive simultáneo de los sistemas de varios partidos, todos de origen más o menos reciente y diseñados para servir a las necesidades políticas de las poblaciones de masas —en el Oeste para hacer posible el gobierno representativo cuando la democracia directa no era más posible porque ‘el espacio no abarca a todos’ (John Selden).¹¹³

La “democracia participativa (*participatory democracy*)” constituye así para ella el “común denominador más significativo” de las re-

¹¹² *Ibid.*, p. 83.

¹¹³ *Ibid.*, p. 84.

beliones tanto en el oeste como en el este.¹¹⁴ Se trata de una propuesta, pues, que proviene de lo mejor de la tradición revolucionaria —y aquí ella piensa expresamente en experiencias como la de Revolución de Independencia de Estados Unidos de América o la de los consejos obreros en donde ella cree encontrar “la única extensión auténtica de toda revolución desde el siglo XVIII (*the only authentic outgrowth of every revolution since the eighteen century*)”.¹¹⁵ Esta democracia participativa se perfila en forma clara tanto en contra de las tendencias que anidan en el interior de la “democracia representativa (*representative democracy*)” a someter a la democracia a los aparatos de los grandes partidos políticos y, dentro de ellos, no a todos sus miembros sino solamente a los funcionarios más altos —minando así en forma lenta pero sistemática justamente la función representativa de la propia democracia— como también en contra de las burocracias unipartidistas que imperaban en aquel momento en los llamados países del Este que funcionaban precisamente sobre la base de la exclusión de toda participación.¹¹⁶

En cuarto lugar, en razón de lo anterior, la propuesta de Arendt puede ser comprendida como una reflexión crítica sobre las tendencias a la centralización de las funciones políticas y administrativas —generalmente en el espacio de una ciudad capital— que han acompañado al surgimiento de los Estados-nación modernos y garantizado su unidad frente a la diversidad étnica y cultural. Así entendido, este proyecto político, señala Arendt, ha fracasado en el marco de las sociedades de masas contemporáneas —y ello se advierte especialmente en los problemas políticos, sociales, administrativos y urbanos de las grandes ciudades modernas— en términos

¹¹⁴ Cf., *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.* En este punto pueden ser detectadas algunas confluencias con propuestas provenientes de la Teoría Crítica e imbuídas por desarrollos realizados en el ámbito francés por pensadores como Cornelius Castoriadis, Claude Lefort y Marcel Gauchet. Se trata de una tentativa de articulación de un concepto de espacio público (*Öffentlichkeit*) que contrarreste el procedimentalismo de Habermas con el republicanismo de Hannah Arendt (cf., Dubiel, Rödel y Frankenberg, *op. cit.*, 1989).

tanto económicos como políticos. Ante esta situación se trata más bien, de acuerdo con Arendt, de desarrollar y fortalecer el principio federal y la división de poderes basada en una pluralidad de centros de poder, para lo cual las propuestas de los padres fundadores de la Revolución de Independencia de Estados Unidos de América ofrecen un ejemplo destacado.¹¹⁷ El balance de Arendt, a este respecto, es inequívoco: sean cuales fueren las ventajas o desventajas económicas y administrativas de un aparato de Estado centralizado, las consecuencias políticas son siempre las mismas: “la monopolización del poder causa el agotamiento o la pérdida de todas las fuentes auténticas de poder en el país”.¹¹⁸ El ejemplo de ello cree encontrarlo en Estados Unidos de América en donde un Estado basado originalmente en una pluralidad de centros de poder y “*checks and balances*” recíprocos, se ve en la actualidad confrontado ante fenómenos no sólo de desintegración de estructuras de poder sino, aún más, ante una nueva situación en la que el poder —a pesar de mantenerse intacto y poder manifestarse libremente, se ha vuelto sin embargo “inefectivo (*ineffective*)” y no puede resolver adecuadamente las tareas que hoy en día se le plantean, dando así lugar a un fenómeno paradójico: el de “la impotencia del poder (*the impotence of power*)”,¹¹⁹ en el que, por un lado, se dispone de un alto grado —tanto en términos cualitativos como cuantitativos— de recursos tecnológicos y científicos para realizar las empresas más ambiciosas pero, al mismo tiempo, por otro lado, no se está en posibilidad de atender a las necesidades y requerimientos cotidianos de los ciudadanos.¹²⁰

Finalmente, en quinto y último lugar, es preciso señalar que, como ya lo han subrayado algunos lectores agudos de Arendt como Jürgen

¹¹⁷ Y es en este sentido que Arendt observaba críticamente la evolución política de Estados Unidos de América y, particularmente, la creciente centralización de las decisiones y funciones administrativas y políticas en Washington (Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 85).

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 86.

Habermas, la comprensión de la política y sus relaciones con el Estado ofrecida por Arendt subraya ante todo la formación política de la opinión y la voluntad de los ciudadanos como el medio en el que se constituye la sociedad como una totalidad constituida políticamente —y es en este sentido que la sociedad es por principio y ante todo una sociedad *política*. En este mismo sentido la democracia se concibe como una suerte de equivalente de la auto-organización política de la sociedad en su totalidad y es por eso que ella asigna a la revitalización del espacio público un papel central para revertir el privatismo ciudadano de una población despolitizada y contrarrestar así la tendencia a la creación de legitimidad por la vía de partidos estatizados y/o burocratizados de modo que una ciudadanía regenerada pueda ser capaz de reapropiarse del poder del Estado autonomizado de forma burocrática mediante una autogestión descentralizada.¹²¹ Como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, la política se define de este modo para Arendt al margen de la esfera de lo social y de su forma política de articulación en el Estado-nación (*nation state*) moderno. Una comprensión de esta clase, sin embargo, no puede desentenderse de una serie de problemas que han sido planteados especialmente desde la vertiente liberal. Desde esta perspectiva no se trataría tanto de proponer una suerte de disolución de la separación entre el aparato de Estado y la sociedad buscando localizar a la política en el proceso de surgimiento, despliegue y mantenimiento del espacio público sino que, sobre la base de esta separación, se trataría más bien de asignar por ejemplo al proceso democrático la función de establecer un puente entre unos y otra. En lugar de ciudadanos que se identifican sobre la base de una tradición cultural y política compartida en común, se destaca así a la vez la presencia de individuos con intereses determinados cuyas agregaciones, diferencias y conflictos deben ser canalizados en el marco del Estado de Derecho. La formación democrática de la voluntad entre ciudadanos que persi-

¹²¹ Es en esta línea que avanzan de acuerdo con Habermas los escritos políticos de Hannah Arendt (cf., Habermas, *op. cit.*, 1992, p. 360).

guen sus propios intereses constituiría así sólo un elemento en el interior de una arquitectura que acota el poder del Estado a través de un marco normativo ofrecido por los derechos fundamentales, división de poderes, Estado de Derecho, etcétera. Con ello se plantea la tarea de una determinación más compleja de la política y del poder que la que Arendt ha ofrecido, pues si bien es cierto que ni una ni otro pueden ser identificados con, reducidos a/o localizados sin más en el ámbito del Estado, también lo es que ni la una ni el otro pueden ser comprendidos sin más sin el recurso a él o, peor aún, completamente al margen de él.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bibliografía Primaria:

- Arendt, Hannah, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, 2 Bde. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, München/Zürich, Piper, 2002.
- , *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925-1975*, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ursula Ludz, Frankfurt, Klostermann, 1998.
- , *Hannah Arendt-Heinrich Blücher. Briefe 1936-1968*, Herausgegeben von Lotte Köhler, München, Piper, 1996.
- , *Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld... "in keinem Besitz verwurzelt". Die Korrespondenz*, Herausgegeben von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Hamburg, Rotbuch-Verl, 1995.
- , *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner, München, Piper, 1993.
- , *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Herausgegeben von Ursula Ludz, München, Piper, 1989.
- , *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, traducción del original inglés: *The Life of Mind, I: Willing*, New York, Harcourt Brace

- Jovanovich, 1978. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper, 1979.)
- , *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*. Traducción del original inglés: *The Life of Mind, I: Thinking*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper, 1979.)
- , *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World, 1970. (Se cita de acuerdo con la edición inglesa cotejada con la alemana: *Macht und Gewalt*, Piper, München, 1970.)
- , *Isak Dinesen (1885-1962)* en Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, traducción del original inglés: *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968a. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: Zürich/München, Piper, 1989.)
- , *Walter Benjamin 1892-1940*, en Hannah Arendt, *Menschen...*, *op. cit.*, 1968b.
- , *Über die Revolution*, traducción del original inglés: *On Revolution*, London, Faber and Faber, 1963. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper 1974, 1965¹.)
- , *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958a. (Se cita de acuerdo a la edición inglesa cotejada con la octava edición alemana de 1994 basada en la nueva edición a este idioma de 1981: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper.)
- , *Rabel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik*, München, 1958b [1959], traducción del original inglés: *Rabel Varnhagen. The Life of a Jewess*, London, Institute by the East and West Library, 1958. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana.)
- , “Understanding and politics”, en *Partisan Review*, vol. 20, núm. 4, 1953, pp. 377-392.
- , *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt am Main, 1951 [1955], traducción del original inglés: *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace, 1951. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana.)
- , *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, Julius Springer, 1929.

Por lo que se refiere a la *Obra Póstuma*, es preciso señalar que la mayor parte de ella se encuentra constituida por los *Hannah Arendt Papers* que se encuentran en la sección de manuscritos de la Library of Congress en Washington D. C. Copias de este material completo se encuentran en el *Hannah-Arendt-Zentrum* de la Universität Oldenbourg al igual que en el *Hannah Arendt Center* en la New School for Social Research en New York. La correspondencia con Martin Heidegger y los Diarios —con excepción del Primer Cuaderno que se encuentra en la Library of Congress— se localizan en el *Deutsches Literaturarchiv* en Marbach.

Bibliografía Secundaria:

- Abensour, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique*, Paris, Sens & Tonka, 2006.
- Aristóteles, *Poe. Poética*. Se sigue la edición inglesa de Stephen Halliwell, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1995.
- , *Phys: The Physics*, edición inglesa de P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, London-Cambridge, Harvard University Press, 1960.
- , *DA: De Anima*, edición inglesa de David Ross, Oxford University Press, 1956.
- , *De gen. an.: De la Generación de los animales*. Se sigue la edición inglesa de A. L. Peck, London/Cambridge, Loeb, 1953.
- , *De caelo: Del Cielo*. Se sigue la edición inglesa de W. K. C. Guthrie, London/Cambridge, Loeb, 1939.
- , *Part. An.: De las partes de los Animales*. Se sigue la edición inglesa de A. L. Peck, con un prólogo de F. H. A. Marshall, Cambridge-Massachusetts/London, Harvard University Press/W. Heinemann, 1937.
- , *EE: Eudemian Ethics*, edición inglesa de Harris Rackham, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1935.
- , *Met: Metaphysics*, edición inglesa de Hugh Tredennick, London/New York, W. Heinemann, ltd/G. P. Putnam's sons, 1933-1935.

- _____, *Pol. Política*. Se sigue la edición inglesa de Harris Rackham, London/New York, W. Heinemann, ltd./G. P. Putnam's sons, 1932.
- _____, *EN: Nicomachean Ethics*, edición inglesa de Harris Rackham, London/New York, W. Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1926.
- Barley, D., *Hannah Arendt*, Freiburg/München, Alber, 1990.
- Beiner, Ronald, *Political Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996.
- _____, "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2, 1993, pp. 21-35.
- Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Breier, K.-H., *Hannah Arendt*, Hamburg, Junius, 1992.
- Brunkhorst, Hauke, *Hannah Arendt*, München, Beck, 1999.
- Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4. Bde., Stuttgart, Klett-Cotta. Bd. 3, 1982.
- Calhoun, Craig y John McGowan (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York, Cambridge University Press, 1992.
- _____, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- Cruz, Manuel y Fina Birulés (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Dubiel, Helmut, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- _____, Ulrich Rödel y Günther Frankenberg, *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Estrada Saavedra, Marco (ed.), *Pensando y actuando en el mundo: Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, 2003.
- Etudes phénoménologiques*, núm. 2, Número dedicado a Hannah Arendt, 1985.
- Flores d'Arcais, Paolo, *Hannah Arendt: esistenza e libertà, autenticità e politica*, Roma, Fazi, 2006.

- Frankenberg, Günter, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- García González, Dora Elvira, *Del poder político al amor al mundo*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/Porrúa, 2005.
- Gleichenauf, Ingeborg, *Hannah Arendt*, München, DTV, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- , “Hannah Arendts Begriff der Macht”, en Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- , *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels ‘Jenenser Philosophie des Geistes’*, en Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, pp. 9-47.
- , *Hannah Arendt. Mut zum Politischen!*, en *Die Zeitschrift der Kultur*, 10/200, Zürich.
- Hansen, Phillip, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Hill, Melvyn (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin Press, 1979.
- Hinchman, Lewis P. y S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Höffe, Otfried, “Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt”, en Peter Kemper (1993), (1995!), pp. 13-33.
- Hubeny, A., *L’action dans l’œuvre de Hannah Arendt*, Paris, Larousse, 1993.
- Jonas, Hans, “Acting, knowing, thinking: Gleanings from Hannah Arendt’s philosophical work”, en *Social Research*, vol. 44, 1997, pp. 25-43.
- , “Hannah Arendt 1906-1975”, en *Social Research*, vol. 43, 1976, pp. 3-5.
- Jouvenel, Bertrand de, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Le Cheval ailé, 1945. (Nueva edición: París, Librairie Hachette, 1972.)
- Käsler, Dirk, *Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, Campus, 1998.

- Kemper, Peter (Hrsg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer, 2e. durchgesehene Auflage, 1993 (1995').
- Lafer, Celso, *Hannah Arendt-Pensamento, persuasão e poder*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [2003].
- Les Cahiers de philosophie*, núm. 4. Número especial dedicado a Hannah Arendt, 1987.
- Leyva, Gustavo, "Hannah Arendt: Acción, identidad y Narración", en Gustavo Leyva (ed.), *Política, identidad y narración*, México, Miguel Ángel Porrúa/CONACYT/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2003, pp. 383-411.
- Lorenz, Konrad, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, 1963.
- Parekh, Bikhhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Humanities Press, 1981.
- Passerin D'Entrèves, Alessandro, *La dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1962.
- Passerin D'Entrèves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, Routledge, 1994.
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Reif, Adelbert (Hrsg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, Europa Verlag, 1979.
- Revue Esprit*, núm. 6, 1980. Número dedicado a Hannah Arendt.
- Ricoeur, Paul, "Action, story and history-on rereading *The Human Condition*", en *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Peter Lang, 1990, pp. 60-72.
- Sahuí, Alejandro, *Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002.
- Sánchez Muñoz, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- Serrano, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Interlínea, 1996.

- Söllner, Alfons, *Deutsche Politikwissenschaftler in der Emigration. Ihre Akkulturation und Wirkungsgeschichte*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.
- Sternberger, Dolf, “Hannah Arendt-Denkerin der *Polis*”, en Eckhard Nordhofen (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1980.
- , “The sunken city: Hannah Arendts idea of politics”, en *Social Research*, vol. 44, 1977, pp. 132-146.
- Taminiaux, Jaques y Michael Gendre, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, New York, State University of New York Press, 1997.
- Tassin, Etienne, *Hannah Arendt l'humaine condition politique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- , *Le trésor perdu*, Paris, Payot, 1999.
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Vollrath, Ernst, “Hannah Arendt und Martin Heidegger”, en *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 357-372.
- , *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922. (Traducción en español: *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1964.)
- Wellmer, Albrecht, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.