



Artículo de Investigación

La teoría política de Arendt o cómo lo sólido se desvanece en el aire

The Political Theory of Arendt or How that is Solid Melts Into Air

Recibido: Julio 2014 Aceptado: Octubre 2014 Publicado: Junio 2015

Christián Matamoros Fernández

Universidad de Santiago de Chile
Chile

christian.matamoros@usach.cl

Resumen: En las últimas décadas, las reflexiones filosóficas de Hannah Arendt han tenido profundas influencias en la filosofía política, la sociología, la ciencia política y la teoría política. Sin embargo, a estas reflexiones les subyace un componente restrictivo que no ha sido considerado a la hora de abordar dichas influencias. Es por esto, que en el presente escrito se busca mostrar que la connotación que Arendt le asigna a la política es restrictiva, lo cual permite diferenciarla de la actividad económica y del mundo social, pero en dicha restricción se termina dejando a la actividad política sin contenido material, lo cual conlleva resituarla en el ámbito discursivo y del juicio humano, más que en el de la acción práctica. Abordaremos este objetivo mediante la revisión analítica de algunas de las principales obras de Arendt a la par que serán contrastadas con parte de la filosofía política clásica, moderna y contemporánea. De esta manera, los resultados de esta revisión analítica confirman que en el intento arendtiano por diferenciar a la política de lo social se resituó a la primera en la abstracción carente de materialidad; en un no lugar, ajeno a los horizontes de posibilidad de la práctica colectiva concreta.

Palabras clave: filosofía política - acción - juicio - utopía

Citación: Matamoros Fernández, C.(2015). La teoría política de Arendt o cómo lo sólido se desvanece en el aire. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura* 25(1), 65-75. DOI: 10.15443/RL2505

Dirección Postal: Román Díaz # 89, Providencia, Santiago

DOI: dx.doi.org/10.15443/RL2505



Abstract: In the last decades, the philosophical reflections of Hannah Arendt have had a profound influence on sociology, political philosophy, political science and political theory. However, a restrictive component which has not been considered in addressing these influences has been identified. Consequently, our purpose is to demonstrate that the connotation assigned by Arendt to politics is restrictive and, as a result, different from the economic activity and the social world, situation which leaves political activity without material content and, at the same time, demands its relocalization in the discursive field and human judgment, over practical action. To meet this goal, some of the major works of Arendt will be reviewed and contrasted with some ideas of the classical, modern and contemporary political philosophy. The results of this analytical review confirm that Arendt's attempt to distinguish *the political* from *the social* is relocated in an abstraction devoid of materiality, in a non-place and outside the specific collaborative practice.

Keywords: political philosophy - action - judgment - utopia

1. Introducción

La gran repercusión que ha tenido la obra de Hannah Arendt dentro de la filosofía política dice relación, en primer lugar, con que plantea una alternativa a aquellas comprensiones filosóficas sobre la política que reducen a ésta a una simple búsqueda de lo que el ser humano tiene permitido, de lo que no puede ser negado, de lo que no se puede perder, es decir, una política enfocada solamente a la defensa de los derechos (Dworkin, 1984). Por el contrario, Arendt considerará, más que a los derechos a la *acción* como la clave para una comprensión de la política que vaya más allá de una política restrictiva. Una visión de la política enfocada limitadamente en los derechos sería completamente estéril, ya que se abocaría solamente a defender lo correcto, lo ya existente, no permitiendo, ni incitando la creación de nuevas esferas de la vida humana, es decir, no tendría un carácter de construcción. La característica que aquí se mostrará de la política tiene su basamento en tal comprensión creativa de esta, y es así que la *acción* se presentará como el hecho político por antonomasia.

Es en este sentido, que la comprensión política de Hannah Arendt que aquí se discutirá, tendrá su origen en el concepto de acción, el cual produce con total originalidad la esfera donde el hombre se constituye como tal, el *espacio público*; este al ser producido mediante la *acción* no es algo que se pueda determinar *a priori*, sino que surge de la conjunción de actores múltiples, no solamente en el sentido de muchos hombres particulares, sino en el de actores incapaces de imponer sus criterios fuera de la conjunción con sus otros.

Para llevar a cabo este propósito analizaremos algunos de los principales textos de la reflexión política de Arendt y los confrontaremos con parte de la discusión sobre la política que ha desarrollado la filosofía clásica, moderna y contemporánea. Tras esto, intentaremos situar cuáles son las connotaciones filosóficas que adquiere la teoría política planteada por Arendt a la luz de la discusión planteada.

2. La importancia de lo común

Arendt, a pesar de haber sido discípula de Martin Heidegger, se separa drásticamente de la

analítica de la existencia que planteó su maestro. Para este, lo que se hace en común (como se hace la política) se presenta como una modalidad de la existencia inauténtica, que hace extraviar al hombre en su camino de encontrar una relación original con el ser, posición bastante similar a la reacción conservadora de Ortega y Gasset ante la modernidad (1996). De esta manera, menosprecia la relación entre los hombres, la considera una caída, puesto que sería el modo impropio de ser del *Dasein*, siendo la forma habitual en que se halla sumado el ser humano (García de la Huerta, 1980), que desvirtúa en vez de conducir. Es así que, en la esfera pública el ser humano que actúa en conjunto se mueve guiado por otros, por un otro anónimo, el *Man* (uno, se). Según García de la Huerta (1980: 71) “el **uno**, por consiguiente, son los demás, pero también uno mismo en cuanto uno hace, dice, o piensa sobre algo lo que se hace, **se** dice o **se** piensa, sin prestar oídos a la invocación de lo «propio»”.

Muy por el contrario, para Arendt la política es la esfera de la existencia auténtica, de lo propio que no se reduce a una opinión común entre los hombres, a aquella *doxa* vana ampliamente menospreciada por la tradición ancestral recogida por Heidegger. Será en esta esfera donde se desarrolla la más alta de las relaciones entre los hombres, la comunicación entre sujetos diversamente opinantes.

Pero, a pesar de este distanciamiento, Arendt no podría haber hecho *tabula rasa* con todo lo aprendido de su maestro. Es así que al analizar la obra de Arendt, veremos que en ella no existe el menosprecio de la política que propugna Heidegger, entendiéndola como una simple *doxa*, falsa y equívoca, pero sí existe un menosprecio respecto de los otros dos componentes arendtianos de la *vita activa*, a saber, la *labor* y el *trabajo*. De esta manera, se continúa con una línea de opinión clásica que se representa claramente en la reflexión aristotélica (2007) respecto del trabajo, donde nadie que hubiera de trabajar para vivir podía ser considerado ciudadano. Continuando con esta tradición, Arendt califica a la política dentro de la *vita activa*, de la acción de los seres humanos, pero distinguiéndola del trabajo, al igual que de la esfera social y económica, puesto que estas son acciones que se realizan guiándose por intereses privados, personales, propios de la esfera privada del hogar y no de la esfera pública ciudadana.

Lo que se pretenderá mostrar en este escrito es la imposibilidad de realizar (no de concebir especulativamente) una política que haga vista gorda de las necesidades, que deje afuera la cuestión social, y que una independencia de los intereses individuales no garantiza una acción creadora. Ahora bien, lo que sin duda no se podrá negar es el espíritu que subyace a la letra arendtiana, el cual es, desligar a la política de la mercantilización de que ésta ha sido objeto. La parte *destruens* de Arendt es plenamente aceptable, pero su parte *construens* muestra dificultades para ser llevada a cabo. Por ejemplo, ella descarta de cuajo al marxismo señalando que se hace parte de la reducción de la política a las condiciones económicas, pero su planteamiento no parece tan alejado de las primeras directrices que guiaron al marxismo del siglo XX; así, Lenin planteó que “la política no puede dejar de tener supremacía sobre la economía. Pensar de otro modo significa olvidar el abecé del marxismo” (1973: 154). Esto no quiere decir que gran parte del marxismo haya tenido una concepción de la política de carácter economicista, lo cual fue denunciado por representantes de esa misma corriente política (Lukács, 1985; Gramsci, 1970). Similares perspectivas críticas se aprecian en el pensamiento de Althusser, para quien la política no puede reducirse a la economía, pero sin duda que debe ser considerada por aquella, junto a otros factores que pueden determinar al conjunto de los seres humanos. En estos autores, que llamaremos marxistas “críticos” —opuestos a los “economicistas”—, lo que hay es una ampliación y complejización de la política, y no una reducción. En vez de sustraerse de los ámbitos administrativos-económicos, lo que ellos pretenden es trascenderlos, en una clara muestra de la modernidad arraigada en dichos autores.

Lo que determinará la diferenciación y la innovación de Arendt acerca de la política, es la connotación negativa que ella le asigna a la emergencia de la cuestión social “desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano” (Arendt, 1993: 48-49).

Lo privado, en la modernidad, no está solamente opuesto a lo político, sino también a lo social, a pesar de que esté íntimamente relacionado con ello. Es así, que inversamente a lo esperable, Arendt observa correctamente que la sociedad de masas no es una identificación con la esfera pública; en tal sociedad:

Los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado sólo cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva (Arendt, 1993: 66).

El mundo común es inherente al aparecer en público y así buscar una trascendencia a la finitud temporal que es propia de la futilidad de la vida individual. Es ahí donde nos podemos agrupar con otras personas y al mismo tiempo relacionarnos y distinguirnos de ellos.

Ahora bien, el situar a la política como un ámbito que es ejercido por un sujeto plural es algo destacadísimo de la aportación arendtiana a la discusión política. La política no puede consistir en ser algo privado, ya que lo que caracteriza a tal concepto es una carencia de estar relacionado (y a la vez separado) de otras personas, debido a que se tiene un mundo en común.

3. Ahondando en la política

El carácter múltiple del sujeto de la política de Arendt representa una herencia bastante peculiar, puesto que ella lo desentraña a partir de la *Crítica del Juicio* de Kant -obra que para Arendt es la más política de todas las *Críticas*-, “en ninguna de las partes habla Kant del hombre como ser inteligible o cognoscente (...). La primera parte se ocupa de los hombres en plural, cómo son de verdad y cómo viven en sociedad; la segunda de la especie humana” (Arendt, 2003: 33). Esta vertiente kantiana sería algo bastante conflictivo dentro de su filosofía, debido a que comúnmente se sitúa al aspecto político del pensamiento de Kant en relación con la *Crítica de la razón práctica* y no con la *Crítica del juicio*; pero para Arendt (2003: 45) en la *razón práctica*:

La pregunta «¿qué debo hacer?» se refiere al comportamiento del yo con independencia de los otros”, es decir, a pesar de versar sobre la *acción* no se refiere a la política, puesto que es una *acción* individual. Este “yo”, es el mismo que pretende saber lo que es cognoscible para el ser humano, dejando a un lado la condición de pluralidad en que nos encontramos diariamente. Así, el pensamiento de Kant en la *razón pura* y en la *razón práctica* es “el interés propio, no el interés por el mundo (Arendt, 2003: 45).

Por este motivo, el pensamiento político de Kant debe buscarse donde se pregunte por los hombres y no por el sujeto aislado, donde el acento se ponga en el *inter homini esse*.

Para Arendt el sujeto de la política no es el “Hombre”, sino los hombres, pero estos tendrían características bastante peculiares, ya que estarían desligados de toda la riqueza de sus necesidades, intereses y creencias. Sería una especie de sujeto a la manera cartesiana, situado dentro de un proceso de abstracción en el que se van sustrayendo todos sus contenidos particulares, llegando a un sujeto vacío. De esta manera, al intentar situar la acción política como algo con “independencia de...”, lo que se hace es un violento acto de abstracción. Es en este sentido que hasta podría decirse que la concepción política de Arendt sería anti-humanista, ya que no es posible de ser realizada por los hombres (los concretos, los reales, los que tienen necesidades e intereses, pues no existen otros), sino por una abstracción formal de ellos. Las acciones en conjunto que pueden realizar los hombres ajenos a las necesidades, son solamente vínculos formales abstractos. Tal concepción de la política que busca excluir el aspecto material, principalmente el económico, actuando con independencia de éstos, es asimilable a la visión de una ciencia ajena a la ideología, o a un arte por el arte. Pero a pesar de que intenten ser exclusivos siempre se les cuele un cierto resto de intereses. ¿O acaso Arendt no se guía en sus investigaciones por sus intereses particulares, propios de su privacidad hogareña? ¿se habría interesado por la política moderna si hubiese nacido en la civilización Mesopotámica? ¿se habría dedicado arduamente a pensar el caso Eichmann si en vez de ser la amante judía de Heidegger

hubiese sido su antisemita esposa? Difícilmente.

La radical escisión que detecta Arendt en el interior de la *vita activa*, entre lo privado y lo público, es netamente de raigambre kantiana, no explícitamente de la filosofía política de Kant, sino del espíritu del kantismo, el cual ve en todas partes dicotomías, antinomias irresolubles, que tienen dos términos contrarios que no existen en la realidad de manera pura, sino siempre mezclados uno en otro, de manera que establecer que lo público es algo que existe con total independencia de lo privado es algo bastante *ideal*, por decir lo menos. La esfera pública griega, no hubiera resistido si los ciudadanos hubieran visto menoscabado sus intereses en beneficio de la justicia igualitaria moderna; si Espartaco hubiese salido victorioso, difícilmente los elitistas ciudadanos hubieran velado por lo público y no reaccionado por resguardar sus intereses. Entablar una política desde sujetos, por muy plurales que sean, que gozan de cierta estabilidad y beneficios con respecto al resto de la población (como la polis griega), sin duda que requiere un discurso de una esfera pública pura, alejada de las necesidades. Pero lo que esa misma purificación consigue realizar, respecto de quienes no cuentan con tales independencias vitales y necesarias, es negarle la posibilidad de la política a un amplio segmento de la población, lo cual produce una exclusión de lo público para ciertos sectores, a la manera de la exclusión privada que se hace hoy en día respecto de los mismos sectores menos favorecidos, por parte de quienes sí poseen los medios e intentan hacerlos el paradigma de evaluación de todas las esferas, e intentan convertir al mundo en una gran administración doméstica.

Pero cuando Arendt critica la sociedad (de masas) no lo hace tan solo porque esta destruye el ámbito de lo público, sino que la critica también por el mismo motivo que lo hace todo el liberalismo, porque destruye también la esfera privada. Para Arendt, al igual que Locke, sin propiedad lo común no sirve. Esta propiedad tiene su espacio de referencia en la vida hogareña, la cual se ha presentado como el sustituto (y el sedante) de la exclusión de que podía ser sujeto el hombre en la vida pública. Ahora en la modernidad, el interés privado se ha transformado en interés público, porque la esfera pública ha sido convertida en una organización de propietarios basados en la riqueza. Los gobiernos velan principalmente por la seguridad de las riquezas de los propietarios, lo público se transforma en una *Commonwealth*, una riqueza común, pero lo único que hay de común aquí es el común derecho del gobierno a la defensa de los propietarios entre sí. Es decir, existe una exaltación del mundo privado, pero resguardado por una entidad común, que de manera no privada resguarda los intereses privados.

Esta privatización de lo público lleva a excluir a la *acción* política del mundo social, puesto que, para Arendt, en esta sociedad de masas:

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de la acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente (Arendt, 1967: 51).

En la irrupción desmesurada de lo social, que sería la sociedad de masas, la acción política (creadora) es reemplazada por la conducta, que es reproductiva y estéril, propia de un espíritu conformista. Este será el supuesto de la *Volkwirtschaft*, la economía social o ciencia política, que estudia el comportamiento esperado por los hombres. Es un estudio meramente estadístico que va de la mano con el nacimiento de la sociología, y la constatación de hechos presumiblemente invariables. Junto al nacimiento de estas ciencias basadas en las estadísticas de conducta, también nace una nueva casta de funcionarios encargados de la administración: la burocracia —aquella que Hegel veía como un producto inherente de la sociedad civil—, que administra siguiendo patrones de conducta establecidos, debido a que no concibe al ser humano como un sujeto capaz de crear originariamente, sino que es solamente un pequeño demiurgo aislado que ordena las condicionantes externas.

La Modernidad ha tomado la cuestión social como eje organizador de su lugar público, debido a que la sociedad se ha presentado como la esfera donde se sostiene la vida, cuestión que

originariamente correspondía a la familia, “la sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (Arendt, 1993: 57). Ante la arremetida de la cuestión social no fue sólo lo político lo que quedó indefenso, sino también la esfera privada e íntima, como muy bien lo constató Rousseau (2005) al señalar el carácter nocivo de la sociedad sobre lo interior del individuo. Un perspectiva inversa, pero que provoca una escisión similar, es la que ha intentado llevar a cabo la llamada “nueva historia social” chilena, la cual a partir de los años 80 buscó historizar la historia de los sectores populares en su raigambre social, pero sin la política incluida, puesto que ésta rompería la esencia natural del pueblo (Salazar, 1985). Dichas perspectivas han terminado sesgando los procesos históricos, ya que la articulación entre lo social y lo político se ha dado en la realidad de los hechos, a pesar de las pretensiones esencialistas.

Ha sido la irrupción del trabajo asalariado lo que ha producido la mayor introducción de las esferas de la vida en lo público. A pesar de que el trabajo no sea algo privado, sino que más bien es público, siempre ha tenido una connotación peyorativa. Arendt, *heideggerianamente* señala que en todas las lenguas europeas trabajo ha tenido *originariamente* un significado asociado a dolor y esfuerzo (como cuando se dice que algo es *trabajoso*). Esto sin duda está muy lejos de las interpretaciones marxistas de la dialéctica del amo y del esclavo (Kojève, 2012; Hyppolite, 1991), o inclusive del propio Hegel, quien veía una posibilidad de la superación de la alienación laboral por el reconocimiento del trabajador con su producción.

En este sentido, la concepción arendtiana de la política es completamente *ociosa*, en el sentido griego de la palabra, como opuesto a *neg-ocio*. No se destaca el amplio rol que le compete al trabajo en la esfera pública, no valora el papel del comercio, el cual es un libre intercambio de bienes, no simplemente para la supervivencia, sino para creaciones de vínculos culturales, para la expansión de las letras y para el intercambio cosmopolita de vivencias, algo que sin duda ni los estrictos límites de las *polis ideales* pudieron detener.

En el afán de especificación de la política Arendt descarta la capacidad que podría tener la fuerza y la violencia, ya que “el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra (...) la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra” (1967: 23), coherente con esto, podríamos considerar que *La revolución silenciosa* (Lavín, 1987) precisamente careció del poder de la palabra —fue silenciosa— al haber contado con un ejercicio de la violencia y la cohesión previo, el cual le permitió presentarse como un proceso “apolítico”.

Hoy en día, aparece como bastante anacrónico el considerar que la fuerza y la violencia sean solo medios para dominar las necesidades dentro de la familia, y así quien ejerza la fuerza y la violencia se gane su derecho a entrar a la arena de la política, desenvolviéndose entre iguales, con lo que se puede llegar a ser libres (Aristóteles, 2007). Verdaderamente esa es una visión bastante irracional, que por dotar de una exclusividad al ámbito de lo político, mantiene y refuerza los aspectos anti-humanistas de las restantes áreas de las actividades humanas. Esto debido a que para Arendt (1967: 24) “en la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto”. Según esto, por ejemplo, gran parte de los que han sido considerados como presos políticos no deberían tener esta connotación, deberían ser llamados simplemente presos violentos; tendrían el mismo *status* un pedófilo que violenta a su familia, que un sujeto que intentó derrocar a un tirano genocida. Los hechos de violencia serían prepolíticos, propios del *estado de naturaleza*, donde lo que da comienzo y origen a la historia es la violencia y el crimen; Caín mató a Abel, Rómulo mató a Remo; ellos habrían originado, dado comienzo. Pero este *estado de naturaleza* está separado de todo lo que le sigue. Sin embargo, en la historia también existen hechos posteriores que han sido violentos, que no se presentan en el comienzo sino en un desarrollo más reciente; aunque Arendt lo oculte, David mató a Goliat con la *fuerza* de su honda; Prometeo robó el fuego a los dioses con su *estrategia*, no justificando la violencia en sí, sino buscando la libertad de los hombres y no un interés particular, suciamente egoísta, ni menos la economía del *hogar* de Zeus, sino el interés de la comunidad y la posibilidad del

conocimiento verdadero para el mundo griego.

4. La política como juicio

Volviendo al análisis que Arendt realiza sobre la filosofía política de Kant, se analiza la política desde un nuevo punto de vista, ya no desde la *vita activa*, sino que desde la *vita contemplativa*; por tal motivo, sus textos sobre Kant se titulan la vida del espíritu. En las *Conferencias sobre la filosofía política* de Kant señala que la política se caracteriza por ser una facultad de juzgar, porque es en esta facultad donde se perciben las acciones políticas. Pero este acto de juzgar remite a la pasividad, porque se sitúa desde la posición del espectador y no del actor; ejemplo de esto, es la opinión de Kant sobre la Revolución Francesa, la cual tiene una importancia histórica no por las acciones buenas o equivocadas del pueblo francés y de sus dirigentes, sino por la *opinión* que tuvo el *público* acerca de ella. Ese sería un hecho político. Con esta comprensión de la política del lado del observador, lo que busca Arendt es la misma especificidad de la política que recorre toda su obra, ya que desde allí, desde el público es desde donde se podría juzgar de manera arbitraria, de manera neutral y no influenciado por la utilidad y por nuestros intereses. Tales juicios del público no serían absolutos y universales como las normas que dicta la *Razón práctica* —que lo que pretenden es obligar—, sino que buscan llegar a un acuerdo con los otros, con los demás miembros del público, quienes poseen cada uno una opinión, la cual puede ser discutida y analizada; diferente a la situación de la verdad, la cual no permite esta discusión, ya que contiene ella misma un elemento incuestionable que no permite su discrepancia, porque dejaría de ser verdad:

En este esquema, opinión y juicio se contaban entre las facultades de la razón, pero lo importante es que estas dos facultades racionales -políticamente, las más importantes- habían sido descuidadas por completo, tanto por la tradición política como por el pensamiento filosófico (Arendt, 2003: 241).

Es así, que mediante el *juicio* se produce una revaloración de la opinión, la cual había sido menospreciada desde el poema de Parménides en adelante. El *juicio* versa netamente sobre lo público, sobre aquello que cuando aparece puede verlo y oírlo todo el mundo, con una extensa publicidad. Es así que aparece lo que constituye la realidad política para Arendt (1993: 60), “la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos”. El *juicio* que emite el espectador no es algo netamente privado, debido a que la facultad de juzgar está basada en la imaginación, esto es, en la posibilidad de traer a presencia lo que está ausente, es decir, en re-presentarse las opiniones de los demás espectadores. Así, se abandona el interés particular, por la búsqueda de una imparcialidad mediante el ponerse (el imaginarse) en el lugar del otro.

Esta actividad de juzgar vendría a ser eminentemente plural, ya que hace referencia a lo que aparece en público ante los sujetos que juzgan, abandonando los intereses individuales de los sujetos juzgantes. El desprendimiento de los intereses individuales radica en que el acto de juzgar siempre implica la posibilidad de comunicar nuestros juicios, buscando su validez; así según Beiner (2003: 208) “el juicio es el proceso mental por el que uno se proyecta en una situación imaginaria de reflexión desinteresada a fin de asegurarse a sí mismo, y a una comunidad ideal de interlocutores potenciales, que un particular ha sido apreciado adecuadamente”. Es decir, que el juicio no es ni subjetivo ni objetivo, sino que es plural, por ser ejercido por el sujeto en tanto que ciudadano y sobre objetos comunes. A este pensar en el lugar del otro, Kant lo llama pensamiento extensivo, implicando un apartarse de las influencias privadas y subjetivas que pudiese tener el juicio particular.

Tal búsqueda de un juicio desinteresado recae sobre el espectador, por ser él quien se mantiene apartado de los sucesos de la acción política, pudiendo reflexionar de manera desinteresada. Solo quien observa los sucesos políticos desde una posición retirada podrá dar un juicio desinteresado sobre la valoración de los acontecimientos; pero además del desinterés, el juicio político deberá buscar siempre la universalidad. Ambas características -desinterés y universalidad- se manifiestan claramente en el ya mencionado juicio de Kant sobre la Revolución Francesa. El menosprecio de los actores directos de los sucesos, como posibles agentes del juicio,

se justificaría porque cada actor tendría sólo una visión parcial, desde su papel, no vislumbrando el conjunto como si lo hace el espectador. El menosprecio de los actores también se manifiesta acerca del juicio de Arendt sobre la Revolución (1967: 35): “antes de que se enrolasen en lo que resultó ser una revolución, ninguno de sus actores tenía ni la más ligera idea de lo que iba a ser la trama del nuevo drama a representar”. Los actores se dan cuenta de la novedad de su empresa y de su sentido cuando la revolución ya ha iniciado su marcha. Son actores que se preocupan solamente de la liberación y no tienen idea de la libertad, no tienen reflexión y se constituyen en el mismo instante en que también hay espectadores.

Arendt llega a esta valoración del *juicio* debido a que la comprensión que más se adecua a la libertad política es la manifestada por San Agustín, el cual señaló que la libertad humana residía en la natalidad, en la capacidad del hombre de nacer, es decir, de iniciar algo nuevo que se asimila al nacimiento mismo de los seres humanos. Pero la dificultad de esta comprensión de la libertad radica en que nadie eligió nacer, nadie lo pidió, por ende si entendemos por libertad a la capacidad de nacer, deberíamos afirmar que estamos obligados a ser libres (Sartre, 1983) y nuestra acción u opinión serían mera reproducción. Por este motivo, Arendt reivindica al *juicio*, porque en él podemos lograr un goce en el *juicio* de las acciones libres de los hombres. Un ejemplo de esta comprensión de la libertad se manifiesta en la Revolución, en cuanto ésta implica la experiencia de un nuevo origen, buscando una forma completamente diferente de gobierno, siendo así que la *República* francesa estableció un nuevo calendario, implantó un nuevo comienzo desde el momento de la proclamación de la República.

Mediante la abstracción que hacen los juicios políticos de todo tipo de fin práctico, Arendt ha buscado dotar a la política de una especificidad, ha buscado que sea una ciencia independiente, similar al intento de Maquiavelo en el siglo XVI (2000) de buscar que la política tuviese unas leyes completamente distintas de las de la religión y de cualquier otra doctrina. Pero sin duda, una cosa es tener las mismas intenciones y otra llegar a los mismos resultados, porque en Arendt, la política tras su búsqueda de especificidad se vuelve tan específica que se queda sin contenidos, por estar todos del lado de los intereses y las necesidades particulares y contingentes; en cambio, en Maquiavelo la búsqueda de la especificidad no es restrictiva, sino por el contrario tiene fines, es teleológica en cuanto que no importa tener que recurrir a los intereses y a sus formas para conseguir el objetivo del bien de la República.

Ante la interrogante de la miseria que representa la existencia humana, cuestión planteada por Sísifo en la tragedia de *Edipo en Colono* (Sófocles, 2007: 1224-1226), “no haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido lo menos malo es volverse cuanto antes allá donde es uno venido”. Arendt responderá en el final de *Sobre la Revolución* (1967:294) que la solución que hace soportable tal miseria “era la *polis*, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida”. Con posterioridad, Arendt dirá que el actor político por sí solo no puede entregar sentido a la vida, sino que necesita la presencia del espectador, y de su juicio desinteresado. Lamentablemente, Arendt no ve que la miseria del ser humano es posible que pueda ser soportada por su vida en la *polis*, pero necesariamente requiere de una intervención en ella, de un cambio de rumbo material, debido a que es la *polis* misma -y en ella misma- la que ha originado la desgracia. ¿Cómo el juicio del espectador puede redimir a los actores? Mediante la comunicación se podría responder, pero en ese caso la miseria humana se debe entender como una falta de sentido solamente, sin relación alguna con condiciones materiales o físicas con lo cual la labor del juicio político se asemeja más a una sanación de un psicoanalista que a la de un sujeto políticamente activo.

5. A modo de conclusión

La política pura y desinteresada que busca Arendt no ha existido nunca en la faz de la Tierra. Ella misma señala que (1967: 28) “Aristóteles, cuando se disponía a interpretar y explicar la *μεταβολαί* de Platón, había ya descubierto lo que ahora llamamos motivación económica (...) fue el primero en afirmar que el interés, al que denominaba *σύννεργον*, lo que es útil para una persona, un grupo o un pueblo, constituye la norma suprema de los asuntos políticos”. Por

este motivo, si se sigue entendiendo que la política es algo puro, sin interés alguno, siendo la esfera pública alejada de los intereses particulares la que corresponde a lo propiamente político, estaríamos asistiendo a la época del ocaso de la política, y tomando al hombre como “animal político”, también asistiríamos al ocaso de éste, cuestión que lo haría indiferente al resto de las especies animales; el diagnóstico de Arendt sobre la política es lapidario (1993: 69), al decir que “en la época de Marx, (...) ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una *organización doméstica* de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la más restringida e impersonal esfera de la administración”. Es así que al situar la política según la categoría de la pureza y donde su ejercicio consiste en la facultad de juzgar, dejamos de tener la posibilidad de ser animales políticos, aquellos seres que detentaban el poder de la política, es decir, en el ejercicio de su capacidad creativa; el desarrollo del mundo social por parte del ser humano sería el que ha permitido la eliminación de tal capacidad, cayendo en la reproducción de las estadísticas y en el triunfo de las ciencias sociales como ciencias positivas.

Es por eso que antes se plantearon los casos de Gramsci, Lukács y Althusser, quienes viendo que la política no puede ser reducida a la economía (siguiendo la cita de Lenin), pretenden no depurar la política, poniendo un principio regulativo, sino que plantean una extensión y complejización de ésta, abarcando nuevos campos, porque no podemos ser sujetos políticos desde el momento en que dejamos atrás la puerta del hogar y olvidamos nuestros intereses. La puerta del hogar no es una hora cero, que marca el límite de la dualidad público/privado, sino que es una bisagra en la cual las motivaciones de ambas esferas repercuten a cada uno de los lados. Al respecto Hardt y Negri han dicho que:

El espacio público se ha privatizado hasta tal punto que ya no tiene sentido entender la organización social como una dialéctica entre espacios públicos y espacios privados (...) lo público, el espacio exterior donde actuamos en presencia de otros, ha sido universalizado (porque ahora estamos siempre bajo la mirada de otros, monitoreados por cámaras de seguridad) y a la vez sublimado - o desrealizado (Hardy & Negri, 2003: 171).

De esta manera, la comprensión que hace Arendt de la política termina siendo una *utopía*, no simplemente adhiriendo al sentido amplio de este término, sino que también a su sentido estricto, el cual hace mención a “lo que no tiene lugar”, a lo que no tiene posibilidad de realizarse, pero no por un desprecio conservador, sino porque precisamente esta comprensión de la política alude a un ámbito demasiado puro que solo existe en la abstracción, o que si concibe la acción lo hace como una acción contemplativa y no como una acción práctica.

Que esta política purificada de factores individuales o económicos puede ser considerada como un horizonte de posibilidad tampoco tiene mucho sentido, ya que por esencia la política encarna valores, ideas y sentimientos, pero concretos y materiales, por lo que un horizonte de posibilidad de todas maneras es alejado de la *utopía* de Arendt y más cercano a lo que algunos autores han entendido como un *mito*, en sentido político y no filosófico. Esta comprensión del *mito* quedó especificada en Sorel:

Los hombres que figuran en los grandes movimientos sociales imaginan su acción próxima en forma de combates, aseguradores del triunfo de su causa. Y propuse denominar *mitos* a dichas construcciones, cuyo conocimiento ofrece tanta importancia para el historiador; la huelga general sindicalista y la revolución catastrófica de Marx son mitos (Sorel, 1935: 23).

Lo que Sorel pretende es alejar las motivaciones prácticas de los sofismas intelectualistas que permanecen en la pura abstracción; pero el *mito* tampoco es una descripción de un pasado remoto (como las apelaciones a los mitos originarios), sino que es la expresión de voluntades. Según esto, vemos que la comprensión arendtiana de la política se aleja bastante del *mito*. Al tener mayor cercanía con un concepto abstracto no se asimila al *mito*, sino a la *utopía*, a una creación intelectual que no tiene como finalidad servir a la acción sobre la naturaleza, sobre la realidad efectiva, sino sobre la posibilidad conceptual, o siguiendo a Kant, sobre la facultad del *juicio*. Al respecto Sorel señala que:

La utopía es producto de un trabajo intelectual, obra de teóricos que luego de haber observado y discutido los hechos, procuraron establecer un modelo al cual puedan compararse las sociedades existentes para medir el bien y el mal que contienen (Sorel, 1935: 31).

Es una substracción de todo servicio activo, que no por señalar una y otra vez que se refiere al lado activo de las facultades humanas se convierte en algo propio de la acción; intenta realizar una similar transformación que la dialéctica hegeliana, es decir, señalar una y otra vez que no es abstracta, sino que está encarnada en el curso histórico de la realidad, pretendiendo así conferirse una superación de la abstracción ¿Existe un área específica donde los seres humanos actúen conjuntamente con una independencia de las necesidades? ¿no será acaso esto un mundo de ficción? La valoración kantiana de la imaginación -esto es, traer a presencia lo que se encuentra ausente- es lo que pone en movimiento a la acción, pero con ello no basta, ya que si no existen acciones concretas, materiales, la imaginación creará sólo unicornios y utopías, ya que no está encarnada en las voluntades, sino solamente en las elucubraciones.

Hoy en día, el espacio político no debe seguir siendo circunscrito, limitado y especificado, ya que causa exclusión y en la sociedad moderna causa comportamientos repetitivos y no acciones creativas (debido al imperio de la estadística y la gestión). Lo que se debe hacer es, partiendo de la misma intención de Arendt de diferenciar la política de la economía, ampliar su campo a todas las áreas posibles, considerando la vida misma como espacio de acción política, o, en palabras de Hardt y Negri (2003: 336-337): “la absoluta mixtura de lo político, lo social y lo económico en la constitución del presente revela un espacio biopolítico que explica -mucho mejor que la utopía nostálgica del espacio político propuesta por Hannah Arendt- la capacidad del deseo para hacer frente a la crisis”.

Bibliografía

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la Filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución*. Madrid: Revista de Occidente.
- Aristóteles. (2007). *Política*. Barcelona: RBA Coleccionables.
- Beiner, R. (2003). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Buenos Aires: Paidós.
- Dworkin, R. (1984). *Los Derechos en Serio*. Barcelona: Ariel.
- García de la Huerta, M. (1980). *La técnica y el Estado moderno. Heidegger y el problema de la historia*. Santiago: Ediciones del Departamento de Estudios humanísticos. Universidad de Chile.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones Península.
- Hardt, M. & Negri, A. (2003). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hyppolite, J. (1991). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península.
- Kojéve, A. (2012). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Lavín, J. (1987). *La revolución silenciosa*. Santiago: Zig-Zag.

Lenin, V. (1973). Una vez más acerca de los sindicatos. En V. Lenin, *Obras*, Tomo XI (1920-1921). Moscú: Progreso.

Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase*. Madrid: Sarpe.

Maquiavelo, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.

Ortega y Gasset, J. (1996). *La rebelión de las masas*. Santiago: Andrés Bello.

Rousseau, J. (2005). *El contrato social: discurso sobre las ciencias y las artes*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: Ediciones SUR.

Sartre, J. (1983). *El existencialismo es un humanismo*. México: Quinto Sol.

Sófocles (2007). Edipo en Colono. En Sófocles, *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.

Sorel, G. (1935). *Reflexiones sobre la violencia*. Santiago: Ediciones Ercilla.