

LA CIUDADANÍA MODERNA A LA LUZ DE HANNAH ARENDT

DANIEL ARTURO PALMA ÁLVAREZ

*UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO
FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y GOBIERNO
BOGOTÁ D.C, 2011*

“La ciudadanía moderna a la luz de Hannah Arendt”

Disertación

Presentada como requisito para optar al título de

Politólogo

En la Facultad de Ciencia Política y Gobierno

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentada por:

Daniel Arturo Palma Álvarez

Dirigida por:

Lorenzo Acosta Valencia

Semestre II, 2011

CONTENIDO

	<i>Pág.</i>
<i>INTRODUCCION</i>	
<i>1. EL PODER Y LA SOBERANÍA</i>	<i>5</i>
<i>1.1. LA SUPERACIÓN DE LA FRAGMENTACIÓN POLÍTICA: CENTRALIZACIÓN DEL PODER</i>	<i>6</i>
<i>1.2. LA MODERNIDAD DEL “SIGLO DE LAS LUCES”</i>	<i>8</i>
<i>1.3. CONSIDERACIONES FINALES. LA CRISIS DE LA MODERNIDAD: LAS FICCIONES RACIONALES EN DETRIMENTO DEL PODER CLÁSICO</i>	<i>14</i>
<i>2. EL ANTIGUO PODER</i>	<i>15</i>
<i>2.1. EL CICLO VITAL Y LOS ÁMBITOS OCULTOS DE LA SUBSISTENCIA Y EL MERCADO</i>	<i>17</i>
<i>2.2. EL ESPACIO DE LAS TRAMAS HUMANAS</i>	<i>19</i>
<i>2.3. LA ACCIÓN POLÍTICA: REVELACIÓN Y CONTINGENCIA DE LA PLURALIDAD</i>	<i>21</i>
<i>2.4. EL PODER SIN DOMINACIÓN</i>	<i>24</i>
<i>2.5. CONSIDERACIONES FINALES. LA VIOLENCIA DEL SOBERANO Y EL GOBIERNO DE LOS CIUDADANOS</i>	<i>25</i>

<i>3. LA IGUALDAD-ESTABLE</i>	<i>27</i>
<i>3.1. NORMALIZACIÓN DE INDIVIDUOS Y SOCIEDAD DE MASAS</i>	<i>28</i>
<i>3.2. LA FUGA DE LA LIBERTAD</i>	<i>31</i>
<i>3.3. EL “GOBIERNO DE LAS OFICINAS”</i>	<i>33</i>
<i>3.4. LA POLÍTICA, INSTRUMENTO DE DOMINIO</i>	<i>35</i>
<i>3.5. CONSIDERACIONES FINALES. LA PROMESA LIBERAL</i>	<i>37</i>
<i>4. UNA SEGUNDA ALIENACIÓN</i>	<i>39</i>
<i>4.1. EL OBRERO COMO “LABORANTE-TRABAJADOR” DE MARX</i>	<i>39</i>
<i>4.2. LA PRIMERA ALIENACIÓN</i>	<i>42</i>
<i>4.3. LA POLÍTICA COMO AMPARO DE LA SOCIEDAD</i>	<i>44</i>
<i>4.4. CONSIDERACIONES FINALES. HACIA EL EMPODERAMIENTO DE LA FUTILIDAD</i>	<i>45</i>
<i>CONCLUSIONES</i>	<i>47</i>

INTRODUCCIÓN

La obra de Hannah Arendt ha sido estudiada, generalmente, con el objetivo de identificarla con elementos teóricos que permitan encasillarla dentro de las diferentes corrientes políticas. Esto se refleja en que sus posturas críticas frente al capitalismo, la sociedad de consumo y la guerra de Vietnam, fueron vistas como postulados pertenecientes a la izquierda política¹. Al mismo tiempo, quisieron ver en su obra aproximaciones conservadoras en lo referente a la propiedad privada, el marxismo y el totalitarismo². Otros autores no dudan en ubicarla dentro de la corriente republicana³. Jürgen Habermas la clasificaría como “demócrata radical”.⁴

A todos ellos y a quien quiera acercase a su obra, Hannah Arendt responde: “no estoy en ninguna parte. No me muevo realmente en la tendencia principal del presente ni de ningún otro pensamiento político”.⁵ Judía Alemana nacida en 1906, soportó las demostraciones antisemitas desde su infancia hasta su exilio de Alemania en 1933⁶. De padres socialistas, acompañó a su madre a encuentros políticos e incluso, presenció la revuelta de 1919 en la que murió Rosa Luxemburgo⁷. Tuvo la oportunidad de formarse en filosofía en las universidades de Marburgo y Heidelberg, junto a Martin Heidegger y Karl Jaspers⁸. Fue apátrida por casi dos décadas hasta que en 1951 recibió la nacionalidad norteamericana, permitiéndole participar en la opinión pública estadounidense en torno a temas como el gobierno y la política exterior⁹. Indiscutiblemente, Arendt vivió una época convulsionada (primera y segunda guerras mundiales, auge del socialismo, exilio, guerra de Vietnam), que

¹ Comparar Castillo, Mery. “Libertad y justicia en Hannah Arendt: una aproximación”. En DESAFÍOS, 2009. Primer semestre. pp. 13-14.

² Comparar Castillo. “Libertad y justicia en Hannah Arendt: una aproximación”. pp. 13-14.

³ Referirse a Vallespín, Fernando. “Hannah Arendt y el republicanismo”. En *El siglo de Hannah Arendt*, 2006. p. 107.

⁴ Término explícito en Habermas, Jürgen. *Perfiles filosóficos y políticos*, 2000. p. 215.

⁵ Cita tomada de Vallespín. “Hannah Arendt y el republicanismo”. p. 107.

⁶ Comparar Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, 2006. pp.67, 72-74, 125, 181.

⁷ Comparar Young-Bruehl. *Hannah Arendt. Una biografía*. p. 90.

⁸ Comparar Young-Bruehl. *Hannah Arendt. Una biografía*. p. 126.

⁹ Comparar Young-Bruehl. *Hannah Arendt. Una biografía*. pp. 181, 475, 476.

marcó su obra: su pensamiento no es una ideología sino su amor al mundo (*Amor Mundi*)¹⁰.

Acaso por su perfil y su vida llena de contrastes, la obra de Arendt no se deja encasillar en ideologías porque su pensamiento se dirige al mundo contemporáneo en general, asumiendo una posición problematizante sobre la manera en que el sentido clásico de poder ha ido cambiando en la Modernidad, para lo cual se vale de una revisión de los significados clásicos de ‘acción política’, ‘libertad’, ‘poder’, ‘violencia’ y de las esferas ‘pública’ y ‘privada’.

Se trata de un ejercicio de filosofía política: responde a las maneras en que se han pensado las comunidades y se pregunta por la correspondencia de tales representaciones con lo instituido¹¹. Su originalidad, condensada en *La condición humana*, radica en enfocar sus reflexiones, no en la pregunta por la esencia del hombre sino en el marco de las condiciones que delimitan su existencia, para indagar por las posibilidades de cada individuo de revelar su singularidad en consideración a su entorno y su mortalidad: “[...]lo que propongo es muy sencillo[...]pensar en lo que hacemos[...]las más elementales articulaciones de la condición humana, con esas actividades que tradicionalmente[...]se encuentran al alcance de todo ser humano”.¹²

Para ello, la autora desconfía de la posibilidad de aplicar reglas deductivas al análisis del mundo de los asuntos humanos¹³. Arendt prefiere la asistematicidad como método para problematizar las relaciones entre antiguo-moderno en filosofía política¹⁴, en un esfuerzo por “[...]hacer saltar por los aires el continuun histórico a fin de conquistar un espacio que le permita construirse un juicio crítico y

¹⁰ Comparar Young-Bruehl. *Hannah Arendt. Una biografía*. pp. 409, 412. *Amor Mundi* era el primer título de la condición humana.

¹¹ Comparar Quesada, Fernando. “Sobre la naturaleza de la filosofía política”. En *Filosofía política I: Ideas políticas y movimientos sociales*, 1997. p. 13.

¹² Ver Arendt, Hannah. *La condición humana*, 2005. p. 33.

¹³ Comparar Arendt, Hannah. *Crisis de la República*, 1999. p. 19; comparar también Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, 1997. p. 93.

¹⁴ Comparar Le Goff, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, 1991. pp. 145-146. Según Le Goff, en las diferentes contraposición entre clásico y moderno, los grupos humanos construyen sus concepciones frente a su pasado y su futuro.

autónomo[...]”.¹⁵ La filología es la herramienta que le permite estudiar la mutación de los valores políticos occidentales desde la Antigüedad,¹⁶ bajo el presupuesto de que “[...]el empleo correcto de las palabras no será sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica[...]”.¹⁷

Arendt también se valió de sus teorizaciones para ejercer la crítica a sus realidades contemporáneas¹⁸. Crisis de la república se presenta como una evaluación de la pérdida de espacios de participación de los ciudadanos norteamericanos a mediados del siglo XX, cuando dicho Estado enfrentó hechos que hicieron patente este alejamiento del ciudadano de la política¹⁹. Las decisiones en torno a la guerra de Vietnam desataron protestas contra una burocracia que se había guardado la dirección del conflicto y un sistema electoral que confiaba más en la elaboración de imagen del candidato que en su capacidad de captar intereses comunes a través de sus discursos²⁰. Igualmente, el movimiento por la ampliación de los derechos dejó en claro que la desobediencia civil no debía ser tratada desde una visión jurídica de la criminalidad ni como objeción de conciencia, sino como la manifestación colectiva de ciudadanos cuyas demandas no conocían resolución por los canales burocráticos establecidos²¹.

Esta disertación parte de estas consideraciones para reconstruir la manera en que Hannah Arendt problematiza los modelos de ciudadanía greco-romana, liberal y marxista, preguntándose por su interpretación de los límites y posibilidades de la ciudadanía moderna. Las siguientes líneas rastrearán los recorridos de esta filósofa por el problema de la politización del individuo y sus espacios sociales, y confrontarán sus críticas con los giros de la Modernidad hacia la ‘razón ilustrada’,

¹⁵ Ver Cruz, Manuel. “Introducción”. En *La condición humana*, 2005. p. 17.

¹⁶ Comparar Young-Bruehl. Hannah Arendt. Una biografía. p. 403.

¹⁷ Ver Birulés, Fina. “Introducción”. En *¿Qué es la política?*, 1997. p. 12.

¹⁸ Comparar Young-Bruehl. Hannah Arendt. Una biografía. p. 475. Un ejemplo muy conocido es el de Eichmann en Jerusalem, publicado gracias a una serie de reportaje que Arendt escribió entre 1961 y 1963 para el *New York Times* (Young-Bruehl. Hannah Arendt. Una biografía. p. 414.). No se aborda en este trabajo porque se aleja del tema, el cual es abordado en *Crisis de la república*.

¹⁹ Hilo conductor del texto que queda claro al realizar su lectura.

²⁰ Arendt, Hannah. “La mentira en política”. En *Crisis de la república*, 1999. pp. 11-55. Esta es la idea central de este texto.

²¹ Arendt, Hannah. “Desobediencia civil”. En *Crisis de la república*, 1999. pp. 59-108. Esta es la idea central de este texto.

el 'progreso' y la 'plusvalía', a los cuales ellas se dirigen en contraste con la filosofía política antigua.

*Se toma como base *La condición humana* (1958), de donde se extractarán las referencias teóricas fundamentales de la obra arendtiana. *¿Qué es la política?* (publicación póstuma, 1993) brindará claves para la determinación de valores clásicos y modernos en sus diversas significaciones. Asimismo, *Crisis de la república* (1969) traerá al contexto del siglo XX las críticas de Arendt al liberalismo clásico.*

Esta disertación ofrecerá una lectura transversal de las críticas de Arendt frente a la Modernidad política y, con base en ella, dejará abiertas las preguntas que son consideradas fundamentales para el ejercicio de la ciudadanía en el contexto de un mundo fútil y tecnológico que han legado el 'poder soberano', el 'mercado' y la 'industria', frente a un individuo cada vez más reducido a la mera condición de consumidor.

Tales preguntas pretenden completar esta breve guía por los planteamientos de Arendt y hacer eco de su invitación a repensar las relaciones entre lo clásico y lo moderno para encontrar, en las promesas políticas que ellas formularon y sus limitaciones, valores de la pluralidad más allá de la concepción de la política como monopolio estatal de la violencia y la producción del derecho, así como de la representación partidista de una sociedad masificada que se asume neutra.

1. EL PODER Y LA SOBERANÍA

A partir del siglo XV, el Estado se consolidó como la organización política por excelencia de la Modernidad, en contraste con la fragmentación e inestabilidad de las unidades políticas de la Edad Media¹. A diferencia de ellas, el Estado posee un ordenamiento jurídico que garantiza una serie de derechos a los individuos que lo componen² y que es creado por el ente soberano como único productor de derecho, el cual ejerce su poder de forma inalienable, perpetua, imprescriptible³ e indivisible⁴. Por ello, el positivismo llegó a predicar que “[...]la validez del orden jurídico estatal no deriva de ninguna norma supraestatal[...].”⁵

Sin embargo, en el Estado moderno no se verifican los atributos de la soberanía por su mera formulación teórica ni por su simple fundación. Apenas aspira al monopolio de la fuerza y de creación del derecho a partir de diferentes esfuerzos por ampliar su capacidad de influir sobre la sociedad y de constantes disputas con otros actores que persiguen los mismos objetivos, como lo demuestran las experiencias latinoamericanas del siglo XIX⁶.

Es precisamente en esa pretensión del Estado moderno de posicionarse como la unidad política que habría otorgado estabilidad a un mundo caótico mediante una homogenización de la sociedad⁷, donde se enmarcan las problematizaciones que plantea la filósofa judía Hannah Arendt y que develan la

¹ Si bien De la Cueva cree en una inestabilidad de las unidades políticas de la Edad Media, es mejor afirmar que, durante este periodo, tuvo lugar una fragmentación del poder. El Imperio se concebía como un ‘Estado universal’ que velaba por la justicia y la propagación del cristianismo. El Emperador tenía la tarea de decidir quién sería rey, con lo cual facultaba a ese individuo para tomar decisiones políticas y jurídicas en un territorio, gozando de cierta soberanía territorial. Como consecuencia, ese rey constituía otra fuente de poder al que correspondían. La Iglesia, por su parte, poseía la facultad de dictar normas políticas, morales y éticas, con lo que intervenía en los asuntos políticos. (Comparar De la Cueva, Mario. *La idea del Estado*, 1975. pp. 33, 34; Comparar Ullmann, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, 1983. pp. 177, 178, 408, 187, 18; comparar Jellinek, Georg. *Teoría general del Estado*, 2002. p. 408.).

² Comparar Del Vecchio, Giorgio. *Teoría de Estado*, 1956. p. 132.

³ Comparar Sabine, George. *Historia de la teoría política*, 2002. p. 317.

⁴ Comparar Rousseau, Jean Jacques. *El Contrato Social*, 1989. p. 33.

⁵ Ver Kelsen, Hans. *Teoría general del Estado*, 2002. p. 170.

⁶ Comparar López Alves, Fernando. *La formación del Estado y la democracia en América Latina, 1810 – 1900*, 2003. pp. 23-27, 47-52, 66-80.

⁷ Comparar Arendt, Hannah. *Condición humana*, 2005. pp. 64, 66.

*crisis de la modernidad política: la soberanía frente a la pluralidad que funda los asuntos humanos. “Los hombres se organizan políticamente[...]a partir de un caos absoluto de las diferencias[...]”.*⁸

En este capítulo se llevará a cabo una reconstrucción histórica de cómo el Estado moderno justificó su pretensión de monopolizar el poder político como ente soberano hasta los conceptos ilustrados de ‘razón’ y ‘progreso’, y de la crisis que ocasionaron al significado clásico de poder. Si bien este giro en la filosofía brindó a los ciudadanos un protagonismo político en la legitimación del Estado, no se les otorgó realmente el gobierno dado que éste se instrumentalizó a través de la ‘nación’ o el ‘pueblo’, evitando la conformación de un verdadero régimen de la acción política.

1.1. LA SUPERACIÓN DE LA FRAGMENTACIÓN POLÍTICA: CENTRALIZACIÓN DEL PODER

*Hacia el siglo XV, la centralización estatal y la reunión de poderes en un solo ente soberano empezó a tomar forma como organización política⁹, debido a la superación del “[...]pluralismo interno de poderes[...]que dio lugar a distintas figuras y a complejas relaciones jerárquicas[...]”.*¹⁰ *Las principales causas de este giro fueron dos. La primera es que, para este momento, ya existía una vocación nacional en pueblos con características culturales definidas que se habían ubicado por varios siglos en el mismo espacio geográfico y que habían logrado homogeneizar ciertas prácticas de poder¹¹. La segunda es que la soberanía moderna fue posible gracias a luchas entre los organismos políticos de la Edad Media. Al respecto, Georg Jellinek dice:*

El Estado moderno[...]ha necesitado afirmar su existencia mediante fuertes luchas. Tres poderes han combatido su sustantividad en el curso de la Edad Media: primero la Iglesia, que quiso poner el Estado a su servicio; inmediatamente después el imperio romano, que no quiso conceder a los

⁸ Ver Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, 1997.p. 45.

⁹ Comparar De la cueva. *La idea del Estado*. pp. 36 y 37.

¹⁰ Ver Del Vecchio. *Teoría de Estado*. p. 132.

¹¹ Comparar De la cueva. *La idea del Estado*. p. 43.

*Estados particulares más valor que el de provincias; finalmente, los grandes señores y corporaciones, que se sentían poderes independientes del Estado y en frente de él.*¹²

*Jellinek también cita el caso de Francia, donde existía un marcado rechazo a la idea de la subordinación del rey, a quien se le consideraba independiente y titular de un poder divino*¹³. *La consolidación de este principio de soberanía territorial se habría dado con ocasión del Tratado de Westfalia (1648), que reconoció a los Estados “[...]como Unidades jurídicas soberanas, sin importar el peso relativo de cada una de ellas[...].”*¹⁴

*Las monarquías*¹⁵ *fueron el marco en el que surgió el Estado absolutista (siglo XVI)*¹⁶, *negación de la soberanía fragmentada*¹⁷ *por la “sujeción a un soberano”*¹⁸ *que configuró sistemas jurídicos en gran medida homogéneos*¹⁹. *En él nació una burocracia con rasgos patrimonialistas debido a la usual venta de puestos para ser adquiridos con carácter privado*²⁰. *Este nuevo orden político trajo consigo el desarrollo de la diplomacia, dotando al Estado de la capacidad de insertarse en el ordenamiento internacional y relacionarse con sus pares*²¹.

*Para cimentar su soberanía interna, el Estado absolutista debió suprimir a quienes reivindicaban autonomía frente a la unión*²². *Mary Kaldor, explica este proceso como la erradicación de los grupos con poder coercitivo distintos a quien se afirmaba como monarca y la eliminación de castigos violentos, sustituyéndolos por*

¹² Ver Jellinek. *Teoría general del Estado*. p. 405.

¹³ Comparar Jellinek. *Teoría general del Estado*. p. 408.

¹⁴ Ver Rodríguez, Basuero, Ramiro. “Los Tratados de Westfalia”. Documento Electrónico.

¹⁵ Si bien el absolutismo fue característico en la Europa que empezaba a desarrollarse a partir del siglo XVI, en algunos lugares, existían Ciudades independientes cuya cotidianidad política se guiaba por el principio republicano: “Civitates superiores non recognoscentes”. (Comparar y ver Jellinek. *Teoría general del Estado*. p. 407.).

¹⁶ Comparar Anderson, Perry. *El Estado Absolutista*, 2002. p. 9.

¹⁷ Comparar Anderson. *El Estado Absolutista*. p. 9.

¹⁸ Ver Sabine. *Historia de la teoría política*. p. 317.

¹⁹ Comparar Anderson. *El Estado Absolutista*. p. 35.

²⁰ Comparar Anderson. *El Estado Absolutista*. p. 28.

²¹ Comparar Anderson. *El Estado Absolutista*. pp. 32, 33.

²² Ver De la cueva. *La idea del Estado*. pp. 53, 54.

la aplicación de ese sistema jurídico centralizado y de leyes²³. La centralización absolutista se caracterizó así por la alternancia de medios de fuerza²⁴ con medidas jurídicas.

1.2. LA MODERNIDAD DEL “SIGLO DE LAS LUCES”

A tres siglos de iniciado el proceso de centralización estatal, el siglo XVIII plantearía cambios trascendentales en su realidad organizativa y en la teoría política. Rigoberto Lanz no duda en ubicar el surgimiento de la Modernidad en el Siglo de las luces como el giro social, político y cultural que se proyecta hasta la actualidad y que se da gracias a las ideas ilustradas²⁵. Este cambio significó una nueva forma de ver y entender el mundo que afectó las relaciones de las sociedades previas, dejando sin bases sólidas el poderío del clero y de las monarquías²⁶, a pesar de que el liberalismo político-jurídico se venía postulando claramente desde el siglo XVII²⁷. El siglo XVIII vería la consolidación de tales ideas al tomar forma sus cambios políticos y sociales.

Dos fueron los pilares de ese giro. El pilar del ‘progreso’ fue formulado como la antítesis de las formas de organización tradicionales²⁸ que reemplazaría “[...]la idea de un tiempo cíclico, que hace efímera la superioridad de los antiguos sobre los modernos[...]”.²⁹ Identificó lo pasado con lo obsoleto para señalar la necesidad del cambio de estructuras y la fe en su constante perfeccionamiento³⁰. Al respecto, Jacques Le Goff argumenta que, con el advenimiento de la Modernidad, se consolidó la contraposición entre lo ‘antiguo’ y lo ‘moderno’ como una conciencia

²³ Comparar Kaldor, Mary. *Las Nuevas Guerras. Violencia organizada en la era global*, 2001. p. 35. Kaldor toma el concepto de ‘Pacificación interna’ de Anthony Giddens.

²⁴ Comparar Sabine. *Historia de la teoría política*. p. 266.

²⁵ Comparar Lanz, Rigoberto. *El discurso Posmoderno. Crítica de la razón escéptica*, 1996. pp. 40-46.

²⁶ Comparar Lanz. *El discurso Posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. pp. 45, 46.

²⁷ Tal es el caso de John Locke, quien en su obra *Dos ensayos sobre el gobierno civil* escrita a finales del siglo XVII, ya contemplaba ideas liberales que propendían por un gobierno civil con un poderío limitado, nacido de la agrupación voluntaria de individuos que renuncian a su poder buscando la garantía de protección y justicia. (Comparar Várnagy, Tomás. *La filosofía política moderna*. pp. 51, 61-62. Documento Electrónico).

²⁸ Comparar Lanz. *El discurso Posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. pp. 45, 46.

²⁹ Ver Le Goff. *Pensar la Historia*. p. 155.

³⁰ Comparar Lanz. *El discurso Posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. pp. 45, 46.

que dicta una ruptura infranqueable frente al pasado que llevó a considerarlo de manera peyorativa³¹.

Por su parte, el pilar de la 'razón' se impuso como la manera global de criticar la realidad y de establecer verdades con base en la experiencia³². Si bien muchos autores han entendido que la Ilustración correspondió a un programa francés y homogéneo,³³ para Ernst Cassirer la filosofía del siglo XVIII se apartó de la sistematicidad con la que se habían tratado las ideas en el siglo anterior³⁴:

[...]No es posible reducir a una mera suma de doctrinas particulares todo este movimiento de vaivén, de fluctuación incesante[...]La filosofía de las Luces pertenece a esas obras[...]‘donde una presión de pedal agita miles de hebras...donde los hilos fluyen imperceptibles’. La reconstrucción e interpretación histórica deben considerar como su tarea[...]el sacar a la luz estas hebras invisibles[...].³⁵

La Ilustración se refería al sentido general de la razón, instrumento que sintetizó Emmanuel Kant como “[...]la liberación del hombre de su culpable incapacidad [que consiste en] la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro[...]”.³⁶ El objeto principal del quehacer intelectual eran el hombre, su existencia y su entorno. “[...]La frase de Pope: *The proper study of mankind is man* nos proporciona la expresión breve, acuñada, de este sentimiento fundamental de la época[...].”³⁷ La razón era, pues, la herramienta de análisis de la cotidianidad de las sociedades europeas, de modo que nada era aceptado como legítimo sin antes haber pasado por el juicio del raciocinio. No era sinónimo de revelación de verdades absolutas ni de posesión de axiomas universales; por el contrario, su ejercicio era la forma de adquirir cierto grado de certeza y garantía sobre lo que se consideraba

³¹ Comparar Le Goff. *Pensar la Historia*. pp. 147, 149.

³² Comparar Lanz. *El discurso Posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. pp. 45-47.

³³ Comparar De la Cueva. *La idea del Estado*. p. 87.

³⁴ Comparar Cassirer, Ernst. *La filosofía de la Ilustración*, 2002. pp. 12, 13.

³⁵ Ver Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. p. 13.

³⁶ Ver Kant, Emmanuel. “¿Qué es la Ilustración?”. En: Kant, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*, 1999. p. 25.

³⁷ Ver Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. p. 19.

verdad³⁸. Su funcionalidad consistía tanto en separar como en reconstruir: tomaba todo aquello que se daba por sentado y lo descomponía para luego construirlo de nuevo, de forma que lograra una comprensión profunda de lo que pasaba bajo su examen³⁹.

Dentro de la heterogeneidad de la Ilustración se pueden identificar dos grandes tendencias del pensamiento político moderno⁴⁰. En primer lugar, el Despotismo ilustrado planteó que el gobierno de los pueblos debía estar en manos de un monarca justo, sabio y guiado por los designios de la razón, quien detentaba la soberanía y era aceptado por sus súbditos⁴¹. Kant lo refiere en *¿Qué es la Ilustración?*, donde elogió el gobierno de Federico II por permitir a sus súbditos la libertad suficiente para “tener el valor de servirse de su propia razón”:⁴²

[...]Un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad[...]es un príncipe ilustrado[...]que rompió el primero, por lo que toca al Gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón[...].⁴³

Una segunda tendencia se alejaba del Despotismo Ilustrado, trasladando la igual capacidad para usar la razón a la igualdad política para la debida y legítima configuración de voluntades⁴⁴. En *El Contrato Social*, Jean Jacques Rousseau postuló que el origen del poder y el derecho no se ubicaba en la fuerza de quien lograba el sometimiento de los demás y que, por esto, obedecer a esa autoridad se reducía a la mera necesidad de preservar la vida propia⁴⁵. Para Rousseau, únicamente a través de la asociación voluntaria de los individuos era posible el nacimiento del cuerpo político con voluntad común de tal manera que cada individuo asumiera el carácter de ciudadano, partícipe y titular de la autoridad soberana que

³⁸ Comparar Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. p. 28.

³⁹ Comparar Cassirer. *La filosofía de la Ilustración*. pp. 28, 29

⁴⁰ Comparar De la cueva. *La idea del Estado*. p. 89.

⁴¹ Comparar De la cueva. *La idea del Estado*. p. 89, 90.

⁴² Ver Kant. “*¿Qué es la Ilustración?*”. p. 25.

⁴³ Ver Kant. “*¿Qué es la Ilustración?*” p. 35.

⁴⁴ Comparar De la cueva. *La idea del Estado*. p. 90, 91.

⁴⁵ Comparar Rousseau. *El Contrato Social*. pp. 13, 14.

los regía⁴⁶. Así, el soberano era colectivo y la soberanía era la puesta en práctica de la voluntad general, por ende, no debía enajenarse bajo ninguna circunstancia⁴⁷. Los postulados rousseauianos marcaron una ruptura con el Estado absolutista del siglo XVI, que ubicó el poder y la soberanía en la cabeza de un monarca que hacía de “[...]juez supremo que puede destruir todas las jurisdicciones inferiores[...]”⁴⁸, facultándolo para realizar las labores que Rousseau atribuyó exclusivamente al cuerpo que nacía de la asociación voluntaria.

No obstante, el absolutismo creó el modelo de un Estado que ya había tomado su forma moderna en desarrollo de su proyecto centralizador del poder. Con tal fin, el Estado moderno pretendió diferenciarse de las unidades políticas antecedentes por dos características.

Primero, la secularidad se afianzó como respuesta a las demandas por independencia frente a poderes externos, incluyendo a la Iglesia. Lo que venía configurándose era la característica de ser soberano, de ser fuente exclusiva de derecho⁴⁹. La organización estatal pretendió someterse exclusivamente a sus normas⁵⁰.

La secularidad también se expresó con la preponderancia de la razón en el diseño de sistemas normativos civiles y penales. Peter Stein sostiene que, a comienzos del siglo XVIII el derecho natural se volvió más abstracto y de este modo, las leyes se consideraban producto de las deducciones de la razón⁵¹. En este sentido, se propendió por una codificación que, en su desarrollo, deslegitimaba al derecho romano que comenzó a considerarse perteneciente a un pasado rebasado⁵². A finales de este siglo se cuestionó la universalidad del derecho natural en favor de códigos que dieran cuenta de los factores inherentes a cada grupo social⁵³. En lo penal,

⁴⁶ Comparar Rousseau. *El Contrato Social*. pp. 21-23.

⁴⁷ Comparar Rousseau. *El Contrato Social*. p. 24-26.

⁴⁸ Ver Jellinek. *Teoría general del Estado*. p. 414.

⁴⁹ Comparar Sabine. *Historia de la teoría política*. p. 317.

⁵⁰ Comparar Sánchez, Rubén. “Política, democracia y ciudadanía”. En *DESAFÍOS*. Vol. 9, 2003. Segundo semestre. pp. 16, 17.

⁵¹ Comparar Stein, Peter. *El derecho romano en la historia de Europa*, 2001. pp. 152, 153.

⁵² Comparar Stein. *El derecho romano en la historia de Europa*. pp. 153, 154.

⁵³ Comparar Stein. *El derecho romano en la historia de Europa*. pp. 154, 155.

Beccaria, Bentham y Brissot establecieron que los crímenes cometidos por los individuos eran un desafío a la ley civil, nacida en función de la utilidad que representaba para la sociedad, más que a las leyes natural, moral o religiosa⁵⁴.

Segundo, este Estado se diferenciaba de su pasado porque la tendencia de ideas ilustradas que daban importancia a la asociación voluntaria que detenta el poder soberano, llevó a que en muchas partes de Europa se desarrollaran formas de gobierno que tenían al individuo como centro de la misma organización política⁵⁵, alejándose del sistema monárquico absolutista. En vista de esto, Maurizio Fioravanti establece una diferencia radical entre el derecho medieval y el constitucionalismo del siglo de las luces⁵⁶. El modelo jurídico medieval no reconocía derechos individuales, sino corporativos; en contraposición, la tendencia individualista que vio la luz en el siglo XVIII se centró en la negación y destrucción de las lógicas estamentales⁵⁷. Por esto, la asociación de los individuos tomó el rostro del poder constituyente, entendido como la capacidad de estos de decidir sobre el futuro de la comunidad política⁵⁸.

Es en este punto que la Revolución francesa es tomada como el hito fundador de la Modernidad política por la declaración universal los derechos del hombre y la instauración de la república⁵⁹. Para Fioravanti, estos hechos marcaron la primera gran victoria del enfoque constitucional individualista⁶⁰: “las revoluciones señalan[...]el momento en que en el centro del ordenamiento jurídico se pone al individuo como sujeto de derecho[...]”.⁶¹ Para el historiador George Rudé, la Revolución transformó el grupo social en general y transfirió la responsabilidad

⁵⁴ Comparar Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, 1992. pp. 92, 96.

⁵⁵ Comparar Sánchez. “Política, democracia y ciudadanía”. p. 16.

⁵⁶ Comparar Fioravanti, Maurizio. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, 2003. p. 30.

⁵⁷ Comparar Fioravanti. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. p. 30, 35.

⁵⁸ Comparar Fioravanti. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. p. 41.

⁵⁹ Comparar Lanz. *El discurso Posmoderno. Crítica de la razón escéptica*. pp. 45-46.

⁶⁰ Comparar Fioravanti. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. p. 36.

⁶¹ Ver Fioravanti. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. p. 55.

política al pueblo⁶². En este nuevo contexto, la centralización del poder pasó a concentrarse en el legislador, intérprete de la voluntad colectiva⁶³.

Por tales cambios, los ciudadanos del Estado moderno adquirieron tres grandes cualidades: se consideraron iguales ante las normas jurídicas estatales; se vieron en la necesidad de establecer nuevos sentimientos de pertenencia a la comunidad con base en costumbres, intereses comunes y la noción de un destino compartido; y detentaron la soberanía que antes era potestad del monarca, permitiéndoles decidir sobre su futuro y el rumbo que debían tomar en consideración a los intereses colectivos⁶⁴.

No obstante, a pesar de que la Modernidad devolvió al ciudadano su papel principal en la comunidad política y depositó en él la soberanía, parece ser que las ideas ilustradas y sus posteriores desarrollos centraron su atención en la soberanía estatal más que en la ciudadanía.

La responsabilidad ciudadana fue instrumentalizada por la ‘ficción’ de la “soberanía de la nación” o “del pueblo”. Al referirse a estos conceptos como ficciones, se asume la crítica del empirismo inglés que vio en la Revolución francesa una pretensión metafísica⁶⁵ al afianzar la “[...]peligrosa invención de una entidad[...]”⁶⁶. Si la soberanía es popular, la voluntad de los representantes depende y deriva de la del pueblo⁶⁷; si la soberanía es nacional, sólo existe una voluntad, por lo cual se le da la capacidad al representante de decidir por la nación, dado que él también hace parte de aquella⁶⁸. En Francia, se ejerció la soberanía mediante cuerpos territoriales⁶⁹, cuyos delegados no representaban una circunscripción específica sino a toda la nación⁷⁰.

⁶² Comparar Rudé, Geroge. *La Europa revolucionaria 1783-1815*, 1985. p. 77.

⁶³ Comparar Fioravanti. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. p. 36.

⁶⁴ Comparar Sánchez. “Política, democracia y ciudadanía”. pp. 22-24.

⁶⁵ Comparar Sartori, Giovanni. *Elementos de la teoría política*, 1992. pp. 260, 261.

⁶⁶ Ver Sartori. *Elementos de la teoría política*. p. 261.

⁶⁷ Comparar Sartori. *Elementos de la teoría política*. p. 259.

⁶⁸ Comparar Sartori. *Elementos de la teoría política*. p. 259.

⁶⁹ Comparar Tenenti, Alberto. *La Edad Moderna*, 2000. p. 447.

⁷⁰ Comparar Sartori. *Elementos de la teoría política*. p. 259.

1.3. CONSIDERACIONES FINALES. LA CRISIS DE LA MODERNIDAD: LAS FICCIONES RACIONALES EN DETRIMENTO DEL PODER CLÁSICO

A las elaboraciones del poder soberano en cabeza del Estado centralizado, el siglo XVIII estableció los conceptos de ‘razón’ y ‘progreso’ como herramientas de legitimación de la actualidad y de la promesa de la perfección humana en un futuro muy próximo. Este proceso significó una ruptura con el referente político clásico, considerándolo como conocimiento superado y ajeno al nuevo cuerpo de verdades debidos al examen implacable de la razón. Así, las revisiones del republicanismo y de la ciudadanía clásica en general, que tenían bastante para aportar al nuevo papel de actores políticos de los hombres modernos, fueron desechadas, aunque Rousseau haya intentado insertarlas en el problema de la fundación de comunidades políticas por la asociación voluntaria.

La razón ilustrada prefirió sustituir el poder clásico por las ‘ficciones’ de “soberanía nacional” o “popular” sin resolver la capacidad de los nuevos ciudadanos para asumir la responsabilidad que la soberanía les demandaba, porque dejó difusas las posibilidades mismas de la acción política. En ambas formas, los ciudadanos sólo tienen voz y existencia a partir de sus representantes⁷¹, pese a que hayan obtenido ciertos canales de participación como las acciones populares y de grupo, y mecanismos de control a la gestión pública.

La crisis de la Modernidad política está en esa contradicción que dio al hombre la capacidad de actuar de manera nominal, porque sustentó la participación en ‘ficciones’ que la diluyeron. La Ilustración, al hacer uso de la razón, apuntaba a la reificación de esencias mediante ese proceso dual de deconstrucción y reconstrucción de la realidad; en otras palabras, la razón busca “[...]acomodar las partes de un todo según una regla que ella misma dispone[...]”.⁷² Y es precisamente en la desconfianza ante las esencias racionales que se enmarca la crítica de Hannah Arendt a los valores del poder moderno en crisis.

⁷¹ Comparar Sartori. *Elementos de la teoría política*. p. 259.

⁷² Ver Cassirer. *La filosofía de la ilustración*. p. 29.

2. EL ANTIGUO PODER

¿Qué entiende Hannah Arendt por política en contraposición a las pretensiones centralistas del Estado moderno y las ‘ficciones’ ilustradas de la soberanía?

La pluralidad era la base de toda su revisión de la ciudadanía clásica: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres[...]trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos[...]”¹ Tenía la doble cualidad de igualdad y diferencia². En ella era posible la acción política entendida como la potencialidad de cada ser humano de revelar ante los demás su subjetividad: los hombres lograban comunicarse como consecuencia de su igualdad, pero la distinción era lo que permitía la expresión de la singularidad³. Asimismo, esta interacción de los iguales-distintos era la fuente del poder, dado que éste emanaba de las actuaciones concertadas de los hombres⁴. Su institucionalidad derivaba en autoridad que era el reconocimiento indiscutible por parte de los ciudadanos, gracias a lo cual la pluralidad estaba asegurada y la comunidad política podía seguir funcionando⁵.

Arendt no sólo se aleja de la Modernidad, sino también aborda de manera crítica la antigüedad debido a que en su análisis en torno a la pregunta por la pluralidad no indaga por la esencia del hombre. Aristóteles consideraba que la polis era una asociación natural y por ende, la naturaleza del hombre era ser político y llegar a conformarla⁶: “La ciudadanía era una actividad universal y la polis una comunidad universal[...]”⁷. En contraposición, Arendt cree en condiciones: la vida, la muerte y el mundo⁸. De hecho establece una distinción entre naturaleza y condición: “[...]la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la

¹ Ver Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, 1997. p. 45.

² Comparar Arendt, Hannah. *La condición humana*, 2005. pp. 205, 206.

³ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 78, 205, 206.

⁴ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 46.

⁵ Comparar Arendt, Hannah. *Crisis de la república*, 1999. pp. 146, 147, 154; Comparar también Arendt. *La condición humana*. pp. 225, 226.

⁶ Comparar Aristóteles. *Política*. p. 50.

⁷ Comparar Pocock, John Greville Agard. *El momento maquiavélico*, 2002. p. 152.

⁸ Comparar Young Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, 2006. p. 404.

suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana[...]”.⁹

*Para realizar su estudio la filósofa acogió la estructura de la vita activa: el conjunto de las actividades básicas que realiza el hombre y que se están condicionadas por la vida en la tierra*¹⁰.

*Para Arendt, el surgimiento de la comunidad política clásica significó la división de la existencia humana en dos estadios, el privado y el público*¹¹: “[...]hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir[...]”.¹² *La pretensión del hombre de dejar algo más duradero que su propia vida, estaba condicionada por su capacidad de vencer los obstáculos en lo privado, para darse la oportunidad de una verdadera existencia en tanto ser humano allí donde se estaba entre los demás*¹³. Así, el punto central de la política era: “[...]un mundo acondicionado de alguna manera, sin el cual aquellos que se preocupan y son políticos no consideran que la vida merezca ser vivida[...]”.¹⁴ *La política no es inherente al hombre, se construye en convivencia*¹⁵.

A continuación, se expondrá el ciclo de nacimiento y muerte propio del ser humano que lo lleva a buscar la manera de inmortalizarse más allá de su existencia corpórea. Luego, se explicarán las dos actividades que realizan los hombres en aislamiento, con el fin de sortear los obstáculos biológicos, cuya superación es condición previa a la participación de los asuntos públicos. En seguida, se tratará el tema de los asuntos humanos que tienen lugar en el mundo común que se construye en contraposición al privado y en el que se materializa la acción política. Finalmente, se abordará el tema del poder en la concepción clásica y su estrecha relación con la interacción en la esfera pública.

⁹ Ver Arendt, Hannah. *La condición humana*, 2005. p. 37.

¹⁰ Comparar. *La condición humana*. p. 35.

¹¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 52.

¹² Ver Arendt. *La condición humana*. p. 88.

¹³ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 69.; Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 78.

¹⁴ Ver Arendt. *¿Qué es la política?* p. 57.

¹⁵ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 46.

2.1 EL CICLO VITAL Y LOS ÁMBITOS OCULTOS DE LA SUBSISTENCIA Y EL MERCADO

Los fundamentos de las teorizaciones que Arendt realiza sobre la vita activa, atienden al ciclo implacable de la natalidad y la mortalidad. El nacimiento no sólo marca la llegada de cada individuo de la especie sino también esa capacidad de iniciar procesos, de comenzar cosas originales en el mundo: de accionar, entendido como “segundo nacimiento”¹⁶: “[...]el mundo se renueva a diario mediante el nacimiento y[...]a través de la espontaneidad del recién llegado se ve arrastrado a algo imprevisiblemente nuevo. Únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse[...]”¹⁷.

La mortalidad, por su parte, se evidencia en el reconocimiento de un inicio y un final en la vida de todo ser humano¹⁸. Implica un movimiento lineal en un universo donde todo sigue un comportamiento cíclico¹⁹. Morir es el fin de la historia personal, la culminación del paso de cada individuo por el mundo y, por ende, el alejamiento de los demás por el último hecho biológico²⁰.

Un alejamiento que se pretende mitigar. Estima Arendt que los hombres siempre han intentado alcanzar la inmortalidad, “[...]duración en el tiempo, vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo como se concedió[...]”²¹. Pero, debido a la imposibilidad de ser inmortal corpóreamente hablando, la manera en que los seres humanos están potencialmente en la capacidad de alcanzarla, consiste en dejar tras de sí acciones, discurso y trabajo que guarden su esencia subjetiva y permitan su ingreso a la memoria de su comunidad²².

¹⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 36, 206.

¹⁷ Ver Arendt. *¿Qué es la política?* p. 77.

¹⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 43, 44.

¹⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 43, 44.

²⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 44.

²¹ Ver Arendt. *La Condición Humana*. p. 43.

²² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 44.

Esa pretensión de posteridad, sin embargo, se ve amenazada en la base de la vita activa, allá donde se constituye la sociedad que asaltaría el ámbito de lo político con la Modernidad²³.

La primera de sus actividades correspondía a la ‘labor’, la cual perseguía la preservación biológica del individuo y de la especie, y se agotaba en ellas²⁴. Su protagonista es el animal laborans, quien se encontraba sumido en la satisfacción de las necesidades corporales que demanda la vida²⁵. Sus productos se entendían perecederos y relacionados con el autoconsumo, de tal manera que se enmarcaban en un universo de procesos cíclicos, que agotaba todos sus frutos sin constituir una realidad objetiva²⁶.

La segunda actividad del ser humano era el trabajo, que trascendía a la supervivencia individual y de la especie²⁷. Su artífice era el homo faber, “quien hace con las propias manos”.²⁸ El resultado de su quehacer era la creación de un mundo de invenciones, cuya durabilidad los diferenciaba de los productos de la labor, escapando del ciclo natural en seguimiento de una lógica de medios y fines en la cual lo fabricado era un fin que, a su vez, se convertía en un medio para la producción de otro objeto, y así sucesivamente²⁹.

Si bien el hombre nace, vive y muere, las cosas del trabajo podrían tener la vocación de durar más de una generación, según su criterio de producción se identificara con la utilidad o con la belleza³⁰ en una instrumentalización de todo aquello que rodeaba al hombre³¹. Los artificios correspondientes al primer criterio hacían más sencilla la supervivencia del individuo y de la especie porque facilitaban la labor, permitiendo, incluso, una situación de abundancia de bienes perecederos de

²³ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 55.

²⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 35.

²⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 111. Comparar también Arendt. *¿Qué es la política?* p. 95.

²⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 118, 119.

²⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 35.

²⁸ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 111.

²⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 35, 178-183.

³⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 35, 189-196.

³¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 178-183.

consumo, ajena al animal laborans³². Por ello, el trabajo contaba con una esfera pública, mas no política: “el mercado de intercambio”³³, donde el homo faber se relacionaba con otros mediante transacciones de los frutos de su trabajo, fabricados en la soledad de la vida privada³⁴.

En el pensamiento político clásico, labor y trabajo se circunscribían al ámbito privado, esto es, al aislamiento³⁵. En esta esfera era posible la consecución de todos los medios necesarios para la supervivencia³⁶, condición previa a la participación en los asuntos públicos³⁷. Su unidad básica correspondía a la familia, concebida como la unión de los seres humanos movidos por la satisfacción de las necesidades primarias, a través de los saberes relacionados con la administración de los bienes domésticos³⁸ y del poder despótico, relación de subordinación que se regía por la potestad del jefe de familia sin sujeción a leyes³⁹.

Por esa misma ausencia de instituciones públicas, el significado de esta esfera privada era “estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana...de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás[...]de realizar algo más permanente que la vida propia. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás[...]el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera[...]”.⁴⁰

2.2. EL ESPACIO DE LAS TRAMAS HUMANAS

El mundo clásico entendía que la inmortalidad únicamente se lograba en el espacio público, cuya duración sobrepasaba la vida de cada sujeto y por esto, podía ofrecer

³² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 137.

³³ Ver término en Arendt. *La condición humana*. p. 185.

³⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 183, 189.

³⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 216.

³⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 56.

³⁷ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 69.

³⁸ En efecto, la administración doméstica llamada economía por Aristóteles, se refería a la correcta utilización de los recursos del hogar para garantizar la supervivencia de la familia. Se diferenciaba de la crematística en la medida en que su fin no era la acumulación de riqueza, sino la consecución y buen manejo de lo estrictamente necesario. (Comparar Aristóteles. *Política*, 2004. pp. 65-74.).

³⁹ Comparar Arendt. *La Condición Humana*. p. 56-58.

⁴⁰ Ver Arendt. *La Condición Humana*. p. 78.

un lugar donde las acciones eran reconocidas y glorificadas por los iguales, y transmitidas a las siguientes generaciones⁴¹.

Lo público designaba todo aquello que adquiriría publicidad de manera objetiva⁴²: “[...]la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad[...]”.⁴³ Designaba también al mundo que era común, en contraposición al que poseía cada ser humano en el aislamiento familiar que no podía constarle a personas ajenas⁴⁴. Lo público, por el contrario, estaba conformado por todas aquellas creaciones que el hombre era capaz de concebir y las cuestiones que unían y diferenciaban a las personas⁴⁵. En su marco se trababan las relaciones propiamente humanas por la intercomunicación. Como ningún hombre ocupaba el mismo lugar de otro en ese mundo, se podía dar la verdadera comprensión de la realidad que nunca se obtendría de modo individual⁴⁶. Pero la comunicación no solamente se trataba de observar el mundo desde posiciones diversas, sino de fundarse confianza en su objetividad por el intercambio de esa multiplicidad de visiones⁴⁷. En lo público, en suma, se tejía: la “trama de los asuntos humanos”.⁴⁸

Lo público, sin embargo, no podía ser entendido como espacio político sin la esperanza de que perdurara en el tiempo y sobreviviera a generaciones enteras, característica ausente del “mercado de intercambio”: “Si el mundo ha de incluir un espacio público, no puede establecerlo para una generación y planearlo sólo para los vivos...”.⁴⁹ Sólo la esfera pública garantizaba que la acción, actividad más insubstancial, podría ser vislumbrada por las personas que habitarían el mundo en el futuro⁵⁰: “[...]la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria[...]”.⁵¹

⁴¹ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 74.

⁴² Comparar Arendt. *La Condición Humana*. p. 71.

⁴³ Ver Arendt. *La Condición Humana*. p. 71.

⁴⁴ Comparar Arendt. *La Condición Humana*. p. 73.

⁴⁵ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 74.

⁴⁶ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 79.

⁴⁷ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 79.

⁴⁸ Ver Arendt. *La condición humana*. pp. 211, 212.

⁴⁹ Ver Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 75.

⁵⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 224.

⁵¹ Ver Arendt. *La condición humana*. pp. 209, 221.

En la Antigüedad, ese espacio de aparición de los hombres se identificó con la polis griega y la civitas romana⁵² por sus dos funciones esenciales. Ofrecían un espacio para que los seres humanos realizaran las hazañas dignas de ser recordadas, sin tener que emprender aventuras que los alejaran de su familia y de su esfera privada⁵³. También brindaban la oportunidad de que las acciones fueran recordadas y no perecieran⁵⁴.

2.3. LA ACCIÓN POLÍTICA: REVELACIÓN Y CONTINGENCIA DE LA PLURALIDAD

En la comunidad política clásica, la revelación de subjetividad se efectuaba por el acometimiento de acciones en la pluralidad. De ahí, las potencialidades y limitaciones de la actividad política como suprema realización de lo humano y como contingencia de los hechos propios, expuestos a los de los demás.

Arendt entiende la pluralidad clásica como condición sine qua non del ejercicio de la política⁵⁵ y a la vez como ‘paradójica’ por estar constituida por igualdad y diferencia⁵⁶. Los hombres tienen igual capacidad para comunicarse entre sí, pero no habría interacción si no se diferenciaban⁵⁷: “[...]La acción sería un lujo innecesario...si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos[...].”⁵⁸ Por esto, la distinción otorga al sujeto la capacidad de expresar su singularidad⁵⁹, de tal manera que el ejercicio de la política se basa en el desarrollo de la ‘alteridad’⁶⁰.

La acción clásica no habría podido sostener la promesa de inmortalidad a sus ciudadanos de no haberse entendido ligada al discurso, a tal punto que

⁵² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 35.).

⁵³ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 223.

⁵⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 223, 224.

⁵⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 35.

⁵⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 205, 206.

⁵⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 205.

⁵⁸ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 36.

⁵⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 78, 206.

⁶⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 206.

constituyen una actividad unitaria⁶¹. Se trata de un rasgo que el pensamiento épico legó a la polis griega⁶². El perfil del héroe homérico reunía la consecución de un hecho extraordinario que realizaba su propia 'areté'⁶³, así como la capacidad de dar sentido a sus acciones mediante discursos que encuadraban la acción en una cosmogonía⁶⁴.

La polis griega y la civitas romana basaron así su política en mantener espacios institucionales para la pluralidad. La vida conjunta continuaría siempre y cuando el ciudadano asumiera la moral agonal⁶⁵ en la plaza pública. En ese marco, la acción correspondía a la potencialidad de cada ciudadano de iniciar algo inédito —'milagroso'— en tanto la natalidad de cada persona hacía que sus realizaciones fueran improbables, inesperadas e, incluso, imprevisibles⁶⁶. El discurso, por su parte, diferenciaba a los hombres que convivían, identificando a los actores⁶⁷. En su conjunto, hacían posible la inserción del ser humano en la vida con sus contemporáneos y en la memoria colectiva posterior⁶⁸. La acción necesitaba del discurso para sacar a la luz al sujeto-actor, y el discurso habría carecido de sentido si no hubiese tenido nada que revelar⁶⁹.

La pluralidad clásica, sin embargo, entendía que la potencialidad de la acción era una de resultados contingentes⁷⁰. Cada acción podría interrumpir procesos que ya otros sujetos habían puesto en marcha⁷¹: "[...]Para hallar espacio a

⁶¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 206, 210.

⁶² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 53.

⁶³ Werner Jaeger en el texto *Paideia define la Areté* como "[...]expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero[...]aquella unidad suprema de todas las excelencias [...]que[...]sólo puede hallar su excelencia en las almas selectas[...]". (Ver Jaeger, Werner. *Paideia*, 1997. pp. 21, 27.).

⁶⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 52, 53.

⁶⁵ "Los griegos denominaron agon a los debates judiciales, porque tenían siempre la impresión de que se trataba de la lucha entre dos rivales, sujeta a forma y a ley[...]". (Ver Jaeger. *Paideia*. p.288.).

⁶⁶ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 52, 64, 65, 66.

⁶⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 207.

⁶⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 206-208.

⁶⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 208.

⁷⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 216.

⁷¹ Arendt hace la diferencia entre *Agere*, que traduce como "poner en movimiento" o "guiar"; y *Archein*, cuyo significado es "comenzar". (Arendt. *La condición humana*. p. 217.).

la acción propia es necesario antes eliminar o destruir algo y hacer que las cosas experimenten un cambio[...]"⁷².

Como consecuencia, Arendt identifica tres características de la acción política que afirman su potencialidad limitada, propia al sentido clásico de medida⁷³. En primera instancia, cada acción se hace frágil y finita al concatenarse con otras de manera ilimitada⁷⁴. Cada una da lugar a reacciones o cadenas de nuevas acciones que hacen inexistentes los tiempos cíclicos en la política, a la vez que toman nuevas resoluciones, permitiendo la inserción de nuevas generaciones en los intereses públicos que una acción aislada es incapaz de procurar⁷⁵. En segunda instancia, las acciones y sus repercusiones son impredecibles porque la magnitud de una acción sólo será revelada en su totalidad a quien la observe y la narre mucho tiempo después⁷⁶. Por último, toda acción es irreversible: todo proceso iniciado continuará su desenvolvimiento sin que el iniciador pueda controlarlo, de forma que ninguno de sus transcurros puede ser objeto de conjeturas⁷⁷.

Ante estas características de la contingencia, la pluralidad no podía mantenerse por la predicción de los resultados de las acciones sino por el perdón y la capacidad del ciudadano de mantener sus promesas, actos intrínsecamente políticos⁷⁸. El primero se predica del pasado, con el fin de que se pueda comenzar una acción sin que quede condicionada por la que dio lugar a la necesidad del perdón⁷⁹. Por su parte, la obligación que tienen los ciudadanos de mantener sus promesas frente a los demás, posibilitaría la formación de un grado de certidumbre frente a un futuro que siempre es incierto: "[...] Toda organización humana [...] se basa en definitiva en la capacidad del hombre para hacer promesas y cumplirlas [...] La única obligación

⁷² Ver Arendt, Hannah. *Crisis de la República*, 1999. p. 13.

⁷³ *Mesura* ('Frónesis'): En la concepción clásica se entendía como la cualidad que "[...] nos dice cuáles son los bienes verdaderos y cuáles los falsos y por cuáles de ellos debemos optar [...] Platón designa esto precisamente con las palabras de 'saber elegir' [...]". (Ver Jaeger. *Paideia*. p. 561.).

⁷⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 217.

⁷⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 217, 218.

⁷⁶ Comparar Arendt. *La Condición Humana*. p. 219.

⁷⁷ Comparar Arendt. *La Condición Humana*. p. 256.

⁷⁸ Comparar Arendt. *La Condición Humana*. p. 256. "[...] Nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha [...] a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad [...]". (Ver Arendt. *La Condición Humana*. p. 257.).

⁷⁹ Comparar Arendt. *La Condición Humana*. pp. 256, 257.

que, como ciudadano[...], es la de hacer y cumplir promesas[...]. Las promesas son el único modo que los hombres tienen de ordenar el futuro, haciéndolo previsible y fiable hasta el grado que sea humanamente posible[...]".⁸⁰

2.4. EL PODER SIN DOMINACIÓN

El hombre aspira a una máxima expresión de su existencia por su inserción en la vida política. Sólo así el ser humano puede alcanzar su realización; solamente cuando aparece frente a los demás, puede ser libre⁸¹. Por esto, en la concepción clásica, política y libertad eran una misma: el trato por el cual los hombres libres, en calidad de iguales, regulaban su vida común mediante la persuasión que les permitía el uso del discurso⁸².

La política, por su parte, implicaba la superación de todas las condiciones pre-políticas que se derivaban de la vida en la esfera privada⁸³ y la organización a partir de lógicas familiares, contrarias a la igualdad en la diversidad⁸⁴. Es la política la que permitía que un espacio público cumpliera su función de ser el ámbito de desarrollo de la acción y el discurso, al desligarlo del poder despótico⁸⁵.

La libertad se entendía como la capacidad que tiene todo ser humano de realizar acciones, de concebir cosas nuevas⁸⁶. Asimismo, corresponde a la posibilidad de estar entre iguales sin ninguna clase de relación de subordinación despótica, y a la capacidad de integrarse al mundo común una vez vencidos los obstáculos de las necesidades vitales⁸⁷. "Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada

⁸⁰ Ver Arendt. *Crisis de la República*. p. 100.

⁸¹ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 46, 47.

⁸² Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 69.

⁸³ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 57.

⁸⁴ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 45, 46.

⁸⁵ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 69.

⁸⁶ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 66.

⁸⁷ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 69, 73.

cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad[...]”.⁸⁸

*El poder, en el sentido clásico de “Capacidad humana[...]*para actuar concertadamente[...]”,⁸⁹ *es resultado del ejercicio de la política y la libertad. Arendt explica cómo el poder surge allí donde los hombres interactúan y desaparece cuando estos se disipan*⁹⁰. *“[...]Lo que mantiene al pueblo unido después de que haya pasado el fugaz momento de la acción[...]*y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder[...]”.⁹¹ *El gobierno es la institucionalización de esta categoría política que, convertida en autoridad, goza del apoyo de la ciudadanía*⁹².

*En estos términos, el poder se diferencia de la relación dominante-dominado*⁹³ *así como de la violencia, que puede ser realizada por un solo hombre siempre que posea los medios para constreñir*⁹⁴. *Sin embargo, el mismo aislamiento del violento pone en duda el éxito de la opresión que ejerce*⁹⁵. *El poder, por el contrario, siempre primará porque no se reduce a un instrumento ni requiere de justificación*⁹⁶, *tal como ocurre con los actos violentos: “[...]el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia[...]*”.⁹⁷

2.5. CONSIDERACIONES FINALES. LA VIOLENCIA DEL SOBERANO Y EL GOBIERNO DE LOS CIUDADANOS

¿Qué entiende Hannah Arendt por política en contraposición a la soberanía moderna? La política es la interacción de los individuos mediante la cual construyen

⁸⁸ Ver Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 69, 70.

⁸⁹ Ver Arendt. *Crisis de la república.* p. 146.

⁹⁰ Comparar Arendt. *Condición humana.* pp. 225, 226.

⁹¹ Ver Arendt. *La condición humana.* p. 227.

⁹² Comparar Arendt. *Crisis de la república.* p. 143, 153.

⁹³ Comparar Arendt. *Crisis de la república.* p. 143.

⁹⁴ Comparar Arendt. *Crisis de la república.* p. 144.

⁹⁵ Comparar Arendt. *Crisis de la república.* pp. 144, 152, 153.

⁹⁶ Comparar Arendt. *Crisis de la república.* p. 154.

⁹⁷ Ver Arendt. *La condición humana.* p. 226.

su realidad objetiva y pueden alcanzar su realización en tanto seres humanos. Política es, así, sinónimo de libertad. El encuentro en la pluralidad puede derivar en poder, ya que éste sólo surge donde los ciudadanos actúan de forma concertada. Cuando dicho poder se institucionaliza se transforma en autoridad.

La gran diferencia que estos conceptos de política y poder clásicos, plantean frente a la Modernidad es su contradicción con lo que se entiende por soberanía, una centralización de poder que reclama el Estado. Así el poder moderno no implica interacción, sino una instrumentalización del mismo que lo asimila a la violencia legítimamente poseída. Entendido desde los medios, el poder gubernamental es una subordinación dominante-dominado⁹⁸. Así los ciudadanos no participan en la creación del poder, sino que, tan solo pretenden establecer límites al mismo⁹⁹.

Esa concepción de política que Arendt explica no tiene nada que ver con la esencia del hombre, como si lo creía Aristóteles. Por el contrario, ella sólo nace en el marco de una verdadera convivencia. “La filosofía tiene[...]buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política[...][uno de ellos es el][...]Zoon politikon[...]como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia[...]Pero esto no es así[...]”¹⁰⁰

⁹⁸ Comparar Arendt. *Crisis de la república*. P. 149.

⁹⁹ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 90.

¹⁰⁰ Ver Arendt. *Crisis de la república*. p. 46.

3. LA IGUALDAD ESTABLE

Entendida la divergencia de concepciones políticas entre la Modernidad y el mundo clásico aún queda por resolver: ¿Cómo se dio el cambio de significados?

La Modernidad vio el surgimiento desde la esfera privada de una nueva Sociedad¹. Arendt denuncia cómo los economistas liberales asumieron la tarea de legitimar la normalización de los comportamientos, que se consideraba condición obligada para el funcionamiento de esta organización². La burocracia se estableció como la encargada de dar trámite a las quejas, ligando su funcionamiento a esa normalización que terminó por eliminar la acción de la esfera pública³. Asimismo, esta destrucción de la singularidad de los ciudadanos se fortaleció con la promesa que les hizo la comunidad política moderna de poder ejercer su libertad en el ámbito privado, garantizándoles la no interferencia en los procesos de acumulación, considerados naturales⁴. Como consecuencia, el ser humano se circunscribió en la esfera privada y su participación en la política se desincentivo a tal punto en que sólo era necesaria para poner controles al gobierno y para legitimar mediante su voto la representación que operacionalizó la soberanía estatal⁵.

*Las críticas de Arendt están dirigidas al liberalismo clásico. No obstante, la autora trae los presupuestos de *La condición humana* al texto *Crisis de la república* y establece una crítica a la democracia norteamericana contemporánea⁶. Así da actualidad a las problematizaciones en torno a la incapacidad de actuar que plantea la ciudadanía moderna.*

A continuación se expondrá cómo se dio el asalto de lo público por lo privado, pasando por la normalización de los ciudadanos. Luego, se mostrará el cambio de significado de la esfera privada que permitió acometer la acumulación propia, con el ideal de ejercer la libertad que la Modernidad prometió. Después, se

¹ Comparar Arendt, Hannah. *La condición humana*, 2005. p. 55.

² Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 64, 65.

³ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 64-67.

⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 56, 62, 63, 125.

⁵ Comparar Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, 1997. p. 90.

⁶ Comparar Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, 2006. pp. 475, 476.

verá la reducción que sufrió la esfera pública, que llevó a considerarla sinónimo de gobierno y administración. Como resultado, la burocracia reemplazó a la acción y se empoderó como el gobierno de las oficinas. Finalmente, se observará la manera en que los ciudadanos, con el ánimo de dedicarse a sus negocios privados, entregaron la dirección política a unos cuantos delegados, con lo que la acción y el discurso asumieron lógicas de medios y fines economicistas.

3.1. NORMALIZACIÓN DE INDIVIDUOS Y SOCIEDAD DE MASAS

Para Hannah Arendt, con la Modernidad, la esfera social asalta el ámbito político en el marco del Estado-nación⁷. Las actividades que el pensamiento clásico entendía indignas de publicidad —las ocupaciones domésticas y económicas—, tomaron la forma de intereses colectivos⁸ y la comunidad política pasó a ser “[...]el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana[...]”.⁹

Esto repercutió en el reemplazo de la teoría política por la economía social.¹⁰ La teoría liberal cifró la igualdad pública en la conformidad de los individuos con las categorías ‘comunes’ de ‘interés’ y ‘opinión’ compartidas¹¹. La formulación de esa ‘conformidad’ se basó en la creencia según la cual los seres humanos desarrollan sus actividades tal como lo hacen en su vida productiva¹², y así, las acciones, o bien se entendieron predecibles a la luz del principio *Ceteris Paribus*¹³, o bien, apenas fueron leídas como un dato atípico¹⁴.

⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 55, 58, 59.

⁸ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 89.

⁹ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 55.

¹⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 55, 61.

¹¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 63-65.

¹² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 65.

¹³ *Ceteris paribus*: “Expresión latina que significa ‘todo lo demás constante’[...]En economía es un recurso metodológico al que se recurre para aislar la influencia que alguna variable en particular ejerce sobre un fenómeno que este [sic] condicionado por muchos factores[...]”. (Ver Escobar G., Heriberto; Cuartas M., Vicente. *Diccionario económico financiero*, 1996. p. 55.).

¹⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 65.

Esta igualdad permitió proyectar la normalización de la población mediante un sistema jurídico que estandarizara sus relaciones públicamente¹⁵. La definición de justicia que ofrece Adam Smith revela este condicionamiento de la política por la economía en la creación de un orden público: la sociedad sólo funcionaría si los hombres se encontraban en una situación en la que no se causaran daño entre ellos¹⁶. La sociedad se auto regularía como la economía. La “mano invisible” se encargaría de regular las conductas y concertarlas en beneficio de los intereses comunes¹⁷.

Así la sociedad moderna tomó una “estructura panóptica”, tal como la explica Michel Foucault: “[...]el panoptismo[...]es uno de los rasgos característicos de nuestra sociedad: una forma...de vigilancia individual y continua[...]como método de formación[...]de los individuos en función de ciertas normas[...]”¹⁸. Arendt, por su parte, está en contra de esta pretensión legalista de estandarizar las relaciones. “[...]Ninguna civilización[...]hubiera sido posible sin un marco de estabilidad, para facilitar el fluir del cambio[...]pero es[...]inevitable que la ley en un tiempo de rápido cambio aparezca como ‘una fuerza restrictiva, es decir, como una influencia negativa en un mundo que admira la acción positiva’[...]”¹⁹.

Arendt también reprocha que las ciencias sociales aplicaran los presupuestos economicistas al análisis de los asuntos humanos, reflejado en el avance de las teorías del comportamiento y de la “elección racional” en el siglo XX²⁰, con lo cual el proceso de empoderamiento de la economía sobre lo público persistió en su labor legitimadora.

¹⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 58, 63-65.

¹⁶ Franco, Gabriel. “Estudio preliminar”. En Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. 2006. p. XXIV.

¹⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 66.

¹⁸ Ver Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, 1992. p. 117.

¹⁹ Ver Arendt, Hannah. *Crisis de la república*, 1999. p. 86.

²⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 67. La “elección racional” establece relaciones entre los comportamientos de los ‘agentes’ con el conjunto de resultados probables de estas conductas. Este cuerpo teórico ve al ser humano como un maximizador de utilidades y, por ende, lo intenta definir a partir de sus preferencias individuales y de las transacciones que estaría dispuesto a realizar. (Comparar Buchanan, James M. “Política sin romanticismos. Esbozo de una teoría positiva de la elección pública y sus implicaciones normativas”. En: Vallespín, Fernando. *La democracia en sus textos*, 2003. pp. 305-307.

El origen de este pensamiento político puede rastrearse en los siglos XVII al XIX, dado que guardan una estrecha relación con la teoría contractualista²¹. Su importancia crecería con la llamada “sociedad de masas” cuyo ideal político es brindar una imagen de estabilidad, radicalizando la regulación de las conductas²² y en el que, a mayor número de individuos, menor el error de predicción estadística²³.

Aunque Arendt no ofrece una definición explícita de “sociedad de masas” en las tres obras tratadas, sociológicamente ésta se caracteriza por una ‘agregación’ de personas cuyo resultado es la existencia de vínculos endeblés entre los individuos²⁴. Para Arendt, “[...]esta carencia de relación ‘objetiva’ con los otros[...]se ha convertido en el fenómeno de masas en soledad[...]”.²⁵ Como consecuencia, es imposible la interacción, considerada vital para la comprensión objetiva de la realidad²⁶.

Este cambio radical afectaría sustancialmente las cualidades de los ámbitos privado y público. La Modernidad no estableció la diferencia entre estas dos esferas²⁷. Por el contrario, paralelamente a la emergencia de la sociedad, tuvo lugar una “[...]extraordinaria dificultad[...]para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada[...]y, finalmente, entre las actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida[...]”²⁸ y el mercado. El sentido de la esfera privada clásica desaparece para tomar una doble significación: la ‘intimidad’²⁹ y el binomio propiedad/riqueza³⁰.

²⁰ Comparar Buchanan. “Política sin romanticismos. Esbozo de una teoría positiva de la elección pública y sus implicaciones normativas”. pp. 308, 309.)

²¹ Comparar Buchanan. “Democracia y análisis económico”. pp. 305, 310.

²² Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 64-66.

²³ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 65.

²⁴ Ver Ismodes, Aníbal. “Los partidos políticos y la sociedad de masas”. En: *La sociedad de masas*, 1965. p. 80.

²⁵ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 78.

²⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 79.

²⁷ Comparar Sánchez, Rubén. “Política, democracia y ciudadanía”. En *DESAFÍOS*. Vol. 9, 2003. Segundo semestre. pp. 22.

²⁸ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 55.

²⁹ Arendt relaciona la legitimación de la ‘intimidad’ con los planteamientos rousseauianos, que señalaban la necesidad de brindarle protección al individuo contra la perversión de la sociedad. (Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 62, 63.)

³⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 61, 80.

El individualismo es el marco de tal binomio. Se legitima porque, frente a la pretensión social moderna de normalizar conductas, toda diferencia es relegada a la privacidad, llevando implícito un desprecio por ésta al considerársele contraria al correcto funcionamiento de la sociedad³¹. Con ello, en la Modernidad, la esfera privada llega a contraponerse más a la social que a la política, rompiendo la clásica dualidad de privado/público³².

3.2. LA FUGA DE LA LIBERTAD

El preponderante valor de la ‘riqueza’ en el individualismo trasladó la función de la propiedad hacia la acumulación privada³³. Esta situación, según Arendt, es resultado de las teorizaciones liberales que acompañaban a la emergente sociedad comercial. No en vano, Locke ubicó el límite de la acumulación en la capacidad de disfrute del hombre y no en la satisfacción de las necesidades³⁴.

Desde entonces, la teoría política entendería que, si la tenencia de propiedad iba en contravía de la acumulación, la primera podía ser sacrificada³⁵. El resultado fue que la propiedad se hizo intercambiable en extremo, de manera que, en la “sociedad de masas”, la esfera privada enfrenta una amenaza latente de extinción³⁶. El hombre ha sido desposeído de condiciones materiales estables, de modo que podría quedar atrapado en el mercado de intercambio, lo que repercutiría en una superficialidad de éste como espacio público³⁷.

Con la importancia otorgada al ámbito privado la libertad se volvió su prerrogativa³⁸. Ya no tendría que ver con la posibilidad del ser humano de salir a la luz pública y comenzar nuevos procesos³⁹, sino con el libre albedrío, la facultad de

³¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 61-64.

³² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 62.

³³ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp.80-84.

³⁴ Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 1995. p. 59.

³⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 82, 83.

³⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 78, 82-85.

³⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 78, 86.

³⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 56; Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 89.

³⁹ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 65, 66.

*elegir entre múltiples opciones*⁴⁰. Friedrich von Hayek la define como: “[...]aquella condición de los hombres en cuya virtud la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo[...] [es la] ‘independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero’ [...] [que] deja a nuestro arbitrio decidir el uso que haremos de las circunstancias[...]”⁴¹. Así, la teoría liberal relega la libertad a la garantía del libre albedrío en la esfera privada: “[...]que el individuo tenga cierta esfera de actividad privada asegurada; que en su ambiente exista cierto conjunto de circunstancias en las que los otros no puedan interferir[...]”⁴². Si bien la libertad es distinta a la riqueza, para los liberales se consideran igualmente deseables dado que garantizan una existencia digna⁴³.

Este engrandecimiento de lo privado llevó a la legitimación de lo que Arendt llama “la creencia del ‘hombre fuerte’”⁴⁴: el individuo, sin ayuda, puede vencer cualquier adversidad y alcanzar todas las metas gracias al aislamiento⁴⁵. Corresponde ello al mito del *Self-made man*, en los mismos términos en que lo percibió Frederick Douglass en 1872:

*Self-made men [...] are the men who owe little or nothing to birth, relationship, friendly surroundings; to wealth inherited or to early approved means of education; who are what they are, without the aid of any favoring conditions [...] In fact they are the men who are not brought up but who are obliged to come up, not only without the voluntary assistance or friendly co-operation of society [...] They are in a peculiar sense, indebted to themselves for themselves.*⁴⁶

Lo que interesa a la teoría moderna en el ámbito privado es que cada vez exista una mayor facilidad para acceder a la propiedad, alejando al hombre del mundo común para internarlo en las lógicas de la acumulación⁴⁷. Esto es claro desde

⁴⁰ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 66.

⁴¹ Ver Hayek, Friedrich A. *Los fundamentos de la libertad*, 1961.p. 61, 63,

⁴² Ver Hayek. *Los fundamentos de la libertad*. p. 64.

⁴³ Comparar Hayek. *Los fundamentos de la libertad*. p. 71.

⁴⁴ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 216.

⁴⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 216.

⁴⁶ Ver Douglass, Frederick. “*Self-made men*”. Documento Electrónico.

⁴⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 128.

Locke, quien, preocupado por la acumulación, afirmaba que todas las actividades desarrolladas por el ser humano debían conducirlo a ella y que la propiedad privada era aislarse del mundo para hallar protección del mismo⁴⁸, ideas que reproduce Hayek en el siglo XX.

3.3. EL “GOBIERNO DE LAS OFICINAS”

Para que el individuo pudiera dedicarse a sus negocios privados y obtuviera la ‘libertad’ moderna que se le ofrecía, era necesario que existiera un garante en la esfera pública⁴⁹. En efecto, para Hannah Arendt, en la Modernidad, la política se vuelve un medio para la protección de la sociedad y existe en función de la privada⁵⁰.

La esfera pública fue reducida a gobierno⁵¹, despojándola de su sentido clásico. Se trata de “[...]La transformación del gobierno en administración, o de las repúblicas en burocracias[...].”⁵² En tal proceso, la participación del ciudadano en política sólo se contempla para poner límites al gobierno que posee los medios de violencia para cumplir su misión⁵³. Este es el contenido que se ha encargado de consolidar el liberalismo en la Modernidad, tal como se ve en Hayek: “[...]Únicamente [sic] la autoridad que dispone del poder necesario puede asegurar al individuo la no fiscalización, por parte de un tercero[...]por tanto, sólo la amenaza de coacción evita que un individuo se imponga a otro[...].”⁵⁴

Así las cosas, las tecnologías de trámite y resolución de demandas de la sociedad se confiaron al monopolio de la burocracia, definida por Weber como “[...]la organización[...]llamada a resolver racional y eficientemente los problemas de la sociedad[...].”⁵⁵, basada en una normatividad rígida, una sectorización

⁴⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 128, 129.

⁴⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 58: Comparar también Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 89, 90.

⁵⁰ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 90.

⁵¹ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 90.

⁵² Ver Arendt. *Crisis de la república*. p.181.

⁵³ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 90.

⁵⁴ Ver Hayek. *Los fundamentos de la libertad*. p. 257.

⁵⁵ Ver Vélez Bedoya, Ángel Rodrigo. *Los clásicos de la gerencia*, 2007.p. 90.

jurisdiccional, jerarquización y especialización de las funciones⁵⁶, y que busca “[...]la más completa y absoluta previsibilidad del comportamiento de sus miembros[...]”.⁵⁷

Sin embargo, dicha forma de administración también implica, según Arendt, el gobierno de las oficinas⁵⁸. Una forma gubernamental tan peligrosa como la tiranía, porque es imposible establecer responsabilidades, lo que desemboca en la propensión a la violencia al no existir nadie con quien disentir⁵⁹.

Con la especialización de las funciones y su rigidez, los funcionarios terminan adhiriéndose a los procedimientos que se le han impuesto⁶⁰, de tal forma que el hombre político termina transformándose en un autómata incapaz del “milagro de la acción”, que es eliminado de la esfera pública moderna⁶¹. Según Arendt, esto se traduce en la nefasta cualidad burocrática de eliminar como dato poco fiable todas aquellas acciones que no ayudan a las predicciones y a los procesos automáticos⁶².

Evidentemente, la acción fue reemplazada por la repetición del hacer⁶³. La Modernidad instaló en la esfera pública la lógica del trabajo, de modo que el hombre puede fabricar el mundo como si se tratara de un producto⁶⁴. El político moderno —el burócrata— cree poder lograr lo mismo que el demiurgo platónico: aplicar “[...]las ideas como el artesano con sus normas y modelos; ‘hace’ su ciudad como el escultor una estatua[...]”;⁶⁵ pero la resolución de problemas es confiada a la formación técnica. He ahí la definición más clara del encargado de la política actualmente: “los solucionador de problemas”, quienes

⁵⁶ Comparar Weber, Max. *¿Qué es la burocracia?*, 2005, pp. 21-25.

⁵⁷ Ver Vélez Bedoya. *Los clásicos de la gerencia*. p.95.

⁵⁸ Comparar Arendt. *Crisis de la república*. p. 141.

⁵⁹ Comparar Arendt. *Crisis de la república*. pp. 141, 180.

⁶⁰ Comparar Vélez Bedoya. *Los clásicos de la gerencia*. p. 96.

⁶¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 64.

⁶² Comparar Arendt. *Crisis de la república*. p. 115.

⁶³ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 243.

⁶⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 248, 250.

⁶⁵ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 248.

*[...]han llegado al Gobierno partiendo de Universidades y de algunos ‘tanques de pensamiento’, pertrechados algunos con las teorías de los juegos y análisis de sistemas, preparados, pues, en su propia opinión, para resolver todos los ‘problemas’ de la política[...]caracterizados como hombres de gran autoconfianza que ‘rara vez dudan de su capacidad para triunfar’[...]*⁶⁶

3.4. LA POLÍTICA, INSTRUMENTO DE DOMINIO

A la luz del aislamiento, el predominio del hacer y la participación restringida en la política moderna, la acción se vuelve una actividad gubernamental llevada a cabo por políticos de profesión delegados para asumir la dirección de los asuntos humanos⁶⁷. Esto se traduce en la democracia representativa que, según Giovanni Sartori, se caracteriza por la elección popular periódica; la responsabilidad de los representantes frente a los electores; el seguimiento de instrucciones por parte de los representantes; la sintonía popular del electorado y su Estado; el consentimiento popular a las decisiones gubernamentales; la participación activa de los ciudadanos en la toma de decisiones y la representatividad fehaciente en términos sociológicos⁶⁸.

Con la consagración de la representatividad, la política se volvió “[...]una lucha por posiciones que conceden la capacidad de disponer de poder administrativo[...][determinada por] la competencia entre los actores colectivos que proceden estratégicamente con el objeto de mantener o de adquirir posiciones de poder[...].”⁶⁹ Como resultado, El homo faber y las lógicas transaccionales del “mercado de intercambio” han asumido una investidura política, lo que para Arendt es un problema grave ya que “[...]Si se permite que los modelos del homo faber rijan el mundo[...],entonces[...],terminará sirviéndose de todo y considerando todo como simple medio para él[...].”⁷⁰

En esa instrumentalización de lo público, las acciones de los sujetos-actuales responden no a la revelación del ‘quién’ sino a la imagen y las futuras

⁶⁶ Ver Arendt. *Crisis de la república*. p. 18.

⁶⁷ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 90.

⁶⁸ Comparar Sartori, Giovanni. *Elementos de teoría política*, 1992. p. 266.

⁶⁹ Ver Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, 1999. p. 236.

⁷⁰ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 182.

contendidas electorales, como ocurrió en las decisiones gubernamentales referentes a la guerra de Vietnam: “el mayor[...]error de juicio consistió [comenta Arendt] en recurrir a audiencias respecto de la guerra para decidir cuestiones militares desde una ‘perspectiva política y de relaciones públicas’[...]donde por ‘política’ se entiende la perspectiva de la próxima elección presidencial[...]”.⁷¹

Desde la concepción liberal, la política implica transpolar la competencia económica a la esfera pública. Ganará quien presente el producto más atractivo. El discurso pierde el sentido revelador que Arendt le otorga en su relación con la acción, de modo que ahora sirve de instrumento de cooptación de votantes, es decir, asume el papel de medio electoral e incluso demagógico: “[...]el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil[...]”.⁷²

El escepticismo de Arendt hacia la democracia representativa no se agota en la instrumentalización de lo político. Con la “sociedad de masas”, la representación debió encontrar la manera de poder canalizar la participación, hallando la respuesta en los partidos políticos, lo que Sartori resume afirmando que: “[...]Los ciudadanos son representados, en las democracias modernas, mediante los partidos y por los partidos[...]”.⁷³ Sin embargo, Sartori se pregunta si estas instituciones modernas son un ‘filtro’ o los dominadores del gobierno representativo⁷⁴. Arendt se inclina a sugerir que, en realidad, habría que ver la representación en términos de la burocracia partidista que asfixia la acción ciudadana⁷⁵.

Esta preocupación por el alejamiento de representación y ciudadanos es vital en la crítica de Arendt al sistema representativo. Cuestiona el hecho de la aceptación de los ciudadanos a las decisiones tomadas por sus representantes si, en

⁷¹ Ver Arendt. *Crisis de la república*. p. 27.

⁷² Ver Arendt. *Crisis de la república*. p. 14.

⁷³ Ver Sartori, Giovanni. *Elementos de teoría política*. p. 274.

⁷⁴ Comparar Sartori. *Elementos de teoría política*. pp. 274, 275.

⁷⁵ Comparar Arendt. *Crisis de la república*. p. 180.

la actualidad, los conductos de participación directa se han perdido⁷⁶. De esta forma, las características que da Sartori de un gobierno representativo, no pueden simplemente presuponer su legitimidad. Esta situación siembra las condiciones para la aparición de la “desobediencia civil”, que nace allí donde un gran número de ciudadanos está convencido de que los canales mediante los cuales se tramitaba sus quejas ya no existen o no funcionan bien⁷⁷.

3.5. CONSIDERACIONES FINALES. LA PROMESA LIBERAL

La Modernidad liberal realizó el vuelco de lo privado hacia lo público, lo que marcó una ruptura con las ideas clásicas. Esta transformación de la comunidad política trajo consigo una nueva forma de ver el papel que desempeñan las esferas privada y pública en la vida de los hombres, dándoles una nueva existencia caracterizada por un recogimiento en sus asuntos íntimos y productivos.

La sociedad moderna halló en el liberalismo a su legitimador y organizador. La obra de Hannah Arendt da cuenta de esto y por tanto, le es posible establecer críticas al liberalismo, así como plantearle problematizaciones en torno a la manera en que funciona el mundo de los asuntos humanos en la actualidad.

Acaso era inevitablemente que el liberalismo erradicara la pluralidad de su orden social, restringiendo la diferencia a la competencia económica y electoral. Su costo fue la desvinculación de la política de su capacidad de mantener las promesas, tan importante para Arendt, porque daba cierto grado de certeza sobre el futuro⁷⁸. Fue reemplazada por la ‘estabilidad’ y certidumbre ligada al sistema burocrático que no pretende dejar nada al azar, automatizando y prediciendo cualquier resultado, apoyado en los modelos de los “solucionadores de problemas”.

El hecho de que la esfera pública haya sido entregada a unos cuantos y de que la participación directa haya desaparecido es, según Arendt, culpa de los propios ciudadanos modernos, quienes han interiorizado la idea de que la libertad es

⁷⁶ Comparar Arendt. *Crisis de la república*. p. 96.

⁷⁷ Comparar Arendt. *Crisis de la república*. p. 82.

⁷⁸ Comparar Arendt. *Crisis de la república*. p. 100.

suya siempre y cuando estén fuera de la política, por lo cual terminan delegando sus responsabilidades civiles para evitar el sacrificio su 'libertad'⁷⁹. Por tal razón, la valentía que era la virtud insignia de la política clásica⁸⁰, ha cedido su lugar al cálculo individual y al egoísmo en la ficción de una "igualdad-estable".

Dado el nuevo panorama de representación política y preponderancia de la esfera privada, el poder se despojó de su concepción clásica y se convirtió en sinónimo de medios coercitivos cuya finalidad es la garantía de la frontera individual. Asimismo, la autoridad de las instituciones ya no emana del poder en sentido clásico, sino de las decisiones de los representantes del 'pueblo' o la 'nación', con lo que es patente el problema de qué tan legítimo es basar la sociedad en el supuesto 'asentimiento' justificado en la pertenencia al cuerpo social.

⁷⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp.253, 254.

⁸⁰ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 73, 74.

4. UNA SEGUNDA ALIENACIÓN

La versión liberal dejó claro que al ser humano le bastaba la esfera privada para ejercer la acumulación de riqueza. La instauración del capitalismo, llevaría a Karl Marx a entender que esa acumulación respondía a condiciones materiales que se ligaban a la tenencia de los medios de producción y la obtención de réditos por la optimización de los procesos¹. Así, los individuos excluidos de esa acumulación², presentan para Arendt un segundo momento de la Modernidad en que lo social vuelve a saltar a lo político, pero esta vez, amenazando su propia continuidad.

No es solamente que lo social haya vaciado los contenidos de lo político como ocurrió en la versión liberal: también sucedió que las demandas sociales, en busca del amparo de los partidos políticos, despojaron a lo social de significados. La interpretación de Arendt insinúa que la alienación del hombre moderno no se agota en la que señaló Marx. La autora advierte sobre el advenimiento de una segunda alienación.

Primero, se explicará la lectura de Arendt frente a la manera en que Marx interpretó la labor y el trabajo para desarrollar su teoría de la 'plusvalía'. Luego se pasará a revisar la manera en que, según Marx, operó la alienación de la clase obrera por las lógicas de producción. Por último, se verá qué sucedió con las promesas de liberación de los obreros: con la utopía de Marx.

4.1. EL OBRERO COMO “LABORANTE-TRABAJADOR” DE MARX

Arendt señala que, en la Modernidad e incluso en las teorías premodernas, no hay una distinción universal entre la labor y trabajo, aún cuando los idiomas europeos, etimológicamente, las hallen diferentes³. Si bien es un error en el que caen todos los teóricos modernos, Arendt ve en Karl Marx su más significativo exponente⁴.

¹ Comparar Marx, Karl. *El Capital*, 1976. p. 206.

² Comparar Arendt, Hannah. *La condición humana*, 2005. pp. 240, 241.

³ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 107, 108.

⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 112.

*En El Capital, Marx define el trabajo, mezclando aspectos de las dos actividades. Le otorga el papel de garantizar la supervivencia del ser humano que, en La condición humana, corresponde a la labor: “[...]Si el propietario de la fuerza de trabajo ha trabajado el día de hoy, es necesario que mañana pueda repetir el mismo proceso bajo condiciones iguales de vigor y salud. La suma de los medios de subsistencia[...]tiene que alcanzar para mantener al individuo laborioso en cuanto tal[...]”.*⁵ Asimismo, Marx relaciona el consumo con el trabajo: “[...]El trabajo consume sus elementos materiales, su objeto y sus medios[...]y es también, por consiguiente, proceso de consumo[...]”.⁶

Para Arendt, Marx formuló la frontera clásica entre labor y trabajo, de manera difusa, por los conceptos de labor productiva e improductiva⁷. Lo que habría elevado a la labor y los asuntos privados a la esfera pública para ser organizados socialmente, habría sido la “productividad” y no las actividades domésticas sin remuneración⁸. Como resultado de esta lectura de Marx sobre la Modernidad, se estableció la creencia de que, en la Antigüedad, la labor y el trabajo eran despreciados⁹ de modo que la filosofía de la historia debía buscar la glorificación de tales actividades en el mundo moderno, en concordancia con su giro materialista¹⁰. Arendt rechaza esta interpretación al exponer que, en la mentalidad clásica, estas dos actividades eran una condición de la aparición en la esfera pública¹¹.

Marx asumió que la productividad de la labor radicaba en la capacidad que tenía el ser humano de obtener más de lo requerido para vivir¹². La ‘plusvalía’, prolongación del proceso de fabricación, se rige por la variable del tiempo requerido para la producción de una mercancía, ya que el capitalista espera, con las horas destinadas a la producción, recuperar la inversión inicial y producir un valor

⁵ Ver Marx. *El Capital*. p. 208.

⁶ Ver Marx. *El Capital*. pp. 222, 223.

⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 111.

⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 61, 68, 69, 111, 112.

⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 109.

¹⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 115.

¹¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 109, 110.

¹² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 112.

agregado que constituye su ganancia¹³. Así, la productividad se mide en el “poder de la labor”, igual en todo ser humano, y no en el producto terminado, de tal manera que el trabajo equivale a la labor en la misma medida en que el producto equivale a la fuerza que lo elabora¹⁴. “[...]Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin[...]o sea el trabajo mismo[...]”.¹⁵

Adicionalmente, en la sociedad moderna se organiza y tecnifica la labor¹⁶. Por esto, la relación animal laborans/instrumentos se invierte, llevando a que el servicio ya no sea de la máquina al hombre, sino de éste al utensilio, con lo que queda sometido a una situación en la que los procesos mecánicos reemplazan a los movimientos de su cuerpo¹⁷. La tecnología al transformar la existencia humana a través de la máquina, lleva a que el producto ya no sea parte de un ejercicio consciente para incrementar su poder vital¹⁸. Como resultado, se alcanza la última etapa de la tecnología mundial: la automatización¹⁹, de modo que todos los movimientos deben su surgimiento a sí mismos²⁰. De esta forma, se asimila a la naturaleza porque ésta significa aparecer por sí mismo²¹.

En Marx, el renovado interés por la labor como fuente del trabajo en el mundo capitalista, hace que ella, y no la acción, se convierta en la cualidad constructiva del mundo²². Desde la formulación marxiana, lo que dio origen al hombre y lo separó de las demás especies de animales, fue laborar²³. El Capital concibe al “[...]trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre[...]El uso y la creación de medios de trabajo, aunque en germen se presenten en ciertas especies animales, caracterizan el proceso específicamente

¹³ Comparar Marx. *El Capital*. pp. 226, 234-239.

¹⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 111, 112.

¹⁵ Ver Marx. *El Capital*. p. 216.

¹⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 112.

¹⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 171-173.

¹⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 175, 177.

¹⁹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 174-177.

²⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 175, 176.

²¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 175-177.

²² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 122.

²³ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 111.

humano de trabajo[...]"²⁴ Así la otrora actividad propia de la esfera privada, toma un interés colectivo y se establece como la ocupación preponderante²⁵.

4.2. LA PRIMERA ALIENACIÓN

Frente al enaltecimiento de la labor-trabajo, Arendt se pregunta: "¿Cuáles eran las experiencias inherentes a la actividad laboral que la mostraban de tan gran importancia a la Época Moderna?"²⁶

Los teóricos modernos tuvieron que hacer frente al incremento de la riqueza, el cual intentaron explicar a partir del concepto de 'proceso'²⁷. Así, al asemejarse al proceso vital, el enriquecimiento era considerado perpetuo y natural²⁸. Esto también se aprecia en la explicación marxiana que sigue las fórmulas M-D-M y D-M-D²⁹, similares al proceso cíclico de la labor en el pensamiento clásico³⁰. Arendt deduce que la teoría moderna y sobre todo la marxiana, en últimas, basaron su argumentación en la reproducción de la vida³¹. Marx lo confirma: "[...]El propietario de la fuerza de trabajo es mortal. Por tanto, debiendo ser continua su presencia en el mercado —tal como lo presupone la continua transformación de dinero en capital—, el vendedor de la fuerza de trabajo habrá de perpetuarse[...]"³²

Consecuentemente, la Modernidad apela al libre desarrollo de las fuerzas productivas en pro de la producción de bienes que garanticen una existencia liberada de la necesidad y, por ende, 'feliz'³³. No se alcanza el estado eudemonológico si este ciclo se ve perturbado por situaciones tales como la pobreza o el agotamiento del cuerpo³⁴. Es este el punto común de los teóricos liberales y

²⁴ Ver Marx. *El Capital*. pp. 216, 218.

²⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 142.

²⁶ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 124.

²⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 125.

²⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 125.

²⁹ Comparar Marx, Karl. *El Capital*, 1975. pp. 103-111. Con respecto a las fórmulas, puede verse el primer volumen de *El Capital*, Sección Segunda, Capítulo IV.

³⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 118, 119.

³¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 125.

³² Ver Marx. *El Capital*. p. 208.

³³ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 90.

³⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 127.

*Marx en cuanto a la interpretación de la Modernidad: querer ver el proceso de enriquecimiento como natural y, por tanto, todo esfuerzo por establecer controles sobre éste, era ir contra la existencia misma de la sociedad*³⁵.

*La necesidad de conservar la vida y dominar la necesidad a la que está atado el hombre, son el punto central de la organización social moderna: su “interés común”.*³⁶ *Por tal razón, es comprensible que la libertad, en este contexto de la exteriorización de la labor, se cimentara en la preocupación por la supervivencia humana y sirviera al auge de la sociedad desde la acumulación de riqueza y la intimidad*³⁷.

*La divergencia entre Marx y la corriente liberal radica en la forma de visualizar la consecución de este “interés común”. A diferencia del liberalismo, Marx consideró que dicho interés habría de ser alcanzado gracias a la “socialización del hombre”, acompañada de la desaparición de la esfera pública*³⁸. *Ya no sería necesario un aparato que defendiera los intereses de clase: “[...]El gobierno del Estado moderno no es más que un comité que rige los intereses colectivos de toda la burguesía[...]*”³⁹

*Marx entendió que, mediante el uso de la fuerza, podía obligarse a unos cuantos a que, mediante su labor, cubrieran las necesidades vitales del resto*⁴⁰. *Lo definió como opresión de una clase sobre otra: “[...]La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy se desenvuelve en medio de antagonismos de clase[...]* Pero cualquiera que haya sido la forma de estas contradicciones la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común[...]”⁴¹ *Igualmente, “El Poder político[...]* es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra[...]”⁴²

³⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 129, 130.

³⁶ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 95. Esto remite al capítulo III, p. 28.

³⁷ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 91, 92. Remite a la página 30 de esta disertación.

³⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 66, 134.

³⁹ Ver Marx. *Manifiesto comunista*. p. 99.

⁴⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 112.

⁴¹ Ver Marx. *Manifiesto comunista*. p. 121.

⁴² Ver Marx, Karl. *Manifiesto comunista*, 1998. p. 123.

*Esa explotación contemporánea era llevada a cabo por los capitalistas sobre los obreros de manera antinatural, a diferencia de lo afirmado por quienes sustentaban la acumulación de riquezas, según leyes similares a las del mundo físico. Al respecto, Marx afirma que “[...]La naturaleza no produce por una parte poseedores de dinero o de mercancías y por otra personas que simplemente poseen sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación en modo alguno pertenece al ámbito de la historia natural[...]”.*⁴³ Por lo anterior, se comprende el porqué para Marx sólo a través de un mundo ‘socializado’, se alcance la satisfacción del interés común.

4.3. LA POLÍTICA COMO AMPARO DE LA SOCIEDAD

*Como consecuencia de esta glorificación de la labor, la sociedad liberal era de laborantes-trabajadores*⁴⁴. En su interior, se consideraba que las actividades humanas debían satisfacer la necesidad de “ganarse la vida”, mientras que las demás ocupaciones caían en la categoría de diversión o hobbies⁴⁵.

*La política se convirtió en un instrumento de la protección social, de manera que la acción y el discurso existían únicamente en función de los intereses sociales de la Modernidad*⁴⁶. La apelación al amparo de la sociedad se ha constituido en la versión de eudaimonía del mundo del laborante-trabajador⁴⁷. Así las cosas, las demandas políticas de los diversos grupos en la esfera pública moderna, se centran en establecer reivindicaciones económicas y sociales. Esta característica es constante en la mayoría de las colectividades que siguen los preceptos social-democráticos y que aspiran a ser partidos ‘policlasistas’⁴⁸. Se entiende por social democracia la corriente política de izquierda que propende por alcanzar cambios sociales y económicos estructurales a través de la participación democrática⁴⁹.

⁴³ Ver Marx. *El Capital*. p. 206.

⁴⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 141, 142.

⁴⁵ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 142.

⁴⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 58.

⁴⁷ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 90, 95.

⁴⁸ Comparar Borja, Rodrigo. *Enciclopedia de la política*, 2003. Tomo H-Z. p. 1294.

⁴⁹ Comparar Borja. *Enciclopedia de la política*. p. 1294.

Sin embargo, Hannah Arendt plantea un problema en torno a la justificación de estas agrupaciones en la actualidad. Es cierto que uno de los efectos inmediatos de la emancipación de labor fue que un sector de la población salió al público sin que fuera aceptado socialmente, con lo cual quedó al margen de las decisiones económicas, lo que le permitió entablar sus quejas contra lo que era injusto de esa sociedad que no los admitía⁵⁰. No obstante, en la “sociedad de masas”, estas organizaciones enfrentan su desaparición en cuanto a que su justificación, las clases sociales, se han desvanecido⁵¹.

4.4. CONSIDERACIONES FINALES. HACIA EL EMPODERAMIENTO DE LA FUTILIDAD

En el contexto moderno en que labor y trabajo se asumieron sinónimos, y salieron de la esfera privada para instalarse en la pública, tanto Marx como los liberales creyeron que la vida era ahora el fundamento de toda agrupación social. Por ello, todo proceso que se dirigiera a la conservación vital y al ciclo desgaste-renovación era natural tal como el de la labor.

Frente a los planteamientos liberales acerca de la sociedad moderna, Marx entendió que la acumulación que se le prometía al individuo en la privacidad, con la garantía del Estado, dependía de la posesión de medios de producción que facilitaran el acrecentamiento de la riqueza. Sin embargo, reconoció que para muchos hombres era imposible acometer dicha tarea por la carencia de estos medios. Por tal razón, se crea una situación antinatural de ‘opresión’ por parte de la clase capitalista sobre los obreros desposeídos. Para Marx, la única manera de volver al proceso natural es mediante la “socialización del ser humano”, que desemboque en una liberación de los laborantes. Esa fue su forma de denunciar la alienación del mundo liberal.

⁵⁰ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 240, 241.

⁵¹ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 241.

Pero ¿qué ocurrió con el ideal de Marx? Al plantear esta emancipación⁵² Marx se dirigió hacia la implantación de una segunda alienación: la primacía del consumo. Como resultado de la automatización del proceso laboral se están eliminando el sufrimiento y los apremios de la producción⁵³. Por esto, el ser humano se dedica ahora a gastar todas sus energías en la segunda parte inherente a la labor: consumir⁵⁴. Con el peligro de su voracidad consumista, “[...]tal sociedad, deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad, la futilidad de una vida que ‘no se fija o realiza en una circunstancia permanente que perdure una vez transcurrida la [su] labor’”⁵⁵. He ahí la segunda alienación del hombre. Para Hannah Arendt, este ideal se ha comenzado a materializar, en la medida en que la economía es ahora sinónimo de derroche, lo que deja abierta la posibilidad de que el ocio se vuelva un punto central de la vida humana⁵⁶.

Arendt entiende que, mientras el animal laborans esté en la esfera pública, ésta realmente no existirá y seguirá siendo sustituida por las actividades privadas que se expresan y reivindican públicamente⁵⁷. La política, que en la antigüedad permitía la libertad y la realización de los ciudadanos, dio paso a su instrumentalización con miras a proteger la productividad de la labor⁵⁸. Bajo estas circunstancias, las agrupaciones que se identifican a sí mismas como políticas, no son más que colectivos que se han adjudicado la misión de tutelar a la ‘masa’ de ciudadanos que ya no abandonan sus actividades privadas.

⁵² Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 144.

⁵³ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 144-147.

⁵⁴ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 144.

⁵⁵ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 147.

⁵⁶ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 144, 146.

⁵⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 146.

⁵⁸ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* p. 89.

5. CONCLUSIONES

“no estoy en ninguna parte. No me muevo realmente en la tendencia principal del presente ni de ningún otro pensamiento político”,¹ dijo Hannah Arendt, porque sus postulados no buscan la defensa de una ideología, teoría o forma de gobierno concretas, sino que emprenden una explicación de los procesos de degradación de la política clásica en la Modernidad. He ahí el carácter autónomo de su obra, que le permite dirigirse a las diversas corrientes políticas sin encasillarse en ninguna.

...Aquí se trata sólo de que una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno[...]. Por este motivo son modélicos, no porque puedan copiarse sino porque ciertas ideas y conceptos que durante un breve periodo fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político es negada[...].²

A lo largo de La condición humana, ¿Qué es la política y Crisis de la república, Hannah Arendt asume la tarea de analizar la anulación de lo político en términos del asalto del ámbito público por parte del privado. Apunta a problematizar los alcances de la ciudadanía moderna, en sus versiones liberal y marxista, desde una crítica autónoma que se pregunta por la politización del individuo y sus espacios sociales.

La independencia del estudio arendtiano se basa en que toma distancia tanto de la Modernidad como de la visión aristotélica de la política clásica, ambas signadas por la búsqueda de esencias. Contrariamente, Arendt concibe la existencia humana como el resultado de condiciones “[...]bajo las que se ha dado la vida en la Tierra[...].”³ El acontecer del ser humano se enmarca en el ciclo nacimiento-mortalidad, y busca superar las necesidades vitales como condición para insertarse en la vida pública. Así, la acción depende de la pluralidad y el poder nace sólo allí donde los hombres interactúan.

¹ Cita tomada de Vallespín, Fernando. “Hannah Arendt y el republicanismo”. En *El siglo de Hannah Arendt*, 2006. p. 107.

² Ver Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, 1997. p. 71.

³ Ver Arendt, Hannah. *La condición humana*, 2005. p. 35.

La crítica de Arendt gira en torno al problema de las posibilidades y limitaciones de la ciudadanía, fluctuando en esa constante contraposición entre lo antiguo y lo moderno en la cual la filosofía política busca los vínculos entre la soberanía del Estado centralizado y la virtud republicana. La Ilustración los dejó inconclusos al predicar la perfección de la ‘razón’ y el ‘progreso’, en detrimento del culto por la acción, propia a la esfera pública. En ese contexto, el ciudadano quedó nominalmente revestido de ciudadanía.

El economicismo liberal hizo una nueva promesa al individuo, relegándolo al ámbito privado que el mundo clásico entendía como el espacio necesario para la superación de los obstáculos ligados a la supervivencia y, por lo mismo, oculto y carente de la virtud que sólo podía conseguirse en el espacio público. El liberalismo enmarcó al individuo en una sociedad auto regulada y le garantizó el ejercicio de la libertad de escoger los medios idóneos para acometer la acumulación de riqueza como nueva forma de eudaimonía, asegurándole que el carácter natural de esa acumulación sólo se vería limitado por la capacidad de disfrute. Con esto, la participación del ciudadano liberal en la política se restringe a controlar el funcionamiento estatal, evitando su injerencia en los asuntos privados.

La diferencia entre lo privado y lo público pasó a serlo entre lo político y lo social, entendiendo por lo primero la estructura burocrática del Estado, que tramita los reclamos del segundo ámbito y que neutraliza los posibles conflictos que en él puedan suscitarse. Es un aparato de normalización poblacional. El puente entre lo social y lo político, por su parte, es tendido a través de la democracia representativa, en la cual la apariencia de la acción clásica que revelaba la singularidad del actor, es reducida a la imagen del candidato y a su discurso electoral, semejante a la mentira en el sentido en que es preparado para incrementar las posibilidades de ganar simpatías y no de constituir ‘tramas’.

Esta comunidad se vuelve una “sociedad de masas” caracterizada por la ‘agregación’ de individuos. Arendt ve en ella una “soledad de masas” que evita la constitución de una realidad objetiva que era posible mediante la comunicación de subjetividades. Asimismo, facilita la legitimación de la idea de que los partidos que

basan sus plataformas en demandas sociales y económicas, son las únicas organizaciones capaces de dar vida y voz a la ciudadanía; son los 'tutores' de la sociedad moderna.

La teoría de Marx que ayudó a darle vida pública a las actividades de la esfera privada, en especial a la labor, se levanta también contra esa idea liberal de la sociedad auto regulada. En este sentido, así como los liberales, Marx también creía que el proceso de enriquecimiento era natural y cualquier limitación al mismo era contra natura. No obstante, el teórico propendía por la desaparición del aparato estatal, al considerarle un instrumento para prolongar la opresión en la que terminaban sumidos aquellos a los que la versión liberal había dejado excluidos de la libre acumulación. Así, la redención del laborante-trabajador dependía de la "socialización del ser humano".

Sin embargo, Arendt estima que, al plantear la emancipación de la labor, Marx no contaba con que la relación estrecha de ésta con el consumo llevaría inevitablemente a su primacía. Por ello, una vez liberado de los esfuerzos de la producción, el ser humano terminaría entregándose al gasto constante de los productos al verse reemplazado por la automatización de los procesos. Con esto, el mundo pierde su cualidad de ser duradero. El signo preocupante de la realización de esto es la consagración del 'derroche': "[...]las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no acabe en repentina catástrofe[...]".⁴ Si bien Marx hizo patente la alienación liberal de la sociedad, ayudó a establecer las bases de la segunda alienación humana: la futilidad del mundo por la generalización del consumo.

Al final de La condición humana, Arendt se pregunta porqué se dio un ascenso de la labor a la esfera pública incluso por encima del trabajo. Aunque la fabricación, la instrumentalización, y la lógica de medios y fines reclamaron primero la atención pública⁵, el homo faber se vio derrotado por el hecho de que "[...]el principio de utilidad[...]desapareció y se reemplazó por el de 'la mayor felicidad del

⁴ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 146.

⁵ Comparar Arendt, *La condición humana*. pp. 315, 316, 325.

mayor número'[...]'".⁶ Ello se tradujo en una importancia públicamente expresada de la vida humana⁷ al punto en que la actividad más elevada a la que podía aspirar el hombre era su propia conservación⁸.

Es claro que la política fue vaciada de su significado original y convertida en un instrumento de la sociedad que pasa de practicar la labor a venerarla y cuyo ideal era llegar a liberarse de la misma⁹. Lo mismo ocurrió con el poder, el cual pasó de ser un ejercicio de la ciudadanía que tenía lugar en las actuaciones concertadas, a un conjunto de medios coercitivos prerrogativa de la centralización política moderna. De esto se desliga que la ciudadanía no logró jamás asumir la responsabilidad que la Ilustración y la Modernidad ponían en sus manos, porque fue reemplazado por ficciones. "[...]la Época Moderna fue[...]un intento de excluir al hombre político, es decir, al hombre que actúa y habla, de la esfera pública[...] [al considerar como] 'charla ociosa' y 'vanagloria' todo lo que estuviera más allá del reforzamiento de la ley y el orden[...]".¹⁰

Así las cosas ¿Qué le resta a la ciudadanía moderna, según Arendt?

Como se vio, en la Modernidad tuvo lugar la degradación del espacio público-político que lo llevó a ser considerado desde un punto de vista netamente administrativo y de solución de demandas sociales más que políticas. En este sentido, se está frente a interrogantes que no se pueden evadir: ¿cuál es el espacio del ciudadano hoy en día? ¿Acaso se halla en algo tan periódico y sin permanencia como la urna electoral o las protestas civiles (las cuales son demandas sociales públicamente manifestadas)? ¿Dónde ubicar ahora el lugar de la actuación concertada, la acción y el discurso, y por ende, el reconocimiento de los otros iguales-distintos?

De esto también se desprende otra duda fundamental sobre la naturaleza de quiénes entran en la categoría de 'ciudadano' en la actualidad. Si se parte del hecho

⁶ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 327.

⁷ Comparar Arendt. *La condición humana*. pp. 331-333.

⁸ Comparar Arendt. *La condición humana*. p. 338.

⁹ Comparar Arendt. *¿Qué es la política?* pp. 89, 90, 95.

¹⁰ Ver Arendt. *La condición humana*. p. 183.

de que Arendt hace una evocación de la pluralidad que se anuló en la Modernidad y que era característica esencial de la ciudadanía clásica, entonces se hace inevitable preguntar ¿Quiénes son los ciudadanos modernos? ¿Acaso son todos los miembros de la comunidad o solo aquellos a los que se encarga el gobierno-burocracia de la misma (solucionadores de problemas y burócratas)?

Por otro lado, a la luz de la anulación de la política concertada, la acción, el discurso y así, del reconocimiento de los iguales-distintos, es notorio que la reivindicación del “poder ciudadano” que emprende Arendt plantea más preguntas: ¿En qué medida sería posible? ¿Acaso en ámbitos territoriales definidos? pero siendo así ¿Cómo se integraría la participación ciudadana con ámbitos de decisión nacional, en últimas, con una nación homogeneizante? Es decir, ¿la nación puede dejar de ser homogeneizante de modo que la ciudadanía plural pueda escalar al campo nacional?

Asimismo, dada la crisis política moderna, no puede haber una construcción consensuada de la realidad, que brinde mayor objetividad y certeza frente al mundo en el que viven los miembros de las comunidades. Sin un encuentro ciudadano en un espacio público-político no se comparte una realidad política acorde al acontecer del diario vivir de la comunidad y por esto, la lista de preguntas sigue engrosándose: ¿Quién produce las tramas que construyen la realidad objetiva moderna, el ‘ciudadano’ o la nación?

Finalmente se llega a una duda que en gran medida engloba las demás y apunta hacia su resolución: ¿Cómo lograr un acercamiento del individuo a lo político que le restituya su calidad de ‘ciudadano’? cuestión que se hace más clara si se tiene en cuenta que para Arendt el Estado no debería simplemente brindar estructuras de funcionamiento, sino espacios de verdadero ejercicio de la acción y el discurso. Sin embargo, aunque los interrogantes estén claramente expresados, es preciso recordar que sus respuestas “[...]se dan a diario, y son materia de política práctica[...]nunca consisten en consideraciones teóricas o en la opinión de una persona[...].”¹¹

¹¹ Ver Arendt. *La Condición humana*. p. 33.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry. El Estado absolutista. México D.F: Siglo Veintiuno Editores, 2002.*
- Arendt, Hannah. Crisis de la república. Madrid: Taurus, 1999.*
- Arendt, Hannah. La condición humana. Barcelona: Paidós Surcos, 2005.*
- Arendt, Hannah. ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós I.C.E/U.A.B, 1997.*
- Aristóteles. Política. Libro I. España: Editorial Gredos, 2004.*
- Borja, Rodrigo. Enciclopedia de la política. Tomo H-Z. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2003.*
- Cassirer, Ernst. La filosofía de la Ilustración. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2002.*
- De la cueva, Mario. La idea del Estado. México D.F: Universidad Autónoma de México, 1975.*
- Del Vecchio, Giorgio. Teoría del Estado. Barcelona: Editorial Bosch, 1956.*
- Escobar G., Heriberto y Cuartas M., Vicente. Diccionario económico financiero. Bogotá D.C: Puntos Suspensivos Editores, 1996.*
- Fioravanti, Maurizio. Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones. Madrid: Editorial Trotta, 2003.*
- Foucault, Michel. La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.*
- Habermas, Jürgen. La inclusión del otro. Estudios de teoría política. Barcelona: Paidós Básica, 1999.*
- Habermas, Jürgen. Perfiles filosóficos y políticos. Madrid: Taurus, 2000.*
- Hayek, Friedrich. Los fundamentos de la libertad. Valencia: Ediciones Fomento de Cultura, 1961*
- Jaeger, Werner. Paideia. Bogotá D.C: Fondo de Cultura Económica, 1997.*
- Jellinek, Georg. Teoría general del Estado. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002.*

- Kaldor, Mary. Las Nuevas Guerras: Violencia organizada en la era global. Barcelona: Tusquets Editores, 2001*
- Kelsen, Hans. Teoría general del Estado. Granada: Editorial Comares, 2002.*
- Lanz, Rigoberto. El discurso posmoderno. Crítica de la Razón Escéptica. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1996.*
- Le Goff, Jacques. Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso. Barcelona: Paidós, 1991.*
- Locke, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil. Barcelona: Altaya, 1995.*
- López Alves, Fernando. La formación del Estado y la democracia en América Latina, 1810 - 1900. Bogotá D.C: Editorial Norma, 2003.*
- Marx, Karl. El Capital. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores, 1976.*
- Marx, Karl. El Capital. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1975.*
- Marx, Karl. El manifiesto comunista. Barcelona: Edicomunicación, 1998.*
- Pocock, John Greville Agard. El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica. Madrid: Tecnos, 2002.*
- Rousseau, Jean Jacques. El contrato social. Madrid: Alianza Editorial, 1989.*
- Rudé, George. La Europa revolucionaria 1783-1815. España: Siglo Veintiuno Editores, 1985.*
- Rudé, George. La Revolución Francesa. Bogotá D.C: Tercer Mundo Editores, 1989.*
- Sabine, George. Historia de la teoría política. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002.*
- Sartori, Giovanni. Elementos de teoría política. Madrid: Alianza Universidad, 1992.*
- Stein, Peter. El derecho romano en la historia de Europa. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2001.*
- Tenenti, Alberto. La Edad Moderna. Barcelona: Editorial Crítica, 2000.*
- Ullmann, Walter. Historia del pensamiento político en la Edad Media. Barcelona: Editorial Ariel S.A., 1983.*

Vélez, Ángel Rodrigo. *Clásicos de la gerencia*. Bogotá D.C: Editorial Universidad del Rosario, 2007.

Weber, Max. *¿Qué es la burocracia?* México D.F: Ediciones Coyoacán, 2005.

Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós, 2006.

Capítulos o artículos en libros

Birulés, Fina. “Introducción: ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”. En: Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós I.C.E/A.U.B, 1997. 9 - 40.

Buchanan, James M. “Política sin romanticismos. Esbozo de una teoría positiva de la elección pública y sus implicaciones normativas”. En: Vallespín, Fernando (Comp.). *La democracia en sus textos*. Madrid: Alianza Editorial, 2003. 305 – 318.

Cruz, Manuel. “Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo”. En: Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós Surcos, 2005. 9 – 19.

Franco, Gabriel. “Estudio preliminar”. En Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2006. pp. VII – XXXII.

Giraldo, Cesar. “Neoliberalismo: negación de lo público”. En: Restrepo Botero, Darío (Ed.). *La falacia neoliberal. Crítica y alternativas*. Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia, 2003. 193 – 204.

Ismodes Anibal. “Los partidos políticos y la sociedad de masas”. En: Mejía Valera, José (et. al.). *La sociedad de masas*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1965. 80 – 88.

Kant, Emmanuel. “¿Qué es la Ilustración?”. En: Kant, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1999. 25 – 38.

Quesada, Fernando. “Introducción: sobre la naturaleza de la filosofía política”. En: Quesada, Fernando (Comp.). *Filosofía política I: Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid: Editorial Trotta, 1997. 11 – 16.

Vallespín, Fernando. “Hannah Arendt y el republicanismo”. En: Cruz, Manuel (Comp.). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós Básica, 2006. 107 – 138.

Artículos en publicaciones periódicas académicas

Castillo, Mery. "Libertad y justicia en Hannah Arendt: una aproximación". *Desafíos. Centro de Estudios Políticos e Internacionales — CEPI. No. 20. Bogotá, Primer semestre 2009. 11 – 29.*

Sánchez, Rubén. "Política, democracia y ciudadanía". *Desafíos. Centro de Estudios Políticos e Internacionales — CEPI. No. 9. Bogotá, segundo semestre 2003. 8 – 37. Web*

Douglass, Frederick. "Self-made men". En: *Monadnock*. Consultado el 3 de junio de 2011. s.p.i. Disponible en la Web: <http://www.monadnock.net/douglass/self-made-men.html>.

Rodríguez Basuero, Ramiro. "Los Tratados de Westfalia". En: *Facultad de Derecho – Universidad de la República (Uruguay)*. s.p.i. Consulta realizada el 15 de mayo de 2011. Disponible en la Web: <http://www.fder.edu.uy/contenido/rrii/contenido/curricular/historia-rrii/guia-2-tratados-de-westfalia.pdf>.

Várnagy, Tomás. *La filosofía política moderna*. En: *Páginas Prodigy*. s.p.i. Consulta realizada el 20 de mayo de 2011. Disponible en la Web: <http://www.paginasprodigy.com.mx/edduran/La%20filosof%C3%ADa%20pol%C3%ADtica%20de%20John%20Locke.pdf>.