

**COLEGIO MAYOR NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

LA POLÍTICA COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

**Artículo para optar al título de
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

Realizado por

Gloria A. Gallo Cubillos

Dirigida por

Wilson Herrera

Bogotá, Colombia

Agosto de 2010

LA POLÍTICA COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Síntesis

Hannah Arendt esboza una fuerte crítica a las teorías políticas modernas y a la inclusión de la economía en los asuntos del Estado con el surgimiento de la economía política. Según ella, en esta línea del pensamiento moderno se encuentran las razones que explican la crisis actual de lo político; crisis representada en el surgimiento de los totalitarismos del siglo XX y en la actual indiferencia política de las masas. Este texto expondrá los argumentos por los cuales se puede afirmar que la crítica de Hannah Arendt se refiere al pensamiento contractualista, tomando como modelo a Thomas Hobbes y John Locke, para replantear el concepto de libertad moderno, y con éste los conceptos de poder y autoridad. Replanteamiento en el que se encontrará una respuesta teórica frente a la pregunta por el verdadero sentido de lo político en su tesis de la acción. De igual forma, se expondrá el pensamiento de James Buchanan como un contraejemplo a lo que Arendt esboza como sentido de lo político y la libertad con la que los hombres entran a participar de la comunidad política.

Palabras clave: contractualismo, comunidad política, acción, libertad, poder, autoridad, violencia.

Abstract:

Hannah Arendt outlines a strong critique of the modern political theories and the inclusion of economy within the State's affairs with the emergence of political economics. According to her, along these lines of modern thought the reasons that explain the current political crisis can be found; a crisis represented by the emergence of the twentieth century totalitarianisms and the current political apathy of the masses. This article will present the arguments through which Hannah Arendt criticizes contractarian thinking, taking Thomas Hobbes and John Locke as models to rethink the concept of modern freedom and along with this, the concepts of power and authority. A rethinking that will give a theoretical

answer to the question of the true meaning of the political in its action thesis. Likewise, the thought of James Buchanan will be presented as a counterexample to what Arendt outlines as the meaning of the political and of the freedom through which men start participating in the political community.

Key Words: Contractarianism, Political Community, Action, Freedom, Power, Authority, Violence.

Introducción

En el mundo contemporáneo, la actividad política se ve sujeta a los parámetros que dicta la globalización, fenómeno que Peter Evans retrata como una expansión del llamado *Consenso de Washington* y sus características programáticas: la disciplina fiscal, el control de la inflación, la apertura de las economías nacionales al mercado mundial, la reducción del gasto público y todas aquellas otras medidas que desarrollan la tesis del Estado Mínimo, y que son defendidas, exportadas y controladas por varios organismos multilaterales como: el FMI, la OMC, el GATT, entre otros. (Evans, 2007, págs. 107-110) En este contexto, Gurutz Jauregui afirma que: “Según estos organismos, la economía tiene sus propias reglas, las cosas son como son y, por tanto, no existe alternativa alguna posible a las medidas y políticas por ellos adoptadas” (Jauregui, 1997). Desde los ochenta hasta la actualidad, no sólo el manejo del Estado ha sido determinado por las vicisitudes de lo económico, sino que además, los modelos económicos han estado determinados por la llamada globalización. Por este motivo, muchos afirman con razón, que lo político pasa hoy por la globalización. En este sentido, a lo largo de este texto trataré de mostrar de la mano de Arendt, que la crisis que se ha dado en el terreno político, y en especial en las llamadas democracias occidentales, tiene que ver con ese predominio de lo económico tanto en el plano interno como en el plano internacional.

Pero antes de formular de manera más precisa el problema, es necesario anotar que la perspectiva de la globalización que aquí se asume difiere de la concebida por la

influyente concepción defendida por Amartya Sen, para quien la globalización posee por lo menos tres significados. Primero, es un fenómeno *neutro* que ha sido recurrente en la historia del mundo, “no es una novedad ni una locura. Es una perspectiva histórica que ha contribuido desde hace milenios al progreso del mundo a través de los viajes, el comercio, las migraciones, la difusión de las influencias culturales, el saber y el conocimiento [...] Detenerla habría ocasionado daños irreparables al progreso humano” (Sen, 2002, pág. 223). Segundo, es un fenómeno *destrutivo* aunque *irresistible*, por cuanto “la amenaza que se cierne sobre las culturas nativas en el mundo globalizador de hoy es inevitable; si hay una solución que no es viable es detener la globalización del comercio y de las economías, ya que es difícil poner resistencia a las fuerzas de los intercambios económicos y de la división del trabajo en un mundo competitivo impulsado por enormes cambios tecnológicos” (Sen, 2006, pág. 291). Y, tercero, es un fenómeno *potencialmente emancipatorio*, en la medida en que la globalización exporta los mínimos necesarios para el debate público, pues “no existe ninguna obligación de conservar todos los modos de vida que desaparecen incurriendo incluso en un elevado coste, pero sí que es en realidad necesario –en aras de la justicia social- que los individuos puedan participar en estas decisiones sociales, si lo desean; razón de más para conceder importancia a capacidades tan elementales como la lectura y la escritura, la de estar bien informado e instruido y la de tener oportunidades realistas de participar libremente por medio de elecciones, referéndums y el uso general de los derechos humanos” (Sen, 2006, pág. 193).

Contrariamente a esta visión, la globalización es comprendida aquí en relación con el nuevo orden político y social, tal y como Zygmunt Bauman describe este fenómeno a partir de la metáfora de la “fluidez”; metáfora que le sirve para describir lo que él llama el nuevo orden moderno, pues según él, la modernidad se ha caracterizado por su necesidad de reemplazar las estructuras más sólidas de la sociedad por otras más “fluidas” que permitan el libre desenvolvimiento de los nuevos intereses económicos del mundo. En esta visión, el poder político se aleja cada vez más de los individuos, quienes quedan aislados y absolutamente responsables de su propio bienestar personal, es la forma que Bauman describe como el *post-panóptico*, pues en ella, quienes están en el poder se encuentran cada

vez más lejos de los hombres y de cualquier compromiso o responsabilidad con los ciudadanos. La expansión del mercado, la liberalización del comercio y el rompimiento de toda frontera espacial o temporal significa, desde esta postura, “el fin de la era del compromiso mutuo: entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra. La principal técnica de poder es ahora la huida, el escurrimiento, la elisión, la capacidad de evitar, el rechazo concreto de cualquier confinamiento territorial y de sus engorrosos corolarios de construcción y mantenimiento de un orden, de la responsabilidad por sus consecuencias y de la necesidad de afrontar sus costos” (Bauman, 2002, págs. 16-17).

En este contexto de la globalización que describe Bauman, es indiscutible que existe una crisis de la política, crisis que se ve reflejada en el hecho de que las instituciones políticas de las democracias modernas, sólo tienen sentido en la medida en que pueden garantizar las libertades individuales. Sin embargo, esta no es una situación que se ha engendrado en este mundo contemporáneo, pues, podría afirmarse que tiene su origen en el concepto de libertad que se desarrolló a partir del surgimiento del subjetivismo moderno. Así lo observa Habermas:

La época moderna se encuentra sobre todo bajo el signo de la libertad subjetiva. Ésta se realiza en la sociedad como ámbito asegurado en términos de derecho privado para la persecución racional de los propios intereses, y en el Estado como participación, a la que todos en principio tienen igual derecho, en la formación política de la voluntad colectiva. En la esfera de la vida privada como autonomía y autorrealización éticas, y finalmente, en la esfera de la vida pública referida a, y relacionada con, esa esfera de la vida privada, como proceso de formación que se cumple a través de la apropiación de una cultura que se ha tornado reflexiva (Habermas, 1993, pág. 109).

Habermas nos pone de relieve dos asuntos que aquí conciernen. Por un lado, la exacerbación del interés individual o privado sobre el general; ya que, el principio normativo por el cual se han orientado las democracias liberales ha sido la protección a ultranza de la libertad individual. De otra parte, la reducción de las funciones del Estado a la protección de esos intereses individuales convertidos en derechos; lo cual no es más que la restricción de lo político a los intereses económicos particulares.

Este fenómeno surge de una contradicción inherente al subsistema político-administrativo en el capitalismo tardío: la tensión entre la necesidad de acumulación y la de legitimación.¹ En este contexto, el mercado exige simultáneamente un sistema privado de acumulación y una ideología liberal que estructure las concepciones públicas de Estado. La alternativa para la conciliación entre el aspecto económico y el político, tomó partida a favor de una magnificación de los resultados del mercado en detrimento de cualquier consideración distributiva por parte del Estado. En dicha lógica, la acción política resulta un corolario de la acción económica (de acción racional respecto a fines de Weber), de forma que lo político tiene como finalidad transar sobre bienes públicos y no sobre mercancías ordinarias. Bienes que, en un primer momento, no son de interés para la iniciativa privada (por su relación coste-beneficio) pero que resultan necesarios para el desarrollo de la misma, porque sin bienes tales como la seguridad, el derecho, el control, etc., el funcionamiento del mercado no puede ser óptimo.

En ese sentido, señala María Lopera “economistas como Friedrich Hayek, Israel Kisner y Murray Rothbard, pertenecientes a la llamada escuela austriaca, comparten en diversos grados el rechazo de Robert Nozick hacia cualquier forma de justicia distributiva y la consideración de que los resultados que arroja el mercado –cualquiera sean estos- son suficientes respecto de la verdadera libertad política” (Lopera, 1999, pág. xiv). La libertad política, para esta línea de pensamiento (defensora a ultranza del mercado, neoliberal en términos económicos y libertaria en términos filosóficos), es la razón última de cualquier ejercicio político justo, pues “en esta situación [la del mercado libre] es transparente quién tiene derecho a qué, de forma que ninguna teoría de la justicia es necesaria” (Nozick, 1988, pág. 185). En el mismo sentido afirmó Hayek: “la libertad en el ámbito mercantil ha significado libertad amparada por la ley, pero no que los poderes públicos se abstengan de actuar. La interferencia o intervención estatales tan sólo significan transgredir la esfera de la acción privada, actividad que precisamente la soberanía de la ley protege [...] más bien

¹ Al respecto: cfr. Habermas, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pp. 49-69

que en la dimensión de la acción estatal, lo que importa es la dirección que se le imprima. La economía de mercado presupone la adopción de ciertas medidas por el poder público; tal actuación entraña en ciertos aspectos facilitar el funcionamiento de dicho sistema [porque] se pueden igualmente tolerar ciertas actividades estatales en tanto no sean incompatibles con el funcionamiento del mercado” (Hayek, 1996, págs. 277-279).

Las tesis expuestas por pensadores de la línea de Nozick y Hayek, evidencian la forma en que la praxis política misma no se considera como uno de los principios básicos para la organización y legitimación del Estado. Este contexto implica una noción de libertad supeditada únicamente al ámbito privado y a los intereses económicos tal y como ya se afirmó en párrafos anteriores. Bajo esta perspectiva, lo político se ve como algo secundario, pues los ciudadanos suelen considerar que la actividad política no es un instrumento útil para mejorar sus condiciones de vida, por tal razón, suele ser vista como una barrera que es necesario combatir. De allí que en las democracias liberales, el ámbito de lo político ha tomado cierto cariz negativo. Un buen número de ciudadanos cree que a la actividad política no hay que dedicarle tiempo ni esfuerzo, pues no significa nada para ellos. La pérdida del sentido de la práctica política de los ciudadanos en el contexto público, es el punto central que atañe a lo que se puede considerar como parte del origen de la crisis política contemporánea.

Desde esta visión, la libertad es reducida al ámbito de los intereses privados y tiene su origen en la forma en que el contractualismo clásico defendió la idea de que el fin del Estado es la libertad individual y la propiedad privada (en el caso de Locke) o garantizar la paz y la seguridad (según el pensamiento de Hobbes).

La tesis del presente artículo es que Hannah Arendt visualiza, con gran acierto, que la razón de la actual crisis política –manifestada en la indiferencia por los asuntos públicos– tiene su origen en la errónea concepción de la libertad propuesta desde el pensamiento contractualista moderno. Concepción que ha reducido el papel del Estado a un simple protector de los intereses privados, debido a la inserción de la defensa de los asuntos

económicos como propósito central de la política². El pensamiento de Arendt es propicio para encontrar un sentido propio de la actividad política en el mundo contemporáneo. Mundo en el que la globalización amenaza con hacer desaparecer por completo tanto el espacio público como el privado para reducirlos a puro mercado, en el sentido del lugar – material o virtual– donde sólo las transacciones económicas se dan cita. No partiré de la crítica que Hannah Arendt hace del pensamiento de Marx, pues este es quizá uno de los asuntos más destacados por los comentaristas de Arendt. La tesis que pretendo mostrar se centra en el pensamiento de los llamados contractualistas, e intentaré mostrar que es en ellos en quienes, desde la tesis de la acción de Hannah Arendt, se puede ver el origen de las confusiones conceptuales en torno al concepto de libertad que ha dominado la tradición del pensamiento político, concepto que es inadecuado en el ámbito de los asuntos públicos.

Como punto de partida abordaré las tesis de dos representantes del contractualismo Hobbes y Locke³ con el fin de analizar el concepto de libertad que se derivó de estas propuestas, además de su influencia en el proceso de consolidación del Estado moderno y en las relaciones entre los ciudadanos y el gobernante. El análisis de algunos de los planteamientos del contractualismo servirá de base para exponer la tesis de la acción de Arendt, sustentando que dicha tesis –aunque cercana en principio al proyecto

² En la tradición liberal, el Estado es definido como un orden jurídico en el que se da el juego político, desde esta perspectiva lo político tiene relación con el Estado. Sin embargo, en Hannah Arendt lo político no se reduce al Estado, pues para ella el Estado aparece como un espacio y un orden jurídico originados por el juego político, es decir, la interacción de los hombres en el espacio público mediante sus acciones. La crítica de Arendt será entonces que la política no puede ser comprendida como un asunto que le compete exclusivamente al Estado, entendido en la forma del liberalismo político, ni en la forma en que Carl Schmitt lo hace, esto es, como una distinción entre amigos y enemigos.

³ La elección de los modelos de Hobbes y Locke como representativos del contractualismo clásico no es fruto de casualidad alguna. Obedece a que sus presupuestos teóricos fundamentales se encuentran hoy reeditados en autores denominados como *necontractualistas*. En efecto, es reconocido que Robert Nozick, David Gauthier y James Buchanan, retoman la idea de un pacto político determinado por las preferencias individuales de los sujetos; preferencias que son principalmente de orden económico y que determinan las condiciones maximalistas de libertad (Nozick), la aceptación de acuerdos morales (Gauthier) o ciertos mínimos de organización política (Buchanan). Ideas todas estas en que prima un fundamento *individualista* que superpone los intereses privados a “lo público”; idea que Arendt considera imposible de postular como principio de organización en una comunidad política. Al respecto: Cfr. Vallespin Oña, Fernando. *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick, y James Buchanan*. Alianza editorial, Madrid, 1985. De la misma forma: Müller, Hans Peter y Kern, Lucien. *La Justicia: ¿Discurso o Mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractual*. Gedisa, Madrid, 1992.

contractualista— contiene en sí misma un replanteamiento de los conceptos *poder* y *autoridad* tal y como fueron concebidos desde la modernidad, principalmente por pensadores del contractualismo. La revisión de estos conceptos será el fundamento para comprender la concepción de libertad propuesta por Hannah Arendt, y su oposición a los presupuestos liberales modernos que aún se pueden observar en las tesis del liberalismo económico, para lo cual tomaré someramente y a modo de ejemplo, algunas de las tesis del *neocontractualista* James Buchanan. Finalmente expondré los argumentos por los cuales es dado afirmar, que la indiferencia política en el mundo contemporáneo es el resultado de la pérdida del espacio público en el que, en el sentido de Arendt, sólo podríamos estar facultados para el ejercicio de la libertad.

1. El contractualismo

En este apartado presentaré algunos del pensamiento contractualista de Hobbes y Locke. El objetivo es analizar estos pensadores a la luz de la lectura que hace Jane Hampton, a través de quien se puede hacer una interpretación más sutil del pensamiento de Arendt con respecto a tópicos como la naturaleza humana, los derechos naturales, la relación ciudadanos – Estado y el poder. De igual forma, la distinción que hace Isaiah Berlin⁴ sobre los conceptos de libertad positiva y negativa, serán los criterios de interpretación para comprender las críticas de Arendt al tipo de libertad que se plantea el pensamiento contractualista y que es retomado por el neocontractualismo contemporáneo.

En parte del pensamiento político moderno, la legitimidad del Estado surge de la idea de un pacto hipotético⁵ entre los hombres, por el cual éstos legan el ejercicio del poder

⁴ Isaiah Berlin es defensor de una postura libertaria y defiende una concepción de la libertad en sentido negativo; por esto, las críticas de Arendt también podrían estar dirigidas a él.

⁵ El pacto como principio que explica las razones que llevaron a los hombres a reunirse en sociedad y bajo un mismo gobierno es una idea que caracteriza el pensamiento político moderno; sin embargo, de acuerdo con Norberto Bobbio, éste es entendido de dos formas: bajo la forma de una idea explicativa o una verdad de razón, según la cual: “Si individuos originalmente libres e iguales se han sometido a un poder común ello no puede haber sucedido sino mediante un acuerdo recíproco” (Bobbio, 1986, pág. 92). O en el sentido de un principio que legitime el poder de un gobierno, principio que es entendido por Locke como consentimiento, es decir, la aceptación tácita o explícita por parte de los gobernados, del poder de aquellos que gobiernan.

a uno o varios gobernantes. La idea de un pacto con el cual surge la comunidad política contiene en sí la hipótesis de que la unión política es contraria a la naturaleza humana; puesto que la comunidad política surge por la necesidad de escapar a los peligros o a la guerra en la que se ven expuestos los hombres y las mujeres mientras vivan sin gobierno.

Arendt afirma que la idea de un pacto originador de la comunidad política no es propia solamente de la modernidad, pues hacía parte de la vivencia política en la polis griega. El *pacto* como principio explicativo de la comunidad política, no importa el orden que este protegiera, es desarrollado en Grecia, primero por los sofistas y después por la *stoa* tardía para de allí pasar posteriormente, al Derecho Romano.

Así, en el *Protágoras* se sugiere la idea, característica del contractualismo moderno, de que la aparición de la sociedad política es contraria a la naturaleza. Protágoras, referido por Platón, hace énfasis sobre este punto cuando afirma (empleando metafóricamente el mito) que “los hombres vivieron en un principio dispersos, sin que existiera la sociedad. [...] Trataron entonces de reunirse y de proveer su conservación mediante la fundación de grupos sociales, pero, una vez reunidos se dañaban recíprocamente, por carecer del arte de la Política [...] Zeus, entonces, envió a Hermes para que trajese a los hombres el sentido del respeto y de la justicia” (Platón, 1998, pág. 320c y sigs). Según este pasaje, los criterios básicos para que los hombres pudieran respetar los términos del pacto social, y en este sentido, establecer la norma básica sobre la cual se mediría lo justo o injusto en una sociedad; así mismo, Protágoras, referido por Sexto Empírico, presenta la idea de lo político como un artificio humano y la convencionalidad de la justicia. En sus palabras: “sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula [pactadamente] y durante todo el tiempo que dura ese parecer” (Empírico, 1993, pág. i216 y sigs).

En Sócrates se observa aún la herencia sofista a este respecto al plasmar los argumentos de su negativa a eludir la condena que se le había impuesto. Sócrates pregunta

a Critón que, si evadiendo su sentencia, sin el consentimiento de los atenienses, no hará mal a los que no lo merecen, y más aún, si ¿respetará o eludirá el justo compromiso que ha contraído? La negativa de Sócrates para admitir un rescate se traduce en la aceptación de lo que por contrato y luego tácitamente admitió, esto es, las leyes atenienses que por ende debe considerar como justas. No asumir la condena sería tanto como proceder con injusticia.

Jane Hampton afirma que, existe en las tesis políticas de Platón y Aristóteles un germen de contractualismo, según ella: “Nosotros modernos, quienes estamos acostumbrados a la lectura de la Política de Aristóteles por la lente de la República de Platón, no deberíamos estar sorprendidos de ver ideas a base de consentimiento en el trabajo de Aristóteles, porque tales ideas eran también parte de su cultura intelectual. Los historiadores de teoría política han mostrado que en el tiempo de Aristóteles y durante el siglo aún antes de su nacimiento, la idea de que el gobierno no sólo fue creado, sino también legitimado por el consentimiento era popular” (Hampton, 1997, pág. 31). De estas afirmaciones se puede concluir que de alguna manera están en concordancia con el pensamiento de Arendt y contribuyen a aclarar la idea de un contrato en la Antigua Grecia.

Para Arendt los pensadores griegos tenían hasta cierto punto una postura contractualista; sin embargo, éstos no consideraron la idea de un pacto en el que los hombres perdían parte su libertad con el origen de la polis. Según ella, los griegos concebían que la política no era la única forma de vida humana, ya que existían otras formas no políticas, como la de la familia o la de los esclavos, la conformación de la polis era el resultado, no de un acuerdo en el que los hombres legan su libertad y poder, sino como el público encuentro entre hombres libres. “Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia que los griegos conocían muy bien era la libertad [...] el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí” (Arendt, 1997, pág. 69).

Un encuentro que no está signado por el interés de alcanzar un acuerdo artificial (institucionalizado en un Estado, por ejemplo) acerca de lo que los hombres deben hacer políticamente, sino que está determinado por las condiciones naturales de la vida del hombre libre.

Los pensadores del contractualismo moderno sustentan sus tesis sobre el pacto originario de la comunidad política en una particular naturaleza humana que de alguna manera debe ser controlada o superada. Dicho pacto hipotético, ha sido empleado como discurso para legitimar el orden político surgido con las transformaciones económicas de la época. En palabras de Erich Fromm, las transformaciones sociales y económicas que se venían generando desde el siglo XV, son la fuente del contractualismo moderno: “al favorecer los progresos del capitalismo, los reyes y los príncipes no sólo obraron en virtud de consideraciones financieras. El concepto de Estado, que se empieza a formar al paso que aumenta su poder, los lleva a considerarse como los protectores del *bien común*” (Fromm, 2006, pág. 86). Esta afirmación es compartida por Arendt, para quien las teorías políticas modernas no fueron más que la justificación del orden social y económico que estaba surgiendo y se expandía desde el siglo XV.

La tesis del contrato como fuente de la comunidad política y de las leyes bajo las cuales se organiza, también trae aparejada una idea de consentimiento (es decir, de la libertad de los hombres para asumir dicho contrato), que es quizá la más original de la época; pero que puede verse también como el resultado de las transformaciones sociales y económicas con las que la clase burguesa va a imponer el principio de individualidad aparejado con el de libertad. De acuerdo con José Guilherme Merquior “La originalidad de Hobbes y Locke consistió en dar primera importancia al consentimiento del *individuo*. La innovación de Locke fue hacer del consentimiento (incluso tácito) periódico y condicional, algo impensable para el pacto primero, único y permanente del modelo hobbesiano” (Guilherme, 1993, pág. 41). El legítimo consentimiento sólo puede venir de hombres que son considerados iguales y que por su igualdad de condición natural están en la capacidad de asentir frente a un pacto que proteja sus derechos naturales y salvaguarde el bien común.

En este orden de ideas, los contractualistas modernos concibieron un cierto tipo de igualdad humana, igualdad de condición y de derechos naturales con los que, reemplazaron la teoría sobre la autoridad que se encontraba ligada a una concepción de la naturaleza y el derecho divinos. Así, según Hobbes, los hombres son esencialmente iguales en aquella inclinación a seguir sus pulsiones, y no han nacido predeterminados para llevar a cabo labores diferentes en función de aptitudes también diferentes. Lo cierto es que todos gozan de posibilidades semejantes, no en el sentido de que sean simétricamente iguales, sino en el de que en conjunto tienen similares posibilidades de conseguir sus objetivos: el que está menos de astucia puede conseguir por la fuerza lo que aquél por inteligencia. “De manera que doy como primera inclinación de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que sólo cesa con la muerte” (Hobbes, 1651, pág. XI).

El estado natural hobbesiano está basado en su concepción de la naturaleza humana a partir del *homo homini lupus*, donde la libertad de cada uno es ilimitada, por consiguiente, la fuerza prima para la satisfacción máxima de las necesidades y deseos. En este estado de naturaleza los hombres viven en constante guerra y con el temor de perder la vida, pues todos están en igualdad de posibilidades en la medida en que *la naturaleza da todo a todos* (Hobbes, 1642, X, 10). “Fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad” (Hobbes, 1642, III, 10). Y puesto que existe este derecho de todos a todo, los hombres son libres de hacer cuanto quieren y pueden.

En tal suposición, la voluntad humana se manifiesta en la pura satisfacción de sus pulsiones; de modo que, la racionalidad humana sirve de instrumento a la consecución de las pulsiones naturales humanas: Necesidades básicas y pulsión de poder. En cierto modo, la racionalidad, característica inherente del hombre, es en el presupuesto hobbesiano meramente instrumental y como tal incapaz de conducirse por móviles altruistas, es meramente calculante. El Estado se concibe aquí como la suma de las voluntades individuales reguladas normativamente; donde la facultad de razonar de cada hombre es

entendida como un cálculo (dadas ciertas premisas se llega por el cálculo a un resultado). La libertad queda sujeta a la razón, que es un calcular, es decir, la acción de sumar y restar las consecuencias para llegar a un fin determinado.

Ahora bien, aunque el pensamiento de Locke se opone a las afinidades políticas de Hobbes en su época, guarda con él ciertas similitudes que van a ser el punto de partida de la crítica que Arendt realiza al pensamiento político moderno. De una parte, aunque para Locke no existe una naturaleza humana cruel y egoísta, acepta la existencia de unos derechos naturales negativos⁶ como la igualdad y la libertad. Además, agrega otros derechos efectivos materialmente como el derecho a la subsistencia y a la propiedad privada como medio eficiente para ella. No obstante, a diferencia de Hobbes, Locke concibe una convivencia racional dentro del estado de naturaleza según la cual los hombres viven en armonía *mientras obren racionalmente*, argumento hipotético de origen teológico que usa para contrarrestar el estado salvaje de naturaleza propuesto por Hobbes. Pero, si esto es así, ¿qué hace necesaria la aparición del Estado político?

En este punto, considero importante diferenciar entre el estado de naturaleza, como presupuesto meramente hipotético, en donde los hombres como seres racionales vivirían en paz; y el estado de naturaleza real⁷, enfrentado a las condiciones reales en que la irracionalidad de unos provocaría la guerra con los hombres que se guían por la razón – *apoyados en su natural derecho a defenderse a sí mismos y a sus bienes*–. El problema de la protección de la propiedad –como derecho natural– aparece como el origen de la guerra en el estado de naturaleza. Pues en esta situación natural todos los hombres son libres, pero

⁶ El derecho natural negativo es una disposición natural de todo hombre, concebido como igual y libre, a desplegar sus propias aptitudes sin más limitación que las impuestas por la naturaleza. En ese sentido, no obra el hombre por deber, pues cualquier deber depende del seguimiento de una regla bien sea externa (una ley, una costumbre) o interna (un código moral internalizado, etc).

⁷ Locke no se refiere literalmente a un estado natural real, sino más bien a las circunstancias que dieron lugar a que de un estado pacífico se pasara a uno de conflicto; ya que afirma: [hay una] “obvia diferencia entre el estado de naturaleza y el de guerra, los cuales, por más que los hubieren confundido, son entre sí tan distantes como un estado de paz, bienquerencia, asistencia mutua y preservación lo sea de uno de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua” (Locke J. , 1662, cap. 3, 19).

esta libertad necesita de la propiedad para ser real, pues sin propiedad no es posible ejercer la libertad. De igual forma, en este estado natural, los hombres tienen el poder de juzgar sobre lo que consideren ha afectado su derecho a la propiedad; el problema radica, según Locke, en que es imposible un juicio imparcial que dirima este tipo de conflictos, pues no es posible ser imparcial y a la vez ser parte de los conflictos sobre los que se intenta dirimir.

De manera que, aunque para Locke el estado de naturaleza está caracterizado por la capacidad racional de los hombres, el derecho a la defensa, donde todos son jueces, presupone también un estado de guerra latente por el cual surge la necesidad de un árbitro que dirima sobre los conflictos de manera imparcial. Ahora bien, ¿qué da legitimidad a la propiedad? Según Locke, “en el estado de naturaleza tiene el hombre dos poderes. El primero es el de hacer cuanto estimare conveniente para la preservación de sí mismo y de los demás dentro de la venia de la ley natural [venia a un tiempo de la ley divina...] El otro poder es el de castigar los crímenes contra aquella ley cometidos. Él, de ambos se despoja cuando se junta a una sociedad privada, si así puedo llamarla, o sociedad política particular, y se incorpora a cualquier república separada del resto de la humanidad” (Locke J. , 1662, cap. 9, 128). En otras palabras, el estado político, en oposición al estado natural, se origina como mecanismo de corrección de aquél; del mismo modo, el estado natural resurge cuando el Estado no consigue cumplir, por acción u omisión, los derechos para los que fue instituido. Así pues, en el estado civil, los individuos no abandonan por completo los derechos (*ius*) y leyes (*lex*) que poseen en el estado natural. Esta idea, del Estado como protector de derechos, y particularmente como protector de la propiedad privada, va a ser una de las principales razones por las cuales Arendt afirma que el sentido de lo político se pierde con las teorías contractualistas modernas, aspecto que se desarrollará más adelante.

El Estado, y el gobierno⁸ propugnado en él, necesitan legitimar su poder, a diferencia del padre y del amo (Locke J., 1660, cap. 2), invocando un contrato, no ya por

⁸ El Estado se refiere a la forma de organización social soberana, formada por un conjunto de instituciones que regulan la vida sobre un territorio determinado; mientras que el gobierno consiste en la conducción política general o el ejercicio del poder en el Estado.

utilidad (como era el caso de Hobbes) sino por “esta igualdad de los hombres, según la naturaleza, que es para el fundamento de esa obligación al amor mutuo entre los hombres en que sustentan los deberes recíprocos y de donde deduce las grandes máximas de la justicia y la caridad” (Locke J., cap. 2, 5). Locke invoca un sustrato teológico en su consideración de la naturaleza de la libertad humana y lo emplea para afirmar que “lo que inicia y constituye cualquier sociedad política, no es más que el consentimiento de cualquier número de hombres libres, aptos para la mayoría, a su unión e ingreso en tal sociedad. Y esto, y sólo esto, es lo que ha dado o podido dar principio a cualquier gobierno legítimo del mundo” (Locke J. 1660, cap. 8, 106). Por esto, para el pensamiento político liberal cuya cimiento está en Locke, la legitimidad de un gobierno, cualesquiera sea su tipo, está en el consentimiento tácito o explícito de los ciudadanos.

A partir de esta topografía del contractualismo clásico, Hampton se pregunta hasta dónde es válido asentir frente a una autoridad política, pues no es presumible que el consentimiento sea lo mismo para el contractualismo que, para el pensamiento político contemporáneo. A este respecto cabe aclarar que el contractualismo moderno tiene dos pretensiones, de una parte la explicativa que intenta dar cuenta sobre el origen del Estado y las instituciones políticas a partir de la idea de un contrato. De otra parte, una intención normativa que argumenta la legitimidad del Estado a partir de la idea del consentimiento. Para el pensamiento político contemporáneo el consentimiento es el acto por el cual uno o varios individuos eligen sin constricción, entre una serie de opciones alternativas, la sanción de otro acto, por tal razón, en pensadores como Habermas y Nozick existe una pretensión normativa y no una explicativa.

Ahora bien, de un interés normativo centrado en la idea del consentimiento surge otro problema, este es el de la autoridad, el cual se pregunta hasta dónde los ciudadanos deben obediencia a unas leyes y a un pequeño grupo de hombres que pretende representar

la voluntad general⁹. De otra parte, si todos los hombres son considerados como iguales, con igual capacidad racional para decidir y autodeterminarse ¿cómo es posible que deban estar sujetos a una autoridad política que limita sus libertades? (Hampton, 1997, pág. 28). Hampton, al igual que Arendt, aunque con otra intención, pone en cuestión la legitimidad del poder legado a un grupo de personas o instituciones.¹⁰ El error radica, según Arendt, en considerar a todos los hombres como iguales, consideración que Hampton sigue manteniendo.

Hampton examina las tesis del contractualismo, tanto de Hobbes como de Locke, poniendo en entredicho su validez en torno al problema de la legitimidad del poder y la autoridad. Según Hampton, Hobbes plantea una igualdad natural entre los hombres, su postura se opone a la tesis de una superioridad natural que legitime el poder de unos sobre otros. Por lo tanto, en las tesis de Hobbes todos son igualmente vulnerables a que otro con mayor habilidad se erija como dominador y gobernante. A este respecto Hampton afirma: “Sin embargo, esta vulnerabilidad igual tiene una importancia política, a saber, que no hay amos naturales o esclavos naturales entre nosotros. Insistiendo en nuestra igualdad tosca,

⁹ Este problema sobre la representación de la voluntad de un pueblo es un aspecto característico de la crítica a la democracia moderna. Respecto a este tema, Ernesto Laclau considera que el problema con las teorías clásicas de la representación política es que asumen la voluntad del pueblo como algo constituido. Por ende, la tarea del representante no es reflejar el interés general lo más fielmente que pueda, sino que por el contrario, debe demostrar que sus acciones son compartidas por un gran número de individuos de la población. El representante no es un sujeto pasivo, sino que es un sujeto activo. Por ende, la representación tiene un doble movimiento, el de los representados al representante y el del representante hacia los representados, y para que estos dos se den, es importante señalar la necesidad de la comunicación o el intercambio. Por un lado los representados comunican sus demandas, por el otro, el representante las unifica a partir de la creación de un modelo que identifique al pueblo con su ejercicio de poder. Los argumentos del contractualismo clásico no tienen en cuenta realmente la voluntad del pueblo representado pues presuponen una voluntad general y no de la mayoría. Por lo tanto, para que este modelo pueda darse debe suponerse la voluntad plena del pueblo; no obstante, este no es el caso de las sociedades contemporáneas y menos aún, de las del tercer mundo. Este asunto, desplaza el tema de la legitimidad hacia la aceptación que alcancen las acciones del gobernante. Empero, aunque Arendt dudará de una aceptación plena de los ciudadanos a la voluntad del gobernante, no podríamos estar de acuerdo con Laclau, pues la acción que garantiza la actividad política, queda reducida en éste a las decisiones que tome el gobernante sobre cómo unificar las demandas de los ciudadanos; sin embargo, dichas decisiones deben gozar de la aceptación por parte del pueblo para que puedan ser legítimas (Laclau, 2006, pág. 156 y sigs.).

¹⁰ La diferencia entre Hampton y Arendt radica en que la primera cuestiona la legitimidad del poder concebido en la forma del contractualismo clásico, para encontrar una respuesta plausible a los intereses de los anarquistas. Arendt, en cambio, intenta proponer una concepción política que dirija el concepto de poder a los ciudadanos y que, en cierto modo, ella considera la esencia de la democracia.

Hobbes no piensa negar verdaderas diferencias de talentos y habilidades que nosotros vemos manifestadas en la comunidad humana. En cambio, él plantea un punto de vista político. Dice que nadie es mejor que otras personas tal que su superioridad lo autorice a gobernarlas” (Hampton, 1997, pág. 42).

La insistencia de Hampton en este aspecto del pensamiento de Hobbes apunta a la defensa de una igualdad en las condiciones naturales, frente a las tesis sobre una subordinación natural entre los hombres, según la cual hay diferencias naturales que justifican un determinado orden social. En este aspecto, el pensamiento de Arendt es radicalmente opuesto, para ella, esta supuesta igualdad natural¹¹ no existe, pues la condición necesaria para el encuentro político entre los hombres es la diferencia. Esta diferencia formal abre la posibilidad de un encuentro entre los hombres, en igualdad de condiciones, más no en igualdad natural como en el contractualismo. Frente a la igualdad moderna, determinada por lo social, en la cual se trata más bien de una igualdad de opiniones, Arendt exalta la igualdad griega que era la igualdad como libertad, y que en términos jurídicos podemos comprender como igualdad formal, esto es, el reconocimiento de la igualdad para entrar a formar parte de una comunidad política.

Para Arendt, son la diferencia y la posibilidad de distinción que tienen los hombres en el espacio público, las que los dirigen hacia la inserción en la comunidad política, así lo expresa en las primeras líneas del capítulo V de la *Condición Humana*:

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 2005, pág. 205).

¹¹ Al hablar de igualdad formal nos referimos a la igualdad frente a la ley, diferente a la igualdad de condiciones naturales que es propia de las teorías contractualistas en el estado de naturaleza. La igualdad social se comprende como una condición en la cual todas las personas de una sociedad tienen los mismos derechos, obligaciones, beneficios u oportunidades.

Empero, no es una diferencia de naturaleza tal que apoye la tesis de la dominación natural, sino más bien que, desde la diferencia de perspectivas que tienen los hombres, estos se insertan en él y lo transforman. En este sentido, creo posible entender la diferencia a la que se refiere Arendt de acuerdo con la explicación dada por Luigi Ferrajoli: “Las diferencias, sean naturales o culturales, no son otra cosa que los rasgos específicos que diferencian y al mismo tiempo individualizan a las personas, que en cuanto tales, son tuteladas por los derechos fundamentales” (Ferrajoli, 2004, pág. 82).

Por tal razón, puede interpretarse que para Arendt, la igualdad alcanzada en la esfera política, es la igualdad de hombres que en un principio se reconocen como desiguales y diferentes en un sentido natural o cultural, pues esta desigualdad va a ser la forma de la pluralidad la cual es la condición del encuentro entre hombres libres, tal y como explicaré en el siguiente apartado.

Hampton insiste en que el problema fundamental del contractualismo, particularmente de Hobbes y Locke es que en estas teorías no hay una verdadera relación de agenciamiento entre la sociedad civil y el gobernante, puesto que en ambos, los hombres quedan atados a las leyes que el gobernante imponga en su nombre. Esto es, que la legitimidad de la autoridad dada por el asentimiento de la sociedad civil (sean cual sea los fines perseguidos por los individuos) termina sometiéndolos, puesto que el poder que han legado al gobernante no puede retornar a ellos –bajo ninguna razón, en el caso de Hobbes y mientras el gobernante cumpla con los propósitos para los cuales fue elegido, en el caso de Locke–. Esta crítica se debe a la interpretación hecha por Jane Hampton desde una postura anarquista, interpretación errada para el pensamiento de Locke desde una postura liberal, pues para el liberalismo es justamente en Locke, en donde encontramos argumentos a favor de la revolución si los ciudadanos encuentran que las leyes impuestas por el gobierno no son justas.

A pesar de que en Locke existe la posibilidad de la rebelión frente a un gobierno injusto, cabe resaltar las condiciones de derecho a las que los hombres se enfrentan una vez han aceptado el poder de un gobernante, condiciones en las que renuncian a los dos poderes que tenían en el estado de naturaleza –el poder de hacer lo conveniente para la preservación de su vida y la de los demás y el poder de castigar los crímenes cometidos contra su persona y su derechos naturales–; así lo expresa en *El segundo tratado del gobierno civil*:

El primer poder, es decir, el hacer lo que cree oportuno para preservación de sí mismo y del resto de la humanidad, es abandonado por el hombre para regirse por las leyes hechas por la sociedad [...] y esas leyes de la sociedad limitan en muchas cosas la libertad que el hombre tenía por ley de naturaleza.

En segundo lugar, el hombre renuncia por completo a su poder de castigar, y emplea su fuerza natural –la cual podía emplear antes en ejecución de la ley de naturaleza tal y como él quisiera y con autoridad propia– para asistir el poder ejecutivo de la sociedad, según la ley de la misma lo requiera (Locke J. , 1662, cap. IX, 129 y 130).

Por tal razón, según Locke, lo que justifica la aparición del Estado en el estado natural es que en éste un hombre no puede ser *juez imparcial* frente a asuntos relacionados con su propia persona, su familia o su propiedad privada. Del mismo modo, sólo en las condiciones de un Estado que pueda cumplir con las funciones de un juez imparcial y que al mismo tiempo proteja el derecho a la propiedad privada, pueden los hombres ejercer su libertad, referida a sus asuntos personales.

Aquí se esboza otra de las contradicciones que Arendt encuentra en las teorías del consentimiento, a saber, que el poder no puede ser legado a ningún hombre en particular, pues éste pertenece a un grupo de hombres que han decidido vivir juntos en una comunidad política, mientras estos se mantengan unidos. De esto se deriva el replanteamiento del significado de las nociones de poder y autoridad que se expondrán más adelante.

A partir de esta caracterización del contractualismo clásico se puede concluir que el tipo de libertad que defiende es la libertad negativa y no la libertad positiva, teniendo en cuenta la distinción que realiza Isaiah Berlin sobre este problema en el pensamiento político

moderno. Berlin diferencia, de una parte, a quienes abogan por una libertad negativa la cual es posible si no existen límites ni condicionamientos externos que impidan la realización de las propias decisiones. “normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (Berlin, 2008, pág. 47). Es de resaltar en esta perspectiva que la libertad sólo se pierde por la interferencia de otros; de tal manera que factores como la propia incapacidad de un hombre o una mujer para alcanzar fines que desea y que no están prohibidos por la ley no implican la falta de libertad política. Según la interpretación de Berlin, los filósofos ingleses del contractualismo se referían a la libertad entendida de esta forma, diferenciándose entre sí solamente en la amplitud de la libertad que debe permitírsele a cada hombre, porque de ser ilimitado los hombres terminarían frustrándose mutuamente. Los límites a la libertad impuestos por la ley debían garantizar igualmente un espacio “mínimo de libertad personal” que no podía ser violado bajo ningún motivo. Según Berlin, en Locke es muy fuerte esta idea, pues el derecho natural por la propia subsistencia y de ahí el derecho a la propiedad son para este pensador los principios que fundamentan la existencia de este espacio de libertad privada y que aún mejor, debe ser defendido por la ley. En Hobbes también existe este espacio de libertad individual, espacio en el que el hombre ha escapado de la guerra latente y por ende, de la posibilidad de perder su vida. El Estado es restringido a la defensa de ese espacio privado donde se supone que los hombres son libres para actuar de acuerdo a sus intereses particulares y no públicos. En palabras de Berlin: “el Estado queda reducido a lo que Lasalle describió con desdén como funciones propias de un sereno o de un guardián de tráfico” (Berlin, 2008, pág. 54).

Es este tipo de libertad el que Arendt ataca, pues para ella la libertad no se encuentra en el espacio privado, los hombres y las mujeres sólo se hacen libres en la cercanía de unos con otros; es decir, en el espacio político, en la actividad pública y más no en la vida privada. De tal forma que Arendt no puede ser considerada como una individualista, por el contrario, si ella aboga por un tipo de libertad que sólo es posible en la compañía de unos

con otros, no es una libertad individual en el ámbito privado, sino de una libertad política sólo concebible en la medida en que los hombres participen de las actividades públicas.

De otra parte, Berlin expone una concepción de la libertad en sentido positivo, según la cual un hombre alcanza la libertad en la medida en que tiene el deseo consciente de ser su propio amo, esto implica una aceptación personal de los límites y las consecuencias de las propias acciones: No obstante, esta postura es descalificada por Berlin pues, según él, supondría: una concepción dualista del hombre en la cual el yo consciente que actúa libremente es una especie de idea abstracta, una especie de voluntad trascendental que reconoce y diferencia lo que es adecuado de lo que no lo es; además de ser diferente al yo empírico que no conoce lo que le conviene. Para Berlin, esta concepción de la libertad en el marco de una idea dualista del hombre puede llevar a la tiranía, pues algunos afirmarían que conocen tal idea de bien y que deben imponerla a otros, quienes supuestamente no son conscientes de ella por encontrarse equivocadamente sujetos a los deseos del yo empírico. Igualmente, desde este punto de vista, la libertad podría alcanzarse si un hombre, gobernante o tirano logra que los ciudadanos deseen y adopten una forma de vida determinada, haciendo parecer que son ellos mismos quienes han elegido este tipo de vida y estas convicciones.

Berlin defiende un concepto de libertad negativa, frente a la libertad positiva. Desde el punto de vista de Arendt podríamos afirmar que ella, por el contrario, no estaría de acuerdo con una libertad entendida en forma negativa, libertad que se encuentra en el modelo de los contractualistas y que está supeditada al espacio privado. Los problemas de este tipo de libertad están en el aislamiento de cada hombre para ejercerla en términos políticos, debido a que determinada por sus intereses particulares; lo cual, desde el punto de vista de Arendt no es una verdadera libertad. A partir de su pensamiento, podríamos afirmar que Berlin malentiende el concepto de libertad positiva, ésta es viable en un espacio en el que los hombres o ciudadanos puedan entrar a concertar sobre asuntos que les son comunes, pues estos asuntos sólo se dan en el ámbito público.

Estas aclaraciones sobre el concepto de libertad tienen un matiz significativo para comprender la interpretación del pensamiento aristotélico que hace Arendt, pues de éste va a sustentar su tesis sobre la acción; la cual, hasta cierto punto, es contraria a la del contractualismo. Contraria no en el sentido que Arendt pretenda negar el acuerdo como principio originario de la comunidad política, sino en el que, para los contractualistas, con el pacto los hombres ponen límites a su libertad entendida de forma negativa. De tal manera que afirma: “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 cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad” (Arendt, 1997, págs. 69-70).

La tesis de la acción hace ver que Arendt no desconoce un espacio privado en el que los hombres puedan ser libres de forma negativa, no obstante, la libertad política sólo se da en el ámbito público, cuando los ciudadanos deciden conscientemente, participar de los asuntos del Estado.

2. La acción como criterio legitimador de la vida política

En este apartado se mostrará que a partir de la tesis de la acción de Arendt, se deducen las razones de la crisis política contemporánea. Para ello se analizarán algunas de las críticas que se han hecho a esta tesis de Arendt, particularmente la planteada por Michael Gottsegen en su libro *The political thought of Hannah Arendt*, quien afirma que esta pensadora cae en un individualismo que no concuerda con las necesidades de las democracias contemporáneas. Contrariamente a lo expuesto por este autor, se demostrará que la tesis de la acción de Arendt desemboca en un concepto de libertad que al ser contrario a la libertad negativa propuesta por el contractualismo moderno, sólo es posible en el espacio público y en el encuentro de los ciudadanos en la esfera política. Para ello se hará una reseña de los argumentos expuestos por Arendt a favor de su planteamiento sobre la acción política y su relación con la palabra, con el fin de resaltar la pluralidad y el

carácter público que le imprime esta tesis a la figura del ciudadano. De esto también se deduce por qué Arendt resalta la imagen del ciudadano como actor dentro de su particular visión de la historia, al mismo tiempo que su tesis desemboca en un replanteamiento de los conceptos de poder y autoridad.

Una exposición sobre la tesis de la acción de Arendt es el punto central para comprender la crítica que ella hace al planteamiento de los contractualistas modernos y más específicamente a su concepción de la libertad. Mientras para los contractualistas las pretensiones explicativas del Estado están determinadas por el criterio de igualdad y libertad naturales, para Arendt, una justificación normativa del Estado se encuentra en la diferencia natural de los hombres, lo cual garantiza su inserción libre dentro de la comunidad política, así como la conservación de esta misma diferencia natural o cultural puede entenderse como el criterio de la pluralidad en la actividad política.

Es mucho lo que se ha especulado sobre la intención de Arendt al plantear su tesis de la acción. La crítica más común es que ésta no explicita los principios de la democracia, ni la forma como ésta debe darse en los Estados modernos.¹² Es bien conocido que las principales críticas a las formas en que la democracia ha degenerado en el siglo XX se encuentran en textos como *Los orígenes del totalitarismo* y *Crisis de la República*, pero no es esta la cuestión que aquí interesa. Si bien, su tesis de la acción desemboca en una fuerte crítica a la forma en que las sociedades modernas y contemporáneas han entendido y aplicado la democracia, la lectura que propongo aquí va encaminada a mostrar que Arendt vislumbró con gran acierto el origen de la crisis política moderna en el desconocimiento, por parte del pensamiento político moderno, del hombre público, del hombre agente y actuante en la esfera política. Desconocimiento que tiene sus raíces en las transformaciones sociales y económicas desatadas en la modernidad con el surgimiento y consolidación del capitalismo (desde el mercantilismo hasta la actual sociedad liberal de masas). En este

¹² Para una lectura de dichas críticas puede verse: Margaret Canovan, "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought," *Political Theory* 6, No. 1 (February 1978): 8; Dolf Sternberger, "The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics," *Social Research* (Spring 1977): 143; Canovan, "Contradictions," p. 8 - 18.

sentido, el contractualismo puede ser visto como un discurso legitimador, que terminó por poner límites innecesarios a la libertad entendida negativamente y, al poder de la acción de cada hombre en el contexto de las actividades políticas. El hecho de que la inserción de los hombres y las mujeres en la vida pública sea propuesto por Arendt desde la diferencia y no desde la igualdad como se vio en el contractualismo, implica que para los modernos, la libertad negativa no fue más que una legitimación del control que se necesitaba imponer a los hombres de una sociedad de mercado. Puesto que con este tipo de libertad los hombres quedan supeditados al interés por sus necesidades particulares, limitando su participación en los asuntos públicos y proponiendo dichos intereses como lo que es común a todos en un plano de supuesta igualdad.

Cabe aclarar que Arendt no niega el reconocimiento de ciertos derechos individuales dentro del espacio público, estos derechos dan un carácter de igualdad frente a las leyes de la comunidad política. No obstante, para ella no existe una igualdad natural entre los hombres, pues lo que ella llama *la condición humana*, no tiene el mismo sentido que para los contractualistas, no es una condición natural sustentada a partir de una definición sobre la esencia del hombre. Para Arendt, definir al hombre desde una particular esencia que ponga a los hombres en un plano de igualdad, y más aún, sustentar desde allí la aparición de la comunidad política, no es más que una negación de la diferencia individual y la posibilidad de que los hombres participen en las discusiones sobre los asuntos públicos desde la pluralidad y el reconocimiento de sus diferencias.

Michael, G. Gottsegen, afirma acertadamente que Arendt esgrime argumentos a favor de la acción, sustentándose en el pensamiento griego para tomarlo como medida de la crisis política contemporánea. Además, expone que la intención de Arendt no es solamente diferenciar las actividades humanas (la labor, el trabajo y la acción)¹³ sino establecer las

¹³ En *La Condición Humana* Arendt diferencia tres actividades que pueden identificarse como condiciones de la vida de los hombres, estas actividades son: la labor, la cual corresponde al proceso biológico y se relaciona con todas las actividades que los hombres realizan para superar las necesidades vitales. El trabajo, que es un proceso no biológico por el cual los hombres fabrican objetos, o bien para configurar un mundo con ellos o para ponerlos en el mercado como objetos de consumo. Finalmente, Arendt identifica la acción como una

razones por las cuales la labor reemplazó a la acción en el espacio público que antes le pertenecía. Empero, el mismo autor cree que en esta tesis de Arendt se esconde un individualismo que desconoce los problemas de la desigualdad propia del mundo contemporáneo. Según este comentarista, la tesis de la acción de Arendt desemboca en la “*consumación de una existencia individual*”; que se sustenta en la aparición de los ciudadanos en un mundo que permite el encuentro de unos con otros, pero esta aparición se hace desde la diferencia y con la intención de obtener reconocimiento. Para este crítico, en el pensamiento de Arendt, “La acción política es el asunto principal: por su causa los ciudadanos ideales de Arendt caminan hacia adelante, de la oscuridad de lo privado a la luz de lo público [...] el reconocimiento de hoy crea la posibilidad de reconocimiento mañana; y el amor de reconocimiento es considerado por Arendt como un motivo digno y auténtico para la participación política. Pero más importante para ella que el reconocimiento es la individualización” (Gottsegen M. G., 1994, pág. 21).

Mi interpretación se opone radicalmente a estas afirmaciones sobre el individualismo de Arendt. Partir de la diferencia y el deseo de reconocimiento en la esfera pública no es una muestra de individualismo, puesto que éstos, por sí mismos, no concretan lo político, lo cual sólo puede alcanzarse en el encuentro y la pluralidad de los hombres y las mujeres. Gottsegen, no comprende las implicaciones que tiene un encuentro entre hombres diferentes y plurales en el ámbito de lo público. A diferencia de la labor y el trabajo que pueden ser realizados por un solo hombre sin la cercanía que sólo provee la acción, la acción constituye la base de las relaciones entre los hombres y debe diferenciarse de estas otras actividades que, a través del tiempo se fueron imponiendo en el espacio público acarreado la actual pérdida del sentido de lo político.

El individualismo que se observa en las teorías políticas de orden contractualista, implica que la única motivación de los ciudadanos es el interés propio como Arendt lo observa en la figura del hombre de familia. No existe una pluralidad pues todos tienen los

actividad que se da sin la mediación de cosas, puesto que se da entre los hombres y su condición es la pluralidad cuyo objetivo es crear cuerpos políticos.

mismos intereses privados que defienden frente a otros en una sociedad de mercado. Para Arendt, lo público también implica que el ciudadano se interese por los otros, pues el sentido de la acción es hacer algo en común, es decir por un interés que competa a todos y no por un interés privado.

Considero importante resaltar que la distinción hecha por Arendt entre la labor, el trabajo y la acción, tiene como finalidad establecer que sólo la acción posibilita a los hombres reconocerse y ser reconocidos como diferentes, siendo este el criterio más destacado para la pluralidad como elemento fundante y permanente de toda comunidad política. Frente al laborar y al fabricar (actividades que se acometen con el fin de solucionar las necesidades inmediatas y producir los objetos del mundo en el que los hombres se interrelacionan) se encuentra la *acción*, esa actividad por medio de la cual los hombres se dirigen unos a otros, y que unida al discurso, posibilita el hecho que éstos se revelen entre sí. Es decir, se reconozcan mutuamente como *un otro* distinto. En *La Condición Humana* Arendt afirma que, aunque todas las actividades humanas tienen como atributo el hecho de que los hombres pueden realizarlas en la cercanía de unos con otros, *sólo la acción es inimaginable sin la presencia de los demás*. Esta mutua presencia en las acciones humanas es la que da origen a la comunidad política, no a la sociedad, términos que Arendt diferencia con el fin de explicitar las razones por las cuales se ha confundido lo público (político) con lo privado (social)

La pluralidad no es una condición de lo social. Contrariamente a quienes afirman que la sociedad contemporánea está signada por su condición de pluralidad, creo que es posible afirmar con Arendt que lo social busca poner al individuo contemporáneo en una condición de aislamiento, en donde su capacidad para distinguirse y participar en los asuntos públicos a partir de la diferencia es anulada. En la tradición, desde la Edad Media hasta la Modernidad, el carácter político del hombre y de la acción se confundió con el

carácter social¹⁴, diferencia que, según Arendt, los griegos tenían muy clara. De tal manera que, la condición social del hombre está determinada por el ámbito privado¹⁵, es decir, por sus relaciones familiares y entre amigos; mientras que el carácter político de los hombres, en cambio, por las relaciones públicas entre ellos y su deseo de unirse para conformar una comunidad política. En esta visión, el carácter social del hombre es igual al de los animales, pues es la necesidad la que genera la urgencia para agruparse en familias; lo cual no es una característica que diferencie al hombre de otros animales. En la interpretación política de Arendt, los griegos excluyeron los otros modos de vida sociales o asociaciones naturales cuyo centro es el hogar (*oikia*). La fundación de la polis se dio por fuera de otros tipos de organización basados en el parentesco (*phratria* y *phylie*).

Es de resaltar que la crítica de Arendt es radical y pone al hombre del mundo contemporáneo en el nivel de los animales, asociados únicamente con la finalidad de la supervivencia. Según ella, lo que sí es propio de los hombres es su capacidad para salir a la esfera pública (pero tal capacidad se encuentra actualmente en crisis) pues ésta los separa y distingue de los otros animales. Tal carácter distintivo está determinado, según Arendt, por el hecho de que la forma en que los hombres entran en la esfera pública es a través de la acción y la palabra y así lo entendieron los griegos. Las actividades humanas propias del *bios politikos* son la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*); entendiendo el discurso no como pensamiento sino como un “encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno, dejando aparte la información o comunicación que lleven” (Arendt, 2005, pág. p.53). Con ello, Arendt pretende resaltar la diferencia que existe entre el pensamiento, propio de la

¹⁴ Según Arendt el *zoon politikon* fue traducido al latín por animal social, de ahí que para los romanos no existiera una clara diferencia entre lo social y lo político; de igual forma, el *zoon logon* fue traducido por el *animal rationale*.

¹⁵ Arendt entiende lo privado de dos formas: en el sentido del *oikos* griego, como el hogar, lugar de relaciones familiares en las cuales el hombre se encuentra sometido a las necesidades básicas de la vida. Otra forma de comprender lo privado en el contexto contemporáneo se refiere a las relaciones familiares y entre amigos, espacio que Arendt rescata como el lugar en que los hombres buscan refugio y descansan de los compromisos y obligaciones que acarrea la vida pública. El sentido que usaré para referirme a esta crítica de Arendt sobre la forma en que lo privado se ha impuesto sobre lo público, está de acuerdo con el primer significado de esta misma palabra, es decir en el sentido del *oikos* griego.

actividad contemplativa del filósofo y la palabra que se da unida a la acción de los hombres y que posibilita el encuentro entre ellos.

Cabe destacar que en este contexto “el pensamiento es secundario a la palabra, sin embargo, la palabra y la acción eran consideradas como instrumentos de igual valor que le permitían a los hombres, no sólo ingresar al ámbito político, sino también separarse de la violencia que era considerada una forma prepolítica (al igual que mandar), formas propias del dominio del *pater* en el *oikos*. Sólo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande” (Arendt, 2005, pág. 53). La violencia, el mandar y el obedecer caracterizaban la vida doméstica y para su ejercicio no se necesita el uso de la palabra o el discurso entendido en función de persuadir.

De acuerdo con el pensamiento de Arendt, el sentido de la palabra también fue tergiversado en la tradición moderna, en la medida en que relega a un segundo plano el discurso; en tanto es usado como medio de persuasión sin estar acompañado de la acción.¹⁶ De igual forma, Arendt hace énfasis en la diferencia particular de su concepción sobre la acción frente a la concepción que la tradición tiene del poder desde el pensamiento sociológico de Max Weber, quien afirmó que: “La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico” (Weber, 2006, pág. 46). Aunque Weber hace particular énfasis en la importancia del discurso en el ejercicio político, para él, este es un medio de persuasión del demagogo con el fin de dominar, mas no es comprendido por él tal y como lo concibe Arendt, es decir, como un ejercicio de persuasión mutua entre hombres que se han encontrado libremente en la esfera pública. En el pensamiento que proviene de Weber, el ejercicio del poder se concibe como la posibilidad de tomar decisiones que afecten a otros, aún en contra de su

¹⁶ Así como en la modernidad se mezcló el significado de lo social y lo político, también se separaron la acción y el discurso, reemplazando además este último por la capacidad racional, lo cual no es adecuado según Arendt, puesto que como ya se dijo, el pensamiento como tal era posterior a la acción y el discurso; además en la concepción política aristotélica la vida contemplativa es superior a la vida política, siendo la facultad del pensamiento el que se ejerce en la vida contemplativa.

voluntad. Esta concepción del poder lo liga a la violencia, haciendo desaparecer la incidencia de la palabra y de la acción en el espacio público.

Otro aspecto que creo importante destacar para comprender el origen de la concepción inadecuada de lo político que en la tradición moderna, es que al hablar de la condición humana Arendt quiere dejar en claro que no se trata de lo que en el pensamiento político de los primeros contractualistas surge como una naturaleza humana que determina la aparición de la comunidad política. En la tradición política de los primeros modernos, el surgimiento de la comunidad política se da a partir de alguna concepción de la naturaleza humana, en la cual alguna carencia o condición natural obliga a los hombres a reunirse bajo la forma de un cuerpo político determinado. Para Arendt, no es posible hablar de una condición natural del hombre debido a que no existen aspectos de la vida humana que nos condicionen absolutamente, por tal razón no existe ninguna esencia particular que nos ayude a definir lo que somos o quiénes somos.

En contra de las teorías sobre una cierta naturaleza del hombre, Arendt explica la acción (la inserción de un hombre en el espacio público, como legitimadora de la comunidad política) en el contexto de lo que denomina *la trama de las relaciones humanas*. Tanto la política como la historia son el resultado de esa trama de relaciones humanas, es decir, de las acciones y las palabras de los hombres individuales y reales, no de la humanidad en sentido abstracto. Cuando una persona se inserta dentro de una comunidad lo hace dentro de una trama ya existente y con ello se inicia una nueva historia, de la cual sólo se conocen sus resultados una vez ha finalizado la historia. El hombre no conoce su esencia mientras actúa dentro del mundo, él no es el *autor* (entendido como causa de algo) de su propia historia aunque sí el actor (comprendido como el que representa un papel determinado) y protagonista. Sólo aparece un autor cuando alguien escribe la historia y la inmortaliza. Esto implica que, mientras el hombre actúa dentro de la esfera de los asuntos políticos, está representando un papel dentro de su propia historia.

Según Arendt, todas las filosofías de la historia han tratado de solucionar esa ausencia de un *autor* particular mediante una figura que oriente y explique el destino de la humanidad. Este *autor* ha sido identificado con *Dios, la mano invisible, la naturaleza, el espíritu del mundo o los intereses de clase*; empero, estas falsas suposiciones lo que desconocen es el poder de la acción en la trama de las relaciones humanas. Es la acción real y concreta de los hombres la que hace aparecer la historia, de ahí la naturaleza política de la misma.

La historia de los hombres no está hecha, no está sometida a ningún destino que la determine, por eso carece de *autor*. Lo que sí revela es al agente, al héroe de dicha historia, el cual, en sentido homérico es el “nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia” (Arendt, 2005, pág. 215). Esta historia permite conocer quién es alguien, no por su naturaleza de hombre, sino en su esencia particular, por sus actos.

El hecho de resaltar la importancia de cada actor dentro de su propia historia¹⁷, implica que lo relevante es la diferencia de cada hombre dentro de la esfera de los asuntos políticos. Lo significativo no es encontrar una definición de la naturaleza del hombre para comprender las razones que le llevan a formar comunidades políticas; por ello, Arendt se esfuerza en diferenciar la connotación existente entre el *qué* y el *quién* con respecto a los hombres. La acción y el discurso se realizan únicamente en *la contigüidad* de un hombre con otro, revelando un *quién* y no un *qué*. Para Arendt, entonces, no cabe preguntarse *qué*

¹⁷ El concepto de historia empleado por Arendt difiere sustancialmente de la forma en que tradicionalmente ha sido comprendido en la modernidad. Para ella la historia es aquel relato que puede contarse sobre las acciones de agentes particulares, es la historia en sentido homérico: “Como categoría de la existencia humana, la historia es más antigua, por supuesto, que la palabra escrita, más antigua que Heródoto e incluso que Homero.” (Arendt, 1996, pág. 53) Con ello se refiere a la importancia que tiene el relato de las hazañas y sufrimientos de los hombres particulares con el fin de no ser olvidados, la historia es una categoría que está latente en las acciones de los hombres como un intento de no ser olvidada la particularidad de cada individuo. Esta visión se opone a la de la historia como “un proceso realizado por el hombre (humanidad), el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana.” (Arendt, 1996, pág. 66) Arendt atribuye a esta última visión de la historia el olvido de la particularidad y la grandeza de cada hombre en particular; por ende, también el intento de anular la importancia de la acción como principio de la comunidad política, crítica dirigida principalmente a Hegel y Marx.

es el hombre (pregunta que recaería en la búsqueda de una cierto tipo de naturaleza humana), pues esta pregunta sólo remite a unas cualidades que no dan cuenta de la particularidad ni de la importancia de la acción. La pregunta debe hacerse por el *quién* de la acción y del discurso. Este *quién* revela un agente, un hombre que se manifiesta a través de sus acciones, de allí que sólo por sus acciones podemos conocer quiénes son los hombres. El agente al que se refiere Arendt devela un sujeto que se inserta en el mundo y que deja una historia particular, al margen de la interpretación esencialista del hombre que hace de todo individuo una realidad anodina para con el todo de la historia humana. Por todo esto Arendt concluye, que ante la falta de sentido de la política entendida como ella la concibe, la tradición del pensamiento político ha establecido como solución la historia, la cual concibe al hombre como humanidad en la que desaparece la pluralidad humana.

Desde la perspectiva política, tal y como la entiende Arendt, adquieren una particular importancia la esfera de lo público y la experiencia misma de los hombres en ella; no para hallar una respuesta a la esencia humana sino para encontrar el criterio que posibilite y justifique la vida de los hombres dentro de la comunidad, y este criterio viene a ser la acción.

No obstante, esto no quiere decir que con la acción individual se constituya esa *trama de las relaciones humanas*, pues desde su nacimiento el hombre se instala en unas circunstancias ya preestablecidas, y la vida de un hombre adquiere sentido en la medida en que se inserta en esa *trama de las relaciones humanas*. Es con la iniciativa realizada a través de la acción, que cada hombre se inserta en estas circunstancias y actúa sobre ellas. Por el simple acontecimiento de nacer no se inscribe en el mundo el nuevo hombre que ha emergido. Es la acción del individuo la que lo inserta en éste, le procura un nuevo nacimiento; “la acción mantiene la más estrecha relación con la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 1996, pág. 23).

La inserción del hombre en el mundo a través de la acción, no sólo lo afecta a sí, sino que simultáneamente le posibilita transformar el mundo en el que se inscribe. Dicha transformación y revelación no es propiciada de forma automática por la *acción*, sino más bien gracias a la intermediación del discurso, el cual revela al agente que la realiza; pues, únicamente en la medida en que los hombres pueden revelar a otros lo que hacen, realizan su inserción en una comunidad.

Con esta forma de comprender a los hombres a partir de sus acciones, Arendt deja entrever la razón por la cual no es adecuado deliberar sobre una naturaleza humana que unifique y trascienda a la totalidad de los hombres; ya que tratar de encontrar una respuesta a la pregunta sobre la naturaleza humana es eliminar lo que cada hombre y mujer tienen de diferente, lo que es condición para la pluralidad humana y para el ejercicio de lo político. La multiplicidad de agentes conlleva a la pluralidad de acciones, por medio de las cuales se interrelacionan los hombres, de allí que logremos pensar la comunidad política como una pluralidad que no es sólo la suma de individuos particulares sino un plexo de discursos que manifiestan y/o revelan acciones.¹⁸

Ahora bien, sustentar el origen y la organización de la comunidad política a partir de la tesis de la acción, podría implicar que dicha comunidad se ha establecido sobre un criterio en principio irreconciliable, la pluralidad de los agentes y de las acciones. Pero, es precisamente el carácter contingente de la acción el que lleva implícito una necesidad de poner límites a la misma. Aunque Arendt afirma en *La condición humana*, que las teorías políticas modernas, en especial aquellas derivadas de la economía política, han eliminado a la acción como elemento fundamental de la organización política, debido a la imposibilidad de sustentar científicamente la organización social sobre el carácter impredecible e ilimitado de las acciones de los hombres, ella misma reconoce que existe la necesidad organizacional de poner límites a las acciones humanas (aunque no eliminarlas) justamente

¹⁸ Esta peculiaridad de la interpretación arendtiana de la *acción* le permite distanciarse de la concepción aristotélica que conduce la realización del hombre, por naturaleza, a la comunidad y que, por ende, orienta la pluralidad (el *pletos*) al acomodo con la unidad política (la unidad natural de la *polis*).

por su misma naturaleza contingente. Estos límites surgen en el momento en el que los hombres, bajo el libre ejercicio de sus acciones, establecen el pacto de vivir en comunidad. El poder de realizar dicho pacto y la organización estructural que de allí surge son, para Arendt, criterios suficientes para legitimar la comunidad política y por ende la autoridad que desde el pacto político se establece. Lo cual no quiere significar, empero, que en principio el pacto sea entendido a la manera del contractualismo clásico, es decir, como mero acuerdo de voluntades independientes y autónomas, habida cuenta de las características propias de la revelación individual, y de la propia voluntad y autonomía, a través de la acción.

Teniendo en cuenta estas ideas sobre la forma en que los hombres conforman la comunidad política a través de sus acciones libres, creo que se puede afirmar que en el momento en que los hombres ingresan en el espacio público no entregan su libertad entendida negativamente; sin embargo, aceptan libremente los límites impuestos a sus acciones con el fin de conservar un orden y mantener vivos los principios que dieron lugar a la fundación de dicha comunidad.

En sus apuntes inconclusos, reunidos en un libro titulado *¿Qué es la política?*, Arendt refuerza su tesis de la acción como sustento del origen de la comunidad política, frente a los planteamientos del contractualismo clásico y particularmente contra la concepción de la igualdad natural. Allí afirma que la política concierne a los hombres y no a un tipo de hombre en particular, es decir, que está sustentada en la pluralidad, la diferencia y la distinción mas no en un tipo de naturaleza humana tal y como lo concibieron los filósofos políticos modernos.

La política concierne a los hombres en su pluralidad y la tradición del pensamiento político no ha podido encontrar un sentido de lo político por dos razones: primero, porque ha buscado una esencia política en el hombre y Arendt afirma que naturalmente el hombre es apolítico, se organiza naturalmente en familias en donde no es factible la distinción de

unos con otros.¹⁹ Segundo, porque se concibe al hombre a partir de una naturaleza humana esencial con la que se elimina la diferencia, que como vimos, es una de las condiciones para que los hombres en su pluralidad se reúnan en una comunidad política.

Por ello, frente al planteamiento de la existencia de leyes naturales en el mundo político, Arendt afirma que éstas no existen, y la única justificación teórica que puede encontrarse para que la tradición política concibiera leyes naturales (como en Hobbes o Locke) es que la creación divina se ha concebido como la fuente de la autoridad política. No obstante, si se aceptara el mito de la creación de Dios no podría pensarse que éste creó a los hombres absolutamente iguales a su imagen y semejanza. Arendt afirma que este planteamiento es un absurdo, pues en el contexto público real los hombres no son ni se comportan de la misma forma, debería aceptarse entonces que los creó en su absoluta diversidad lo cual es necesario para la política, aunque en el espacio político, la organización y las leyes intenten alcanzar una relativa igualdad²⁰. Así ella afirma: “la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos” (Arendt, 1997, pág. 40).

A partir de lo dicho hasta aquí, creo que es dado observar que para los contractualistas el origen de la comunidad política se da en el intento de los hombres por contrarrestar la naturaleza humana; por tal razón, Arendt afirma que dichas teorías lo que en verdad intentan es contrarrestar la contingencia y la fragilidad de los asuntos humanos, fragilidad que no está determinada por las falencias naturales de los hombres, sino por el carácter contingente de la acción misma. La contingencia, la primera y fundamental de las características de la acción, se observa en el hecho de que ésta conlleva una doble connotación para quien la realiza, la de ser ilimitada e irreversible. Ilimitada, en tanto la acción de un hombre genera una reacción que repercute, al mismo tiempo, en cadena de

¹⁹ Esto es similar al estado de naturaleza de Hobbes y Locke donde todos son iguales en condición y derechos.

²⁰ Como ya se explicó en páginas anteriores, los hombres ingresan al espacio político a partir de su diferencia, lo cual es garantía de la pluralidad y del encuentro entre hombres diferentes. Este carácter no se pierde en el marco de un espacio político aunque en éste se reconozca a los hombres como iguales, esta igualdad no será sino relativa, pues las acciones de los hombres van a estar siempre determinadas por su diferencia, ya sea cultural o de otro tipo.

acciones realizadas como consecuencia o como respuesta a la misma. Imprevisible, en tanto sus consecuencias no pueden determinarse a priori. Cada persona, afectada por la acción de otra en el espacio público, puede responder de diversas maneras no previsible, en virtud de su singularidad y libertad. Toda acción es ilimitada e imprevisible, corresponde a la iniciativa²¹ de un agente que, no puede predecir ni controlar las consecuencias de sus acciones, pues al realizar la acción en la trama de las relaciones con otros, el agente nunca sabe qué consecuencias puede acarrear. “Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás” (Arendt, 2005, pág. 252). Al mismo tiempo, cada hombre sufre las consecuencias de su acción. Es decir, que en la contingencia se revelan simultáneamente, el agente y el paciente encarnados en una unidad.

A este respecto, puedo concluir que la contingencia de la acción se relaciona con la libertad. De acuerdo con la interpretación que hace Enrique Serrano, para Arendt “la contingencia es el modo de ser de la voluntad libre. La libertad implica la contingencia; se dice que un sujeto actúa libremente cuando puede elegir entre diferentes cursos de acción posibles” (Serrano, 2002, pág. 101). De ahí que los hombres no actúen determinados por condicionamientos sociales o biológicos, sino que estos condicionamientos dan a los individuos la posibilidad de elegir entre actuar de una particular manera o de otra; lo que a su vez implica que no sea previsible lo que un hombre libre vaya a hacer.

La contingencia hace necesaria la conformación de una comunidad política regida por unas normas que pongan límites a este doble carácter ilimitado e imprevisible de toda acción, pues, “para que exista una sociedad es necesario que se restrinja la contingencia; si toda acción fuera posible, no existiría un orden social y sin éste no podrían sobrevivir los hombres” (Serrano, G. E., 2002: p. 101). La contingencia de la acción expresa en sí misma la pluralidad humana, lo que conlleva también una connotación de incertidumbre que no

²¹ La iniciativa se puede interpretar como la libertad para actuar e insertarse en la comunidad política a través de los actos, lo que no significa, que se esté transformando cualquiera de las categorías ontológicas que apoyan la esencialidad del hombre por otra, la del ser-hacer.

haría posible la vida dentro de una comunidad política si no se la restringe. No obstante, las normas tienen como función limitar, mas no se trata de una restricción total; pues, la incertidumbre que acarrea cada acción realizada por cada hombre y mujer, nunca es eliminada, y en última instancia esta incertidumbre es la que caracteriza la vida común de los hombres.

En este sentido, la polis ofrece a los hombres un marco normativo común que hace posible la convivencia, a pesar de las individualidades y diferencias. Esto es, la polis permite la libre convivencia en torno a unas normas comunes. De ahí que el origen de la comunidad política sea la libertad, entendida como la facultad de actuar y no la dominación, ni el autodomínio. De igual forma, no se entiende la creación de dicha comunidad como una restricción de ciertas libertades y derechos naturales, tal y como lo afirmaba el contractualismo clásico.

En el terreno político, esta interpretación trae como consecuencia que las instituciones y la ley tienen como finalidad poner los límites y dar cierta estabilidad a la comunidad política frente al carácter contingente de la acción. Lo que viene a significar que, en su origen, el poder político es más un instrumento de limitación de la acción, pese a su contingencia, que un coto a ciertos *derechos naturales* (*el derecho de todos a todo*), como lo entendía Hobbes. No obstante, Arendt nos advierte que a pesar de los límites que la ley puede imponer, por ejemplo, a las conductas –a partir de la permisividad o punibilidad de las mismas– las consecuencias de una acción no se pueden predecir, pues cada una afecta a otros individuos con igual capacidad para actuar en libertad, generando una serie de reacciones en cadena que son imposibles de prever. Por tal razón, a pesar de que las leyes intenten poner límites a las acciones, nunca llegan a controlarlas totalmente.

Frente a la imposibilidad de limitar y medir completamente las acciones, Arendt afirma que aparecen las ciencias de la conducta; en las que este concepto surge a partir de una actitud teórica que pretende eliminar la contingencia de la acción. Una conducta es medible, previsible y hace parte de las actividades económicas de la labor que dominan el

mundo contemporáneo. Según Arendt, la conducta aparece con el surgimiento de la sociedad moderna que intenta igualar y normalizar a los hombres mediante la imposición de normas dirigidas a eliminar el rasgo de espontaneidad que caracteriza a la acción. Esto ha sido posible porque la conducta ha reemplazado a la acción, conducta como un seguir ciertas normas de comportamiento para ser aceptado o ser funcional dentro de la sociedad, tal y como se ampliará en el apartado cuarto.

La importancia de la acción radica en que ésta inserta a cada hombre y mujer en el ámbito público, es la fuente de la comunidad política; a través de ella y de la palabra que la acompaña los ciudadanos se revelan unos a otros y buscan el reconocimiento. Sin embargo, este deseo de reconocimiento no implica dentro del pensamiento de Arendt un individualismo como el que atañe a la tradición liberal, es más bien la muestra de que sólo en la diferencia y la pluralidad en que se muestra cada ciudadano se encuentra el sentido de la comunidad política. En esta comunidad, las normas y el gobierno no tienen la potestad para limitar completamente el carácter contingente de las acciones humanas, y es por tal razón por la que los conceptos de poder y de autoridad necesitan ser también revisados en el contexto de este planteamiento, tal y como se expondrá en el siguiente apartado.

3. El poder y la autoridad

Cabe entonces preguntar donde reside el poder ¿está en las leyes que rigen el Estado o en manos del gobierno²²? En cuanto a este último, Arendt afirma que no es quien ostenta el poder dentro de la comunidad política, sino que éste reside en los hombres mismos que le dan origen mediante la acción y el discurso. En este apartado haré un análisis de lo que la tradición ha entendido sobre el poder y la autoridad desde el punto de vista de Arendt, para comprender la relación de esta crítica con la tesis de la acción y con la pérdida del sentido de lo político.

²² Para este apartado es necesario precisar que se entenderá por Estado el conjunto de instituciones que administran los asuntos públicos, este concepto se diferenciará del de Gobierno que se entiende como el organismo o los organismos que ejercen el poder a través de las leyes, de tal manera que el concepto de gobierno hará referencia al ejecutivo.

A pesar de la fragilidad en los asuntos humanos, la acción, según Arendt, se encuentra en un estadio superior a las leyes y las instituciones políticas. En contra de quienes afirman que el poder se sustenta en las leyes y el gobierno, Arendt recuerda que la política no se ampara en la creación de leyes, sino en la acción de los hombres. Evocando nuevamente a los griegos afirma que, para ellos la labor del jurista se encontraba al nivel de la del artesano y del arquitecto; además, las leyes sólo establecían los límites que hacían posible la inserción de los hombres en la esfera pública. Para Arendt, no fueron los límites territoriales ni las leyes establecidas en la polis griega los que le dieron origen, fueron la acción y el discurso los que realmente posibilitaron la vida política de los griegos.

Por esto, la construcción de las leyes que rigen la vida activa de los hombres, es para Arendt, el lugar donde los ciudadanos pueden aparecer y perdurar. No obstante, este lugar no tendría sentido, o simplemente no existiría de forma significativa si los hombres perdieran su capacidad para actuar y hablar, tal y como pasa en la actual sociedad de masas; puesto que en ella, los ciudadanos son sólo negociantes de bienes de consumo y de labor. Estas actividades manifiestan una conducta mediada por las condiciones y necesidades económicas y no una acción libre. En este caso los hombres han sido privados de aparecer en la esfera pública, esto para Arendt es estar privados de realidad²³; pues, la acción y el discurso no son posibles en ese espacio de intercambio económico, y desaparece el significado que se da al mundo, como medio a través del que se dan la acción y el discurso, lo que quiere decir que en este contexto no hay un espacio de aparición.

Podemos entonces inferir que la existencia de los Estados, entendidos como entidades jurídicas y administrativas y a su vez, la existencia de un gobierno que ostenta cierto poder, no es una garantía para que exista una actividad política. El Estado, como lugar de encuentro entre ciudadanos libres sólo tiene sentido porque los hombres actúan

²³ Arendt cree que la realidad se construye en un mundo hecho por el trabajo del hombre, pero este mundo sólo se hace real por las acciones de los hombres, es decir, por el encuentro de ellos a través de este medio, así, los hombres le dan un sentido a este mundo en tanto actúan y se encuentran en él.

dentro de él y el poder no reside en los gobernantes, está en manos de todos aquellos que se encuentran y establecen acuerdos en el espacio público.

Arendt afirma, siguiendo su crítica a la tradicional concepción de lo político, que no es el gobierno el que determina a la comunidad política, sino la acción y el discurso que la preceden. Entonces, la realidad que imprimen los hombres al mundo, por medio de la acción y del discurso, también está presente en el poder que poseen quienes hablan y actúan. Contra el contractualismo clásico que establece un supuesto poder legado al gobierno, Arendt afirma que esta monopolización del poder y de la fuerza, origina la desaparición de la comunidad política. “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan [...] el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan” (Arendt, 2005, pág. 226). Tal forma de comprender el poder lo ubica en manos de los hombres desde el momento en que deciden agruparse en una comunidad política, tal decisión no acarrea legar ciertos derechos naturales (como en Hobbes) a un cierto tipo de autoridad. Para Arendt, el poder nunca debe ser entregado a otro, un solo hombre no ostenta el poder, éste existe y permanece mientras los hombres decidan libremente vivir dentro de una comunidad política.

La fuerza, no hace a una comunidad política como lo creyó Hobbes, por el contrario, ésta pertenece al lugar de lo privado y es individual, si se entiende lo privado en la forma como interpretó Arendt la vida del *oikos* griego, en la que el padre era quien gobernaba la casa y quien tenía el poder de mandar sobre la administración de sus bienes. Por ende, sustentar una teoría política en el monopolio de la fuerza y el poder, no es más que eliminar a los hombres su propia realidad²⁴, su lugar de aparición, es decir su poder, el cual es posible en los hechos y las palabras a través de un lugar que Arendt identifica como la realidad o medio en que los hombres se encuentran. No existe tal comunidad política en

²⁴ Para Arendt, los hombres imprimen la realidad al mundo y a las cosas que lo conforman a partir de la interacción que establecen en él, por ende, el mundo posee realidad en cuanto es el medio por el cual los hombres interactúan dándole a su vez un significado a su propia existencia.

el contractualismo moderno, y más estrictamente en Hobbes, pues ésta se sustenta en la monopolización de la fuerza, con lo cual el verdadero poder desaparece.

Contrariamente a lo que estipula la tradición política, Arendt afirma que el poder político no está en manos de uno o de unos pocos, ya que éste se encuentra en manos de los ciudadanos, en el simple hecho de estar y actuar juntos en el espacio público. Incluso, este estar juntos puede derrocar un gobierno injusto. Existe aquí una seria oposición a la figura de un gobernante aislado, propia del pensamiento hobbesiano, heredado por el realismo político. Por ello afirma que: “lo que mantiene unido al pueblo después de que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos «organización») y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido es el poder. Y quienquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en este estar unidos, sufre la pérdida de poder y queda impotente, por muy grande que sea su fuerza y muy válidas sus razones.” (Arendt, 2005, pág. 227)

La acción, desde el punto de vista político, se redujo a la noción de gobernar, esta última supone una separación entre los que gobiernan, guían o inician una actividad, y los que obedecen, los que realizan o acaban esa misma actividad. En contra de esa caracterización, que presume en el plano político la clásica diada de *soberano-súbdito*, propia de todo el pensamiento liberal, Arendt propone reconsiderar el término mismo de acción. Para ello, considera las diferentes connotaciones que originalmente poseía en griego esta palabra: “*archein* (comenzar, guiar y gobernar) y *prattein* (atravesar, realizar, acabar)” (Arendt, 2005, pág. 244). La primera de las cuales significaba que parte de la acción correspondería a un individuo que comenzaba la acción, y la segunda, que existían otros u otras que concluían, es decir que se encargaban de terminar dicha acción.

El significado original de la acción en el contexto griego fue trastocado, según Arendt, por el uso político –del poder en últimas– del mismo, de modo que el primer significado se redujo a la acción de gobernar y el segundo a la acción de obedecer. Con tal división, la comunidad política se fragmentó igualmente en dos funciones y dos agentes

diferentes; el gobernante y el pueblo. Esto derivó en una separación entre la soberanía –que es expresión del poder– y la sumisión –que es expresión de la obediencia. Así las cosas, la historia de la filosofía política distanció estas dos connotaciones (gobernar y obedecer) que se consideraban originalmente vinculadas.

Reconducir, por otra parte, los significados originales de la acción, como lo propone Arendt, implica lo siguiente: si la acción de un individuo encarna esos dos momentos (inicio o gobierno y realización o finalización), este individuo encarna en sí mismo el poder y la fuerza. Un poder que, en el conjunto de todos los individuos dentro de una comunidad política, establece las condiciones de posibilidad por las cuales los ciudadanos están juntos y que evidentemente relaciona la acción y el discurso; la razón de esto es que: “El poder preserva a la esfera pública y al espacio de aparición, y como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la esencia de la acción y el discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d’être*” (Arendt, 2005, pág. 230). El poder es visto aquí como el elemento central, tanto en la conformación como en la preservación de la comunidad política, y en cuanto está relacionado con la acción y el discurso permanece en los ciudadanos mientras éstos se interrelacionen.

Así entendidas las relaciones entre discurso y acción, resulta que para Arendt el poder, que se comprendió en la modernidad como la fuerza (expresada a través incluso de la violencia o de formas más sutiles de coacción) de un individuo sobre los otros, no es un poder real. Y no es real, porque la comunidad surge por la acción y esta comunidad adquiere y conserva su poder, precisamente, a través del control de la fuerza que posibilita la acción. No es posible considerar, que el poder sea susceptible de un tratamiento igual al de las mercancías, en el mercado, y por lo mismo no se puede transar o legar aquél a otro, como erróneamente se interpretó en la tradición de la filosofía política moderna. De igual manera no es la fuerza la que instaura el Estado, es la acción de todos los hombres la que posibilita, mediante su poder de realización, la organización de la comunidad política. Si la fuerza y el poder estuvieran en manos de un solo hombre éste no tendría realmente poder,

porque se encuentra por fuera de la comunidad política y: “*El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido al pueblo*” (Arendt, 2005, pág. 227).

Para Arendt, la confusión que las teorías políticas modernas suelen tener entre los conceptos de poder, fuerza y violencia, surge también de una mala interpretación del concepto de autoridad. En su ensayo *¿Qué es la autoridad?* arguye que la crisis política del mundo contemporáneo radica en una crisis de este concepto, mas no existen experiencias comunes a todos que contribuyan a aclararlo. Comprender el verdadero sentido de la autoridad contribuirá a explicar por qué el poder, la fuerza y la violencia, han sido mal interpretados e identificados por la tradición de la filosofía política. Pues aunque Arendt acepte un tipo de autoridad –incluso desde una perspectiva que Serrano llega a calificar de conservadora–, como el respeto a la tradición, esta autoridad no tiene ninguna relación con el poder (que está en manos de los ciudadanos y que no deben legar a la autoridad), ni con la violencia.

Como vimos anteriormente, en *La Condición Humana*, Arendt afirma que desde la tradición política griega, se han buscado mecanismos para controlar los efectos imprevisibles e irreversibles de la acción y contrarrestar así la fragilidad de los asuntos humanos en la esfera política, con vistas a salvaguardar un orden determinado. Esta lucha contra la acción, a través de teorías que identifican el poder en un solo gobernante, y que confunden este poder con la violencia y la autoridad, ha desencadenado que tanto en la práctica como en la teoría política, la acción no se haya tenido en cuenta.

En la práctica y en la teoría, la autoridad se encuentra en crisis; no obstante, lo que se ha perdido no es *la forma general de la autoridad* sino que se le ha malinterpretado. Por tal razón, Arendt pretende reconstruir lo que fue la autoridad históricamente y diferenciarla en primer lugar de lo que nunca fue. La autoridad se diferencia de la coacción y la fuerza; pues, aunque la autoridad necesita de la aceptación de todos, como agentes que actúan

dentro de la comunidad política, esto no implica que cuando no hay consenso deba usarse la fuerza (Arendt, 1996, pág. 103).

Para Arendt, la pérdida de autoridad es la etapa final de un desarrollo que se inició con la crisis de la religión y la tradición. La época moderna se ha caracterizado por la duda tanto en lo que atañe a lo religioso y a la tradición, duda que ingresa en el campo político con la pérdida de autoridad. Ahora bien, la pérdida de la tradición implica el peligro de romper los hilos del pasado que nos guían hacia el futuro, con ello se pierde la profundidad de la existencia humana que adquiere sentido a través del recuerdo.

En cuanto a la pérdida de la autoridad política ocurre algo semejante, la autoridad está inscrita en el pasado, puesto que al igual que la tradición mantiene su conexión con éste a partir del recuerdo y su pérdida implica una pérdida de sentido en la existencia de los hombres:

La autoridad da al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un mundo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier cosa (Arendt, 1996, pág. 105).

Arendt comprende la autoridad como el legado que los hombres del pasado, aquellos que fundaron o pactaron la comunidad política, dejaron para que las posteriores generaciones conservaran los ideales, los acuerdos por los cuales se pactó vivir en comunidad, y con esto dar cierta estabilidad a la comunidad política. Lo interesante de estas observaciones es la insistencia que hace esta pensadora en diferenciar la autoridad y el poder.

Según Arendt, la autoridad fue confundida con el poder de un gobierno, poder que podía ejercerse usando la fuerza con el fin de mantener el orden y alcanzar la obediencia por parte de los ciudadanos, *“si la violencia cumple con la misma función de la autoridad -*

es decir, hacer que la gente obedezca-, la violencia es autoridad” (Arendt, 1996, pág. 113). El problema de la autoridad entendida de esta forma, es que se ve como sucedánea a la violencia; empero, esta concepción de la autoridad es la que Arendt intenta desmontar planteando otra forma de ver la autoridad desligada del poder y la fuerza.

De acuerdo con el pensamiento de Arendt, si el poder reside en los hombres libres que por su acción aceptan y pactan vivir de acuerdo a unas normas, y la autoridad está en aquellos que tiene como misión mantener vivos los principios que dieron origen a la comunidad política; entonces no debe confundirse la autoridad con el poder. Ante esto cabe preguntar: ¿Con cuál experiencia política nació el concepto de autoridad? ¿A qué experiencias políticas correspondía este concepto de autoridad? ¿Cómo perdió validez el concepto de autoridad después de la época moderna?

Arendt realiza una doble reconstrucción histórica de la experiencia romana con el fin de encontrar las razones por las cuales la autoridad se relaciona con la fundación de la comunidad política, mas no con el ejercicio del poder y de la violencia. De otro lado, al volver al pensamiento político griego encuentra que en ellos no existió esta concepción de la autoridad que ella expone.

En esta perspectiva, la experiencia política que es para Arendt el modelo de la forma general de la autoridad, está en la antigüedad romana. Los romanos consideraban que la fundación tenía un carácter sagrado. El ejercicio político apelaba a la protección de la fundación y repetirla en la anexión de nuevos territorios. Los dioses más importantes eran Jano, dios del comienzo y Minerva, diosa de la memoria. La fundación y la santidad del hogar formaban parte esencial de la religión romana, en el sentido original de *re-ligare*, es decir volver a ser atado al comienzo. La actividad religiosa y la política eran casi idénticas. Los dioses no se encontraban fuera de la ciudad, sino que ésta misma se podía considerar como un hogar tanto para los dioses como para los hombres (Arendt, 1996, pág. 132).

En este contexto aparecieron la palabra y el concepto de autoridad. Los que tenían autoridad debían *aumentar permanentemente la fundación*. La autoridad de los ancianos, del senado y de los padres provenía de su ascendencia y de haber recibido de la tradición su autoridad. Su autoridad derivaba de los muertos, de los fundadores. Los vivos tenían el poder y la fuerza, pero la autoridad aún se encontraba presente por haber sido recibida de los antepasados. La autoridad proviene del vocablo *auctor*, que significa lo mismo que autor, es decir, el que da comienzo u origen a algo. Aunque los hombres son los actores políticos, ellos no son los autores de sus acciones políticas, porque la autoridad viene de aquellos que iniciaron la fundación y que es transmitida por la tradición. Este vocablo se diferencia del *artifex*, quien construye. No obstante, esta diferencia de vocablos no posee el mismo carácter diferencial que en Platón, quien diferencia al que da las órdenes de aquél que las obedece²⁵ (Arendt, 1996, pág. 133).

La fundación, interpretada como el momento en que los hombres establecen un pacto para convivir como ciudadanos dentro de un Estado, contiene en sí los ideales, los fines por los cuales se llevó a cabo dicho pacto. Cabe recordar que para Arendt estos ideales no pueden dejar de ser el norte que oriente la comunidad política. De lo cual se puede deducir que la autoridad de un gobierno y por ende su legitimidad, se encuentra en el hecho de conservar y resguardar los principios fundamentales por los cuales se organizó dicha comunidad, este es el sentido de por el cual la finalidad de quienes poseen la autoridad es *aumentar permanentemente la fundación*.

La característica esencial del senado romano era que tenía autoridad, mas no poder, pues éste lo poseía el pueblo. El poder se entiende, como una opinión que no necesita la fuerza ni el apuro exterior para hacerse sentir, ya que éste estaba en manos del pueblo romano. Mientras que el poder se entiende, como una opinión que no necesita fuerza, la autoridad en cambio, tiene la doble función de aumentar y confirmar las acciones humanas

²⁵ Arendt interpreta el planteamiento político platónico como aquél que separa por primera vez la acción del gobernante de la de los gobernados, pues para este griego el comienzo se asimila a los gobernantes como aquellos que dan inicio o emiten una orden; mientras que la actuación pasa a pertenecer a los gobernados como aquellos que ejecutan la orden.

conforme a lo estipulado en el pacto originario de la comunidad política, pero no hacer que los hombres obedezcan. Desde la perspectiva de las democracias modernas, el poder está representado en los mecanismos de participación ciudadana, mientras que la autoridad es ostentada por las instituciones políticas que tienen como finalidad salvaguardar los principios contenidos en la Constitución. En consecuencia, la autoridad no está relacionada con la coacción y la fuerza aunque presupone un orden jerárquico, pues se relaciona con la tradición debido a que garantiza la permanencia y el recuerdo frente a la finitud de cada hombre y la contingencia de sus acciones.

En este sentido, se comprende por qué el poder fue confundido con la coacción y la violencia; ya que “en su sentido habitual, el concepto de poder hace referencia a la capacidad de algo o alguien para producir determinados efectos. Ahora bien, cuando hablamos de poder social o político, que es el *situs* del poder propiamente dicho, nos referimos a la posibilidad del hombre de actuar en lo público, y, casi siempre, esta posibilidad de acción pública se entiende como poder del hombre sobre el hombre: poder como dominación, determinación, coacción” (Esqurol, 1994, págs. 41 - 42).

A partir de estos argumentos podemos comprender que la evidente crisis de autoridad a que hoy se asiste, hunde sus raíces en la confusión y la incapacidad para establecer los límites entre los conceptos de poder, autoridad, fuerza y violencia. La tradición ha presentado estos conceptos en una estrecha relación, el poder y la autoridad se han visto representados en la figura de uno o varios gobernantes. Además, suele afirmarse que no es posible imprimir la autoridad sin una cierta fuerza, que en muchos casos se relaciona con el monopolio de la violencia como instrumento para salvaguardar un orden institucional o para establecer un tipo de control social. Un ejemplo de dicha confusión presente en el pensamiento político moderno, se encuentra en las tesis del llamado Realismo Político, representado por Thomas Hobbes y Carl Schmitt.

Tanto en Hobbes como en Schmitt se observa una clara tergiversación del concepto de autoridad confundiéndolo con el poder de un soberano. Particularmente Carl Schmitt

afirma que: “Soberano es aquel que está legalmente autorizado en la sociedad para ejercer el poder político, o aquel que en último término lo ejerce” (Lowenstein, 1976, pág. 24). En otras palabras esto significa, que la soberanía es la expresión material del control social entendido, en sentido weberiano, como “la dominación mediante una constelación de intereses –especialmente mediante situaciones de monopolio- y mediante la autoridad... [Apoyada] en el hecho de que el poder de mandar fáctico suele exigir un orden normativo legal, y opera así forzosamente en relación con el sistema de nociones jurídicas” (Weber, 1997, págs. 699-700). Estas nociones jurídicas, a su vez, proveen de legitimidad a las relaciones de *subordinación y/o dominación* y al ejercicio de la “autoridad” mediante el uso de la violencia, entendida ésta en sentido amplio. Con estas máximas se confirman, entonces, la *fe en la legalidad* que subyace al ejercicio del poder y la adscripción de la comunidad política a la reverencia de dicha *fe*.

Frente a este asunto, cabe recordar que para Arendt, el poder no se encuentra en las leyes, pero tampoco en la decisión de un soberano, ella escapa a esta discusión moderna, afirmando que dicho poder está en las manos de los ciudadanos. Aunque tampoco aclara los mecanismos por los cuales éstos ejercen su poder tanto sobre las leyes, como sobre el gobierno; sí deja en claro, que su objetivo es defender el carácter del espacio político en el que los hombres entran a participar y revelarse unos a otros.

Arendt es consciente de la crisis de la institucionalidad y del orden jurídico en las democracias contemporáneas, sus juicios sobre el orden legal pueden hacer recordar la postura de Carl Schmitt. Éste, al igual que ella, pone en duda la *naturaleza* del orden legal en el marco de la comunidad política; naturaleza que cumpliría un papel legitimador del poder, la autoridad, la soberanía y la sumisión; orden legal que vendría a ser también límite de ese poder y autoridad. Precisamente por ello, para Schmitt “la legitimidad de la legalidad se basa en la autoridad, en su capacidad de generar y mantener las condiciones “normales” que hacen posible la vigencia del derecho. [De manera que] el control monopólico de los medios de coacción es, por tanto, una condición necesaria (no suficiente) para adquirir el monopolio de la decisión última” (Serrano, 2002, pág. 5). Lo que Schmitt propone es

dirigir nuevamente la pregunta hacia el sujeto que ostenta el poder político, es decir que para él, la cuestión sobre ¿Qué es la soberanía? debe ser remplazada por esta otra: ¿Quién es el soberano? La respuesta a este interrogante será: “ES SOBERANO QUIEN DECIDE el Estado de excepción” (Schmitt, 2002, pág. 23). En esta visión del Realismo Político, el poder de decisión del gobernante se convierte en el principio legitimador de la autoridad política contra el positivismo jurídico del siglo XIX, en el cual la soberanía se encontraba en el orden jurídico existente.

Frente a esta tesis, Arendt no acepta el uso de la violencia para ejercer la autoridad, ya que la fuerza elimina la capacidad de los hombres para encontrarse dentro de la comunidad política y el poder que poseen mientras actúan y se revelan unos a otros en el espacio público. La coacción no es el ejercicio de la verdadera autoridad, no conserva el sentido originario de la fundación.

La concepción de Arendt sobre el poder, como potencia de la acción, es más acorde a la constitución de la comunidad política, y en consecuencia con el mito de un pacto originario entre los hombres; no obstante, dicho pacto se realiza en virtud de la diferencia y no de un criterio de igualdad, lo cual marca una distinción con los planteamientos del contractualismo. Pues desde la visión contractualista el poder queda en manos de los gobernantes, con ello, los ciudadanos quedan aislados y por fuera de la comunidad política, lo que quizá sea la razón de la indiferencia hacia los asuntos públicos por parte de los ciudadanos del mundo actual.

Las circunstancias políticas actuales y la pérdida del interés por lo político por parte de las masas –tal y como lo exponen autores de tan diversa índole como Daniel Bell, Lipovetsky o Baudrillard– son una cuestión ineludible en el contexto de las sociedades actuales. A este respecto, una postura como la de Arendt, que rescata la importancia de la acción y el poder que posee cada hombre en el contexto de la comunidad política, pueden darnos los argumentos para superar la indiferencia que caracteriza al hombre

contemporáneo. Siguen existiendo unos intereses comunes que necesitan de la participación y de la responsabilidad de todos en la vida pública.

En esta línea argumentativa, Arendt logra establecer los límites necesarios entre los conceptos de poder, autoridad y violencia; con ello muestra que el poder debe ser puesto en manos de los ciudadanos y la autoridad en la conservación de los ideales que posibilitaron el pacto originario de la comunidad política. Estas apreciaciones abonan el camino para que, una vez que el poder sea entregado a los ciudadanos y la autoridad no sea entendida como coacción, el concepto de libertad sea concebido como el fundamento inaugural y permanente de la participación política. Queda entonces por analizar el concepto de libertad que se impuso en el contexto político desde la modernidad, además de las razones por las cuales este concepto es equívoco y causa de la crisis política de las sociedades contemporáneas, desde el punto de vista de Arendt.

4. Libertad política e indiferencia

De acuerdo con Arendt, la crisis política contemporánea deriva de la comprensión moderna de la libertad, la cual se origina por las transformaciones sociales y económicas que se desarrollaron desde el siglo XV, además por la inserción de la economía en el campo político, lo cual ha generado la inversión de lo público y lo privado. En la modernidad se pierde el sentido de lo público o político debido a que la esfera privada se amplía con el auge del individualismo moderno. Esto se observa por el hecho de que lo privado es separado de lo social y no de lo político como en los griegos, aunque éstos no conocieron lo social tal y como lo entendemos desde el mundo moderno.²⁶

Por ello, Arendt opone la libertad propia de la experiencia política de los griegos a la libertad moderna. Lo privado significaba entre los griegos estar despojado de la libertad,

²⁶ El espacio privado, entendido como aquél que compartimos con amigos y familiares es importante para Arendt, pues es el refugio donde descansamos de nuestras responsabilidades públicas; no obstante, no puede reemplazar ni ocupar el lugar público que le corresponde a los intereses comunes que tenemos como ciudadanos.

estaba relacionado con lo doméstico y con las actividades propias de las necesidades biológicas. Para los griegos, este estilo de vida implicaba estar retirado de las actividades políticas; pero para ellos, retirarse de la vida pública era necio, pues sólo en el espacio público el hombre alcanzaba la libertad comprendida como la capacidad para deliberar y participar en los asuntos de la polis, después de haberse liberado de las necesidades básicas de la vida. Los romanos, quienes heredaron la importancia de lo político de los griegos, consideraban la retirada de las actividades públicas como un resguardo transitorio de las actividades públicas.

Frente al individualismo moderno encasillado en la búsqueda de la satisfacción de los intereses privados, en el cual el Estado no es más que un simple administrador y facilitador de los mismos, Arendt opone el criterio de diferencia, el cual sustenta la verdadera acción política. Ante la igualdad moderna determinada por lo social, en la cual se trata más bien de una igualdad de opiniones, Arendt exalta la igualdad griega que era la igualdad como libertad, entendida esta última desde el espacio público, en la medida en que sólo se alcanza la libertad con el ingreso a una comunidad política. Esto podría ser similar a la concepción de Locke, sin embargo, cabe recordar que para éste la constitución del Estado pone coto a ciertas libertades individuales, limitando la libertad a los intereses privados relacionados con la supervivencia y el derecho a la propiedad privada.

En las sociedades contemporáneas la igualdad de opinión propia del auge de lo social se ha convertido en conformismo, y el gobierno de todos es el gobierno de nadie. Esta también es una idea novedosa de Arendt; que precede a la crítica posmoderna de Baudrillard sobre las sociedades masificadas e indiferentes del mundo actual, masas que en términos de Baudrillard se encuentran en lo que él llama la transpolítica: “Las masas despolitizadas no estarían más acá sino más allá de lo político. Lo privado, lo innombrable, lo cotidiano, lo insignificante, las pequeñas trampas, las pequeñas perversiones, etc., no estarían más acá sino más allá de la representación. Las masas ejecutarían en su práctica *inocente* (...) la sentencia de anulación de lo político serían espontáneamente transpolíticas.” (Baudrillard, 1978, pág. 41) Se destaca aquí, como problema principal de lo

político en el contexto contemporáneo, la primacía del bienestar individual, lo banal e inmediato del consumo; es decir, de lo privado sobre lo público. De aquí que el desafío de lo político en el contexto contemporáneo, sea para Baudrillard, hacer hablar a una masa inerte que está más allá de lo político, del sentido y de la representación.

Siguiendo el curso de los acontecimientos políticos de Europa en el siglo XVII, Arendt ve el absolutismo como la primera forma de gobierno de lo social, mientras que las burocracias del siglo XX son su última manifestación²⁷. Las burocracias pueden ser catalogadas como el gobierno de nadie; no obstante, esto no significa una ausencia de gobierno, sino que éste es un administrador de los “intereses comunes”, intereses relacionadas con la subsistencia y el enriquecimiento individual que han desplazado el sentido plural del espacio público y la diferencia garante del libre encuentro entre los hombres. Según Arendt, las burocracias pueden resultar más tiránicas y absolutistas que las mismas monarquías absolutas.

Las burocracias eliminan la posibilidad de la acción y es por esto que resultan tiránicas, imponen a los ciudadanos, bajo el imperio de lo social²⁸, una serie de normas que éstos deben aceptar como conductas dirigidas a normalizarlos y hacerlos cumplir un determinado papel dentro de ella. “La sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo” (Arendt, 2005, pág. 64).

²⁷ Un régimen burocrático es aquél en que el aparato estatal está organizado estrictamente para el cumplimiento de ciertos fines económicos y políticos, de tal manera que el poder se centraliza en manos de unos pocos en busca de la eficiencia. La explicación de Oscar Oszlak sobre la organización de los regímenes burocráticos es clave para comprender las razones por las cuales Arendt critica este tipo de régimen. “El carácter tecnoburocrático de estos regímenes se manifiesta en una orientación eficientista que impregna el estilo dominante de gestión estatal. Una manifestación de ello es el fuerte énfasis otorgado a los programas de racionalización y organización del sector público” (Oszlak, vol. 3, N° 2, 1980).

²⁸ Arendt afirma que lo social apareció con la modernidad, para ella, lo social fue el resultado de la inserción de las actividades propias del intercambio económico de los mercaderes, donde los gremios se concebían como familias que participaban de los mismos intereses económicos, con este fenómeno, lo privado se fue imponiendo sobre lo público.

Esto ha sido posible porque la conducta ha reemplazado a la acción, la conducta²⁹ comprendida como un seguir ciertas normas de comportamiento para ser aceptado o ser funcional dentro de la sociedad. Arendt ve el ejercicio de la diferencia como algo similar a los combates griegos de los gladiadores o de los jugadores olímpicos, la distinción era una característica por la cual luchaban constantemente los hombres en el campo político. Mientras que hoy, en la sociedad de masas contemporánea, esta lucha por la distinción no existe, lo cual va de la mano con el interés moderno de la igualdad. Los hombres griegos se esforzaban por mostrar quienes eran en la esfera pública, mientras que en la actualidad sólo en la esfera privada los hombres se muestran tal y como son.

Tal degradación del espacio público, originado por la inserción de los intereses privados en lo público, se da con la aparición de la moderna ciencia económica que va de la mano con el surgimiento de lo social. Para Arendt, es una contradicción en sí misma la expresión *economía política*, pues estos dos asuntos son distantes y hacen parte de espacios diferentes. Lo económico está por esencia relacionado con la administración del hogar, sujeto a la supervivencia y en este aspecto no nos diferenciamos de los animales tal y como afirmé en páginas anteriores. Lo político, se refiere y se constituye sólo en el espacio público, en el lugar de encuentro entre los hombres después de haber superado las labores de la supervivencia.

En este contexto desatado por la maximización de los intereses privados hacia el espacio público, el interés por la esencia de la acción se pierde. El libre encuentro de hombres que en principio son diferentes, no es asunto de utilidad así como ocurrió con la

²⁹ Tal y como se explicó al final del apartado segundo, Arendt entiende la conducta como un concepto que aparece como una actitud en la cual se pretende medir, controlar y prever los actos de los hombres, por tal razón, una conducta es un hecho observable y predecible que se le puede atribuir a una persona o a varias, mientras que una acción sólo es atribuible a un hombre y es, como ya se vio, impredecible. La conducta también apareció con el auge de lo social, es decir, con el deseo de normalizar a los hombres asignándoles una determinada función dentro de la sociedad.

aparición de lo social³⁰. Para Arendt, la estadística es un buen ejemplo de la constante preocupación del pensamiento moderno y contemporáneo por acabar la diferencia.³¹

La estadística, al ser usada en todo análisis social, prescinde de las fluctuaciones, es decir, de los grandes acontecimientos o acciones que marcan las desviaciones. Arendt recuerda que las leyes de las estadísticas son aplicables tanto a grandes períodos, como a números elevados de población, lo cual elimina la posibilidad de tener en cuenta las acciones y las palabras que exaltan y diferencian a los hombres. Esto es acorde al crecimiento poblacional propio de la época contemporánea, pues a mayor cantidad de población analizada, menor posibilidad de considerar las fluctuaciones como un factor determinante en el análisis de la población. El tono de Arendt se torna en denuncia cuando afirma que: “la uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia” (Arendt, 2005, pág. p. 66).

La uniformidad de la conducta, propia de un interés científico se expresa en la hipótesis de Adam Smith de una “mano invisible” que orienta los intereses comunes o “armonía de intereses”. Arendt resalta (paradójicamente) en esta hipótesis lo que denomina “ficción comunista”, según la cual se presupone la sociedad conformada por individuos con intereses comunes. Esta ficción, se da por primera vez en el pensamiento de los primeros economistas, para quienes estos intereses son guiados por una *mano invisible*; en última instancia, resalta la conducta previsible de los hombres, eliminando la posibilidad de la

³⁰ La aparición de lo social en la modernidad mezcló y confundió lo público con lo privado hasta eliminar sus diferencias. Este análisis de Arendt es fundamental para comprender el concepto de biopolítica planteado por Foucault y es, al mismo tiempo, la base de los estudios realizados por Giorgio Agamben en torno a la politización de todo aspecto de la vida del hombre y la constitución contemporánea de la figura del *Homo Sacer* (Agamben, 2006, págs. 12-13).

³¹ La estadística, como instrumento técnico, primero de la ciencia económica y luego de las ciencias sociales, presupone que los hombres se comportan de determinada forma, la estadística se centra en el comportamiento o la conducta, bien económicamente o bien socialmente. El interés moderno y contemporáneo por la conducta excluye la posibilidad de la acción, esto es, de la diferencia.

diferencia como de la acción humana. Por su parte, Marx, propuso esa ficción comunista como el interés último de la sociedad y propone mecanismos de socialización para alcanzarlo, pero, según la autora, éste no comprendió los alcances de dicha propuesta en torno a la pérdida de la libertad y del mismo espacio público de aparición.

El argumento de Arendt es que la ficción comunista produjo un gobierno de simple administración de los intereses comunes. Estos intereses son las necesidades vitales que entraron a formar parte del gobierno y la política, convirtiendo las funciones políticas del gobierno en una mera administración de estos mismos intereses.

Todo esto se debe, según Arendt, a que la aparición de lo social ha fundido lo privado y lo público, poniendo esos intereses comunes como lo propio de la política. Si para los griegos las actividades propias de la supervivencia ponían al hombre al nivel de los animales, ahora, esta supremacía de lo social se ha convertido en lo más importante concibiendo al hombre como mero animal social.

La sociedad pone al hombre actual como un simple trabajador, en ella los hombres hacen público y común su interés por sustentar su propia vida y conservar la familia, están obligados a mantener una conducta determinada por los intereses y necesidades vitales que antes eran privados. “La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público” (Arendt, 2005, pág. 68). El trabajo, antes supeditado a lo privado, esto es, al ámbito de la familia, entra en la esfera pública, en la esfera de la organización de la sociedad, sociedad de masas o de trabajadores, en la que desaparece la antigua finalidad de lo político.

En torno al problema político contemporáneo es importante retomar lo que Arendt expone en *Los orígenes del totalitarismo*³², sobre las causas y circunstancias de la crisis política presente en las democracias occidentales. Desde el imperialismo europeo del siglo XIX, lo político fue supeditado a los intereses económicos de la clase burguesa. Posteriormente, el sistema de partidos que representaba los intereses de las clases entró en crisis; con lo cual las masas, caracterizadas por su número y por su indiferencia hacia los asuntos públicos, posibilitaron las condiciones que hicieron aparecer los totalitarismos. Esta crisis sólo puede comprenderse desde el concepto de lo político que Arendt nos presenta, concepto que se encuentra estrechamente relacionado con su teoría sobre la acción y con la reformulación del concepto de libertad que de ésta se desprende. La acción es para Arendt el fundamento de lo político; y este último no puede ser un simple medio para la libertad, entendida como libre acción económica. Arendt observa que en la actualidad “tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social” (Arendt, 1997, p. 63). En este aspecto, si Hobbes es el punto de crítica central en torno al modo como las tesis políticas del contractualismo moderno han hecho sucumbir la acción, dando paso a la hegemonía del *animal laborans*; James Buchanan³³ puede ser el paradigma hobbesiano en torno a la economía-política, con su tesis del Estado mínimo.

4.1. Buchanan como paradigma de la reducción de lo político a la lógica económica

James Buchanan es quien expresa de forma más radical la reducción de lo político a la lógica económica que Arendt plantea como el centro de la crisis política contemporánea. Para Buchanan, la política puede explicarse como un ejercicio de intercambio económico individualista que puede resultar en un acuerdo institucional que asegure la búsqueda de la

³² La referencia hecha al origen de los totalitarismos, no implica que el totalitarismo sea uno de los temas centrales del presente escrito, sólo se toma aquí como una categoría explicativa del proceso que llevó a la crisis de la política en el mundo contemporáneo.

³³ Como se dijo en las primeras páginas de este escrito, tomar el pensamiento de un neocontractualista como James Buchanan servirá de ejemplo para corroborar la forma en que los intereses privados han incursionado en el ámbito público desvirtuando el sentido verdadero que le corresponde a la política.

maximización colectiva.³⁴ De allí que su nombre también se asocie con el movimiento *necontractualista* que se desarrolló en los primeros años de la década de los setentas³⁵.

El empleo, por parte de Buchanan, de las técnicas propias de la ciencia económica le permitió rehabilitar el modelo hobbesiano en los mismos términos del intercambio económico voluntario, bajo el supuesto que el Estado juega el papel de maximizador de la riqueza para la sociedad. No obstante, Buchanan rechazó de dicho modelo la tesis por la cual una vez celebrado el contrato político, con éste se legaban todos los derechos individuales y se cerraba cualquier posterior reformulación de este contrato.

De hecho, dicen Buchanan y Tullock: “se concibe mejor el contrato social como sujeto a continua revisión y cambio, y se debe pensar que el consenso que se da es continuo. Sin embargo, el punto relevante es que el cambio en este contrato, si es deseable, puede encontrar siempre el apoyo unánime, dado el tiempo apropiado para el compromiso [...] No concebimos que la constitución está establecida de una vez y para siempre. Concebimos que los aspectos contractuales son continuos, y se supone que la existencia de

³⁴ El modelo contractual-constitucional de Buchanan, tal y como él lo plantea, busca salirle al paso a la paradoja entre la elección mayoritaria, propia de las democracias occidentales, y la eficiencia, piedra angular de la economía capitalista. Una paradoja que, como explicó en su obra *El Cálculo del Consenso* (publicada junto con Gordon Tullock en 1962), resultaba de que los procesos de decisión mayoritaria eran inconsistentes con los fines -representativos óptimos- de cualquier Estado. Un resultado, ciertamente ya anticipado por el famoso teorema de imposibilidad de Arrow (debido a Kenneth Arrow, Premio Nobel de Economía en 1972) quien afirmaba que: no existía ningún método de elección que cumpliera un conjunto de criterios razonables en un cuerpo electoral con al menos dos miembros y un mínimo de tres opciones, de allí que era imposible definir una función de bienestar social, es decir un consenso sobre mínimos. El aporte de Buchanan consistió, entonces, en asegurar que el criterio de unanimidad -una idea que a su vez toma del economista sueco Knut Wicksell- era la única posibilidad de “elección pública” que resultaba óptima, en términos de Pareto. Dicha elección sólo podía ser el resultado de un contrato-constitucional derivado de un cálculo individualista como el que, al menos conceptualmente, se observa en Thomas Hobbes. Al respecto: Buchanan, J. *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Indianapolis: Liberty Fund. Indianapolis: Liberty Fund, 2000. Acerca del teorema de imposibilidad de Arrow: cfr. Ruiz Zapatero. Guillermo G. ¿Es posible tomar la Constitución en serio? Noticias Jurídicas, 2005. Y Hahn Frank y Hollis Martin. Filosofía y teoría económica. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 218 y sigs.

³⁵ Así lo caracteriza, por ejemplo, Fernando Vallespin, en su libro *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick, y James Buchanan*. Alianza editorial, Madrid, 1985. De la misma forma, Hans Peter Müller y Lucien Kern describen el modelo contractual-constitucional de Buchanan como el corolario contemporáneo del modelo político hobbesiano, en su libro: *La Justicia: ¿Discurso o Mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractual*. Gedisa, Madrid, 1992.

un conjunto de reglas organizativas conlleva el consenso” (Buchanan, J. y Tullock, G. 1980, p. 300-01).

Esta concepción de la política, netamente individualista tal y como la entiende Buchanan, busca desarrollar una visión realista del contrato social, lo más cercana posible a las condiciones empíricas de la existencia humana, absteniéndose así de supuestos apriorísticos. De suerte que el paradigma del *homo economicus* (toda persona procura maximizar sus utilidades personales) le parece a Buchanan que es el que, metodológicamente, puede satisfacer mejor dicho requerimiento *realista*. Puesto que, como ellos mismo lo declaran:

El individualismo metodológico³⁶ no debería ser confundido con el simple *individualismo* como una norma para la organización de la actividad social. Este primer tipo de análisis representa un intento de reducir todos los temas de la organización política a la confrontación de los individuos con las alternativas y su elección entre ellas. La *lógica de la elección* del individuo se convierte en el tema central de nuestro análisis, y no es necesario tomar ninguna posición concerniente a los fines últimos o criterios que deben dirigir su elección (Buchanan, J. y Tullock, G. 1980, p. 23).

Esta hipótesis del individuo guiado prioritariamente por su propio interés carece de valor ético, en cuanto una concepción antropológica a priori del hombre (como podía suceder con el *homo homini lupus* de Hobbes), pero no excluye el que los hombres al momento del pacto entren a él con la integridad de sus visiones éticas. En este sentido, Buchanan y Tullock afirman que “las instituciones políticas y de mercado son valoradas no en sí mismas sino por su capacidad para generar bienes y servicios deseados. Si se adopta esta estructura analítica, parece natural concebir los individuos a nivel constitucional como

³⁶ Tal *individualismo metodológico* se diferencia del simple individualismo en que no incluye ningún tipo de valoración; es decir, es sistemáticamente neutral, en contraste con el individualismo que *como norma de organización implica la aceptación explícita de ciertos criterios de valoración*. Al igual que en el contractualismo hobbesiano, el cual le sirve de paradigma a Buchanan, el único verdadero fundamento de legitimación para cualquier acuerdo es *sein*, el ser factual, no el *sollen*, el ser considerado teleológicamente. La diferencia es que el individualismo metodológico es un enfoque de las ciencias sociales, mientras que el individualismo es un fenómeno social.

tomando decisiones sobre posibles normas constitucionales, de forma análoga a la elección entre competencia y monopolio” (Buchanan, J. y Tullock, G. 1980, p. 98).

De esta forma, la posición elegida por Buchanan se equipara con la jungla hobbesiana; es decir, en ella existen individuos que no se encuentran organizados por ningún tipo de norma formal, no “hay aceptación de límites a las conductas personales, ni ley, ni convenciones” (Buchanan, J. 1993, p. 23). La situación de libertad irrestricta de todos los individuos maximizadores de utilidad supone, entonces, que el nivel de bienestar particular depende de las fuerzas y habilidades que cada cual posea para hacerse a los bienes, para conservarlos o para arrebatárselos a otros. En semejante posición los individuos, profundamente diferentes en sus fuerzas y capacidades, se enfrentan a una distribución de los bienes disponibles exageradamente focalizada. Es decir, en correspondencia con el máximo del número de fuerzas y habilidades de cada individuo los bienes son auto-adjudicados. En este sentido, los costes tanto para el que posee como para el que no posee bienes son tan altos que se genera un *equilibrio natural* (Buchanan, J. 1993, p. 30 y sigs.).

En este estadio de equilibrio natural, los individuos pueden llegar acuerdos e intercambios debido al análisis de la relación coste-beneficio, consintiendo así en el desarme a cambio de usar los recursos antes destinados a la defensa en actividades productivas. Con ello nacen, entonces, los “derechos de propiedad” y los sucesivos acuerdos que dan por fin con la organización de un Estado (*el Estado protector*) que proteja dichos arreglos, bienes y libertades individuales (Buchanan, J. 1975, p. 60 y sigs.). Éste corresponde al primer *Estado constitucional*, es decir, a aquel cuya función consiste en velar por el cumplimiento de los derechos estipulados en el contrato constitucional originario. Un Estado limitado a la vigilancia y el juicio sobre el cumplimiento de los

acuerdos originales que no cumple ninguna función legislativa sino apenas policial y jurisdiccional.³⁷

Con todo, y a pesar de los límites impuestos al Estado desde el contrato original, Buchanan concibe un Estado que excede los límites aquí impuestos: como un *Estado productor*³⁸, que se origina del desinterés individual por asumir ciertas tareas colectivas, cuya función consiste en administrar y legislar sobre aquellos bienes que exceden el dominio de lo privado, esto es, los bienes públicos. Corresponde esto a situaciones declaradas como *postconstitucionales*, habida cuenta que se encuentran fuera de la constitución misma,³⁹ aunque proceden según la misma lógica del cálculo individualista constitucional.

Tal y como se advierte, en este desarrollo del *individualismo metodológico*, se defiende la idea que la única fuente de legitimidad es el individuo; de suerte que el ejercicio político es únicamente el medio para garantizar, no sólo la conservación de los bienes, sino las reglas de juego que permiten el intercambio. Esta perspectiva de lo político no sólo parte de criterios individualistas de una gran radicalidad, sino que además reduce el ejercicio político a un cálculo económico sobre la libertad; aún cuando Buchanan reconozca en el Estado un doble papel, el de conservar el orden constitucional y el de proporcionar bienes públicos.⁴⁰

³⁷ En palabras de Buchanan: “Este estado legal o protector, la institución de la “ley” ampliamente interpretada, *no* es un cuerpo de toma de decisiones. No tiene funciones legislativas, y no está representada adecuadamente por instituciones legislativas. Este estado no incorpora el proceso por medio del cual las personas en la comunidad escogen colectivamente, en vez de hacerlo de manera privada o independiente” (Buchanan, J. 1975, P. 68 y sigs.).

³⁸ Se afirma como productor de bienes públicos.

³⁹ Como afirma Buchanan: “Esto último caracteriza la funcionalidad del estado productivo conceptualmente separado, la agencia por medio de la cual los individuos se proveen a sí mismos con “bienes públicos” en el contrato postconstitucional. En este último contexto, la acción colectiva es mejor vista como un proceso de intercambio complejo con la participación entre todos los miembros de la comunidad” (Buchanan, J. 1975, p. 68).

⁴⁰ Como afirma Buchanan: El hombre quiere libertad de las restricciones: mientras que al mismo tiempo reconoce la necesidad del orden. Esta paradoja de estar gobernado se vuelve más intensa mientras que la cuota de politización en la vida aumenta, el Estado toma más poder sobre los asuntos personales. El Estado tiene un rol doble, la aplicación del orden constitucional y la de proporcionar “bienes públicos”. Esta dualidad genera sus propias confusiones y malos entendidos. La “ley” en sí misma es un “bien público” con todos los

5. *La libertad como sentido de lo político*

A pesar de que podemos estar de acuerdo en que tanto la postura de Arendt, como la de Buchanan parten de un contexto real; sus tesis se encuentran radicalmente opuestas. Más aún, el radicalismo liberal de Buchanan, puede hacernos pensar en la necesidad de replantear el sentido de lo político más allá de un simple órgano administrativo del mercado y de los intereses particulares. Buchanan no deja lugar a un espacio público en el cual los hombres puedan deliberar sobre sus asuntos comunes, con ello deja a los hombres en un estadio de soledad, incomunicados y empeñados en el logro de sus propias ventajas. Cuando Buchanan intenta crear una esfera pública, mediante la creación de un Estado que produce bienes públicos, más allá del Estado protector de los acuerdos económicos iniciales, no logra integrar realmente a los hombres bajo un fin común; pues allí lo único que interesa es crear leyes que permitan la continua regulación de los bienes que por necesidad deben ser comunes, aunque en el fondo, sería más fácil si sólo existieran los bienes privados.

Desde otro punto de vista, aunque Arendt tampoco parte de una antropología que dé cuenta de algo como la naturaleza humana, su visión de la condición humana trasciende al *homo faber* y al *homo laborans* propio de las teorías económicas como la de Buchanan, que terminan reduciendo lo político a lo económico bajo la bandera de una supuesta libertad. El espacio público, no puede sólo serlo desde el punto de vista económico y bajo la lógica de una anhelada unanimidad que niega la diferencia, posibilitadora de la pluralidad y sobre la cual debe sustentarse la vida en comunidad y la acción política.

problemas conocidos para garantizar el cumplimiento voluntario. Su ejecución es esencial, pero la falta de voluntad de los que cumplen con la ley para castigar a los que la violan, y hacerlo eficazmente, auguran la erosión y la destrucción definitiva del orden que se observa (Buchanan, J. 1975, p. 68).

El individuo que parece representárenos en la lectura de Buchanan es aquél que denuncia Arendt como el responsable de la crisis política de nuestro tiempo; representado por hombres ocupados en maximizar sus utilidades e indiferente hacia los asuntos públicos; que entra en la esfera pública a participar de los asuntos políticos, en los mismos términos de un intercambio económico.

Si nos atenemos a la visión de Arendt, el espacio público sobre el cual deliberan los hombres no puede ser mejor representado que por aquél en que los hombres se reúnen en el parlamento, mediante un mecanismo de representación directa o indirecta, para considerar asuntos relacionados con el bienestar general, la organización del Estado o la implementación de normas jurídicas, incluso, temas sobre la cultura y la recreación pública. Asuntos como estos fomentan la necesidad de la participación pública; no obstante, Arendt observa con desconfianza los sistemas actuales de representación democrática, pues ellos se han convertido en administradores de los intereses privados; mientras la mayoría permanece indiferente a los asuntos públicos.

A modo de conclusión, es dado ver que las reflexiones teóricas sobre la política esbozadas por Arendt, intentan ser una respuesta a la manera como desembocó la idea de una construcción de la comunidad política ligada al esquema de medios y fines; pues este esquema es el responsable de un mundo político contemporáneo en el que la idea de poder y autoridad han sido ligados a la violencia, y han eliminado la posibilidad de la acción libre de los ciudadanos en el campo político. Ha sido además este esquema, fruto de la errónea concepción de la igualdad natural de los hombres, propia del contractualismo, la que ha generado que los hombres entreguen su libertad a un Estado, con el fin de garantizar su supervivencia material. La tradición política moderna creyó erróneamente que tal garantía sólo se podía hacer entregando parte de los derechos naturales, por ello, las nociones de poder y autoridad sólo podían ser concebidas en términos de control y violencia. Con esto, la posibilidad de los ciudadanos de actuar libremente, sin el sometimiento a los intereses particulares, de clase o de partido; ha sido imposible en el contexto político desde la

modernidad y ha sido la causa del surgimiento de los totalitarismos y la consiguiente indiferencia política de las masas contemporáneas.

Teniendo en cuenta la distinción sobre la libertad negativa y la libertad positiva que se hizo en la primera parte tomando como referencia el pensamiento de Isaiah Berlin, podemos concluir que la tradición del pensamiento político que viene desde el contractualismo clásico y que es el referente del neocontractualismo contemporáneo, defiende un tipo de libertad en sentido negativo, según la cual no deben existir impedimentos externos para la realización de los intereses privados de los ciudadanos. Tal interpretación no es coherente con la libertad entendida como la entiende Arendt, pues para ella la libertad va más allá de los intereses particulares y sólo tiene lugar de realización en el espacio público.

El concepto de libertad ha sido mal comprendido por la tradición del pensamiento político que se originó con el contractualismo, puesto que, desde el punto de vista de Arendt no se trata de una libertad en sentido económico como fin de lo político, esto no es libertad sino sujeción a las necesidades de la supervivencia. De acuerdo con Arendt, se trata de la libertad para ingresar, pactar y actuar dentro de una comunidad sin la parcialidad que implicarían los intereses económicos representados en un sistema de partidos o en la ceguera de las masas organizadas bajo el paradigma de la mera opinión pública. Opinión que elimina la facultad de juzgar propia de cada ser humano, la cual garantiza la pluralidad que debe caracterizar la acción política.

Por último, cabe recordar que la eliminación de los límites entre lo público y lo privado —como consecuencia de la inserción de la lógica de medios y fines en el campo político— ha conducido también a que los hombres hayan perdido su lugar privado, espacio de la vida íntima que fue descrito por Arendt como el oasis. “Los oasis constituyen todos esos dominios de la vida que existen independientemente, o al menos en gran medida independientemente, de las circunstancias políticas.” (Arendt H. , 2006, pág. 101) Este lugar privado es en el que es posible refugiarse de los avatares que traen la vida política, las

responsabilidades públicas y los conflictos descritos por Arendt a través de la metáfora del desierto. De tal forma podemos colegir, que no es solamente la pérdida de sentido de lo político lo que atañe como enfermedad al hombre contemporáneo, también es la pérdida del sentido de lo privado lo que caracteriza la crisis actual.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. (1998) *Homo sacer: un poder soberano y la nuda vida*. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.

Arendt, Hannah. (1996). *El concepto de historia antiguo y moderno*. En H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Luisa Poljak Zorzut. Barcelona: Ediciones Península.

Arendt, Hannah. (1996). *¿Qué es la autoridad?* en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios de reflexión política*. Traducción de Ana Luisa Poljak Zorzut. Barcelona: Ediciones Península.

Arendt, Hannah. (1997). *¿Qué es la política?* Traducción de Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah. (2006). Del desierto y los oasis. *Revista de occidente*, nº 305 p. 99-102.

Arendt, Hannah. (2005). *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona: Ediciones Paidós.

Arendt, Hannah. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solan. México: Santillana

Arendt, Hannah. (2007). *Responsabilidad y juicio*, Traducción de Miguel Candel. Barcelona: Ediciones Piidos

Aristóteles. (1988) *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos

Baudrillard, Jean. (1978) *A la sombra de las mayorías silenciosas*. Traducción de Antonio vicens y Pedro Rovira. Barcelona: Kayrós.

Bauman, Zigmunt. (2002). *Modernidad líquida*. Traducción de Mirta Rosemberg. México: Fondo de Cultura Económica.

Bell, Daniel. (1980) *El Fin de las Ideologías*, Traducción de Alberto Saoner Barberis Madrid: Alianza.

Berlin, Isaiah. (2008) *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Traducción de Ángel Rivero. Madrid: Alianza

Bobbio, Norberto. Y Bovero, Michelangelo. (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía Moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Traducción de José Florencia Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica.

Buchanan, James. (1980) *El Cálculo del Consenso*, Traducción de Javier Salinas Sánchez. Madrid: Espasa Calpe.

Buchanan, James. (1993) *Derechos de Propiedad y Democracia*. Traducción de Juan Alonso Hierro. Madrid: Espasa-Calpe.

Buchanan, James. (1996) *Ética y progreso económico*. Traducción de José A. García-Durán de Lara. Barcelona: Editorial Ariel.

Buchanan, James. (2000) *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Indianapolis: Liberty Fund. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

Empírico, Sexto. (1993). *Esbozos pirrónicos*. introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa M'unoiz Diego. Madrid: Gredos

Esquirol, José. M. (1994). *En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio. En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.

Evans, Peter. (2007). El Eclipse del Estado. Reflexiones sobre la estatalidad en la era de la globalización neoliberal. En P. evans, *Instituciones y desarrollo en la era de la globalización neoliberal*. Bogotá: Ilsa.

Ferrajoli, Luigi. (2004). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi. Madrid: Trotta.

Fromm, Erich. (2006). *El miedo a la libertad*. Traducción de Gino Germani. Madrid: Paidós.

García R., Ana. Ma. (2001) *De la acción política a la política del terror*, en: *Del poder del discurso al discurso del poder*. Buenos Aires: Eudeba.

Gottsegen, Michael. G. (1994). *The political thought of Hannah Arendt*. New York: New York Press Albany.

Guilherme, Ma. José. (1993). *Liberalismo viejo y nuevo*. Traducción de Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica.

Habermas, Jürgen. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez redondo. Madrid: Taurus.

Habermas, Jürgen. (1998) *Facticidad y Validez*. Traducción de Manuel Jiménez redondo. Madrid: Trotta.

Habermas, Jürgen. (1994) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hampton, Jean. (1997). *Political philosophy*. Oxford: Westview Press.

Hayek, Friedrich. (1996). *Los fundamentos de la libertad*. Traducción de José Vicente Torrente. Barcelona: Unión Editorial.

Hobbes, Thomas. (1642). *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. traducción y prólogo de Carlos Mellizo. Madrid : Alianza Editorial, 2000

Hobbes, T. (1651). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. ; traducción de M. Sánchez Sarto. México : Fondo de Cult. Econ., 1983

Jauregui, Gurutz. (6 de marzo de 1997). El neoliberalismo y la falacia del Estado mínimo. *El país* . www.uv.es/~mperezs/intpoleco/Lecturcomp/IPE/Estadomin.doc. consultado el 12 de febrero de 2010.

- Laclau, Ernesto. (2006). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica
- Lipovetsky, Gilles. (2002) *La era del vacío*, traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendants. Barcelona: Anagrama,
- Locke, John. (1662). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Locke ; traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza. 1990
- Lopera, María Teresa. (1999). *Justicia distributiva: ¿legitimidad o consenso?* Medellín: Universidad de Antioquia.
- Lowenstein, Karl. (1976). *Teoría de la constitución*. Traducción de Alfredo Gallego Anabitarte. Barcelona: Ariel.
- Macintyre, Alasdair. (2001). *Tras la virtud*. Traducción castellana de Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica
- Nozick, Robert. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. Traducción de Rolando Tamayo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oszlak, Óscar. (vol. 3, Nº 2, 1980). Políticas públicas y regímenes políticos: reflexiones a partir de algunas experiencias latinoamericanas. *estudios cedes* .
- Platón. (1985). *protágoras, Gorgias*. Madrid: Alianza. ; introducción general por Emilio Llega Inigo ; traducción y notas por J. Calonge Ruíz . Madrid : Editorial Gredos, 1985-1992. V. II. Madrid : Editorial Gredos.
- Reinhart Z. *Contrato sin presupuestos: James M. Buchanan*, en *La justicia: ¿Discurso o mercado?* Traducción de Jorge M. Seña. Barcelona: editorial Gedisa, 1992

Schmitt, Carl. (2002). Teología política. En *Carl Schmitt, teólogo de la política*. prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar. México: Fondo de Cultura Económica.

Sen, Amartya. (2002). *Globalmente resignados*. *Revista de Economía Institucional*, Vol. 4, N° 6, 222-226.
<http://foros.uexternado.edu.co/economia/institucional/index.php/economia/article/viewFile/249/232>

Sen, Amartya. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Traducción de Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen. Buenos Aires: Katz editores.

Serrano, Gómez, Enrique. (2002). *Consenso y conflicto: Schmitt y Arendt*. Antioquia: Universidad de Antioquia.

Weber, Max. (1997). *Economía y sociedad*. Traducción de Juan Roura Parella. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. (2006). *Política y ciencia*. Traducción de Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán.