



**CARLOS HUMBERTO CÁRDENAS MALDONADO**

**EL MUNDO POLÍTICO Y SUS PROTAGONISTAS EN LA OBRA DE  
HANNAH ARENDT**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 25 de julio de 2013**

**EL MUNDO POLÍTICO Y SUS PROTAGONISTAS EN LA OBRA DE HANNAH  
ARENDT**

**Trabajo de grado presentado por Carlos Humberto Cárdenas Maldonado, bajo la  
dirección de la Profesora Yelitsa Marcela Forero Reyes,  
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**



**Facultad de Filosofía  
Bogotá, 25 de julio de 2013**

Bogotá, 25 de julio de 2013

Profesor  
DIEGO PINEDA RIVERA  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía  
Ciudad

Apreciado Diego:

Por intermedio suyo, me permito presentar a consideración de la Facultad de Filosofía el Trabajo de Grado titulado “El mundo político y sus protagonistas en la obra de Hannah Arendt”, del estudiante CARLOS HUMBERTO CÁRDENAS MALDONADO, como requisito final para optar al título de Magíster en Filosofía.

A mi juicio, el Trabajo cumple con los requisitos filosóficos y metodológicos exigidos por la Facultad para un título de esta naturaleza.

Carlos Humberto consideró, por una parte, las actividades por las que el mundo humano cobra existencia en Grecia, Roma y en la Edad Moderna y, por otra, el carácter peculiar de los protagonistas de este mundo en cada uno de los momentos examinados por Arendt.

Cordialmente,

MARCELA FORERO REYES, Ph.D.  
Directora del Trabajo de Grado

## **AGRADECIMIENTOS:**

Quiero agradecer el valioso tiempo, las recomendaciones y los innumerables aportes de mi directora Marcela Forero, quien siempre me guió durante la elaboración de mi trabajo de grado, me apoyó con sus indicaciones, con sus comentarios e interpretaciones de la filosofía política de Hannah Arendt. A mis padres que siempre estuvieron a mi lado apoyándome y a todas las personas que de alguna manera hicieron parte de este proceso creativo. A todos mil gracias.

## TABLA DE CONTENIDO

Carta de la Directora del Trabajo de Grado.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	4
TABLA DE CONTENIDO .....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO 1 .....	14
<i>VITA ACTIVA: GRECIA, ROMA Y LA ACTIVIDAD POLÍTICA</i> .....	14
1.1. Vida activa: labor, trabajo y acción.....	14
1.2. Pluralidad ciudadana: igualdad, distinción e intereses políticos .....	19
1.3. Acción y palabra: <i>prâxis</i> política.....	21
1.4. Natalidad, la acción espontánea.....	26
1.5. El aparecer en público como milagro .....	33
1.6. Libertad política.....	37
1.7. La fundación de Roma (trinidad romana).....	41
<b>1.7.1 Fundación</b> .....	41
<b>1.7.2 Autoridad</b> .....	43
<b>1.7.3. Religión y tradición</b> .....	46

CAPÍTULO 2 .....	50
LA ACTIVIDAD POLÍTICA Y SUS PROTAGONISTAS .....	50
2.1. Revoluciones modernas: Norteamérica y Francia .....	50
2.2. Pérdida de la tradición: brecha entre el pasado y el presente .....	61
2.4. Identidad del protagonista político .....	79
<b>2.4.1. En busca del <i>eudaimōn</i> griego</b> .....	81
<b>2.4.2. ¿Asimilada o paria?, una cuestión de conveniencia</b> .....	84
<b>2.4.3. Ser paria como opción apolítica</b> .....	88
2.5. Narraciones singulares contenidas en la gran historia.....	96
Conclusiones.....	105
Bibliografía.....	112

## INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo de grado es identificar y caracterizar a los protagonistas de la acción política en el mundo antiguo (en Grecia y Roma), en la modernidad con las Revoluciones Francesa y Americana, así como en la crisis política de Estados Unidos de mediados de siglo XX, de acuerdo con la teoría filosófica de Hannah Arendt. Estos personajes crean un mundo humano único, irrepetible, el cual propicia la atmosfera ideal para prolongar en el tiempo el gusto por compartir opiniones en torno a los asuntos comunes.

Reconocer estos dos tipos de protagonistas, el actor político griego y el ciudadano moderno, llevó al trabajo de grado observar un segundo problema, dividido en dos por su misma complejidad. Por una parte, el de los contextos históricos a los que pertenecen los protagonistas de la teoría filosófica arendtiana y, por otra, el de las categorías desde las cuales los escenarios políticos hacen su aparición y se constituyen como un conjunto de realidades humanas. Por esa razón, la primera parte de la investigación se ocupa de analizar los contextos políticos y las categorías que le dan peso dentro de la gran historia de los hombres, y la segunda parte se ocupa de los protagonistas de dichos contextos, que en verdad son encuentros, tanto en la antigüedad como en la modernidad.

Estos temas se propuso desarrollarlos en cinco momentos: 1. el momento del escenario político del mundo clásico, de acuerdo con la reconstrucción filosófica efectuada por Arendt, desde Grecia hasta Roma. La atención se centra en las distinciones que hay en las actividades humanas, porque ellas dan cuenta de las condiciones que son reconocidas para ser ciudadanos y de las que carecen otros hombres, a quienes se excluyen del orden político. 2. Un segundo momento dedicado al estudio de la acción política y del actor político en la modernidad, comenzando con las revoluciones en Estados Unidos y Francia, en relación con las cuales se consideran las dificultades que tuvieron que enfrentar sus realizadores porque involucraron actos violentos no calculados. 3. Con las revoluciones modernas, como uno de los espacios

políticos de la modernidad que contó con las condiciones para cambiar la situación política de su tiempo, se emprendió, a continuación, el estudio sobre el agente político que se expresa abiertamente en la esfera pública. Se propuso entonces dar una mirada retrospectiva al personaje que se encuentra detrás de la actividad política en Grecia, para compararlo con el agente político moderno, teniendo en cuenta, desde luego, las distancias temporales, categoriales y políticas que existen entre ellos. 4. Saber quiénes son los agentes de cada periodo llevó a la investigación a examinar su identidad, la cual se vislumbra en cada actuación suya, pero de la cual nunca puede dar cuenta el agente mismo, sino sólo quienes lo ven actuando. 5. Por último, se incluyó el estudio de algunas de las historias de los actores políticos modernos que Hannah Arendt describe en sus libros, y que en su concepto hacen parte de la gran historia de la humanidad, pese a no ser incluidas y reconocidas por la Historia. Son historias de ciudadanos que fueron apartados de la escena política por razón de su cultura o de su estilo de vida, convirtiéndose de este modo en parias; pero cuyas actitudes y acciones revelaron la profunda convicción de que su identidad representaba su hogar y la afirmaron en lugar de asimilarse a otra cultura distinta.

La comparación entre los ámbitos políticos grecorromano y moderno, le permitió al trabajo de grado observar los rasgos participativos más sobresalientes de cada uno de ellos. En el primero es considerada la vida política de los ciudadanos, quienes al salir de sus hogares encuentran un espacio de intercambio de opiniones. Aquél que desee marginarse de su trabajo diario y alejarse de la esfera privada, espacio donde se preserva la vida de los peligros externos, debe contar con un buen número de individuos o herramientas para la labor y de trabajadores para que administren el hogar por él. Esta división de la actividad humana permite diferenciar a los ciudadanos griegos de los hombres privados de libertad, de tal manera que quien tiene libertad política, puede participar de la esfera pública, mientras que quien no la tiene, depende enteramente de la esfera privada. Es así como la *vita activa* se reconoce por la clase de actividades susceptibles de realización en el espacio público y de los seres humanos que las efectúan. La época se forjó una imagen de actividad política diferenciada de otros



oficios, cuya aparición pública era impensable. Arendt detalla esta situación como criterio fundamental para comprender el espíritu político de una época, y que sirve igualmente para entender el espacio político de Roma, en el que se institucionalizó la práctica política a partir de los tres componentes de la fundación: la autoridad, la religión y la tradición.

En las revoluciones estadounidense y francesa la filósofa encuentra el panorama ideal para organizar una transformación política dentro del nuevo orden moderno. Esta es la razón por la que concentra su atención en esclarecer lo acontecido en ambas revoluciones y para aventurarse a sostener juicios sobre la suerte de los acontecimientos. Dentro de esta reflexión, la lectura arendtiana que distingue la actividad política grecorromana de la moderna le permitió al trabajo de grado pasar a ocuparse de la vida del agente político griego y posteriormente de la vida del agente apolítico moderno. A diferencia de la inmersión del agente griego en la esfera política determinada por su condición de jefe de hogar, el agente político moderno apolítico debido a su condición de paria, se resiste a perder su cultura y tradición, y no se resigna a ser un asimilado más dentro de una cultura que nunca lo va a acoger como a uno de los suyos. En consecuencia, el actor político moderno se configura a partir de su urgente necesidad de hacerse sentir desde la distancia, único lugar que encuentra libre de expresión por el hecho mismo de situarse al otro lado del escenario deliberativo.

La actividad política del ciudadano griego y la del moderno llevo a la investigación a indagar por el problema de su identidad. La figura del *eudaimōn*, del cual poco habla la filósofa, mientras que sí lo hace Aristóteles, sirvió de referencia para pensar la identidad del ciudadano griego. Para ocuparse de la idea de identidad del ciudadano moderno, el trabajo de grado debió buscar en los textos de Hannah Arendt algún indicio que lo condujera a las experiencias humanas rebeldes frente a la negación de peculiares modos de existencia, por las vías de la aniquilación o de la asimilación dentro de la sociedad de masas. En estos textos sobresale el interés por las vidas de algunos individuos que no tuvieron en vida la notoriedad que merecían, pero a quienes Arendt dedica parte de su obra a recordarlos y a hacerles un sentido homenaje. El trabajo de

grado finaliza con una interpretación de la gran historia, diferente de la historiografía que critica Hannah Arendt, la cual contiene las pequeñas historias de los hombres que habitualmente no son reconocidos por los historiadores. Se trata de un llamado a la historia para que reconsidere su posición frente a estos personajes olvidados, y ésta es la tarea que inicia la filósofa alemana, sin pretender aportar una metodología que remplace definitivamente a las existentes, pero cuyo empleo decidido le ocasiona algunas imprecisiones conceptuales al momento de evaluar el conjunto de estas vidas singulares.

El especial interés por estos temas: la actividad política en el mundo antiguo, en el mundo moderno y sus personajes políticos, aparece luego de continuas reflexiones en torno a la clasificación de la obra de Arendt, la cual se procuró leer en buena parte con el objeto de identificar periodos conceptuales desde los cuales pudiera comprender mejor sus temáticas. Dada la naturaleza de esta investigación cabe anotar que se dedicó bastante tiempo a leer textos que no han sido tan llamativos para los comentaristas de Hannah Arendt, sobre todo a los que se utiliza en la segunda parte del trabajo. Según se observa, estos textos no figuran entre los más consultados debido, con buenas razones, al cambio temático que opera en ellos, alejándolos del tipo de análisis desarrollado por Arendt en su tarea de reconstruir categorías del mundo político griego, romano y moderno, a partir de las cuales evalúa las acciones políticas. Estos otros textos, por su parte, se adentran en las narraciones singulares de unos cuantos seres humanos, quienes no fueron cabezas visibles de su tiempo, pero que para la reflexión de la filósofa son personalidades distinguidas por su visión de mundo.

En relación con los textos de Hannah Arendt que se trabajaron en la investigación, sólo unos pocos resultaban ajenos al propósito de la misma. *La condición humana*, *¿Qué es política?*, *De la historia a la acción*, *Entre el pasado y el futuro*, *El concepto del amor en san Agustín*, *La vida del espíritu*, *Sobre la violencia*, *Sobre la revolución*, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* son algunas de las obras que la investigación utilizó para entender el pensamiento político antiguo y moderno de la filósofa. Podría decir que corresponden a la base de donde se desprende la filosofía política más reconocida de Arendt. Un segundo grupo de textos: *Rahel Varnhagen, vida*

*de una mujer judía, Hombres en tiempos de oscuridad y La tradición oculta* permitieron comprender el gusto de Arendt por leer las experiencias de vida de personas que no lograron llamar la atención a su generación ni a su tradición cultural, pero cuya riqueza intelectual, emocional y sensibilidad extraordinaria llegaron a su corazón convirtiéndose en sus mejores amigos intelectuales (del mismo modo que lo fueron los griegos, los romanos, los filósofos modernos y los poetas románticos, entre otros)<sup>1</sup>. Ella dedica su obra a este grupo de mejores amigos intelectuales, quienes pueden ser muchos más si consideramos que estas vidas singulares existen en cada periodo humano, ocultas de lo público, aunque su carácter sea rebelde y por eso mismo atrayente para muchas personas, incluida Arendt.

Las fuentes a las que recurre el trabajo fueron en su mayoría escritos de Hannah Arendt traducidos al español. Entre los comentarios se encuentran los de Cristina Sánchez Muñoz, Manuel Cruz, Fina Birulés Bertran y Carmen Corral. Estos cuatro investigadores españoles logran desentrañar los problemas frecuentes del pensamiento político de la filósofa penetrando en temas fundamentales como son el mundo político en Grecia y Roma, la actividad política en el periodo moderno, la idea de revolución dentro del contexto moderno y la reordenación de las actividades humanas en las distintas épocas. Otra comentarista importante el trabajo fue Simona Forti, quien dio mucha luz con el tema de las revoluciones modernas, así como su crítica a Arendt por su distancia con la lectura progresista de la filosofía de la historia. Cabe mencionar también a la estudiante de Hannah Arendt Young-Bruhel, quien hizo una de las mejores biografías de la filósofa, reconstruyendo su vida desde la niñez, pasando por sus años de universidad, en donde conoció a Heidegger y después a Jaspers, sus años como inmigrante en Francia y su reclusión en los campos de prisioneros, su segundo matrimonio con Heinrich Blücher, compañero sentimental y par intelectual, de quien

---

<sup>1</sup> En la introducción del texto *Reflection on Literature and Culture, Hannah Arendt*, Sussannah Gottlieb llama la atención sobre algunos ensayos de Hannah Arendt que circulan alrededor del tema Literatura y Cultura. Son trabajos poco reconocidos y que por su misma naturaleza su autora no buscó recopilar y editar con miras a su publicación. No obstante, se observa, según Gottlieb, una coherencia de escritura que permanece en los ensayos de Arendt desde el primer trabajo hasta el último. (Gottlieb, 2007).

aprendió a pensar políticamente, reconociendo los límites de los partidos políticos de izquierdas y derechas. Su vida en Estados Unidos, donde tuvo que vivir con una ciudadanía de segunda clase, alejada del conflicto directo de la Segunda Guerra Mundial y del posconflicto europeo, pero bajo sospecha por su origen alemán y por la libertad de pensamiento, identificable con actividades antinorteamericanas.

Entre los comentaristas de lengua inglesa tuve en cuenta a la teórica política Margaret Canovan, cuyas críticas al trabajo de otros pensadores, que a juicio suyo han comprendido mal las ideas de Arendt, por haber descontextualizado sus conceptos, le permitieron al trabajo de grado entender un poco más a Arendt. También a Dana Villa, quien realiza una investigación muy interesante acerca del pensamiento político de la filósofa alemana, relacionándola con líneas políticas contemporáneas. A Julia Kristeva, filósofa y psicoanalista, quien se ha desempeñado también como teórica literaria desde donde se ha interesado en el pensamiento poético (feminista) de la filósofa alemana; a Seyla Benhabib y Parekh Bhikhu.

La difícil tarea de encontrar traducciones de Margart Canovan, Dana Villa, y Seyla Benhabib, que son las principales investigadoras de Arendt, citadas por los investigadores en lengua castellana, llevó a la investigación a leerlas directamente, con la buena fortuna de hallar en ellas tesis impresionantes, reflexiones y observaciones que, en ocasiones, escapaban a los comentaristas españoles; por ejemplo las relacionadas con las revoluciones modernas, con su idea de la amistad política en la antigüedad o con su comprensión de la institución política en Roma. Desde luego, referencia obligada en el desarrollo del pensamiento político de Hannah Arendt fueron algunos textos de Aristóteles, como la *Política*, la *Ética a Nicómaco* y la *Poética* porque ellos permiten comprender la estructura del mundo político griego, los hábitos de acuerdo con las distintas formas de vida y, sobre todo el modo en que Arendt interpreta la acción del ciudadano a partir de la acción dramática aristotélica.

Finalmente se hace mención que el gusto por las narraciones singulares que propone Hannah Arendt procede de su carácter poco explorado, por lo que este trabajo permite abrir una línea de investigación en el pensamiento arendtiano y de su estilo de

escritura, en el que se mezclan lenguajes filosóficos, históricos y literarios. Esto muestra que la filosofía política de Arendt no solamente se deja leer desde sus libros más conocidos y destacados, sino también desde sus libros más personales, más íntimos, como son sus diarios y sus biografías.

## CAPÍTULO 1

### *VITA ACTIVA: GRECIA, ROMA Y LA ACTIVIDAD POLÍTICA*

#### **1.1. Vida activa: labor, trabajo y acción**

Si los seres humanos son libres, pero no soberanos; si son capaces de acción, pero no los propietarios de su sentido, entonces el tiempo de la acción es siempre inaugural e intempestivo, pues su fin no es calculable y sus resultados son ilimitados.  
(Fina Birulés)

Hannah Arendt estudia la noción de “vida activa” en varios de sus libros con la intención de entender las condiciones básicas de la vida de los hombres en el mundo moderno, en el que estas condiciones se transformaron, cambiando la jerarquía que tenían en el mundo antiguo y medieval. Este fenómeno se podría explicar por el hecho de que la modernidad trajo consigo una disolución de la frontera entre la esfera privada y la pública, con lo cual se alteró la diferenciación del valor otorgado a las actividades humanas, tanto a las de la vida activa como a las de la vida contemplativa. Las fronteras se habían establecido mediante muros que en la antigua ciudad-estado permitían la realización de las distintas actividades humanas y la diferenciación de cada una de ellas,

sin que rivalizaran por espacio a pesar del mutuo desprecio que se tenían. Sumado a lo anterior, la filósofa busca comprender la realidad de la humanidad moderna inmersa en los cambios económicos y tecnológicos que penetraron en la Tierra y se esparcieron por doquier, modificándola por completo. Para dar cuenta de esta transformación, Arendt tuvo que indagar por la idea de la *vita activa* y analizar su relación con la idea de la *vita contemplativa* en el curso de la experiencia de los hombres en el mundo.

*Vita activa* y *vita contemplativa* son dos formas de vida humana que se relacionan mutuamente debido al gusto y necesidad que los habitantes de la ciudad griega encuentran en ellas (Arendt, 1995). La *vita contemplativa* presume de ser la mejor y más calificada de las experiencias humanas, por estar dedicada exclusivamente a conceptos sempiternos, esto es, eternos en su consistencia; por tratarse de una actividad destinada al estudio de ideas universales que representan la reducción de todas las experiencias humanas a una sola concebible en la reflexión teórica, a partir de la abstracción de las realidades del mundo, y por ser diferente de cualquier otra actividad en virtud de su carácter inmaterial (Arendt, 2002). No obstante, la *vita contemplativa* y la *vita activa* se complementan en tanto a ambas les concierne el problema de la sobrevivencia de los seres humanos en la tierra y de su deseo por mejorar la calidad de vida. La vida dedicada a la reflexión teórica es fundamental dentro de una ciudad en donde el tiempo libre hace parte de la costumbre de sus ciudadanos, quienes abstrayéndose del mundo conciben una manera peculiar de utilizar su tiempo (Canovan, 1990).

Una de las tareas determinantes para Hannah Arendt es la de reconstruir las categorías de la *vita activa* y de la *vita contemplativa*, que aparecen en la antigua Grecia, además de analizar el espacio que merecía cada uno de estos modos de vida en la *polis*, y posteriormente estudiar la inversión jerárquica que sufrieron en la modernidad (Casals, 2010). Lejos de pretender realizar un análisis de la relación entre las dos formas de vida, el propósito del trabajo de grado es comprender cada una de las actividades incluidas en “la vida activa”, para luego entender la relación que ellas

mantienen con la actividad política al interior de la *polis*. La acción política se define a partir de la concentración de los ciudadanos que hacen parte de la *polis*, acompañada de la idea de pluralidad humana y de libertad –entendida como práctica deliberativa–. En la primera parte de esta investigación, además de abordar las temáticas concernientes a la actividad política en la *polis* griega, se tendrá en cuenta el fenómeno político en Roma, desde la idea de fundación, constituida por la relación de tres categorías fundamentales: tradición, religión y autoridad.

Por ahora, el texto se ocupa de las condiciones de la *vita activa*, cuyo origen se encuentra en el mundo griego, y que incorpora tres tipos de actividad, diferenciables por su durabilidad (Arendt, 1993); son ellas labor, trabajo y acción. Se trata de tres tipos de oficios, que les permiten a los hombres vivir en comunidades, según sus necesidades, urgencias y gustos (Young-Bruhel, 2006). La labor representa la actividad que incumbe a los distintos procesos biológicos de los hombres: su nacimiento, su desarrollo y reproducción, y finalmente su muerte. Cada uno de estos procesos implica que los hombres están sujetos al ciclo continuo de las necesidades vitales, que los obliga a alimentarse diariamente, a fin de conservar su vida y la de su grupo familiar: es el oficio indispensable para que los humanos, como cualquier especie animal, sobrevivan. Quienes realizan estos oficios son personas dedicadas a trabajar la tierra, a sembrar y recolectar alimento para el consumo humano y animal, una y otra vez durante toda su vida; su especificidad es la de preservar la existencia de los hombres y darle continuidad al ciclo biológico de la vida.

Estas son personas recluidas en el hogar, quienes deben mantenerse bajo el mando de su jefe de familia. Sus actividades se reducen a trabajar la tierra o, en el mejor de los casos, a crear objetos materiales para ser comercializados en las plazas públicas<sup>2</sup>. Este sometimiento responde, entre otras cosas, a la obediencia y al silencio inhumano requerido en la consecución de alimento, una actividad rutinaria e ininterrumpida hasta la muerte. A medida que se recogen los frutos de la tierra, se consumen, con lo que

---

<sup>2</sup> Aristóteles trata este tema de los esclavos en el Libro I de la *Política* (Aristóteles, 1988).



vuelve a iniciarse el proceso de siembra y posterior recolección de alimento. Quienes laboran saben que su vida depende de estas tareas, de ejecutarlas adecuadamente y de las decisiones de su amo, a quien deben satisfacer. Las personas dedicadas a la producción de alimentos son sometidas a unos regímenes laborales intensos que, con el paso del tiempo, debilitan su ánimo y transforman sus cuerpos, volviéndolos afines a su tarea: los fortalece y torna más robustos y dispuestos para las actividades físicas. Este tipo de regímenes se explica desde la relación que el *animal laborans* mantiene con la naturaleza.

La segunda actividad eliminada del espacio libre es el trabajo. El oficio de trabajar consiste en la producción de objetos artesanales perecederos de uso común, que tiene por finalidad crear cosas que los hombres de mundo utilizan, haciéndolas parte fundamental de sus vidas privadas y públicas. Con relación a este último espacio, los objetos introducidos al mundo humano tienen un carácter de uso y de estabilidad. Dicho en otros términos, su función no se restringe a ser objetos de uso, sino que se extiende hasta la de darle estabilidad y resistencia al entorno que habitan los hombres. La estabilidad del mundo, según Arendt (1993), radica en la vida de los objetos de uso cotidiano y de los hombres que hacen uso de éstos y se refieren a ellos desde diversas perspectivas.

El trabajo de nuestras manos, como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos. No son bienes de consumo sino objetos de uso, y su uso no causa su desaparición. Dan al mundo la estabilidad y la solidez sin la cual no se podría confiar en él para albergar esta criatura inestable y mortal que es el hombre. (Arendt, 1995: 96).

En la medida en que esos objetos se encuentran en los espacios compartidos de interés de los hombres, relacionan a los actores políticos en cuanto se vuelven tema recurrente de sus conversaciones, y contribuyen a generar un espacio abierto a la interacción<sup>3</sup>. No obstante, el trabajo, siendo más humano que la labor, debido a su

---

<sup>3</sup> Para Arendt, los objetos fabricados son más que objetos de uso cotidiano. Hacen también parte las creaciones culturales, como las leyes, las instituciones y las obras de arte, entre otras más. Como vemos,

durabilidad, es una actividad que tampoco se inscribe en el espacio público por estar sujeta a la creación de objetos de consumo y a su comercialización. El *homo faber* trabaja apartado de los espacios de concentración humana y su objetivo es el de vender su trabajo. La actividad de producir objetos artesanales funciona a partir de la regla: medio-fin. El artesano produce objetos con sus manos destinados al uso cotidiano en muy diverso orden de necesidades, de manera tal que bien pueden ser herramientas o utensilios. Dicha actividad implica una técnica específica, dependiendo del objeto que, como fin, se pretende producir, y que supone un proceso en el que se diferencian temporalidades: en el primer tiempo se fabrica el objeto, mientras que en el segundo, cuando el objeto es terminado y vendido, éste se destruye o consume, según las necesidades de su dueño.

Por último está la acción política, diferente a la labor y al trabajo del hogar, donde se concentran los oficios netamente domésticos, despojados de realidad mundana<sup>4</sup>. La acción es una actividad reservada únicamente a los actores políticos, quienes al salir de su propiedad ingresan a la esfera pública, con la intención de entablar diálogo directo con otros actores dispuestos a intercambiar opiniones (Muñoz, 2003). Esta actividad es realizada solamente por aquellas personas que han resuelto sus urgencias alimentarias y pueden dedicar su tiempo de ocio a la misma. Para que exista la acción es imprescindible un número mínimo de hombres libres, quienes por razón de su propiedad se encuentran en capacidad de asegurar su vida y la de las personas a su cargo, con lo que también logran ausentarse de su hogar. La acción se origina en la reunión de dos o más ciudadanos, por cuanto pone de manifiesto la pluralidad humana y sus facultades de discurso. La pluralidad humana se caracteriza por la igualdad y la distinción entre los hombres que participan en la discusión y decisión sobre asuntos comunes. La igualdad y

---

los objetos creados son de diverso tipo así como su durabilidad la cual no es absoluta, puesto que el mismo uso de los objetos los agota. (Muñoz, 2003).

<sup>4</sup> Leer (Bhikhu, 1986). El análisis reconstruye la división espacial de la antigua ciudad-estado griega (esfera privada y esfera pública) y define cada actividad, para estudiar la consistencia de la actividad política entre actores políticos. No obstante, el artículo tiene algunas limitaciones en cuanto pierde de vista categorías importantes y el desarrollo que cada una tiene en los libros de la filósofa alemana.

la distinción representan las condiciones de la acción y del discurso entre los hombres, quienes pueden comunicarse, entenderse, expresar sus inquietudes, debatir y resolver sus diferencias, pero también son distintos porque no se reducen a una misma y única cabeza, que sea la que dirige, piensa y habla. Este asunto de la pluralidad, igualdad y distinción entre los ciudadanos de la esfera política, se desarrollará a continuación.

## **1.2. Pluralidad ciudadana: igualdad, distinción e intereses políticos**

Contrario al pensamiento tradicional filosófico en el que la humanidad se identifica con el concepto de Hombre, para Arendt son los hombres quienes habitan el mundo, quienes por su pluralidad abren el espacio público entre unos y otros. La aparición de la pluralidad humana ocurre tanto por la igualdad como por la distinción entre los ciudadanos que llegan a la esfera pública (Muñoz, 2007; Casals, 2010). La relación entre ambas se entiende del siguiente modo: por un lado, el sentido de igualdad les permite a los actores políticos participar de la actividad política, es decir, que se comuniquen entre ellos, pues la igualdad facilita su reciprocidad y entendimiento, así como el asumir responsabilidades y procurar los mejores resultados para el bienestar de la comunidad<sup>5</sup>. Por otro lado, los actores de la esfera deliberativa son distintos unos de otros, de modo tal que un hombre es diferente de cualquier otro hombre por su manera de expresarse y de actuar en medio del grupo de actores políticos. La distinción que posee cada hombre le permite comunicar su identidad única e irremplazable, acontecimiento que se puede apreciar cuando se reconoce que antes de él (en el mundo de los asuntos humanos) nadie se expresaba de igual manera y con el mismo contenido. Por su original distinción se convierte en único y nadie puede tomar su puesto como

---

<sup>5</sup> (Forti, 2001; Arendt, 1997; Villa, 2000). Analizan la noción de pluralidad ciudadana, como igualdad y distinción.

actor político después de su ausencia. La acción y el discurso revelan la identidad única del participante en su dimensión pública, su aparición o comparecencia ante otros.

Es importante mencionar que el carácter dual de la pluralidad humana en Arendt, entendida desde la igualdad y la distinción de los hombres, contiene una serie de inconvenientes por resolver –igual que muchos otros tantos que la filósofa alemana estudia– los cuales han pasado desapercibidos para varios de sus comentaristas. No ha sido el caso de Cristina Sánchez, quien procura analizar el asunto desde varios puntos de vista. Por ejemplo, ella sostiene que la distinción entre actores es más fuerte que la idea de igualdad, ya que el actor sobresale por poseer una historia y narrarla, de este modo logra distinguirse de los demás y ser reconocido como ciudadano. (Muñoz, 2003).

Ahora bien, la pluralidad humana encarnada en el binomio: igualdad y distinción de los actores políticos, que obedece al *en medio de* del aparecer público, da cuenta tanto del espacio de aparición como de los intereses (*inter-est*) a partir de los cuales los hombres se reúnen. El *en medio de* reúne y separa en un mismo espacio las acciones y los discursos de los participantes permitiéndoles expresarse al modo que gusten: “Por medio de este espacio, los individuos se agrupan, se relacionan y se separan, pero lo que les mantiene unidos es precisamente la existencia de ese mundo común compartido”. (Muñoz, 2003: 269). En otras palabras, los intereses de los hombres construyen el espacio de intercambio que promueve y respeta las distancias entre las identidades de los participantes. El espacio donde se concentran estos intereses de los hombres (*inter-est*) está dominado por la palabra y las actuaciones personales de cada actor. Son las palabras y los actos los que además de introducirlos en la esfera de los asuntos humanos, los enfrenta con la distancia propia de la diferenciación de cada uno de ellos como actores políticos con percepciones inigualables.

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo [esencial, vital] de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseamos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo,

que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. (Arendt, 1993: 201).

Aparecer en público, frente a otros actores, le permite al actor (al recién iniciado) asegurarse un puesto en la discusión y ser reconocido enteramente por los interlocutores (y espectadores) con quienes comparte el espacio común. Con cada nacimiento, un nuevo miembro de la pluralidad aparece en la fisonomía pública de la ciudad, un nuevo actor aparece y con él un nuevo acontecimiento que se incorpora a la historia de la ciudad, a los acontecimientos que hacen parte de esa comunidad (hago uso del término comunidad, a pesar de la advertencia de Roberto Esposito, en el sentido de que tal concepto en la obra de Arendt es sumamente abstracto) (Esposito, 2006). Es decir, con la aparición del actor político, una acción desconocida, totalmente espontánea, ocurre y con ella una respuesta de los participantes de la asamblea, que se inscribe en el libro de los sucesos que le dan vida a la ciudad (Arendt, 1993). Actuar y discutir en un espacio abierto a la deliberación, le proporciona dos características importantes a la comunidad política: la idea del nacimiento del actor político para la ciudad-estado y la distinción del actor con respecto a los demás participantes. El actor político es aquél hombre que nace por segunda vez, en esta ocasión para su comunidad, para la historia de su pueblo. Distinguirse de los demás equivale a ser único en el momento de participar del cuerpo político y ser insustituible debido al contenido mismo de su aporte.

### **1.3. Acción y palabra: *prâxis* política**

Entender en qué consiste la deuda que Hannah Arendt tiene con la idea griega de *prâxis*, actividad participativa dentro de la *polis*, será de mucha ayuda para analizar y comprender las actividades políticas en diversos periodos históricos, especialmente en el curso de la modernidad que ella estudia con gran interés. En la modernidad su

atención se enfoca particularmente en las luchas organizadas por grupos de personas, quienes aparecerán consolidando movimientos revolucionarios (de los siglos XVII al XX), con el propósito de ser incluidas en el ámbito de los asuntos humanos. No sobra decir que la idea de actividad política ha tenido numerosas transformaciones semánticas, y con ellas su sentido ha variado sensiblemente a lo largo de los siglos. Dicho esto, debo señalar que en este marco de estudio la tarea de la filósofa alemana consiste en rastrear el concepto original de *prâxis* dentro del contexto cultural griego, para luego indagar acerca de los cambios históricos que dieron lugar a una transformación de dicho concepto haciendo que éste dejara de representar la voz congregada de un grupo de actores políticos convocados en la plaza pública y se convirtiera en algo distinto.

La *prâxis*, en su origen griego, reclama para su atención dos actividades humanas diferentes, con significados disímiles: acciones y discursos (*Prâxis* y *lexis*). Desdibujados hoy en día por el paso del tiempo (en la cotidianidad de nuestras vidas), discursos y acciones son dos actividades distintas pero no excluyentes, es decir, ambas pueden realizarse en un mismo momento (acciones y discursos gozan de independencia, sin que esto les impida ser parte de una misma actividad). No obstante, cuando discursos y acciones se unifican en la interpretación antigua de *prâxis*, ella se convierte en una actividad pública dentro de un orden político exclusivo del momento, asumiendo una cualidad singular que la diferencia de otras actividades<sup>6</sup>: debe ser vista y escuchada por otros hombres para ser legítima (Arendt, 1995). En el periodo presocrático, actuar y discutir son una misma actividad con la que los hombres hacen visibles las inquietudes que los mueven a ser miembros del espacio de los asuntos humanos (Canovan, 1990). El interés que hay por comunicar y dar a conocer la opinión es lo más relevante para la élite griega; es considerada una actividad digna de reconocimiento. Según Arendt, la comunicación de los actores políticos dentro de la esfera pública comprende el más significativo acto que una persona pudiera realizar en su vida, con el cual ingresaría al

---

<sup>6</sup> Leer la relación entre *prâxis* y *lexis*, unificación entre la acción y el discurso, en el artículo de Corral, "La natalidad: la persistente derrota de la muerte". (Cruz y Birulés, 1994).

prestigioso espacio de inmortalidad reservado a pocos. Debo recordar que no todos los habitantes ingresan a la esfera pública, sino sólo un pequeño número de ellos. Se trata de hombres que tienen acceso a la confrontación pública por el hecho de marginarse de sus casas, delegando la responsabilidad de lo que allí sucede a sus esclavos o familiares: son los únicos políticos de la ciudad griega.

La atractiva convocatoria a la esfera pública se entiende como la oportunidad de escapar del entorno despreciado del hogar, lugar en donde nada extraordinario acontece: salir de este lugar significa abandonar por un tiempo largo todas las agresiones y tiranías que pueden acontecer en su interior. Marginarse y resistir la tiranía le permite al jefe del hogar tener la oportunidad de encontrarse con sus pares, dedicarse a la discusión política. Sumado a esto, participar de la actividad política supone igualarse en condición existencial a las más grandes figuras de la tradición, a quienes han dejado un legado valioso; consiste en asemejarse a los héroes míticos y a los personajes reconocidos de las poesías, quienes con ayuda de sus padres divinos actúan como guías de los hombres.

Con posterioridad al nacimiento del pensamiento filosófico griego, y al levantamiento de los muros que dividen la *polis*, que reordenan físicamente la ciudad, el pueblo griego antiguo modifica la esencia de la actividad pública (Canovan, 1978). La fundación de la *polis* obedece a dos necesidades: primero, la de capacitar a los habitantes en la actividad política para el cuidado permanente de la ciudad. Segundo, ofrecer fama a los hombres de acción y de discurso. Esta fama le reserva al actor político un puesto dentro del espacio inmortal de la *polis* (Arendt, 1993). El interés por escuchar, contestar y replicar lo que los distintos hombres expresan, cambia profundamente el sentido de la *polis*, dotándola de un nuevo orden dentro de la jerarquía de actividades establecida. Es decir, a raíz del levantamiento de los muros y de las críticas de las escuelas filosóficas, la *prâxis* original se transforma. Cabe decir que tras el levantamiento de los muros, la actividad política representa la actividad más significativa, por cuanto permite crear lazos de amistad entre pares. Sin embargo, las fricciones entre los que ostentaban los cargos políticos y los filósofos no demoraron en aparecer (Shimabukuro, 2011). Con la muerte de Sócrates, en medio de un debate sobre

la pertinencia de la educación que el filósofo impartía a los atenienses, y teniendo en cuenta la confusa idea de democracia, la filosofía, en cabeza de Platón, cuestiona el valor de la actividad política. Recurre a argumentos como los del error que encarna la sentencia de muerte de su maestro, la diferencia con el pensamiento teórico, que lo llevan a restarle atención a las operaciones humanas en general como consecuencia de su fragilidad y poca durabilidad (Canovan, 1990).

Con el nacimiento de la filosofía griega, la *prâxis* política es considerada inferior a ésta, de modo tal que se exige pensar la condición del Hombre como ser razonante que puede alcanzar conocimiento apartándose de los asuntos mortales, para dedicarse a las cuestiones realmente importantes, los asuntos que conciernen a la idea eternizada. Hannah Arendt no pierde de vista la rivalidad existente entre la *prâxis* política y la actividad contemplativa en la civilización occidental, desde el nacimiento de la filosofía hasta Hegel y Marx. Este pleito entre el pensamiento político y el pensamiento teórico es importante para entender la magnitud del abismo que separa la actividad discursiva, que gira en torno a las opiniones ciudadanas, y el pensamiento metafísico, que se desarrolla tomando distancia de las realidades humanas de cada día. Dicho abismo llama la atención de Arendt, quien sabe que esta concepción filosófica pudo ser en parte responsable por el malestar experimentado por los europeos y su decadencia como consecuencia de su aislamiento y deshumanización.

Volviendo al tema principal, las acciones y las palabras en el contexto griego presocrático son actividades políticas, por excelencia, dedicadas a los asuntos de los hombres una vez se han liberado de las necesidades básicas y se han congregado para intercambiar opiniones. Cualquier otra actividad diferente que se realice en la interioridad del hogar, o cuya finalidad no sea más que la de adquirir dinero, es decir, cualquier otra actividad que no sea efectuada participativamente, es despreciada dentro del escenario público. Hannah Arendt analiza esta serie de fenómenos característicos de la cultura griega y encuentra que la actividad deliberativa obedece a una explícita búsqueda espiritual: a la práctica de comunicarse sin las miserias que contiene el trato violento entre sus habitantes al interior de los hogares. Los hombres que ingresan a la



actividad participativa se exponen en público, pero no a la violencia, pudiendo expresar sus argumentos de manera clara y sin restricciones. En el momento en que entran a la esfera pública, los jefes de hogar se convierten en actores y tienen acceso a la opinión y a la libre comunicación con otros pares, desafiándolos con el fin de encontrar las mejores tesis concernientes al estado de la *polis*.

Los debates son la razón fundamental para ser parte de la esfera pública; aquellos que se enfrentan a sus pares en abierto debate comprenden que su oportunidad de sobrevivir a la discusión radica en mantener la perspicacia en relación con el tema discutido. La sabiduría no es una característica necesaria de los debates, mientras que sí lo son las estrategias oratorias de los participantes y, obviamente, cierta experiencia en un área del conocimiento con argumentos sólidos. Para ganar es indispensable estar a tono con la situación, luchar por la palabra actuada. Mantenerse en pie y aprender a discutir frente a varias personas es suficiente, es la exigencia para ser reconocido en la ciudad.

Arendt reconoce que los filósofos antiguos, posteriores a Sócrates, como Aristóteles y Platón, analizaron con agudeza la actividad política, como problema fundamental para la filosofía. Aristóteles dedica buena parte de la *Ética Nicomaquea* a comprender el asunto de las virtudes humanas, en la que se incluye la *phrónesis*, u opinión moral, como producto de la *prâxis*, y la actividad de fabricar objetos artificiales, conocida como *poiēsis*<sup>7</sup>. La *Ética a Nicómaco* y la *Política* son referentes importantes para entender el discurso político moderno estudiado por Arendt. Sin embargo, para no apartarse de su propósito el trabajo de grado no va a profundizar en la teoría aristotélica, interpretación que es cuestionada por Canovan, una de las comentaristas de Arendt más reconocidas. Hannah Arendt logra hacer la distinción entre acción y discurso como actividades que corresponden a la idea de *prâxis*, de pluralidad humana, y de distinción

---

<sup>7</sup> Dentro de una jerarquía de facultades humanas, el filósofo desarrolla un sistema de evaluación que requiere la atención de cada actividad a partir de los desempeños de los oficios dentro de una comunidad. (Aristóteles, 1988) . El análisis aristotélico de *prâxis* y de *poiēsis* será un escenario de referencia del estudio arendtiano de la actividad política y de la producción de objetos materiales con destino a ser comercializados y utilizados al interior en el hogar o fuera de este.

e igualdad entre los actores políticos que ingresan al espacio de diálogo, y cómo el actor político que entra a conformar la comunidad participativa de la *polis* nace, por segunda vez, para su ciudad (para la cultura de su ciudad). Por ahora me propongo explorar el asunto de la natalidad como fundación de nuevos espacios políticos.

#### **1.4. Natalidad, la acción espontánea**

La condición más humana, y por esa misma razón más mundana que cualquier otra, es el acto de nacer. El momento de nacer es la actividad más mundana porque constituye la aparición o ingreso de alguien ante una comunidad de actores políticos. La natalidad reagrupa las actividades humanas (contenidas en la *vita activa*) encausándolas a su favor. Por lo anterior, debe entenderse que la natalidad es la condición humana por excelencia, *en medio de* una nueva realidad del mundo. Es así como la labor, el trabajo y la acción competen a la condición de la natalidad; su función es proporcionar los recursos suficientes para la aparición de los recién llegados en calidad de agentes políticos. La acción es la natalidad porque con ella el hombre vuelve a nacer, ya no biológicamente –en la esfera privada–, sino para el mundo de las relaciones políticas.

En la natalidad los hombres aparecen como hombres públicos en el mundo, esto es, como actores políticos, cuya existencia se garantiza por su presentación ante otros, quienes los distinguen. Para ser más preciso, la existencia del recién llegado (nacido) depende de la humanidad de otros actores que, como él, participan en los asuntos que les interesan en común. Arendt descubre que la cultura política de la ciudad-estado griega perdura en la medida en que la actividad humana es el espacio de nuevos nacimientos de actores políticos, presenciado por varios hombres con quienes el iniciado comparte espacio (Birulés, 1997).

Debe tenerse en cuenta que el mundo de la natalidad, del que se ocupa Hannah Arendt, es un espacio de seres humanos y objetos artificiales; por una parte, actores

políticos que arriban al espacio de discusión y, por otra, objetos artificiales fabricados. La esfera que los recibe se convierte en mundo renovado como consecuencia de la interacción entre estas personas y objetos, pues surge así el escenario ontológico de la experiencia humana: Hannah Arendt entiende la natalidad como la creación, como el surgimiento de novedades, como algo propio de la esfera humana. Esta creación es vista como *proceso*, como proceso *inter homines* y desde aquí se tornan inteligibles las características de la acción humana como la única actividad pública en la que no median los objetos, sino los sujetos. (Cruz y Birulés 1994). Nacer es aparecer y aparecer es existir para el mundo, ser para el mundo, someterse a su orden.

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas, olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas (...); el término «apariencia» *carece* [carecería] *de sentido si no existiesen receptores* para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar, en forma de deseo o de huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza, frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción. En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser* y *Apariencia* coinciden. La materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*<sup>8</sup>. (Arendt, 2002: 43).

Con estas palabras Arendt inicia el capítulo dedicado al concepto de apariencia en su último libro, *Vida del espíritu*, en el que analiza el papel de la “vida contemplativa”, su independencia del mundo y su permanente relación con la “vida activa”. El mundo, escenario en el que se resuelven todas las realidades humanas, pero que además comprende una diversidad de cosas, es el marco de referencia ontológico de donde parte la filósofa para reconocer el papel de los actores en la construcción de la vida de su ciudad. *Ser* y *aparecer* resultan indispensables para retener vida y dar vida al espacio de encuentros humanos. Uno y otro pertenecen a la misma condición de la natalidad, desde la que se confunde su distinción categórica, pues coinciden, obedecen a una misma necesidad de permanecer visibles y audibles ante un compromiso existencial de darle

---

<sup>8</sup> El resaltado es mío.

continuidad al mundo desde una nueva acción espontánea. Ahora bien, natalidad y espontaneidad corresponden al inicio de la acción humana dentro del espacio vital del mundo definido por el existir. Nacer conforme a una iniciativa espontánea merece el aprecio de quienes presencian el acto de aparecer en escena, el acto de existir para el mundo de la práctica política.

Asimismo, nacer en el mundo es el resultado de una responsabilidad con el mundo donde los hombres interactúan, que se define como la responsabilidad de aquellos que buscan darle continuidad al mundo, en el propósito de conservarlo para futuras generaciones. Quienes están inquietos por preservar el mundo, que se hace manifiesto en cada natalidad distinta y recursiva, aseguran su nombre dentro de la cultura política de la *polis*, garantía del *amor mundi*<sup>9</sup>. Ahora bien, el apego significativo de los hombres de palabras y actos al espacio de concentración política, el *amor mundi*, representa el sentimiento que los hombres logran tener respecto a todo lo relacionado con este mundo interactivo<sup>10</sup>. Esta es una de las características de la teoría política de Arendt: el amor de los actores políticos a la esfera de los asuntos humanos. Cabe recordar que su idea de amor proviene de la filosofía agustiniana y se identifica con la noción de voluntad que ella reconstruye (Arendt, 2002).

Apartándose de la idea de voluntad, que es tema de la vida contemplativa, es preciso que la investigación indague la idea temprana del amor de los hombres por los asuntos del mundo que los rodea. Arendt señala que el amor son las huellas que dejan las cosas sensibles y los seres humanos en los hombres; es el sentimiento de aquellos hombres que ingresan a la esfera pública por lo que ella misma es. Se trata del amor que sienten los hombres que nacen y viven en el mundo por todo aquello que acontece al

---

<sup>9</sup> Es importante hacer la siguiente distinción entre la idea de amor como *caritas* y la idea de amor como *cupitas*. La primera hace parte de la relación Creador - criatura, como parte del reconocimiento del hombre por su Dios, frente a la muerte. La segunda modalidad de amor consiste en el amor que siente la criatura por el mundo al concebirse como ser vivo en un espacio, antes que por Dios (Arendt, 2001a). Estas ideas fueron desarrolladas en *La condición humana* y posteriormente en *La vida del espíritu*. (Birulés, 2006).

<sup>10</sup> El *amor mundi* es un acto de dedicación respecto del mundo, de la pluralidad humana, mediante el cual garantizamos una realidad política a aquellos que nos seguirán. Esta actitud se basa, en gran parte, en la pluralidad, pero siempre se deriva de la experiencia de la natalidad.

interior suyo, que deriva en una urgente necesidad de permanencia en éste. Quienes llegan a sentir esta afinidad con el mundo (todo lo que hace parte de él, esto es, todo aquello que se muestre) desean *ser* y *aparecer* continuamente dentro de este mundo de la aparición política.

Por su parte, Cristina Sánchez señala esta característica de los humanos visibles en el mundo a partir de su amor hacia el espacio de aparición: el mundo y los sentimientos por él se perciben en la disposición de los hombres a interactuar y opinar sobre temas que los relacione y deje huella. Para Sánchez es muy claro que en Arendt la vida de la humanidad depende de su aparecer en el espacio público, y con esto señalo que en la filósofa no hay un *ser* antes del *aparecer*, lo que se explica como una reducción ontológica de los hombres a su capacidad de ser perceptibles a otros, a su aparición. Solamente como actor político se establece mi identidad, cuyo origen se encuentra en el mundo activo: el mundo de los hombres.

Ahora bien, si solamente hay reconocimiento ontológico en el mundo, vale la pena preguntar por lo que hay fuera del mundo. Mundo y mundanidad se diferencian notablemente de la idea de Tierra, y de lo que en ella y desde ella se produce y consume. La idea de mundo hace referencia a los hombres que hacen parte de él y a los objetos contenidos, así como a las múltiples relaciones que les dará permanencia, existencia. Otro tanto sucede con la idea de Tierra, que es el espacio al margen de la situación mundana entre los hombres y debido a ello está relegada a la deshumanización de los laborantes, de los trabajadores y artesanos. Desde esta perspectiva, el mundo no tiene mayor relación con la Tierra, más que la conexión que tiene de ser la esfera pública al servicio de los hombres que provienen de la esfera privada (lugar en el que nacen biológicamente, y que los alimenta y mantiene con vida, en sentido biológico).

Mundo y Tierra hacen parte del entorno del aparecer y desaparecer de los hombres, de su continua presentación en público y posterior desaparición, con la que los hombres retornan a su lugar de origen natural, amparados por la seguridad que les ofrece su hogar. El primer espacio, lleno de brillo y luminosidad; el segundo, sombrío y carente de originalidad y consumado por la regularidad cíclica de la vida ordinaria, mundo y

Tierra construyen espacio, metáforas en la concepción arenditana de actividad de la especie, fundamentales en la interpretación de vida política (Muñoz, 2003). Vale recordar que Arendt no considera la idea de Tierra como el espacio de la deshumanización al que están relegados los esclavos y las demás personas que permanecen apartadas de la *polis*, que es el caso de la esfera privada. La Tierra es un espacio natural, diferente a la esfera pública, que conserva a todas las criaturas vivientes bajo el firmamento y por ello mismo resulta esencial a la condición humana, al procurarles a los hombres un hábitat en el que pueden respirar y moverse sin esfuerzo. El artificio del mundo desgarrará la condición humana, abstrayendo su existencia de la vida animal (Arendt, 1993).

Hannah Arendt desarrolla la idea de natalidad como origen de un nuevo proceso de la vida de una ciudad, que se reinicia cada vez que un actor se inserta en la vida política, pues ese actor le ofrece una nueva temporalidad a la ciudad. Debido a las características de espontaneidad y novedad (también entendida como originalidad, o como diría Marcelo Casals: “facultad creativa” de los hombres (Casals, 2010).) de la actividad misma, los hombres que actúan no llegan a imaginar las consecuencias de sus acciones en el futuro. Rastreando las huellas de los fenómenos culturales, con el propósito de entender los episodios que marcaron la vida del mundo en el periodo moderno, Arendt realiza la investigación acerca de la ruptura de la modernidad con la tradición antigua y medieval, hasta llegar a comprender que la idea de un nuevo comienzo (que rige desde la aparición de un quien, categoría que se analizará en el segundo capítulo) es similar a la idea moderna de revolución. En su libro *Sobre la revolución*, ella se ocupa del origen semántico del término revolución, en el que encuentra una adecuación con las aspiraciones de los hombres a iniciar algo nuevo, además de considerar cómo la acción política reemplaza el actual estado político por uno completamente distinto a los anteriores. “La revolución es para Arendt una figura pública e histórica de lo que constituye la venida al mundo de cada nuevo nacido”. (Birulés, 2006: 90).

Origen y revolución constituyen la imagen de un apremiante cambio de la actividad política con base en una renovación del «espíritu político» en un espacio de interacción humana. Sin embargo, lo que no sabían y nunca sabrán los participantes de estas actividades emergentes es calcular la dimensión de su intervención colectiva. La espontaneidad misma del actuar político hace de la acción comunitaria el resurgir del espíritu político participativo, el cual no agota su energía sino hasta el momento en que se disuelve el grupo que le da origen, o las generaciones que la reciban, limitando su capacidad expansiva. Pese a que este significado de revolución no se pueda identificar con el de la *prâxis* política griega, la revolución posee algunos elementos semejantes a los de la participación política en la ciudad-estado.

La tarea de encontrar elementos coincidentes entre las tradiciones clásica y moderna, conduce a Arendt hasta la teoría política de san Agustín, en lo que respecta a la temporalidad (Clarke y Quill, 2009). Cabe recordar que Hannah Arendt estudia muy bien la historia de la religión cristiana y sabe que con ella se buscó efectuar una ruptura de la continuidad temporal de la historia antigua, en virtud de la aparición del hombre nuevo, Cristo, quien representa un nuevo origen para la civilización de Occidente<sup>11</sup>. Arendt comprende que Agustín concibe un nuevo comienzo de los tiempos desde el nacimiento de Cristo, y únicamente Cristo puede realizar tal acontecimiento sobrehumano (Arendt, 2001a). Ella resuelve adaptar la teoría política del santo a su estudio (Kristeva, 2000).

Son los hombres y no el hombre quienes habitan el mundo y, por tanto, ellos son capaces de emprender nuevos proyectos e iniciar nuevos tiempos. Los hombres son capaces de iniciar cambios incalculables con sus actividades, son competentes para dar lugar a nuevos orígenes. “Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. (...) («para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie»),

---

<sup>11</sup> Ver la constitución de las dos ciudades, una celestial y otra terrenal y sus temporalidades. La primera de Cristo, la segunda de Adán. (Arendt, 2001a).

dice san Agustín en su filosofía política”. (Arendt, 1993: 201). En esta cita los comienzos del hombre no son fundamentos de orígenes en los tiempos humanos, lo son para actividades que llevan el sello humano (actividades políticas), no actividades que sobrepasan, según Agustín, la actividad de los hombres, esto es, la Historia.

Adicionalmente, en la *Condición humana* la filósofa señala que “sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”. (Arendt, 1993: 38). La acción de un agente político es causante del nuevo origen, una nueva temporalidad que comparte una experiencia inédita con otros hombres. Visto de este modo, no es Dios, menos aún los dioses, de cualquier cultura humana, el que puede generar cambios de tal dimensión; sino que son los hombres. La afinidad que Arendt encuentra entre la idea de participación política dentro de las revoluciones modernas y la idea de *prâxis* en la esfera pública de la *polis* griega procede, en parte, de la realidad transformada que el nuevo actor introduce en el mundo: “(...) los griegos estuvieron convencidos de que la mutabilidad que se da en el mundo de los mortales en cuanto tales no podía ser alterada, debido a que en último término se basa en el hecho de que (...) los jóvenes, quienes al mismo tiempo eran los «hombres nuevos», estaban invadiendo constantemente la estabilidad del *statu quo*”. (Arendt, 1988: 35).

Los acontecimientos que minaron la vida humana de las poblaciones de Francia y de América le ofrecerían a Hannah Arendt nuevos rumbos en su investigación política en torno a la *prâxis*. Qué certeza haya en encontrar elementos análogos entre la actividad política de las ciudades-estado griegas y la actividad revolucionaria del periodo moderno, la examinaré más adelante cuando analice las revoluciones americana y francesa. Por ahora se estudiará la idea de natalidad como milagro.



### 1.5. El aparecer en público como milagro

Como se señaló arriba, el actor político inicia y se inicia en la esfera pública a través de la acción o integración a la comunidad de hombres con argumentos de distinto carácter. También el texto mencionó que el comienzo de la acción inédita significa un suceso desconocido para el mundo, el cual lo testifica como acontecimiento; sin embargo, mientras los hombres ingresan y se ausentan en repetidas ocasiones de la esfera de los asuntos comunes, la esfera misma aparece y desaparece de acuerdo con la acción y el discurso.

Dicho con otras palabras, el mundo siempre ha garantizado las intervenciones políticas de los hombres que se congregan a pesar de su continuo aparecer y desaparecer. Por ello, el espacio de participación siempre ha existido y existirá hasta que el último par de hombres políticos quede con vida: siempre que hay un comienzo hay un actor político que lo justifica, es un comienzo de un quién —y no de un qué— el que se expone con la *prâxis*. De este modo, los acontecimientos son hechos inesperados que renuevan el aparecer del mundo y de sus habitantes, aclarando el panorama de los participantes debido a la luz que genera su intervención, esto es, por la ruptura de la cotidianidad que la acción supone, y que tiene la forma de milagro.

En su texto *¿Qué es política?*, Arendt cuestiona el sentido de la política afirmando que el significado de la actividad participativa recae en la composición misma de las relaciones humanas, que consiste en la libertad de la actividad política. La libertad aparece, justamente, como resultado de las actividades de los actores políticos que se traducen en acontecimientos originales e inesperados (que provocan asombro). La complejidad de la libertad se halla en lo que cada actor realiza en medio del aparecer público, pues él hace de su intervención un acto único y momentáneo, y cada uno debe resolver si desea ingresar a la esfera humana con los procedimientos exigidos. Por otra parte, la idea de milagro se concentra en aquel acontecimiento que rompe la cadena de

las temporalidades habituales, es decir, temporalidades que no determinan nuestras actividades en el presente ni en el futuro: el milagro es inesperado.

El milagro, en la interpretación arendtiana de la *polis* griega, ocurre únicamente con las intervenciones humanas en público, conforme a una dinámica de construcciones de diálogos en donde la idea de verdad se desarrolla sobre la base de discursos. La verdad unívoca no interesa, la opinión tiene miles de rostros (como cada ciudad tiene miles de ángulos desde donde apreciarla) y cada rostro manifiesta una faceta particular de dicha verdad, mejor aún, de las realidades acontecidas en la *polis*. (Arendt, 1997). Lo inesperado del milagro aparece con el actor político que se inicia, y es aquello de lo cual ninguna persona en concreto puede dar razón completa. Esta cualidad de la acción representa el milagro y se origina con el acontecimiento que trae consigo el recién iniciado en el momento de su aparición, porque su comienzo se debe a un momento único, que es su encuentro con la comunidad política. De ahí que un milagro, como acontecimiento nuevo e inesperado, tiene la capacidad de hacer algo por la esfera de los asuntos humanos: salvarla.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo [sus nuevos comienzos] es la acción [son las acciones] que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo (...). (Arendt. 1993: 266).

Hannah Arendt reconstruye la noción de milagro como acontecimiento inesperado, improbable, que desencadena una suerte de novedades a su alrededor; pero, además, debo tener en cuenta que no se trata de una visión religiosa, en torno a una situación que escapa al raciocinio humano, asumido como un acontecer sobrenatural (Arendt, 1997; Arendt, 1996). El milagro no es un acontecimiento sobrehumano e inexplicable y por ello atribuible a efectos divinos sobre los asuntos de los hombres en el mundo. Se trata de un acontecer que no tiene una referencia directa con lo acontecido, porque que es una

nueva temporalidad, y solamente es atribuible a un recién iniciado, que con su nacimiento introduce una acción sin previo aviso.

El milagro necesita de la pluralidad humana relacionándose en términos de contigüidad (no a favor o en contra unos de otros). La transformación de las relaciones humanas que impulsa el milagro modifica el mundo de los hombres salvándolo de la rutina común de la naturaleza, a saber, de su carácter cíclico (Arendt, 1996). La acción de un recién llegado tiene la dinámica de generar cambios en el contexto de un espacio humano; solamente necesita de la integración y contribución de los demás que participan en la esfera pública. Y por ser considerado el milagro un suceso que puede salvar la vida de los hombres, es un acontecimiento que atraviesa y conmociona el mundo.

Únicamente de la relación de los individuos en la esfera de los humanos nace la esperanza de un bienestar común. Al respecto es oportuno mencionar que, a pesar de las numerosas observaciones que Margaret Canovan le hace a la teoría arendtiana, reconoce en esta propuesta política un llamado a la esperanza proveniente de las acciones de los hombres comprometidos con la realidad de su cultura, reconociendo, no obstante, la poca duración de estas actividades detrás de las cuales participan los mejores hombres de una época (Canovan, 1978).

Debido a que ocurren milagros en la esfera pública, la esperanza de que se produzcan cambios en los asuntos de los hombres sucede únicamente en esa esfera y con la llegada de los neonatos (Arendt, 2000). Por fuera del presupuesto del mundo griego (donde no se conoció), este sentimiento de esperanza es comparable con una de las tantas desgracias que atormentan la vida de los hombres, al proporcionarles falsas expectativas de realidades inexistentes. La esperanza y la fe florecen en cada oportunidad que alguien altera el rumbo normal de los hechos dentro de un contexto definido. Ambos estados de ánimo alivian la existencia de quienes los adoptan como bienes culturales, porque los hacen creer, cuando en la mayoría de los casos sea improbable un cambio de la realidad.

La esperanza y la fe surgen en momentos de confusión y de oscuridad en los que la vida humana corre el peligro de extinguirse a causa de los atropellos cometidos contra los hombres que habitan una ciudad o un país. Cuando un gobierno totalitario (por ejemplo la administración ejercida por el nazismo en Alemania, en la persecución al pueblo judío europeo) asume el presente y el futuro de las vidas de sus habitantes, extralimitándose al decidir la suerte de otras poblaciones; entonces aquellos que se resisten con sus propios medios a sucumbir, encuentran en la esperanza y en la fe oportunidades de transformar su presente en algo revitalizante. Fe y esperanza se convierten en los estímulos para que una población resista y pueda seguir viviendo a pesar de la violencia de la que es objeto.

El milagro de la actividad política salva ofreciendo nuevos bríos, fortaleza, a quienes actúan y hablan. Brinda alternativas de vida a quienes actúan juntos, reconfigurando el sentido. Para que sea posible el milagro de la vida política es fundamental la idea de libertad, ella es su origen. Sin embargo, la propuesta temporal de Arendt que emerge de la idea de milagro suscita observaciones de variado tipo. Simona Forti, por ejemplo, critica la aperiodicidad de la filosofía de Arendt, la falta de claridad sobre el modo en el que se rompe el lazo que une el presente activo con el pasado memorable, la fractura entre este último y lo nuevo que trae la actividad humana. “A pesar de que la autora caiga de nuevo involuntariamente dentro de aquellos esquemas interpretativos que se propone cuestionar, el intento de Hannah Arendt es el de superar una concepción de la historia que se estructura sobre la noción de proceso y sobre supuestos fuertemente continuistas”. (Forti, 2001: 267). Dicha situación no es resuelta por la filósofa, y por ello el problema de la temporalidad es recurrente en su teoría. Sin bien es valiosa la idea de milagro dentro de la actividad política, también es cierto que no hay una claridad en la imagen temporal de la participación política en la que el tiempo logra dividirse y crear un nuevo presente no determinado por el pasado.

Es difícil imaginar una constante renovación del tiempo (renovación de cada reunión al interior del *ágora*) cuando todavía los ciudadanos están ligados al pasado de su ciudad. En otras palabras, la ruptura que Arendt sostiene en cualquier acto

participativo ocasiona una serie de problemáticas para la idea de pasado en la antigüedad como para la misma idea de tradición (ambas fundamentales para comprender los estilos de vida de los hombres en Grecia y en Roma).

Para no entrar en más detalles en esta discusión que han abordado muchos de sus comentaristas, el punto de vista que asumirá el trabajo de grado es aquel que da cuenta de una renovación del tiempo dentro del tiempo histórico ya existente. En cada oportunidad que un ciudadano ingresa a la esfera de los asuntos humanos, en su aparecer se revela un quién, una narración sin principio ni final, y es la historia o entrelazamiento de narraciones la que confiere temporalidad vinculando la novedad con el pasado. Es ahí donde la participación ciudadana da continuidad al mundo. Se Verá un poco más de este asunto a continuación con la idea de libertad.

## 1.6. Libertad política

El origen de libertad surge con los hombres unidos por un único propósito, mantener intacto el espacio de convergencia en donde se pueda transitar en cualquier dirección de la *polis*, sin gobernar ni ser gobernado por nadie y conversar con quien se quiera. De esta manera resumida podemos entender la idea de libertad que acompaña el acto común.

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 [establecido] por muchos en que cada cual se mueve entre iguales. Sin tales otros que son mis iguales, no hay libertad (...). Para nosotros esto es difícil de aprender porque con el de la igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendido así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomía*. Pero *isonomía* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la *polis* preferentemente la de hablar los unos con los otros (Arendt, 1997: 70).

La aparición de la actividad política se fundamenta en la condición de libertad de los hombres políticos. La libertad de la esfera pública nace con la aparición de los actores en las arenas políticas, con su discurrir a través de la palabra y la acción. La *prâxis* solamente tiene cabida donde la pluralidad fecunda la relación política, en la medida en que dicha pluralidad constituye la expresión de las singularidades de los habitantes de la ciudad en materia de asuntos públicos. En otras palabras, la actividad política no tiene efecto alguno si no viene acompañada de una idea de libertad, que comienza con la variedad humana y está dispuesta a iniciar nuevas acciones desde la confrontación discursiva, ilimitada e independiente de cualquier autoridad.

La libertad política que analiza Hannah Arendt se caracteriza por escapar del dominio familiar de los regímenes autoritarios (por ejemplo, la autoridad que se vivía al interior de la esfera privada). Sin un agente a quien dominar o un agente que domine, la libertad evita las coerciones entre los hombres permitiendo la integración a la esfera pública de diferentes maneras. Así es como la libertad se define, esto es, como libertad de desplazarse y actuar de cualquier manera y de interactuar con cualquier par que se desee, dentro de un espacio delimitado por unos muros y por la ley de la ciudad-estado.

Al interior de este espacio la libertad propicia la interacción, sin que nadie o nada sancione, falle a favor o en contra de nadie, esto es, que límite las actuaciones políticas. Cabe destacar que dentro de estos muros los ciudadanos deben ser valientes, como requisito para permanecer y sobresalir con su modo de actuar en medio de los discursos (Arendt, 1997). La capacidad de movilizarse en cualquier dirección y de conversar con el par que se desee es el sentido pleno del concepto griego *isonomía*. Desplazamiento y *prâxis* son las actividades indispensables con las que los ciudadanos adquieren la libertad negada en la esfera privada. La *isonomía* de los habitantes de la *polis* contrasta con el sometimiento sufrido por los habitantes del hogar, pues estos últimos no conocen la autonomía ni la palabra espontánea. La sujeción y la obediencia son lo que ordinariamente cualquier miembro de la familia tiene que soportar por el tiempo que permanezca dentro del *oikos*.

Sumado a lo anterior, la libertad hace que la acción sobrepase siempre las expectativas de los actores políticos, más exactamente a las consecuencias de sus actos, que no son comprensibles desde una razón previa, debido a su larga duración.

La fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad de la materia y de la mortalidad de los hombres como la permanencia de la propia humanidad. El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que una acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe. (Arendt, 1993: 253).

En el proceso que se inicia con la acción, ni la persona que la inicia ni sus compañeros de debate tienen la suficiente capacidad para reducir su fortaleza y convertirla en lo que ellos buscan; nadie puede controlar el porvenir del acto una vez ejecutado. El desenvolvimiento de la acción puede continuar a medida que pasa el tiempo desencadenando, poco a poco, consecuencias inesperadas sin que puedan ser fiscalizadas, menos aún supervisadas o corregidas por ningún mortal. Estas reacciones aumentan con la disposición de otros actores de iniciar nuevas acciones que se unen a las acciones pasadas pero que dan un nuevo sentido al acontecer. Las acciones se juntan, unas tras otras, multiplicando sus consecuencias como efecto del aparecer regular y de los sentidos que cada acción ofrezca a los acontecimientos pasados. Dicho de otro modo, las nuevas acciones van generando nuevos sentidos de vida, nuevas realidades; y de lo anterior, que los humanos no tiene la capacidad de frenar las consecuencias de lo que hacen, o de predecir los resultados de sus acciones. Esta limitación humana frente a la actividad política corresponde a tres inquietudes que Hannah Arendt entiende como las características de las acciones (Corral, 1997): irreversibles, impredecibles, y sin identificación para quien las realiza (Muñoz, 2003).

La irreversibilidad, la impredecibilidad y la carencia de identificación del actor político generan desconfianza, y por ello muchos de los participantes en la esfera política optan por no volver nunca más (Arendt, 1993). Quienes no entienden el proceso que se inicia con su actividad, tratan de evitar inconvenientes, hasta el punto de delegar

su participación en otras cabezas. Una vez que se estandarizarse la predisposición a delegar responsabilidades políticas a otras personas, los participantes de la *polis* retornan a sus propiedades y deciden no seguir interactuando más con sus pares, provocando de esta manera la muerte material y espiritual de la ciudad: el desinterés, sentimiento común cuando la desconfianza y la falta de fe en la esfera política invaden las mentes de los actores.

Inquieta ver que esta actitud desinteresada hacia la esfera política ha sido recurrente, asumida desde tiempos antiguos hasta el mundo moderno, y que en contadas oportunidades (muy pocas) grupos de hombres han hecho valer su disposición de participar en los asuntos de sus ciudades directamente, sin necesidad de representantes. Un cuadro ejemplar de esto lo presentan los episodios revolucionarios, que se desarrollara en el siguiente capítulo.

Para cerrar este tema de la actividad política en el mundo griego, es importante que la investigación señale la falta de conciencia política que tiene el pueblo griego por fuera de sus fronteras. Los muros que separan el mundo político de Atenas del entorno bárbaro de los extranjeros incapacitaron a los ciudadanos atenienses para comprender los alcances que la actividad discursiva ofrecía extramuros. Habría que entender esta incapacidad política del ciudadano griego como una carencia de visión y de interacción con hombres de otras culturas; falta de visión que los hizo ser un pueblo aislado, que no intentó realizar alianzas y estrategias políticas fuera del mundo helenístico. En consecuencia, Atenas mantuvo por muchos años guerras contra pueblos como los medas. Cosa distinta ocurrió con Roma, al que Arendt considera el pueblo más político de la antigüedad, que incluso tomó elementos valiosos de la misma cultura griega – como cultura hermana– en su fundación: “pueblo gemelo de los griegos porque atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya”. (Arendt, 1997: 115).



## **1.7. La fundación de Roma (trinidad romana)**

### **1.7.1 Fundación**

Antes de hablar del proyecto romano de fundación, no puedo pasar por alto el papel que tuvieron para Roma los conceptos de alianza y tratado, importantes para comprender el sentido que tendrán posteriormente en el mundo del ciudadano moderno. D. Hammer habla del poco aprecio que Arendt le tiene a la cultura política de Roma, pero si bien es cierto que Arendt es una lectora incansable de la filosofía griega, no oculta su interés por la teoría política de los grandes pensadores romanos. Sin embargo, pareciera que su gusto por los romanos es producto de su esfuerzo por entender el pensamiento de Maquiavelo y de Montesquieu. Aun así, no se puede desconocer la influencia que tienen los latinos en Hannah Arendt, en especial algunos poetas, quienes son parte fundamental de su pensamiento. Otra percepción distinta es la de Taminioux, quien asegura que Arendt tiene una afinidad muy grande con la disposición política de los romanos, temática no desarrollada ampliamente en *La Condición Humana* (Villa, 2000).

Volviendo a la idea de la creación de las alianzas y tratados entre pueblos, Arendt remite a los vínculos que desde un comienzo se dieron entre ejércitos, grupos humanos que sobrevivieron a destrucciones y pueblos nómadas, con el fin de conformar un nuevo pueblo, que nace de las cenizas y de los recuerdos; este es el ejemplo de lo que ocurrió con la guerra de Troya, que la devoró, pero desde la cual proceden las ideas de quienes sobrevivieron y emigraron. (Hammer, 2002). En la lectura que hace Hannah Arendt de la historia de Roma se encuentra que las alianzas y los tratados entre los distintos pueblos permiten reconocer sus orígenes o antecedentes, que fueron aniquilados por la guerra. La creación de vínculos mediante la fundación les concede a los pueblos sobrevivientes la posibilidad de reparar el daño causado y trazar nuevos rumbos (Arendt, 1997).

El reconocimiento de lo que alguna vez fue, y que fue destruido por la guerra, sirve de base para el nuevo comienzo que reúne a los hombres de distintas culturas, que

escapan de la violencia que amenaza su existencia, para hacer de esa humanidad un nuevo pueblo. Al hacer común una misma historia (desde diversos puntos de vista) para muchos hombres, la alianza permite que se identifiquen con dicha historia y restablezcan sus lazos de pertenencia a este lugar que nace. De este modo surge la idea de política para los romanos, quienes verán en la alianza un medio para forjar nuevos espacios *entre* hombres de distinto origen, pero que ahora pertenecen al nuevo mundo romano. A partir de estos conceptos romanos de alianzas y tratados podemos observar la fuerza que tiene la actividad política en esta cultura. Los romanos reconstruyen su historia desde su fundación tomando elementos de Grecia, entre ellos algunas costumbres, como la religión; pero también costumbres de otros pueblos venidos del Asia Menor y de Europa. Todo esto dio origen a lo que la historia conocerá como Roma.

La fundación crea un origen, una nueva realidad. (Arendt, 1988). El espíritu de cambio que se vive al interior de cualquier fundación se alimenta de dos elementos primordiales, muy cercanos entre sí: la estabilidad y la durabilidad del mundo creado, los cuales se garantizan por la autoridad y por la experiencia de quienes la crean, pues estos últimos traen consigo un gran estímulo que los lleva a elevar el espíritu y a comprometerse con la fundación. Arendt encuentra en la cultura romana que la capacidad de comprometerse políticamente por parte de los ciudadanos estaba vinculada a la necesidad de mantener un nexo estrecho con la fundación de la ciudad que los abrigaba en su seno.

La morada que los romanos encuentran en su ciudad materna, en su *patria*, es única e irrepetible en cualquier circunstancia. Echar raíces justamente en el lugar que los recibe como herederos de un modo de existir en el mundo representa la manera de responder tanto al lugar de origen como a cada uno de los seres humanos que pertenecen y que pertenecerán en el futuro a dicho lugar. De este modo cada nueva actividad política recrea el momento de fundar la ciudad de Roma, de ahondar la pertenencia, de prolongar la vida de la ciudad. Entendiendo el significado de la fundación de Roma, cada acto político representa un recordatorio del origen de la

ciudad, extendiendo ese primer acto en la memoria de la población con la ayuda de nuevas celebraciones.

La importancia de estos recordatorios es la de preservar la imagen de ciudad en cada uno de los ciudadanos, los cuales retornan así a las ideas de estabilidad y durabilidad. Hannah Arendt hace caer en cuenta de que en Roma, a diferencia de Grecia, los actos rituales no crean nuevas realidades, sino que cada compromiso político significa un retrotraimiento al momento original de la fundación<sup>12</sup>.

Estabilidad y durabilidad del mundo fundado son rasgos indispensables de cualquier espacio de participación. Ahora, la acción política (tanto en Grecia como en Roma) no tiene marcha atrás, por lo cual es crucial que quienes la realizan entiendan su dimensión real y su sentido, pues de no hacerlo, terminarán desconfiando de su participación y del futuro de la actividad, llegando incluso al punto de renunciar a la esfera política. Con todo, la estabilidad y la durabilidad, por una parte, y la espiritualidad elevada (renovadora), por otra, contribuyen a la continuidad que la esfera de los asuntos humanos logra alcanzar con los años, permitiéndoles la participación a muchas generaciones sin que la desmotivación o la falta de interés destruyan dicho espacio.

### **1.7.2 Autoridad**

La estabilidad y la durabilidad son características que emanan de la idea de autoridad del mundo fundado y dicha autoridad constituyó para el pueblo romano el referente continuo de su momento fundacional. La participación recurrente de los actores

---

<sup>12</sup> Leer (Bailey, 1947; Grimal, 1965). Estos dos historiadores estudian la cultura romana desde su fundación, con los asuntos de la religión, de la autoridad y de la tradición, desde distintas perspectivas. (Balot, 2009). Este último estudia –ver especialmente el capítulo 2 (D. Hammer)– las estructuras internas de las actividades políticas en Grecia y en Roma. Aunque no aborda particularmente el problema que suscita Arendt acerca de la fundación al modo que ella lo analiza, sí investiga las relaciones humanas en torno a la actividad cultural (legislativa, política, etc.).

políticos en la vida política, da lugar, no obstante, a la renovación de ese mundo humano, puesto que su acción consiste en construir, preservar y cuidar del mundo.

Hannah Arendt inicia su artículo ¿Qué es la autoridad? identificando algunas de las propiedades de la autoridad, por ejemplo, que demandaba obediencia de parte de quienes atendían a su llamado, sin recurrir a la violencia o a argumentos persuasivos. Visto de ese modo, la autoridad se apoyaba en una relación de jerarquía entre quien mandaba y quienes obedecían; la ilustración que utiliza la filósofa para entender qué es esto de autoridad emerge de la imagen de una pirámide, para dar cuenta de la jerarquía de quienes la representaban y la relación que la autoridad tenía con quienes obedecían<sup>13</sup>.

La parte más alta de la pirámide representa el mayor grado de autoridad. A medida que la pirámide se va extendiendo, la autoridad va disminuyendo, de tal modo que la base misma de la figura posee poca autoridad con respecto a la que posee la parte más alta: “cada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior” (Arendt; 1996: 108). La autoridad encuentra en esta figura geométrica una razón de correspondencia entre los miembros que se encuentren a la misma altura. Sólo la cabeza cuenta con la autoridad máxima, a continuación hay dos miembros que se corresponden y poseen menos autoridad que la cabeza. Debajo de ellos hay un número más grande de miembros con menor autoridad, y así sucesivamente hasta llegar a la base de la figura en donde hay un número elevado de miembros con un menor porcentaje de autoridad. Todos obedecen a quien se encuentra arriba, y lo hacen debido a ese personaje que está allí, porque él representa la fuente de la autoridad, que son las leyes.

Pues la *lex* romana a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendían por *nomos*, significa propiamente «vínculo duradero» y, a partir de ahí, [es] tratado tanto en el derecho público como en el privado. Por lo tanto, una ley es algo que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no

---

<sup>13</sup> Arendt analiza algunos vínculos de autoridad en los que prima el reconocimiento y la obediencia sin la necesidad del uso de la violencia para obligar ni de la persuasión para disuadir. Algunos ejemplos de vínculos son entre el padre y el hijo, el profesor y el alumno, el Senado romano (*auctoritas in senatu*), las entidades jerárquicas de la Iglesia. Por lo tanto, la peor ofensa a la autoridad es la risa y el desprecio (Arendt, 2005).

mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos. Hacer la ley, (...) está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según los griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político (Arendt, 1997: 120).

La ley depende entonces completamente de los miembros de la pirámide, a ellos se debía su establecimiento, que en estricto sentido surge por razón de los lazos que unen a los hombres con un mismo territorio, sin importar el lugar de su nacimiento; lo importante era que fueran parte del mundo romano<sup>14</sup>. Entre tanto, la autoridad implica crear vínculos entre hombres y asimismo expandirse hacia nuevas regiones del imperio. De este modo el acto fundacional se incrementa espacialmente hacia nuevos territorios, además de su incremento temporal en virtud de la transmisión realizada por los ancianos, mediante su autoridad, a las nuevas generaciones (Arendt, 1996). Los ancianos del Senado están provistos de autoridad gracias a su ascendencia de grado y a su capacidad para transmitir experiencias, siendo puentes de conocimiento entre las viejas y las nuevas generaciones.

La autoridad se encuentra dentro de la pirámide, en la cual no tiene presencia el pueblo, por eso la ley nace del acuerdo entre los miembros del Senado y el pueblo (entre patricios y plebeyos). El poder, por su parte, se encuentra en la *res publica*, espacio de reunión de los plebeyos –lo que fue anteriormente la esfera pública de los ciudadanos griegos. Es necesario recordar que poder y autoridad son conceptos completamente diferentes: el poder surge al interior de cualquier pueblo y se encuentra igualmente distribuido entre todos los miembros del mismo, mientras que la autoridad está sujeta a la pertenencia y al rango de pertenencia de cada miembro de la pirámide. El poder político nace de las entrañas del pueblo romano, por eso es el pueblo y no la autoridad quien tiene en sus manos el presente y el futuro político del imperio, horizonte político regulado oportunamente por las leyes y por la autoridad.

---

<sup>14</sup> Para los romanos la elaboración de la ley incorpora un ámbito netamente político, a decir, en Roma la ley de las 12 tablas no es una obra de un solo hombre y sí es de dos partidos en confrontación, el patriciado y los plebeyos, enfrentamiento que nace del consentimiento de todo el pueblo al que su historia le atribuye las leyes. (Arendt, 1997). Leer la diferencia que existe entre *nomos* griego (como ley) y *lex* romana. (Forti, 2001).

### 1.7.3. Religión y tradición

Para hablar del carácter sagrado de la fundación es importante situarme en el nacimiento político de Roma (Arendt, 1996). El acto de fundar no debe comprenderse exclusivamente como un nuevo comienzo del mundo, sino especialmente como el acto de vincularse a una comunidad política, con el cual se inicia una relación con los otros miembros de la misma, tanto del pasado, como del presente y del futuro. El lazo que ata lo antiguo con lo presente y con las nuevas generaciones es la línea de pertenencia (de tradición), que los religa a todos. La revalidación de la fundación de la ciudad implica una decisión de pertenencia para cada nueva generación, con la cual se le otorga el carácter de durabilidad y estabilidad propia del mundo constituido<sup>15</sup>.

La validez aparece con las nuevas generaciones que se reconocen a sí mismas como pertenecientes a una línea de amplia duración, a un lazo que las ata a su pasado y que permanece en la memoria. La condición sagrada del pueblo romano santifica el compromiso de pertenencia de una generación a un lugar y a un presente, amarrado a un pasado que no había perdido importancia y a un futuro incierto.

En este contexto sobre todo político, la tradición santificaba el pasado. La tradición conservaba el pasado al transmitir de una generación a otra el testimonio de los antepasados, de los que habían sido testigos y protagonistas de la fundación sacra y después la habían aumentado con su autoridad a lo largo de los siglos. En la medida que esa tradición no se interrumpiera, la autoridad se mantenía inviolada; y era inconcebible actuar sin autoridad y tradición, sin normas y modelos aceptados consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los padres fundadores. (Arendt, 1996: 135).

Consagrar el pasado es tarea de la tradición romana que se basa en la transmisión de los testimonios de aquellos personajes que son espectadores indirectos de los acontecimientos que marcan la fundación de la comunidad política romana, quienes se convertirían en autoridad, en referencia histórica obligatoria del pasado. La tradición, que se materializa en los testigos ancestrales de la fundación, permanece fiel a los

---

<sup>15</sup> Como ejemplo de modificaciones y de conservación de la tradición está la Iglesia cristiana que rescata la herencia política y espiritual de Roma. (Forti, 2001).

dictados de la autoridad que reglamentaba las conductas de sus pobladores, siempre y cuando no existan señales de interrupción o de corrupción de la tradición. Hannah Arendt explica que la inviolabilidad de la tradición en una ciudad regida por la autoridad se traduce en el carácter incuestionable que las conductas poseen y de obligatoriedad por parte de los ciudadanos de mantenerse sujetos a las reglas de juego de la ciudad. Basta con reconocer que toda una historia habla desde la tradición; su pérdida podría ocasionar un desastre moral en la sociedad en la que se produzca esta lamentable situación. (Arendt, 2005).

Arendt encuentra que con la pérdida de la tradición en el mundo moderno se disolvió el hilo que unía a la humanidad con su pasado remoto, pero no porque su pasado haya dejado de existir, sino porque no encuentra ahora las convicciones que le sirven de medios posibles para anclarse en un presente. Tal dificultad se traduciría quizá en alternativas que la filósofa reconoce favorables, sin desconocer los riesgos que encierra: “Podía ser que sólo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie ha logrado oír antes”. (Arendt, 1996: 104). El pasado encontraría nuevos presupuestos para hacerse notar, distintos de aquellos que la tradición ofrecía, con nuevas categorías culturales y nuevas convenciones para hallar una ubicación. Sin embargo, el peligro de un pasado sin una tradición donde gravitar pondría en riesgo de olvido toda su dimensión real, como explica la filósofa: “nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad de la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo”. (Arendt, 1996: 104).

El dilema que Arendt encuentra en este punto se puede traducir en términos de divulgación del pasado, en otras palabras, que la línea de la tradición que contiene el pasado de la humanidad en Occidente debe encontrar nuevos medios de notoriedad que

lo posicionen como el pasado, a pesar de su realidad temporal quebrada<sup>16</sup>. Es aquí donde el compromiso político rescata la supervivencia del pasado sin una tradición que lo amarre, una vez más, a la vida humana en el presente. No obstante, la confusión no para aquí. En otro apartado de su libro señala que la ruptura de la tradición no implica que su aparato conceptual haya perdido todo peso y, justamente, su semántica. Distinto a esto, interpretando a Arendt, la agresividad y violencia de las categorías se hacen sentir en los sobrevivientes a la separación del vínculo histórico, “incluso puede desvelar su plena fuerza coercitiva tan sólo después de que haya llegado su fin y los hombres ya ni siquiera se rebelen contra ella”. (Arendt, 1996: 32). De este modo, el aparataje conceptual inscrito en la tradición se alimentaría de los actos inconscientes de aquellos hombres que todavía estén dispuestos a actuar y, sin embargo, no comprenden la situación real de su actividad.

A pesar de haber perdido una tradición milenaria, Occidente, según la filósofa, aún tiene la oportunidad de construir nuevas narrativas ciudadanas que den cuenta de experiencias de vida situadas en espacios políticos, que recuerden todos los días que dicha esfera depende de la concurrencia humana (Birulés, 2007). Diciendo esto, el texto reconoce que la teoría arendtiana cree, no sin ocultar su preocupación por la dificultad de la tarea que tiene sobre sus hombros, en nuevas oportunidades de inicio desligadas de la tradición, y que difícilmente son comparables con las de un tiempo pasado, borrado por la tragedias que acontecieron en buena parte del mundo durante la primera mitad del siglo XX.

Si bien no existe una tradición a la cual apelar, con lo que se han perdido las ideas de fundación, de autoridad y de religión, todavía quedan las ganas de crear cultura política en compañía de más participantes: no hay mayor reto que aquel que la esperanza y la fe permiten tener, el reto de reconstruir un mundo de asuntos humanos

---

<sup>16</sup> La pérdida de la tradición podría significar la apertura al pasado desde una nueva mirada que no se tropiece con del pasado, esto es, con su imposición. Sin embargo, Hannah Arendt no logra observar la ventaja que ofrece la pérdida de la tradición dado que ella misma está acompañada por el descredito de la reflexión humana, de tal manera que se corre el peligro de olvidar el pasado y de sus tradiciones. (Birules, 2007).



original. Si este nuevo mundo precisa de una fundación o de alguno de los elementos de la trinidad romana, estos podrán ser rastreados e identificados en otros tiempos que ya no hacen parte de la tradición. Así bien, nuevas participaciones de distinta clase ocuparán espacios del nuevo mundo que se configura a medida que se interactúa. Nuevas participaciones ciudadanas que darán cuenta de un agente de la acción único y singular, como lo demostrará su peculiar narración. Se trata, en consecuencia, de narraciones de vida que involucren un compromiso político oportuno.

## **CAPÍTULO 2**

### **LA ACTIVIDAD POLÍTICA Y SUS PROTAGONISTAS**

#### **2.1. Revoluciones modernas: Norteamérica y Francia**

Son los relatos de muchos, no de un único agente político, los que dan vida a una revolución. La historia de las revoluciones se basa en las historias singulares de los hombres, de cada uno de los ciudadanos que participó activamente en los acontecimientos que dieron lugar a los desenlaces que la historia moderna ya conoce. Se trata de aquellos hombres notables, pero también de los desconocidos, que dieron su vida por un cambio decisivo en la historia de su nación, de aquellos que dieron su vida por la vida de su pueblo. En otras palabras, la vida de las revoluciones modernas no se resume solamente en la identificación contextual de los eventos que marcaron un hito en la historia francesa y americana (el paradigma del republicanismo en el periodo moderno analizado desde la perspectiva revolucionaria como una solución al problema

social)<sup>17</sup>; al contrario, las revoluciones modernas fueron elaboradas, además, por aquellos de quienes Arendt se ocupa en sus libros.

Teniendo en cuenta lo anterior, el trabajo de grado explorará el universo contextual de las revoluciones modernas y sus protagonistas. Con la pretensión de asimilar el discurso de la filósofa alemana en la modernidad, desde las categorías que ya se han estudiado: participación política desde el discurso y la acción, la pluralidad humana y sus efectos, la libertad, el trabajo atenderá por un momento algunas tesis acerca del nacimiento de la revolución, plasmadas en *Sobre la revolución*, al modo como Simona Forti sugiere, como si este escrito fuera un texto de teoría política (Forti, 2001).

El propósito es entender de dónde parten los movimientos políticos ciudadanos que dan vida a la idea de revolución en Francia y América, y entender las razones por las cuales, según la filósofa, ambos acontecimientos culminaron en el error político, desatendiendo los principios revolucionarios. Para la filósofa las diferencias de fondo de las revoluciones americana y francesa son muy grandes y extensas, y este no es el momento indicado para desarrollarlas (Arendt, 1988; Arendt, 2005; Forti, 2001); tan extensas como las críticas que suscitan sus investigaciones históricas sobre los pueblos franceses y norteamericanos (Young-Bruehl, 1993; Muñoz, 2003; Amiel, 2000).

Dentro de los contextos de las revoluciones modernas, incluidas en el gran epicentro de la experiencia política que el nuevo mundo organiza, un número elevado de hombres se adueña de las calles más importantes de sus ciudades pretendiendo reaccionar en contra de las medidas monárquicas de los reinados que los sometían. Entre los revolucionarios franceses y americanos unos cuantos saben, a ciencia cierta, lo que hacen, no lo que derivará de eso, pero tienen claro una cosa, que su oportunidad de transformar su nación nunca más se repetirá y esta oportunidad viene ligada a la idea de libertad que conciben en el momento que les permite movilizarse en cualquier dirección que quisieran, incluso ir hasta los palacios del rey y hacer con él lo que desearan

---

<sup>17</sup> (García, 2005). A pesar de que el artículo no tiene la profundidad que la filósofa alemana tiene, es una investigación interesante con una lectura acertada de la propuesta política arendtiana en el periodo moderno.

(Galindo, 2005). Sin embargo, su afán revolucionario (el pecado de la revolución) los engaña ocultándoles las exigencias de toda actividad política, que se resumen en tres derechos fundamentales, a saber, la vida, la libertad (que tenían a medias) y la propiedad de un hogar (Arendt, 1988).

Los revolucionarios, en el caso de Francia, no cuentan con estos derechos. De hecho, un porcentaje alto carece de propiedad, de vida digna y su limitada comprensión de libertad les hace creer que ésta consiste en interrumpir sus oficios y salir de las residencias, por cualquier motivo. Dicho en otros términos, su incapacidad para entender la coyuntura cultural que experimentan pero, sobre todo, su desgracia económica les impide desprenderse adecuadamente de aquellas urgencias obvias de la esfera privada: la necesidad de alimentarse para seguir con vida y cuidar a sus familias, mantener un ahorro permanente, pero más relevante es tener una propiedad asegurada y capital humano calificado a quien relegar el mando y la ejecución de los trabajos al interior de la propiedad. Resultado de todo esto fue el alzamiento de estas personas (populacho) desde su condición social, con dos piedras en sus manos y en sus rostros imágenes alusivas a la rabia y al resentimiento propias de su condición popular, sin una idea clara de libertad y menos del compromiso que asumían con el espacio de participación humana que se abría campo ni con la historia que daría cuenta de las experiencias políticas de cada participante<sup>18</sup>.

Arendt observa una suerte de conexión entre la noción de revolución política, cuya aparición en la modernidad se caracteriza por emerger de las profundidades más sensibles de la humanidad, y el fenómeno del alzamiento popular a partir del cual un número grande de personas que habían sido excluidas de la actividad política salen a las calles con la finalidad de abolir el mandato local en cabeza del rey (en el caso de Luis XVI, rey de Francia), y décadas atrás cortar los lazos de fraternidad entre Inglaterra y la parte norte del continente americano, Estados Unidos, o un siglo atrás la revolución inglesa de Cromwell. Para entender el sentido de revolución política en la modernidad

---

<sup>18</sup> Leer la distinción entre las ideas de liberación y libertad (Arendt, 2004).

es necesario situar cada uno de sus elementos confluyentes a la hora de estallar, tal como lo hace Arendt en su libro.

Por ahora, se distinguirán dos elementos antagónicos de la actividad revolucionaria. Primero está la sociedad levantada, la sociedad de los pobres, que se alza en armas desafiando el estado actual del gobierno. El segundo elemento es el Estado, dirigido por un gobierno, que en el caso de las revoluciones mencionadas se identifica con el soberano absoluto en la figura del rey y sus ejércitos. Comenzaré diciendo que los miembros de las sociedades americana y francesa son personas que viven apartadas del escenario político y su obligación como parte de los Estados consiste en trabajar para su propio beneficio y, por supuesto, el beneficio del rey.

Las distinciones sociales entre las sociedades civiles americana y francesa son claras. La revolución americana está integrada, en su dirigencia, por gente que se educa con teoría política antigua y moderna, por lo cual intuyen la dimensión de la situación que podría derivar al momento de lograr la libertad política; así como por trabajadores que se han abastecido de los insumos recogidos en sus campañas exploratorias del territorio a lo largo del extremo norte del continente. No son personas en condición miserable, sino hombres con poco dinero, pero que con su trabajo pueden vivir tranquilamente sin que llegue a faltarles alimento a ellos ni a sus familias. Norteamérica es un espacio geográfico por descubrir, es nuevo, y todo lo que de éste brota es considerado un premio por el arduo trabajo de los inmigrantes ingleses. Como resultado, el nuevo mundo americano logra la independencia política de Inglaterra, que tanto había soñado.

Los años revelarían, no obstante, el eterno inconveniente de las participaciones políticas que acaecen en las revoluciones modernas, pues los dirigentes de la revolución son olvidados, los miembros de la sociedad pierden interés por el espacio público al momento de obtener ganancias suficientes para vivir sin preocupaciones de otro tipo<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> En Estados Unidos de América surge un fenómeno cultural particular con el crecimiento de la economía. Gran cantidad de trabajadores que aumentaron su patrimonio sucumbieron al ocio que les ofrecía el tiempo libre de trabajo se dedicaron a conservar y disfrutar de los bienes obtenidos a un precio

Otro tanto sucede durante la revolución francesa, que convierte a los pobres miserables franceses (la situación económica de los campesinos y peones en zonas rurales, y la de los asalariados y trabajadores en las ciudades, que no hacen parte de la aristocracia francesa, es muy lamentable) en participantes insurgentes cuya meta se traduce, debido a sus frustraciones, en la de sustituir al rey y cortar con la tradición de siglos de monarquía absoluta. Quienes engruesan la revolución francesa son personas con escaso conocimiento en teoría política antigua, y muy lastimadas anímicamente por la suerte que corre el Estado francés debido a las ambiciones, excesos de violencia de los reyes y la marginación general de la población respecto de los asuntos del Estado. La idea de revolución surge en un contexto de resentimiento y violencia, como reacción a la autoridad del rey; bajo la convicción de que se trataba de una manifestación legítima de libertad humana.

Antes de continuar es importante comprender la procedencia de la idea de revolución (Arendt, 2004; Forti, 2001). Como muy bien lo explica Arendt, el término revolución nace de los experimentos físicos que realizaron filósofos naturalistas (científicos modernos) como Copérnico o Galileo, quienes especificando los movimientos de los cuerpos celestes hicieron uso de la palabra «revolución» por el movimiento que percibieron en los planetas girando en el cielo. El término revolución no señalaba cambios novedosos en los trayectos, únicamente continuidad en el proceso de recorrido de los astros. Parece curioso, pero en la revolución inglesa el término «revolución» todavía reclama la idea de restauración del gobierno actual por un gobierno de modelo monárquico, como fue el caso de la independencia de Inglaterra en el siglo XVI.

El hecho de que la palabra «revolución» significase originalmente restauración, algo que para nosotros constituye precisamente su polo opuesto, no es una rareza más de la semántica. Las revoluciones de los siglos XVII y XVIII, que concebimos como un nuevo espíritu, es espíritu de la Edad Moderna, fueron proyectadas como restauraciones (...). Lo cierto, en todo caso, es que la

---

bastante cómodo. Este tipo de conducta derivó en una falta de disposición en atender la esfera pública, es decir, es una falta de pasión y de respeto por las actividades políticas. (Arendt, 2004).

victoria efímera de esta primera revolución [inglesa] moderna fue interpretada oficialmente como una restauración, es decir, como «la libertad restaurada por la gracia de Dios», según reza la inscripción que aparece en el gran sello de 1651. (Arendt, 1988: 57).

De la misma forma, la idea original de revolución política consiste en retomar el rumbo político establecido antes del levantamiento del rey actual, recomponer la situación asfixiante que viven los habitantes internamente en un Estado como consecuencia de los invariables abusos del soberano a quien la realeza le ha otorgado la propiedad de una nación (pero que su insensibilidad hacia el pueblo que dirige no le permite visualizar, menos conocer y entender, las constantes inconformidades que padecen)<sup>20</sup>. Es importante insistir en que la búsqueda de un cambio y de una transformación a partir de la revolución política no contempla cambios novedosos en el sistema político, es decir, consentir que modelos de gobierno desconocidos llegaran a ser parte de la vida política de las naciones. Por el contrario, pretenden subsanar los errores de esa administración que condujeron al exceso de violencia y a debilitar o desaparecer el espacio abierto de la *prâxis* multitudinaria, lo que deriva en un miedo generalizado entre los habitantes. Antes bien, aquello que produce los cambios inesperados y desconocidos en el gobierno no es una idea preconcebida, a pesar de que la noción de novedad ya se encuentra en las ciencias y la filosofía. Esa novedad tardará unos siglos en inscribir su significado en el vocabulario político del periodo moderno.

La idea de revolución política invade los corredores públicos alimentándose de los deseos y las aspiraciones de quienes la inician y de aquellos motivados por éstos que se unen a la causa pretendiendo alcanzar lo que nunca habían imaginado, una idea de libertad que ni ellos mismos comprenden. A este movimiento incontrolado se refiere Arendt con la noción de irresistibilidad, que en otras palabras señala la invariabilidad de

---

<sup>20</sup> (Galindo, 2005). La autora comenta como la idea de revolución estaba amparada en una idea de retorno al estado anterior de gobierno, como sostiene Arendt, pero no hace mención a la idea de revoluciones copernicana ni al modelo astrofísico desde donde la filósofa alemana reconstruye la idea de revolución política. Claudia G. hace un estudio que permite ahondar los conceptos políticos arendtianos en torno a la actividad revolucionaria dentro de la modernidad. Si bien, no resulta ser muy rigurosa con las categorías su análisis permite ver el ambiente político de las revoluciones americana y francesa.

un trayecto rotatorio de los cuerpos celestes, el cual está predestinado por las leyes físicas y no sufre ningún tipo de modificación realizada por los hombres.

La irresistibilidad aparecería en la revolución francesa cuando la muchedumbre comienza a actuar, esto es, a salir a las calles en masa, dominada por el odio y el hambre de venganza, sentimientos que hacen parte de su intimidad más cercana, lo que les impide ver la magnitud de los que ellos mismos están realizando, la revolución política más notoria de la civilización occidental en el periodo moderno. Como se señaló arriba, el desenlace de esta revolución no es el más adecuado dentro de los ejemplos de revoluciones políticas que hayan llamado la atención por su éxito cultural (Birulés, Mundo y Serrano de Haro, 2008). El pueblo francés está desde el comienzo dominado por los instintos más bajos y tenebrosos que alguna población sometida tenga el gusto de manifestar al momento de romper sus cadenas de la opresión<sup>21</sup>. Esta actitud los lleva a desperdiciar (inconscientemente) una de las oportunidades más llamativas con las que cualquier pueblo sometido pueda contar: renovar los estamentos legislativos del Estado con el fin de mejorar la situación política de todos los habitantes. Las consecuencias negativas de la revolución en Francia devoran a sus iniciadores de la misma forma como ellos despiadadamente devoran al rey, sin procurar antes una transformación de fondo del Estado.

La emancipación de los habitantes de París y de las regiones cercanas a la ciudad produce desórdenes y un caos incontrolable para cualquier mortal con uso de razón que entendiera la magnitud del encuentro, y el valor que ofrece la libertad política a cada uno de sus miembros. No hay mayor justificación para este gasto en esfuerzo participativo que el desconocimiento por parte de los dirigentes políticos de actuar y congregar a un número elevado de personas a la acción sin saber propiamente lo que hacen.

---

<sup>21</sup> (Galindo, 2005). Claudia Galindo resalta el componente “social” que primó en la aparición de la violencia en la revolución francesa.



La revolución americana tiene un comienzo diferente a la francesa, porque quienes la inician la terminan “e incluso vivieron lo suficiente como para elevarse al poder y a las funciones públicas dentro del nuevo orden de cosas”. (Arendt, 1988: 58). Hannah Arendt aclara que en la revolución americana los actores políticos, ideólogos del movimiento subversivo, son quienes más adelante hicieron parte de la declaración de independencia de los Estados Unidos, y participaron de las funciones públicas del nuevo país. El trabajo de grado mencionó que las trece colonias que hacían parte de Norte América no tienen el inconveniente cultural (una tradición que los Padres Fundadores lamentaron no tener, pero que leyeron y apropiaron) y económico de la miseria e indigencia que vive Francia y otro número grande de países europeos<sup>22</sup>: la vitalidad económica en el nuevo continente es uno de los factores relevantes en la revolución americana. (Arendt, 1988).

La revolución americana está integrada en su mayoría por gente laboriosa, la cual, a pesar de sus recursos básicos con respecto a la aristocracia inglesa, no tiene el malestar de la indigencia. Pero debido a esta situación, la idea de la revolución no les llama la atención como lo hizo en la revolución francesa. Arendt sabe bien que el inconveniente del pueblo americano luego de haberse independizado de la corona inglesa consiste en separarse de su compromiso con la situación que han conducido a la revolución y los cambios políticos, legislativos y administrativos de la nueva América del Norte. Las aflicciones morales y económicas que padece el pueblo francés y que dan lugar a la revolución francesa no son las mismas que tiene el pueblo americano.

Por el contrario, decir que los colonos ingleses participaron de la vida política de la revolución por el hecho de mejorar su situación doméstica o por reparar su nivel espiritual marcado por los vicios de una tradición monárquica tal como sucedió en gran parte de Europa, por ejemplo Francia, es un error conceptual que Arendt no logra

---

<sup>22</sup> C. Muñoz hace un comentario extenso acerca de las omisiones que realiza Arendt con respecto a la revolución americana (según ella el mejor modelo normativo revolucionario). (Muñoz, 2003).

corregir con la comparación los franceses y los americanos<sup>23</sup>. Los compromisos políticos demandan mucho tiempo y voluntad de cada participante, requisitos indispensables para mantener la cooperación que permite llevar la revolución al éxito.

Para la naciente nación americana, de poco vale haberse independizado con un nuevo espíritu institucional que dependía del conocimiento de pensadores de la altura de Tocqueville, teórico apartado del *Main Tradition* o que quienes participaron de la Revolución Americana lograran “una relativa igualdad de condiciones y la substancial ausencia de una abrumadora cuestión social”. (Forti, 2001: 297). El malestar de la situación política posterior a la Constitución, si se puede considerar de ese modo, que encuentra Hannah Arendt en la nueva América radica en la falta de memoria y recuerdo (Arendt, 1988), y en el desinterés de gran parte de los americanos en actuar decididamente en el nuevo gobierno de todos.

A pesar de marcar un nuevo mapa de navegación en la actividad política con el que ninguna otra nación cuenta, de conformar un modelo republicano que cualquier nación fundada envidiaría y de lograr la felicidad política, esto es, que los Padres Fundadores reconocieran que su actuación dentro del marco revolucionario tuvo un fin en sí mismo, (el cual dirigiría la consolidación de la constitución federal, la carta magna de un acontecimiento que no tenía antecedentes históricos), el pueblo americano decide mantenerse distante de participar de las instituciones políticas y conservar su comodidad en torno al bienestar que obtiene con el dinero ganado por su trabajo, con el cual, además, acumula riquezas que consume a su antojo. No es el ocio o el gusto exclusivo por la acumulación de capital, sino el hastío por los oficios participativos lo que impide que los pobladores de América del Norte decidan tomar parte activa en las discusiones relacionadas con el presente y el futuro de la nación<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cabe decir que esta postura de Arendt es atacada por varios historiadores quienes ven en estas afirmaciones errores de orden histórico por el hecho de no reconocer las imperfecciones de la revolución americana y dejar a un lado los aspectos favorables de la revolución francesa (Forti, 2001).

<sup>24</sup> El sentimiento revolucionario en Norte América se volcó hacia el surgimiento de un Estado con bases en partidos políticos los cuales están configurados desde una moderna democracia de masas. Lo característico de la democracia de masas es que los ciudadanos son libres, como señal de su tiempo libre y

Forti hace alusión a la lectura que Habermas desarrolla de las revoluciones modernas investigadas por Hannah Arendt, dando cuenta de una revolución buena y de otra revolución mala (en la primera reconociendo el mérito de los americanos al liderar una iniciativa exenta de trabas económicas y de menesteres concernientes a la esfera privada; la segunda, desfigurada por la urgencia del populacho de modificar completamente el sistema de renta y de pervivencia de los franceses)<sup>25</sup>. Este juicio de valor en torno a los alzamientos políticos con mayor sentido cultural para el periodo moderno, no es del todo claro. Esta imprecisión de principio parte, primero, de la lectura que la filosofía política hace en torno a la distancia que mantiene la revolución americana frente a la idea de *politia* en Aristóteles; y segundo, es consecuencia de la falta de interés de la filósofa por los contextos históricos que propiciaron estos dos acontecimientos. Es difícil observar el asunto mismo en el texto de Arendt, primero por la distancia que la revolución americana tiene con el pensamiento político de Aristóteles, y segundo, debido a su interés por encontrar el halo humano, y como tal político, en la construcción de estas dos revoluciones: la americana y la francesa.

Hannah Arendt parece dejar escapar lo ajeno de la propuesta revolucionaria americana a la tradición del pensamiento político. No obstante, esta aparente falta de atención de la filósofa por el modelo político de la revolución en el nuevo continente no se debe entender “en clave inmediatamente operativa, sino que se interpreta más bien como una configuración teórica orientada a hacer emerger la posibilidad de un modelo diverso de pensar y de experimentar la política”. (Forti, 2001: 312). Hannah Arendt simpatiza con el modelo político de la revolución americana por el simple hecho de lo que ella muestra, esto es, la manifestación de un nuevo pensar y experimentar la política.

---

en tanto no acceden al escenario político, por lo que esta libertad es en sentido negativo. Los ciudadanos no logran ser parte de los partidos políticos, a las instituciones representativas, a las administraciones burocráticas y a otros grupos organizados. (Birulés, Mundo y Serrano de Haro, 2008).

<sup>25</sup> Juan C. Orejudo hace un análisis de la interpretación habermasiana de las revoluciones políticas modernas (de la americana y la francesa: la buena y la mala) a partir de la idea de actividad política, sin dejar de aclarar los aciertos y desaciertos de las ambas revoluciones. (Orejudo, 2010).

No obstante al criterio de habermasiano, la crítica de Wellmer hacia la revolución Americana evidencia los errores cometidos por el pueblo americano y los organizadores del levantamiento humano posterior a la victoria política. A pesar de la consolidación de una voluntad participa coherente a la independencia, la población se desentiende de su deber como elementos fundamentales del nuevo espacio político fundado y deciden mantenerse al margen de las nuevas situaciones que se presenten en la esfera pública. Se ven aquí que las huellas de la tradición política han perdido su valor y han ocasionado que el horizonte inicial de la revolución se haya desdibujado por completo. El panorama político de la democracia liberal americana no se ampara dentro del contexto de la tradición política antigua, apartamiento que le cuesta desligarse por completo de las categorías que habían gobernado la actividad política. Según lo anterior, la democracia liberal americana no posee ningún recurso del pasado, y fácilmente sustituidos por una nueva modalidad de hacer actividad política dando por hecho la ruptura con el mundo antiguo (Birulés, Mundo y Serrano de Haro, 2008).

Por último, cabe señalar que Arendt es distante, mucho según los criterios de los historiadores que acusan la teoría arendtiana de una suerte de imparcialidad frente a los acontecimientos que antecedieron y se desarrollaron en el transcurso de las dos revoluciones, además de la equivocada relación que teje entre ambas. Posterior a la publicación de *Sobre la revolución*, la filósofa fue objeto de una serie de críticas provenientes de historiadores debido a los problemas que presenta su investigación: “Para éstos, la relación que la autora establecía entre las dos revoluciones era insuficiente y equivocada desde el punto de vista histórico”. (Muñoz, 2003: 285). Culpan a Arendt de tomar de las dos revoluciones los elementos que eran significativos por su teoría política, dejando al margen otros tantos de no menor importancia.

Según esta evidente falta de recursos históricos en su estudio, Hannah Arendt estaría pecando en cuanto confunde el plano descriptivo y el plano normativo tanto en Francia

como en Estados Unidos<sup>26</sup>; complicación que puede llevar al lector que ignore la historia de estos dos países al engaño, por no saber en qué momento la filósofa se ubica en cada uno de estos planos. Según este criterio, el modelo de revolución que concibe la filósofa surge al definir el concepto de espacio público y reconocer el ejercicio de la política a partir de un plano normativo (Muñoz, 2003).

## **2.2. Pérdida de la tradición: brecha entre el pasado y el presente**

Presente (futuro) y pasado, la brecha que se abre en el tiempo separando la humanidad del mundo antiguo de la del mundo actual, es uno de los temas al que mayor atención presta la teoría política de Hannah Arendt. Con el arribo del periodo moderno y con la grieta que se forma entre el pasado y el presente, también se separa el mundo del presente y comienza a presenciar la aparición de toda una corriente procesual científica. Dicho procesualismo se identifica con una suerte de continuidad progresista a partir de la cual todos los sucesos en el universo, desde la más pequeña manifestación en la naturaleza y en el ámbito humano, hasta la más grande producida en el cosmos, son el resultado de una lógica continuista respaldada por los modelos matemáticos propios de la naciente ciencia moderna. Todo aquello de lo que los hombres pudieran dar cuenta se redujo a una naturaleza cuyos contenidos no son más que cifras y datos, porque ella misma se tradujo en una cadena determinada por las leyes de la estadística (Arendt, 1993).

El concepto moderno de proceso, dominante tanto en la historia como en la naturaleza, separa mucho, mucho más profundamente que cualquier otra idea, la época moderna del pasado. Para nuestra moderna manera de pensar nada es significativo en sí mismo y por sí mismo, ni la historia ni la naturaleza tomadas como un todo ni tampoco los sucesos particulares en el orden físico o los

---

<sup>26</sup> Ver las observaciones que le hace Benhabib por su desatino conceptual con algunos episodios de la historia. (Benhabib, 1990). Leer también (Young-Bruehl, 1993).

acontecimientos históricos específicos (...). El proceso que, por sí mismo, convierte en significado cuanto abarca, ha adquirido de este modo un monopolio de universalidad y significado. (Arendt, 1995: 47).

Ahora bien, qué se puede decir de la anterior cita en la que Arendt sostiene que la actividad política (actividad correspondiente a la teoría política adherida a la filosofía de la historia) es significativa desde sí misma y por sí misma: que no precede de ningún suceso anterior ni tampoco es causa de otros. Esto, si bien era cierto para la tradición, perdió toda vigencia y legitimidad con la interrupción que sufre la cultura con el arribo de las revoluciones modernas, y posteriormente y con mayor notoriedad, con los episodios violentos que tuvieron lugar en los regímenes totalitaristas del partido Nacional Socialista (Nazi) en Alemania y del Partido socialdemócrata Bolchevique en Rusia. No es el momento para ahondar en estos acontecimientos, ni es nuestro objetivo realizar esa tarea. Por el contrario, voy a observar algunas transformaciones de interpretación como consecuencia de la pérdida de la tradición, posteriores a las revoluciones modernas.

Las Revoluciones de Estados Unidos y de Francia son paradigmas de la actividad humana en torno a una experiencia política. Sin embargo, es notable que ninguna de estas revoluciones se inscribe dentro la tradición del pensamiento<sup>27</sup>. Esto muestra que hay una ruptura que se extiende desde el periodo revolucionario hasta el posicionamiento de los totalitarismos<sup>28</sup>; con la aparición de la sociedad de masas y el desbordamiento de la economía como problema nacional. Arendt describe este hecho precisamente en el momento de acercarse a la investigación de K. Marx, cuando se refiere al paisaje utópico de la emancipación de la clase trabajadora y a sus juicios

---

<sup>27</sup> La modernidad aparece luego de la ruptura de la trinidad fundadora de la autoridad, la religión y la tradición. Dicha situación no le permite al hombre moderno regresar al estado premoderno de la política, tampoco recuperar la experiencia humana que concierne a la tradición. (Birulés, Mundo y Serrano de Haro, 2008).

<sup>28</sup> Con respecto a este tema es oportuno mencionar que Arendt concibe el periodo moderno con el surgimiento de la sociedad de masas al escenario público y con la aparición de los salones intelectuales europeos en los que la imagen de la cultura de la tradición, desde su nacimiento en Roma, se transforma en materia de prestigio social, que se vislumbra en una utilidad social. (Gottlieb, 2007).

incoherentes por principio “«La labor es la creadora del hombre», «La Violencia es la partera de la historia» y «No puede ser libre quien esclaviza a otros»”. (Arendt, 2007: 57). Debido a estos errores conceptuales Marx es acusado y malinterpretado, considerándosele el autor intelectual de los acontecimientos de violencia atribuidos al marxismo a lo largo del siglo XX<sup>29</sup>.

Los hechos, independientes de un artífice intelectual, ocurrieron en parte como consecuencia de la pérdida de sentido que el mundo sufrió, de la cual los hombres no pudieron calcular su dimensión real. La tradición no podía explicar por ella misma lo que había sucedido, a menos que saltara el abismo histórico y se ubicara al otro lado de la historia, de este lado, con la intención de poder hallar elementos claves que atribuyeran el quebranto y que explicara lo que había ocurrido. Si se buscaban indicios para elaborar nuevas comprensiones había que traducir cada acontecimiento a la luz de un nuevo razonamiento. Las revoluciones políticas no son la excepción, seguidas de ellas aparecían la Revolución Industrial y la promulgación de la libertad para la humanidad en todo el globo. Con estos acontecimientos el mundo cambió para no ser igual al de antes (Arendt, 2007).

Con la ruptura de la tradición las categorías que, antaño, lograron explicar hechos culturales relevantes dejaron de ser referente obligatorio para el pensamiento político. Una de estas categorías es la palabra *politikón* la cual dejó de significar el estilo de vida sobresaliente en el que un hombre participaba con otros de “un modo de estar juntos en el que podían mostrarse y ponerse a prueba capacidades verdaderamente humanas del hombre”. (Arendt, 2007: 39). Con el arribo del mundo moderno *politikón* tuvo una transformación sensible en su significado, definiendo a los hombres que se adentran a la actividad política como rebaños abrigados por la sombra de un pastor (Arendt, 1996). Otra categoría que sufrió modificaciones de sentido fue la palabra *lógos*, la cual en el contexto clásico griego se entiende (con algunos errores) por palabra y razón, y “por

---

<sup>29</sup> Leer las observaciones de K. Marx en torno a la tradición y a sus categorías, los pensadores de la tradición Kierkegaard, Marx y Nietzsche, y el problema del ocio en el mundo moderno. (Arendt, 1996).

ello preservaba una unidad entre capacidad de hablar y la capacidad de pensar”. (Arendt, 2007: 40), cambio por *ratio* que significaría “tener razón y ser social”. (Arendt, 2007: 40). No se puede olvidar que con la pérdida de la tradición, los hombres modernos pierden también la idea de cultura arraigada a las actividades propias de la tierra para convertirse en una idea de consumo social, es decir, un valor que se asocia al conocimiento que una persona tenga en materia intelectual obteniendo ganancias social, por ejemplo, mejorar su condición social (Gottlieb, 2007).

Estas transformaciones de sentido son apenas dos ejemplos importantes que Arendt enseña de la complejidad misma de lo que significa la ruptura de la tradición con el inicio del periodo moderno.

### **2.3. Agente de la acción política: la acción agonal o las acciones del ciudadano inconforme moderno**

No se puede ocultar la dificultad que el trabajo tiene con el estudio de los últimos tres temas (“El agente de la acción política”, “Identidad del actor político” y “Narraciones singulares dentro de la gran historia de la cultura”), en los que se concentra gran parte de la energía investigativa de Hannah Arendt, pues se trata de encontrar una interpretación adecuada de las categorías que la filósofa utiliza en sus textos, evitando, sin embargo, tergiversar el sentido político de su teoría, pese a los tropiezos y las ambigüedades que genera su lectura. Frente a estos dilemas el camino a seguir es el de intentar comprender la distinción que Arendt establece con respecto al agente de la acción deliberativa.

Se ha abundado suficientemente en la idea arendtiana de que la actividad propia del actor político griego es enfrentar a sus pares en abierta discusión, mientras que la del ciudadano moderno es desplegar su rebeldía contra las exclusiones de la esfera pública. No debe perderse de vista que para el ciudadano moderno el mundo es creación racional y cultural suya y, por tanto, una condición de resistencia frente a la idea de un mundo



determinado, cuya constitución opresora en los asuntos de los hombres podía ser cambiada; lo cual conduce a la búsqueda de espacios discursivos compartidos con otros ciudadanos.

Teniendo presente las diferencias entre los protagonistas y sus tiempos, surge la pregunta: ¿qué tanto tiene de ciudadano griego y de ciudadano moderno el agente político arendtiano? Dicho asunto dejará vislumbrar la figura de este agente político revestido de variadas cualidades, inherentes a la época donde se lo ubique. Para comenzar es oportuno que se mencione, sobre la base de la presunta atemporalidad del agente político, que le permite acomodarse a cualquier contexto determinado, que hay multitud de discusiones al respecto entre reconocidos comentaristas que tienen preferencias o por el agente político griego, por su deseo tanto de lucha como de pública deliberación, o prefieren las características del ciudadano inconforme moderno. Existen algunos comentaristas que le dan mayor significado al primero frente al segundo, mientras que otros hacen lo contrario<sup>30</sup>. Entre estas dos tendencias en las interpretaciones hay algunos que creen que más que una cuestión de peso atribuido a cualquiera de estos tipos de sujeto político, clásico o moderno, hubo una redefinición de lo político por parte de Arendt. Margaret Canovan, por ejemplo, considera que Arendt distingue dentro de la historia distintos modos de ser agente político, algunos de ellos son de creación, pero otros no, y que cada periodo contextualiza al agente político de acuerdo con el tiempo al que pertenece<sup>31</sup>.

Según lo anterior, Arendt parecería desarrollar una teoría en la que el sujeto político de sus primeros libros es el mismo que el de sus libros de edad madura, en los que se dedica a investigar la actividad política en las revoluciones modernas y posteriormente la actividad de los ciudadanos que hacen parte de las revueltas políticas de mediados del

---

<sup>30</sup> Algunos críticos de Arendt: Peter Fuss, Parekh B, Bonnie Honig, Passerin D'Entreves y Seyla Benhabib.

<sup>31</sup> Canovan destaca la figura del agente político en el periodo moderno y en la antigua ciudad griega. De ambos análisis rescata el personaje que no es unidimensional y por el contrario es versátil, característica que le permite acomodarse a los fenómenos culturales que debe afrontar en su tarea de destacar su carácter político. (Canovan, 1992).

siglo XX, pero en realidad se trata de sujetos pertenecientes a contextos distintos, lo que significa que la misma noción de sujeto político cambia. Para indagar estas dos concepciones de agente político es importante que se analicen en los textos que se refieren al agente político, bien sea como héroe o bien sea como ciudadano: *La condición humana*, *¿Qué es política?* y *Crisis de la república*. Hannah Arendt analiza en los dos primeros libros la personificación política desde la participación del agente en un mundo común posibilitado por las leyes de la ciudad; en el tercer libro, en cambio, investiga la oposición del ciudadano a la cotidianidad de la Nación que lo ha apartado del espacio público. En *La condición humana* y en *¿Qué es política?* la filósofa describe la vida de los hombres libres que participan en los asuntos políticos, quienes actúan en conformidad con las leyes de la ciudad-estado. Por otro lado, en *Crisis de la república*, Arendt analiza el papel de ciudadanos que se resisten a obedecer las leyes de las ciudades donde viven, o se resisten a pensarse ellos mismos como sujetos pasivos frente a los atropellos del Estado<sup>32</sup>. Dicho de otro modo, este grupo particular de hombres ejerce un estilo de ciudadanía negativa que rechaza la normalidad, la cotidianidad y la falta de iniciativa de los regímenes que los gobiernos modernos quieren imponer a sus ciudadanos.

Para empezar esta comparación es imprescindible mencionar la ruta a seguir: se analizarán los dos tipos de agente político, griego y moderno, desde la comprensión filosófica de Arendt. Para dar cuenta del actor griego es importante que reconstruya no sólo al personaje que se debate al interior de la esfera pública, sino que también necesito entender qué papel representa allí. Se va a observar de quién se trata dirigiéndome a la antigua Grecia en tiempos de Homero, con el objeto de comprender el papel del actor político quien quería ser igual a Aquiles y a los demás personajes míticos griegos.

---

<sup>32</sup> En términos generales, los tres subtítulos del texto “Desobediencia civil”, de *Crisis de la república*, se dedican a estos temas: ¿Qué sucede con la ley que ha propiciado la aparición de desobediencia civil?, ¿en qué consiste la desobediencia civil y cómo se diferencia de otras manifestaciones de desórdenes de ley (como el criminal)?, ¿compatibilidad entre la desobediencia civil y la ley?

La categoría de agente de la acción deliberativa se presenta en *La condición humana* como la de un personaje con dos facetas: una que obedece a un modelo agonístico y otra que obedece a un modelo deliberativo. La descripción del agente de la acción política en Grecia inicia con la travesía del jefe de familia, quien al salir de su *oikos* se sume en el papel de ciudadano griego pugilista (discursivamente), desafiado en la esfera pública por otros miembros del *ágora*. Estos otros, en su condición de pares públicos, entran en escena a debatir, con el propósito de alcanzar honores, inmortalidad y un puesto en la vida pública de su ciudad-estado. Cabe la pregunta: ¿cómo puede ejercerse la ciudadanía en la *polis*, cuando ella involucra dos tipos diferentes de acción, *prima facie* contrarias, y que están desarrolladas en *La condición humana*?

Uno sería el **modelo agonal**, representado en las acciones heroicas y que correspondería a la etapa homérica, y otro, no menos importante, sería el **modelo deliberativo**, propio de la etapa de la democracia de Pericles, y en la que el sujeto ya no sería el hacedor de grandes hechos, como Aquiles, sino el ciudadano que interviene en la Asamblea (Muñoz, 2003: 202).

Sería necio negar la dificultad que encierra comprender la acción política en la teoría arendtiana, teniendo en cuenta que algunos aspectos de la misma no han sido completamente articulados, especialmente en lo que respecta a la identidad del ciudadano que participa en la vida política. El modelo agonal hace referencia a los enfrentamientos que los agentes sostienen dentro de la actividad política (Arendt, 1993). Marcados por el gusto a la competencia teatral gobernada por las artes escénicas, actividad abierta sin limitaciones, como resultado de ser hijos de una civilización constituida con violencia, los actores políticos griegos (gladiadores políticos) cuando entran a la esfera pública reviven el espíritu de su pueblo con su participación, manifestando su deseo de lucha, de rivalidad, de ser cada uno el mejor en la contienda: ser Aquiles<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Cualquier ser humano que desee alcanzar fama inmortal y dejar una historia y una identidad con sus actos, debe arriesgar su vida y tener presente que ésta es corta y digna de ser narrada, como lo hizo Aquiles. Aun así, el héroe no sólo depende de su actuación, también necesita del narrador, poeta o historiador para retener la inmortalidad en la memoria del pueblo que lo recuerda. (Arendt, 1993).

Por otra parte, este mismo actor busca dentro del espacio de rivalidades encuentros con otros actores, encuentros dirigidos por la atención a la palabra y la actividad en comunión. El modelo deliberativo que señala Muñoz da cuenta del momento histórico que vive la Atenas de Pericles, una ciudad que respira un régimen democrático en cada rincón. Los ciudadanos de la ciudad de Atenas sienten el orgullo de ser parte de la ciudad de las contiendas y, a la vez, de las Asambleas que congregan a un número variado de ciudadano, en donde se decide el presente y el porvenir de la *polis*. De este modo, Arendt visualiza desde el actor político los modelos de acción agonal y de acción deliberativa, modelos que parten del mismo sujeto pero que son irreductibles el uno al otro. A continuación el término *polis*, como ciudad-estado, como lo desarrolla la filósofa en un párrafo de *La condición humana*.

La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una polis» (Arendt, 1993: 221).

El término ciudadano mantiene una referencia directa con el espacio de la ciudad, y en Atenas los ciudadanos hacen de la ciudad el espacio de aparición de la actividad política. Se debe reconocer que con la construcción de los muros de la ciudad-estado que la separaban de otras realidades humanas, la *polis* adquiere la condición de ciudad antigua amurallada, preservada por las leyes que garantizan a sus habitantes un tipo peculiar de vida participativa. No obstante, la interacción que sostienen los ciudadanos los hace ser dignos representantes de su *polis*, estén en el sitio que sea, es decir, estén por dentro o por fuera de la ciudad los hace acreedores de la condición política del ciudadano ateniense. Siendo más preciso, en la medida en que haya un grupo de ciudadanos reunidos en una actividad deliberativa sobre sus asuntos comunes, la ciudad aparece<sup>34</sup>. El ciudadano se constituye desde su participación activa en los espacios de

---

<sup>34</sup> La idea de ciudad-estado refleja la dimensión plural de la percepción de mundo que pueden llegar a tener los ciudadanos de la polis al entrar en contacto con otros ciudadanos. La imparcialidad de la historia

deliberación, pero no se debe pasar que éste conserva algunas características del personaje agonal de la narrativa homérica, es decir, del modelo de héroe.

En *¿Qué es política?* Arendt inicia su investigación cuestionando el sentido de la política en la actualidad: ¿hoy día tiene sentido la pregunta por la vigencia de la práctica política entre los hombres? Esta inquietud lleva a la filósofa a cuestionar la utilidad de esta actividad en las civilizaciones griega y romana y a su subsecuente transformación en el periodo moderno. Hannah Arendt es una gran admiradora de la cultura clásica, especialmente de la homérica, en donde los rapsodas cantaban las hazañas y las batallas que antaño héroes libraron frente a pueblos enteros. Estos personajes, mitad humanos mitad divinos, lucharon en nombre de su tierra con la única intención de dar fama a su nombre y al de su población, incluso al precio de su vida, pues esta es la inmortalidad. Dichas narraciones son bien conocidas dentro de la cultura occidental porque reconstruyen con especial detalle la vida de los héroes, en particular la de aquellos que participaron en la guerra que enfrentó a aqueos y troyanos.

Luego de ser cantadas durante siglos tales hazañas, Occidente se ha apropiado de estas narraciones y, en particular, del ingenio y del asombroso estilo con el que Homero logró plasmar la más encantadora imagen de los eventos ocurridos. Es necesario reconocer en los cantos homéricos la voz humana que lejos de fijar la mirada sobre el hecho o el personaje que triunfa en cada batalla, lo que busca es recordar cantando las experiencias de vencedores y vencidos, y por eso es capaz de traspasar el tiempo y de fortalecerse cada vez más (Cruz y Brauer, 2005). Analizar la realidad desde varios ángulos es una de las deudas de los actores políticos hacia la imagen narrativa de Homero, la cual conserva las ubicaciones de los distintos personajes, así como sus situaciones específicas, pues en ellas se define su propia identidad.

Con el nacimiento de la *polis*, con el levantamiento de los muros, una suerte de espíritu homérico rondará la esfera de los asuntos humanos, dando lugar al espacio que

---

de Grecia Hannah Arendt la atribuye a la capacidad narrativa de Homero quien hizo de los relatos expuestos en la Guerra de Troya vidas singulares, sin importar su victoria o derrota. (Arendt, 1996).

reúne a hombres: “esta esfera se la consideraba bajo el signo de la *peitho* divina, una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo”. (Arendt, 1997: 109). Esta fuerza de convicción y de persuasión que encuentro en la actividad ciudadana de la *polis* griega se adaptará al modelo teatral agonístico, modelo representado por una escena de rivalidades en torno a los relatos homéricos, pero que se integran en un único propósito, generar actividad política. La lucha que encarna el desarrollo de las contiendas discursivas de la *polis* se alimenta del espíritu agonal que hace parte del deseo incontrolable de ser el pueblo más competente y el mejor del mundo antiguo. “Esa competencia [discursiva] todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o de la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales”. (Arendt, 1997: 110).

El ciudadano griego, el actor político, que ingresa al *ágora* convencido de su idea de mundo y quien está dispuesto a vencer o a perder su honor enfrentando a todo aquel que lo encare con la palabra, es el hombre del que habla Hannah Arendt. Este hombre lleva en su cuerpo y en su ánimo los rastros de una tradición centenaria que ha depositado su convicción de grandeza en la confrontación; sin embargo la confrontación dentro de la *polis* es discursiva y se mantiene alejada de los actos violentos, cuyo resultado es el exterminio de los habitantes de un pueblo. Las confrontaciones de la actividad política de la ciudad-estado tienen por objeto la competencia de los mejores discursos para enaltecer el más grande de ellos, el cual se recuerda cada vez que hay un evento en el que los hombres se reúnen para compartir discursos, no para asesinar al contrincante.

Con lo anterior, y retomando la cita de Muñoz acerca del doble sentido del modelo agonal y deliberativo griego, al actor de la escena política se puede identificar como pugilista y como ciudadano, sin perder las connotaciones que cada término posee. La ciudad-estado griega es un espacio al servicio de aquellos hombres que utilizan su tiempo libre compitiendo en torneos discursivos, fomentados por un interés común. El *ágora* es el lugar en donde importa sobre todo dar lo mejor de cada uno y reconocer en

los demás temas y puntos de vista que son singulares, experiencias que le pertenecen a una sola persona y a nadie más, por esto es que es irremplazable. Las experiencias les proporcionan a los competidores la capacidad de mejorar sus discursos y de comprender mejor la realidad sobre la cual conversan, contar con un apoyo que no tendrían si su conocimiento se lo reservaran para sí mismos<sup>35</sup>.

Por otra parte, y dando un salto vertiginoso en el tiempo, está el ciudadano moderno, sujeto a quien la sociedad ha excluido de la escena política<sup>36</sup>. Este ciudadano solamente hace parte de un pequeño mundo de personas críticas, en donde concentra su discurso opositor rebelde frente a lo que juzga ser una situación decadente y deteriorada en materia de asuntos públicos. Esta persona se identifica, para esta primera parte de la investigación, como el ciudadano desobediente norteamericano.

Para no caer en confusiones en la descripción del ciudadano moderno es necesario señalar la relación que la investigación encuentra entre el modelo de los ciudadanos norteamericanos (*Crisis de la república*) de mitad de siglo XX, que resisten al deterioro de la esfera política en su país, y los judíos cuyas vidas son narradas por Arendt en *Hombres en tiempos de oscuridad*. La relación entre la condición de los judíos y la de los rebeldes con respecto a su carácter problemático de ciudadanos parte de la inconformidad y del rechazo del mundo que unos y otros experimentan dentro de su

---

<sup>35</sup> Es notable que la mayoría de los comentarios acerca del modelo agonista del actor arendtiano lo ubican espacialmente en la antigua ciudad de Atenas: el ciudadano que se divide en miembro del espacio discursivo y al tiempo como miembro del espacio agonístico al estilo trágico. Empero, comenzando el periodo moderno, la actividad política se llegó a pensar tanto actividad discursiva como actividad escénica –relativa al teatro griego–. Dicha manera de ver los encuentros ciudadanos, a la vez, como manifestación agonista se encuentra, según Arendt, también en Maquiavelo quien replantea el sentido político de las ciudades italianas de su tiempo. El teatro de la política no debe estar exento de máscaras alusivas a los actores quienes deben ocultar su verdadera identidad y deben actuar partiendo de una suerte de hipocresía (*hypocrisy*). Luego de Maquiavelo vendrán los teóricos de la Revolución francesa quienes retoman algunos elementos del teatro clásico para entender la actividad política. Sin embargo, con la aparición de la sociedad de masas, la figura escénica de la política se perderá debido al marco social en el que se inscribe el periodo histórico. (Villa, 1999).

<sup>36</sup> Puedo ubicar en esta situación tanto al ciudadano norteamericano como al paria judío, que Arendt describe en los relatos de *Hombres en tiempos de oscuridad* y en la biografía de Varhagen, o en la biografía que hace Young-Bruehl de la propia Hannah Arendt. Lo interesante de este tema es encontrar elementos de cada libro para reconstruir la idea de ciudadano moderno, desde su inconformidad que aparece como respuesta al mundo venido en caos en el periodo moderno.

propia cultura, en la medida en que se les impide encontrar un puesto en la esfera pública de su ciudad, así como sentirse en casa.

Teniendo en cuenta las distinciones categóricas entre el judío y el ciudadano moderno norteamericano (no se puede llamar paria o asimilado al ciudadano norteamericano, ni desobediente civil al judío paria) se puede decir, sin embargo, que los dos grupos coinciden en el hecho de haber sido expulsados del mundo, por lo que su lucha se origina en la inconformidad que de tal situación se deriva. Tanto es así que estos sujetos construyen su propio marco legal –una ley alejada de la referencia al mundo de los asuntos humanos– en el mundo que ellos crean con algunos compañeros de actividad política. Lo que se puede observar con los modelos humanos del desobediente civil y del judío apolítico es que no hay un único prototipo de ciudadano en la teoría de Arendt. Ciudadano es aquel que refleja la rebeldía o inconformidad frente a un lamentable estado político de su país; este sujeto hace parte de aquellas realidades que piden auxilio al verse reducidas por el control político de las mayorías, esto es, de los partidos políticos de tradición.

Volviendo al sujeto moderno desde el texto *Crisis de la República*, el ciudadano norteamericano decide desobedecer la ley civil cuando la Constitución misma ha dejado de representar autoridad dentro y fuera de la nación, y cuando el establecimiento estatal termina apartándose de los intereses políticos de una buena parte de los ciudadanos<sup>37</sup>. Como respuesta a esa insatisfacción política, las acciones del rebelde moderno intentarán dar cuenta de las irregularidades legales y constitucionales de su sociedad política, en relación con las cuales los entes de control o no existen o no responden adecuadamente, generando duda entre los asociados sobre la legitimidad y eficacia de la ley.

---

<sup>37</sup> Es importante leer el contexto que abre el debate en torno a la desobediencia civil en Estados Unidos. La pregunta es por la legitimidad de la ley: si la ley ha muerto, ¿esta situación ha conducido a un incrementando en la tasa de desorden civil y de criminalidad en todos los órdenes? Finalmente: ¿Qué tipo de enmienda es oportuna para el desajuste legislativo que vive el país? (Arendt, 1999).



El artículo “Desobediencia civil”, que hace parte de *Crisis de la república*, está compuesto de tres apartados. El primero se pregunta por lo que le ha sucedido a la ley en Estados Unidos, jurisdicción que ha perdido legitimidad debido al desentendimiento de la ley con la realidad que vive el pueblo norteamericano, y que ha propiciado la aparición de desórdenes civiles de variado tipo. El segundo, analiza el término desobediencia civil, diferenciándolo de otras manifestaciones de desobediencia a la ley (por ejemplo la desobediencia del delincuente criminal o la del revolucionario); lo que le permite a la filósofa encarar el problema del carácter de la ley. En el último capítulo Arendt se pregunta por la compatibilidad entre la desobediencia civil y la ley constitucional.

Se intenta explicar las circunstancias en las que aparece el fenómeno de la desobediencia civil desde los desórdenes públicos que aquejan a toda una sociedad en un determinado momento de su historia, con frecuencia interpretados como agitaciones delincuenciales que alteran la cotidianidad de una sociedad. Estas agitaciones son mitigadas por la fuerza pública con el objeto de controlar la situación desagradable, lo que conduce a una aparente estabilidad política. Como en cualquier sociedad moderna, un número reducido de norteamericanos, a finales de siglo, participó en distintas revueltas como consecuencia del aumento de la inseguridad en Nueva York y también por causa de la intervención del Ejército norteamericano en asuntos civiles de otros países, como en la Guerra de Vietnam –que ocupó el interés de numerosos grupos humanos de Estados Unidos. Tales inseguridades se tradujeron en desconfianzas y en las dudas sobre lo que respecta a las funciones de las fuerzas locales que garantizan el bienestar de los ciudadanos.

Ahora bien, las estabilidades y los cambios en la esfera pública son frecuentes y dependen de los tiempos y las urgencias culturales. Dependen, en buena parte, de las intervenciones ciudadanas en la esfera humana y de la recepción que tengan por parte de las entidades estatales. Dichas estabilidades y cambios son reconocidos y aceptados por el ciudadano moderno siempre y cuando hagan parte de un marco jurídico y político

transparente, susceptible de reconocimiento y discusión por parte suya; de lo contrario, la desobediencia civil del ciudadano se hace sentir.

La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serían oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas (Arendt, 1999: 82).

Cabe hacer una apreciación de los términos de la teoría que la filósofa utiliza en *Crisis de la república*, por ejemplo con respecto al concepto del desobediente civil, no hay que confundirlo con el personaje que actúa en las revoluciones y mucho menos con el delincuente criminal. El desobediente civil sabe que su acción contraviene el marco legal vigente y por ello reconoce que su conducta es ilegal, pero con ella intenta probar la pérdida de valor que ha tenido la Constitución en la sociedad civil y la urgencia de recomponer la confianza en el aparato legal<sup>38</sup>: “En otras palabras, la desobediencia civil está acompañada a cambios necesarios y deseables o a la deseable preservación o restablecimiento del *status quo*”. (Arendt, 1999: 83). Quienes desobedecen en este sentido la ley son minorías organizadas, que no evitan, sino más bien buscan la mirada pública del espectador que transita por las calles o de las autoridades civiles y de la fuerza pública. La visibilidad del desobediente civil es un elemento clave para su tentativa de controlar el panorama político, es decir hace parte del plan que lleva a cabo, y cuyo precio está dispuesto a pagar. Por otra parte, está el criminal –el delincuente callejero– que busca perpetrar su acto delictivo sin ser visto por nadie, además de no pertenecer a ninguna corriente política de resistencia; éste actúa para su beneficio. (Arendt, 1999).

A lo largo de su ensayo, Hannah Arendt trata de entender la compleja situación del desobediente civil, quien intenta justificarse desde un concepto de ley con el cual sea

---

<sup>38</sup> Una de las características del desobediente civil es que no busca su propio y personal beneficio, una excepción para sí de la ley, pese a estar desafiando en ciertos momentos la opinión de la mayoría (Arendt, 1999).

compatible su conducta. La filósofa alemana encuentra que la idea de la desobediencia civil se encuentra en las prácticas políticas de los estadounidenses, pero lastimosamente hasta hace poco tiempo ha comenzado a llamar la atención de las autoridades y de los investigadores en ciencias políticas de ese país<sup>39</sup>. De ahí su escaso conocimiento en la actualidad y, por lo mismo, la pobre percepción que se tiene del fenómeno social como clave de la actividad política contemporánea<sup>40</sup>.

Pero, ¿quién es este personaje desconocido del desobediente civil para la historia estadounidense? Para entender la aparición del desobediente en la esfera pública, Hannah Arendt se remonta a la teoría de la obligación moral del ciudadano –aquél que tiene unas obligaciones por cumplir, sobre la base de unos derechos que adquiere– y a la idea de contrato social, cuyo análisis realiza desde tres modelos: el primero, “el ejemplo del pacto bíblico, contraído entre un pueblo en conjunto y su Dios”. (Arendt, 1999: 93). Segundo, el modelo contractual de Hobbes en el que “cada individuo concluye un acuerdo con las autoridades estrictamente seculares”. (Arendt, 1999: 94), en el cual se privilegia la protección de dichas autoridades en relación con los derechos civiles. El tercero, es el modelo de contrato social del Locke, en el que la sociedad introduce “una «alianza» entre todos los miembros individuales quienes contratan para gobernarse tras haberse ligado entre sí”. (Arendt, 1999: 94).

Una vez estudiado los modelos contractuales, Hannah Arendt destaca la idea de reciprocidad que fundamenta los contratos o acuerdos a los que se llega para establecer las medidas reguladoras dentro del Estado. La reciprocidad establece una serie de obligaciones y acuerdos entre los ciudadanos, que se adquieren conforme a un consentimiento tácito, un asentimiento: “principalmente una clase de conformidad a las normas según las cuales se juega el gran juego del mundo en el grupo particular al que

---

<sup>39</sup> Hace falta encontrar un lugar constitucional apropiado a la desobediencia civil, porque la mera declaración de la libertad (*constitutio libertatis*), que sirve de concepto fundacional del Estado moderno, no es suficiente (Arendt, 1999).

<sup>40</sup> Es importante anotar que H. Arendt no identifica quiénes hacen parte de estos grupos de desobedientes civiles (si son estudiantes, docentes universitarios, ciudadanos del común). Describe su comportamiento rebelde frente al aparato estatal, pero no señala características que nos permitan identificarlos con mayor precisión.

pertenece [cada ciudadano] por su nacimiento”. (Arendt, 1999: 95). La idea de reciprocidad que sostiene el contrato social de Locke justifica la estrecha dependencia que establece el acuerdo con el presunto asentimiento que cada ciudadano ofrece al momento de nacer y que deberá sostener durante su vida. No obstante, Arendt encuentra que la idea de asentir implica la acción contraria, esto es, disentir. Asentir y disentir son opciones legales que una persona, desde que es menor de edad, puede escoger gracias a su voluntario y libre consentimiento. Disentir o asentir por elección propia resultan ser actividades correctas en un gobierno democrático.

El desobediente civil suspende el cumplimiento de la ley amparado en las mejoras que puede lograr con su participación, en principio incomprendida, en el panorama político de su país. Reconoce mas no comparte las decisiones tomadas por los entes estatales a las problemáticas locales y externas. Su intervención política ya no consiste en asentir, sino más bien en disentir y actuar bajo unos principios fuertemente valorados, buscando con ello restablecer la dirección perdida por la autoridad estatal. Por tal motivo, Arendt entiende que el problema no consiste en comprender el papel desempeñado por el desobediente civil con su desobediencia, sino la crisis que atraviesa el Gobierno.

El mismo Gobierno representativo se halla hoy en crisis, en parte porque ha perdido, en el curso del tiempo, todas las instituciones que permitían la participación efectiva de los ciudadanos y en parte por el hecho de verse afectado por la enfermedad que sufre el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia de los dos partidos [estadounidenses] a representar únicamente a su propia maquinaria. (...) Con lo que nos enfrentamos es con una crisis constitucional de primer orden, y esta crisis es obra de dos factores muy diferentes cuya desafortunada coincidencia ha determinado la específica aspereza tanto como la confusión general de la situación. Son frecuentes los desafíos de la administración a la Constitución con la consecuente pérdida de confianza del pueblo en los procesos constitucionales, es decir, de la retirada del asentimiento. (Arendt, 1999: 96).

Pensar en la difícil situación que propone el sujeto desobediente acerca del orden político de su país le permite confirmar a la filósofa alemana el deterioro de la jurisprudencia constitucional y de la figura de la representación ciudadana por parte de los miembros del Congreso y de los partidos políticos. Arendt recurre a la teoría de Tocqueville, la cual entendió la situación que afrontaba el pueblo americano en

términos políticos de exclusión de grupos humanos (ej. comunidades negras), pues ella encuentra que el teórico político leyó las grietas al interior del texto de la Constitución de Estados Unidos. Dicha Constitución tolera la discriminación racial y, contrariamente a lo que buscaban los Padres Fundadores, desata desde finales del siglo XIX una guerra entre la población blanca y la población negra, producto de resentimientos y odios represados desde el momento que la Constitución se firmó.

Ahora bien, volviendo al fenómeno social del desobediente civil, se ve que dicha situación pone de presente el incumplimiento de las promesas del contrato social por parte de las instituciones del Estado, mientras que éstos continúan obligados a cumplir las suyas (Arendt, 1999). Asentir y disentir son principios de la actividad política como fórmula para asociarse unos con otros, es decir, para permanecer juntos, por ejemplo a través de asociaciones voluntarias, muy representativas del pueblo americano. La idea de la asociación se relaciona con el concepto de desobediencia civil, pues los miembros de las asociaciones conciertan objetivos muy claros y limitados, que tienden a estabilizar la sociedad cuando ella se encuentra sumida en un grave estado de confusión legal. El desobediente civil aparece en la búsqueda de equilibrio estatal, combate necesariamente la burocratización de los órganos estatales y la tendencia a construir toda una ideología con los partidos políticos flotantes, y desaparece cuando se logra el orden. La inquietud que tiene Hannah Arendt respecto de las asociaciones de personas que desobedecen el orden civil es la de saber quiénes hacen parte de ellas, qué debilidades y fortalezas pueden tener debido a su condición social, pero también es la de la vigencia de la legalidad de las leyes que rigen el país<sup>41</sup>.

La reflexión en *Desobediencia civil* concluye con la incertidumbre por conocer la suerte de los grupos de desobedientes civiles y por la posible desestabilización que sufre el país debido a la pérdida de prestigio y credibilidad de la autoridad a raíz de las acciones de desobediencia. Para la filósofa es muy probable que la situación de pánico y

---

<sup>41</sup> En esta parte del libro Hannah Arendt observa con mucho detalle los problemas sociales y juveniles que aquejan los grupos de estudiantes dentro de las comunidades universitarias. (Arendt, 1999).

de emergencia institucional confluya en una serie de inconvenientes sociales que el gobierno sea incapaz de corregir, hallando en el radicalismo ideológico la solución más agresiva con la cual la fuerza pública pueda controlar el difícil momento y lograr desarticular la desobediencia civil. El hecho de que el aparato legislativo y judicial norteamericano desconociera las raíces de estos grupos disidentes, podía ocasionar su invalidez y generar el rechazo general de nuevas iniciativas las cuales buscaban recomponer la balanza social y la confianza civil. Sin embargo, la confianza y la fe – sentimientos humanos que se agudizan en tiempos de crisis– en la imagen republicana permiten que la autora sueñe con un futuro confortable para el pueblo americano.

Para concluir, se puede decir que se han resaltado algunas de las características del sujeto político, tanto del griego como del moderno, a partir de dos textos de Arendt. Se trata de sujetos de dos temporalidades distintas, pero que están atravesados por un mismo interés: la participación política. Este ejercicio permite analizar, en marcado contraste, a los actores políticos de los modelos políticos que Hannah Arendt investiga. Por una parte, se observa que el actor político griego, dedicado a las tareas de la *polis*, sobresale por su espontaneidad, originalidad, vitalidad y sentido impredecible, cualidades del protagonismo político que marcaron la historia de Grecia en los albores de la cultura occidental. Por otra, la inconformidad del ciudadano moderno, en este caso del ciudadano norteamericano, se refleja en su angustiosa búsqueda –que se transforma en una manifestación de desobediencia civil– de un mejoramiento legislativo que le brinde garantías y comodidades como habitante de una ciudad que se debate entre el desorden civil y una imagen institucional perdida.

Cabe insistir en que una de las diferencias del modelo de ciudadano griego respecto al modelo del ciudadano moderno norteamericano es la participación que el primero encuentra en los espacios de la ciudad. Para el ciudadano griego la ciudad se abre a sus habitantes y les permite interactuar en asuntos referentes al bienestar de la ciudad, mediante la confrontación de opiniones, lo que, a su vez, les permite mantener una percepción amplia de los acontecimientos y del rumbo de su *polis*. Para el ciudadano desobediente, su grupo disidente es su alternativa de contrarrestar aquel mundo que les

cerró las puertas a la discusión debido a la falta de claridad de las leyes locales. Por tal motivo, algunos miembros de esa colectividad, inconformes con la ley y con quienes la representan, reconstruyen la esfera política a partir de la desobediencia, actuando en contravía a la Constitución, como única opción que encuentran para expresar su desconcierto.

Luego de considerar estos aspectos de la vida del agente político, es indispensable que el trabajo de grado se introduzca en el asunto de la identidad del actor político en la *polis* griega y en la imagen del ciudadano moderno desde la figura del europeo de comienzos del siglo XX.

#### **2.4. Identidad del protagonista político**

Por ahora el texto se centrará en estudiar la identidad del actor político en la época antigua y en la moderna. Para esta tarea estudiaré el personaje: *quién* distinto del *qué*, –cuya identificación habitualmente remite al sujeto universal de la teoría metafísica occidental– oculto detrás del sujeto político antiguo. Se debe recordar que este *quién* de la teoría arendtiana es un sujeto único e irremplazable que hace parte de una comunidad de actores políticos, y en tal sentido se halla vinculado a la misma a través de una narración sobre lo que acontece en la esfera de los asuntos humanos.

La identidad del actor político griego se trata brevemente en *La condición humana*, y desde este texto analizaremos entonces su condición dentro de la experiencia política. A continuación se tendrá en cuenta el papel del ciudadano moderno desde la perspectiva del judío moderno, quien lo consideraré bajo dos ángulos diferentes, el primero, como *paria* y, el segundo, como *advenedizo: asimilado* (Arendt, 2000)<sup>42</sup>. Para esta

---

<sup>42</sup> Esta suerte de dualidad entre el judío *paria* y el judío asimilado, sin olvidar la brecha social entre la esfera pública y la esfera privada para los judíos, puede verse en el interesante estudio que realiza Claudia Galindo. (Galindo, 2010).

clasificación estudiaré los textos *Hombres en tiempos de oscuridad*, *La tradición oculta* y *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, en donde la filósofa alemana profundiza en las vidas de algunos judíos y las de algunos hombres y mujeres no judíos, pero con características similares a éstos, quienes lograron sobrevivir a la invisibilidad que rodeaba su vida apolítica.

La comparación entre las identidades de estos sujetos de estos dos periodos surge por la necesidad de entenderlos bajo una misma relación con la idea de libertad política. Como ya se explicó, la libertad política para los ciudadanos griegos se encuentra a plena luz del día en la esfera pública, abierta al debate político; mientras que para el ciudadano moderno la rebeldía hace parte de su libertad, de su condición humana como la alternativa para ingresar a un mundo que no es propiamente el mundo que fue negado a todos los ciudadanos, pero que es un espacio creado por ellos mismos al que pertenecen personas ávidas por los encuentros humanos (Galindo, 2010). Este primer mundo le cierra al judío de clase media la posibilidad de ser él mismo desde su propia singularidad, (Kristeva, 2000). En otras palabras, la rebeldía con la que se expresa el judío paria le recorre todo el cuerpo. Su rebeldía se muestra en la inconformidad con el estado actual de su pueblo, con su historia y con cualquier cultura que pretenda asimilarlo o excluirlo, viéndose obligado a dejar de ser él mismo. Esta característica la destaca de manera especial Arendt en su biografía de Rahel Varnhagen<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> “El sentido de un ejemplo: Rahel Varnhagen”, en: (Kristeva, 2000) ayuda a comprender la posición que asume Varhagen al interior de la sociedad, deseando ser asimilada desde su propia rebeldía, un desafío que asumió toda su vida hasta el punto de caer en el abismo de la asimilación. También el artículo “Salón berlinés” (Arendt, 2005).



### 2.4.1. En busca del *eudaimōn* griego

La pregunta que orienta esta parte de la investigación es acerca del *quién* del personaje griego que responde al llamado político. Este *quién* es ese alguien que inicia su relato con su narración personal.

La manifestación de *quién* es el que habla y *quién* el agente, aunque resulte visible, retiene una curiosa intangibilidad que desconcierta todos los esfuerzos encaminados a una expresión verbal inequívoca. En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo de «carácter» en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa. (Arendt, 1993: 205).

La identidad del *quién* que está detrás del participante en la actividad política se vislumbra únicamente en el acto mismo de narrar su vida en medio de una discusión pública; sin embargo, dicha tarea no se resuelve con facilidad debido a la complicación que envuelve el reconocimiento de la singular identidad de este agente. Dicho en otras palabras, la revelación de la identidad del actor político no se efectúa desde la necesidad de reconocer al actor de la experiencia como el agente que encarna toda experiencia política, esto es, como si el actor que vive determinada situación obedeciera a la pregunta por la categoría de actor político, la pregunta por la experiencia política del actor como sujeto universal que contiene las características y singularidades de todos los actores políticos (Birulés, 2007).

Esta idea de actor responde a la pregunta por el *qué* universal de la actividad política, no por los *quiénes* que participan en cada situación. La pregunta por el *qué*, evita la singularidad específica de los *quiénes* que participan de las innumerables actividades políticas, la identidad de los actores políticos<sup>44</sup>. La revelación de la identidad del sujeto ocurre por el discurso y la actividad que el actor político realiza en medio de

---

<sup>44</sup> Es claro que toda intervención ciudadana de cualquier actor deberá encontrar un discurso, una *lexis*, que responda a la pregunta: ¿quién eres tú?, que concierne a todo recién llegado al mundo, pero esta pregunta sólo se responde desde su acción y sus palabras, es decir, desde su relato. (Kristeva, 2000).

una trama de relaciones humanas que dan cuenta de las narraciones de los participantes. Se trata de narraciones humanas acontecidas dentro del espacio público, experiencias de sujetos que se han relacionado con otros sujetos creando sus propias historias.

Este quién relata la vida del protagonista de una determinada historia, quien representa al agente de las acciones políticas firmadas con su propia imagen. Pero a esta historia llegan personajes imprevistos, actores de otras historias que se tejen al mismo tiempo, que se cruzan entre sí, razón por la que podemos hablar de actores o protagonistas de historias dentro de una gran historia de un pueblo. Las historias son singulares tanto como lo son sus protagonistas, son de un alguien que está sumergido en su propia narración marcando una diferencia con respecto a otros protagonistas de otras narraciones. Este alguien que protagoniza la narración es un héroe y solamente se puede conocer la historia que hay detrás de él conociendo su biografía. (Arendt, 1993).

A pesar de la poca información que me proporciona la filósofa con relación a la imagen del *eudaimōn* griego que concierne a la identidad de los personajes de los actos públicos de la *polis* ateniense, merece la pena investigar qué hay detrás de ésta<sup>45</sup>. La característica reveladora de la identidad del actor político relacionada con la cualidad del discurso de cada protagonista carece de predicción primero para quien ejecuta la actividad y segundo para quienes participan de la situación. Esta falta de predicción tiene un puesto característico en la antigua Grecia, representada en la figura de *eudaimōn*, que bien explica la figuración del protagonista de la narración a lo largo de su relato<sup>46</sup>. La falta de predicción de la identidad del actor político es una de los rasgos

---

<sup>45</sup> En la introducción de José Luis Calvo a la *Ética a Nicómaco* hay una sección dedicada a la *Eudaimonía*, en la cual comienza por reconocer la dificultad en la traducción del término. Su traducción como *felicidad* no es fiel a la semántica original griega, pues esta característica humana posee una multitud de rasgos. Por una parte, tener dinero, suerte, ser afortunado, pero, por otra, abarca la idea de vivir bien y obrar bien, que representa la figura del *hombre excelente*. Esta forma de vida hace parte de las formas de vida de los hombres, entre las que se encuentra la vida con otros hombres, *bíos politikós*. Otro tanto sucede con la relación entre *eudaimonía*, *prâxis* y *lógos*. La idea de felicidad comprende también una serie de hábitos constituidos por pertenecer a un mundo humano y depender de éste desde la intersubjetividad que se da con los demás miembros de ese grupo de hombres. (Aristóteles, 2002).

<sup>46</sup> Es bastante significativo que dos características del *eudaimōn* del actor político sean, por una parte, no poder ver su identidad, mientras que para los otros sí es reconocible, en la medida en que ellos logran ver su modo de vivir adecuado (cívicamente hablando) y, por otra, el hecho de renunciar tempranamente a la

significativos de la actividad política, la cual es desconocida por completo por quienes participan de la esfera: “su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado”. (Arendt, 1993: 215). El sentido de una historia nunca podrá ser revelado –la identidad del protagonista– hasta que el protagonista haya muerto y su historia pueda ser únicamente recordada y se mantenga vigente en la memoria del historiador o del poeta, que según Hannah Arendt son los responsables de recordar y narrar las vidas de los muertos con mayor fidelidad que cualquier hombre<sup>47</sup>.

La imposibilidad de predicción –rasgo del carácter del *eudaimōn*– obedece a la incertidumbre del protagonista de la narración de su vida, incapaz de anticipar las distintas situaciones que deberá sortear hasta el momento de su muerte, en el que su relato adquiere sentido para la memoria de su ciudad. Nunca un hombre tendrá la habilidad de pronosticar el futuro inmediato, menos todavía lejano, que recorrerá hasta el punto que desaparezca físicamente para siempre del mundo. Por consiguiente, sólo quienes tengan un registro fiel de los acontecimientos que aparecen derivados de acciones singulares conocerán plenamente la identidad de los que alguna vez fueron actores políticos. El *daimōn* griego, “que acompaña a cada hombre a lo largo de la vida, (...) es su distinta identidad”. (Arendt, 1993: 216).

Esta identidad, como el actor, es irremplazable por cualquier otro actor, por lo que su narración es irrepetible y su *daimōn* es único: es la propia esencia de cada hombre. Arendt, retomando a Aristóteles, encuentra que *eudaimōn* significa haber vivido bien, señala la buena vida que esa persona mostró a lo largo del tiempo desde su discurso, que es su misma acción política. El *daimōn* da cuenta de una identidad exclusivamente política en tanto expresa una experiencia humana en la que participan otras experiencias incluidas dentro de una misma narración: una historia de vida.

Uno de los temas que le interesan a Arendt es precisamente el carácter político e inmortal del *daimōn* que está detrás del actor político, del protagonista de un relato que

---

vida, como lo hicieron los grandes hombres de las gestas trágicas griegas quienes culminaron sus vidas en el acto que los inmortalizó. (Arendt, 1993).

<sup>47</sup> La acción es maravillosa sólo si es para el recuerdo. (Kristeva, 2000).

se cruza con otras vidas en medio de una trama de amistad política, es decir, de una buena vida dedicada a los asuntos públicos (Aristóteles 2002). En la medida en que dicho actor involucra una red de humanidades, es político y, sin embargo, el marco en el que se describe el ser *eudaimōn* griego concentra un espacio de rivalidades y fricciones en torno a la mejor disposición y presentación de los agentes, cuyo mejor ejemplo de vida es el héroe Aquiles. Hay aquí un entorno de enfrentamientos en el que la pauta para ser el mejor está marcada además por habilidades y experticias, por envidias y algunas aversiones –inevitables en un espacio lleno de competencias– ocasionadas por el deseo de ser el mejor en la contienda, lo que conduce a la ruptura de los lazos de amistad política.

La identidad del ciudadano griego –su *eudaimōn*– tiene su origen en el momento en que éste ingresa a la esfera política, el lugar donde se concentran los actores políticos a deliberar y a enfrentarse por el presente y el futuro de la *polis*. Es allí mismo donde los ciudadanos alcanzan la inmortalidad por los actos que realizan en público: sus huellas quedan marcadas en el suelo imperecedero del espacio de las grandes hazañas humanas. La inmortalidad política es el fin de la actividad del *eudaimōn*, esto es, de la identidad del ciudadano griego<sup>48</sup>.

#### **2.4.2. ¿Asimilada o paria?, una cuestión de conveniencia**

Por ahora es importante analizar la confrontación entre el ser *paria* y el ser *advenedizo* (asimilado) en los judíos. Esta confrontación abre un nuevo espacio de revelación de la identidad de aquellas voces que Arendt busca detallar a partir de los relatos que ella

---

<sup>48</sup> Es interesante observar la relación que tiene conocer el *eudaimōn* de los actores políticos con la idea de comprender una situación histórica particular, permitiendo la reconciliación entre los espectadores de la realidad acontecida y ésta a partir de la aceptación de lo que sucedió. Ambos se pueden dar a la luz de la muerte del actor político o de que la situación sea parte del pasado. (Arendt, 2005).

misma describe. En esta parte me dedicaré a explorar algunos aspectos de la vida de Rahel Varhagen descritos por las citas que Hannah Arendt rescata de su protagonista en *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*. Desde el comienzo del texto observo el debate interno que reconstruye Arendt de Varnhagen debido a su condición judía en Berlín de mitad de siglo XVIII.

Siendo la hija menor de una familia venida a menos económicamente, Rahel Varnhagen afronta la difícil situación de ser excluida por ser parte de la tradición judía y de ser aislada de la sociedad alemana, la cual exige a sus integrantes ser cultos dentro de los parámetros de la Ilustración europea y ser miembro de una familia reconocida del reino prusiano. Con la suerte negada, Varhagen crece en medio de la resignación del judío ordinario sin oportunidades a ascender económicamente y menos de ser una opción interesante para que un hombre se fije en ella y le pida en matrimonio.

Rahel es una mujer muy normal y sin sentido de gracia, rasgo que comúnmente llega a tener una chica de alta sociedad, quien ha sido educada dentro de los círculos más refinados de la sociedad europea, espacio hostil y agresivo si no se aprende a vivir en él. Rahel no lo sabe porque ha sido apartada de ese contexto y quiere conocerlo por dentro porque desea reconocimiento y escapar del refugio donde ha permanecido toda su vida y que odia. “En otras palabras: sin armas para librar la gran batalla por el reconocimiento social, por una existencia social, por un pedacito de felicidad, por una posición segura en el mundo burgués”. (Arendt, 2000: 25). Varnhagen no es feliz, no es bonita, no es educada, y su seguridad como mujer se oculta en un mundo de sombras y de penas que solamente conocen los judíos excluidos del mundo social de Europa.

La joven Varnhagen no es pobre pero es judía y bien sabe que su único mundo posible es el mundo que puede construir desde sus pensamientos, internamente, con sus introspecciones, distanciada de las observaciones de la gente. Es un mundo falso porque es una invención propia y no una convención colectiva, elaborada desde varios encuentros y opiniones. El mundo de la protagonista es el mismo mundo que construyen los judíos que no llaman la atención de otros públicos. Es un mundo propio de una mujer excluida, con una imaginación que le hace abrir los ojos solamente a sus

problemas, pero no le permite escuchar las voces que provienen de afuera; es un mundo artificial consecuente al aislamiento y al pensamiento limitado al que no le molesta nada que provenga del exterior. “Excluida de la vida mundana, sin relaciones sociales naturales y con la increíble avidez de contactos humanos, Rahel está ansiosa por saber de cualquier acontecimiento, por mínimo que sea, está al acecho de cualquier manifestación”. (Arendt, 2000: 38).

La vida de Varnhagen cambia repentinamente con la buhardilla Jägerstrasse donde conoce a David Veit otro joven judío quien se convierte en su confidente más cercano. Esta buhardilla es el escenario en el que pueda desarrollar «su don»: su atracción como anfitriona, conversadora de temas populares e intelectuales y apasionada de las tertulias literarias; este espacio le permite ser amiga por conveniencia de muchas figuras intelectuales reconocidas en Alemania. Será reconocida en su salón intelectual por hablar de todo con todos, característica por la que será tomada como una mujer ordinaria y sin juicio social. No tiene razón para serlo.

En la buhardilla tiene la oportunidad de conocer a personalidades de la cultura alemana como Schleiermacher, Schlegel, Wilhem von Humboldt y otros más quienes se acercan al salón intelectual, espacio soñado por los hombres de la sociedad alemana quienes desean socializar material artístico e intelectual con la tranquilidad y el gozo de no participar de un espacio institucionalizado por la sociedad de Berlín. La tranquilidad que encuentran sus integrantes es producto de la informalidad del salón, su falta de etiqueta, de glamour y de las costumbres propias de la época. (Arendt, 2000). En el salón de Varnhagen las historias narradas sobresalen por sus locuras, por sus vergüenzas y encantos.

Rahel halla su espacio en esta imagen de sociedad marginada de la verdadera sociedad alemana y le encanta, encuentra este espacio que antes no tenía y que había buscado durante mucho tiempo. Probablemente de su mundo interior y de su gusto por pertenecer a un grupo de intelectuales es de donde provenga su singular estilo de relacionarse con otras personas. Con este perfil, Arendt descubre a una chica judía que se debate entre una situación en la que acepta vivir con el rechazo del que ha sido objeto

desde su nacimiento por ser judía, resignándose a vivir en la amargura, y otra situación en la que se empeña en ser socialmente aceptada gracias a la distancia que toma de su identidad judía, por ejemplo mediante logros profesionales, intelectuales o económicos, esto es, mediante la asimilación cultural. Sostenerse en la condición de judía desde la figura del paria es un ejercicio ético y emocional muy difícil, a pesar de que su espontaneidad y originalidad provengan de ahí. Se trata de un predicamento: por una parte, asimilarse por beneficio propio, por la otra, conservar la agudeza mental de los judíos parias que en el propósito de resistir afianzan rasgos, como el de establecer comunidades cerradas, con los que han sido marcados por su propia cultura y por otras.

La caracterización negativa de la cultura judía como encerrada dio lugar a que algunos judíos optaran por cambiar su tradición y se bautizaran en otras religiones, sin que ello fuera garantía de su plena integración a culturas mayoritarias. Varnhagen conoce esta situación, el salón intelectual y su fracaso sentimental con Finkenstein son ejemplificaciones de la misma. La balanza de la vida social de Varnhagen se balancea entre ser asimilada o ser tratada con antipatía por razón de su cultura, y en ello se cimenta su personalidad. Esto último es lo que observa Arendt del carácter de Rahel Varnhagen y que tanto le gusta. La originalidad y espontaneidad que guarda de su condición de judía, de su cinismo y falta de vergüenza para relacionarse desde su conveniencia personal. La antigua amiga de Arendt desea reconocimiento pero ha fallado en el intento por conseguirlo; su arma para persistir en la tarea es su carácter irreverente, su ingenio, aunque ¿de qué le sirve si nunca llega a estar conforme con su vida?

Buena parte de las citas biográficas que retoma Arendt son de Rahel Varnhagen lamentándose por su miserable vida de judía y solamente al final del texto la protagonista acepta su condición, sin dejar de reprocharse el haber nacido en una cuna judía. Para Hannah Arendt resistir es una cualidad que los parias han alimentado y de la que se sienten orgullosos por el hecho de aparecer en público desde la imagen invisible que han heredado, sin la necesidad de atacarse ellos mismos como judíos o huir de su tradición buscando la asimilación en otra religión, en otra cultura. Resistir es una

cuestión de vida, de actitud que se aprende con los momentos y con las decisiones que se toman a diario. Rahel se debate entre ambos porque sabe que si quiere sobrevivir al mundo social alemán debe sobresalir con su genio personal, genio exclusivo de los parias. De ahí que su la asimilación que no llega a tener habría sido producto de su originalidad espontánea, de una paradoja única de los judíos. (Arendt, 2000; Cruz, 2006).

### **2.4.3. Ser paria como opción apolítica**

La resistencia es una cuestión de carácter. Este rasgo de los parias se observa en los protagonistas de *Tiempos de oscuridad* y *La tradición oculta*. En cada relato Hannah Arendt resalta la desobediencia de aquellos personajes que al experimentarse despreciados por sus conciudadanos deciden ser *parias* conscientes (su conversión a *parias* se da por el hecho de buscar como recurso al desprecio sufrido la vía de la fidelidad a su tradición judía). Este modo consciente de devenir parias, los conduce hacia la intolerancia con los judíos asimilados de toda Europa, porque entienden que ellos han preferido olvidar su pasado judío para tratar de asumir una nueva identidad dentro de una cultura que los obliga a despreciar la propia.

En sus “Reflexiones sobre Lessing” y en el artículo “La tradición oculta”, Arendt sostiene que entre los muchos judíos parias –en tiempos de oscuridad– existe una manifestación de humanidad que les permitió crear lazos de fraternidad y compasión visibles en los numerosos episodios que marcaron la época<sup>49</sup>. Se debe recordar que las comunidades judías fueron perseguidas por otras comunidades religiosas y políticas durante muchos siglos, de manera tal que por ejemplo en el siglo XVIII numerosos

---

<sup>49</sup> Las primeras páginas de este artículo destacan algunas de las características de la población judía paría, que al no ser incluida dentro de la clase notable de su cultura fue relegada al olvido. Miembros de esta población lograron ser reconocidos artistas y personajes brillantes de las letras y las ciencias, aunque para la ortodoxia judía esa notoriedad no representó nada. (Arendt, 2004).



judíos parias optaron por hacer parte de salones literarios (Arendt, 2001b). El hecho de haber sido perseguidos como consecuencia del antisemitismo consolidó los sentimientos de fraternidad y compasión entre los judíos. Dichos sentimientos se comprenden a partir del rechazo que debieron soportar en ese momento, causándoles sufrimiento, pero fortaleciéndolos al mismo tiempo, hasta el punto que dicha fraternidad compensa en algo su desgracia como cultura.

Cabe insistir en que el rechazo que han sufridos los parias judíos les ha permitido realizar muchas actividades de forma clandestina, pero además les ha dado una vitalidad y una calidez especiales (alegrías y emociones, desconocidas para quien no comparte ese círculo judío de sufrimiento): “se debe al hecho de que los parias de este mundo disfruten del gran privilegio de no soportar la carga de cuidar el mundo”. (Arendt, 2001b: 24). Vistos como la excepción de Europa, los judíos fueron privados de reconocimiento público, lo cual justificó su exclusión del ejercicio de cargos públicos, como si de torpes o incapaces se tratara. Las demás personas, legalmente validadas como miembros de la comunidad política, adoptaron una actitud intransigente, sobre todo con los judíos asimilados.

El gusto por compartir expresiones artísticas hace que muchos judíos parias asistan a salones literarios en los que la opinión desde variados ángulos ofrece numerosas perspectivas de entablar comunicación entre los participantes (Arendt, 2000). A estos espacios llegan personalidades de élite quienes se identifican por su cercanía a las artes y las humanidades, y en donde no hay lugar para los odios o las complicidades generados, comúnmente, por enfrentamientos y malentendidos políticos o dogmatismos religiosos y científicos. Por lo anterior puede entenderse el tipo de ambiente que se vive al interior de estos salones, asimilables a la esfera pública, sólo que en realidad se trata de un ámbito privado. Hannah Arendt aprecia la vida de estas singularidades reunidas – judías, mujeres de sociedad, personalidades de letras– las cuales hacen de sus vidas insumo de relatos notables, dignos de ser contados. ¿Quiénes son estos personajes que son material biográfico de los libros de la filósofa alemana?

Se describen, a continuación, las vidas humanas de *Hombres en tiempos de oscuridad* y de *La tradición oculta*. Los hombres y mujeres considerados en estos textos son personas con mucho ingenio, un tanto ingenuas en sus juicios y en sus afirmaciones, pero impregnadas de una realidad asombrosa, de una realidad personal inimaginable para quienes no llegamos a conocerlas, aun cuando sí disfrutamos de su producción artística o literaria. Son propiamente espíritus revolucionarios que vivieron en un tiempo bastante tormentoso, porque siendo judíos, o socialistas, o mujeres, es decir, diversos, nunca pidieron ser asimilados ni siquiera a las sociedades que les brindaron determinadas garantías de inclusión. Dichos personajes fueron muy coherentes en su posición política con respecto a sus realidades, y por eso mismo procuraron conservar en la intimidad lo más potente de sus vidas, ofreciendo a sus amigos y conocidos un acceso privilegiado a tal ámbito, pero actuando políticamente en libertad.

¿Qué relación tienen Isak Dinesen, Charles Chaplin y los otros personajes incluidos en *Hombres en tiempos de oscuridad*? Charles Chaplin y sus películas no pasaron desapercibidos en Estados Unidos, país que abre sus puertas a muchos inmigrantes europeos antes de comenzar el periodo de guerras. Este reconocimiento de su obra cinematográfica no contó con el mismo aprecio dentro del pueblo judío al que perteneció. Sus películas tratan, como bien lo comenta Hannah Arendt, de una vida sencilla y a la vez del “encanto irresistible del pequeño hombre de pueblo”. (Arendt: 2004, 61). Este pequeño hombre de pueblo se moviliza entre espacios hostiles cuyos personajes (policías, o personas de una seriedad tenaz) contrastan con el carácter tranquilo, amigable y burlón de Chaplin. Su ingenio y pericia, sin dejar de lado su bondad y humanidad, son los rasgos que lo salvan de caer preso justo en las manos de su enemigo: la autoridad. Bondad, humildad, inocencia, travesura y carisma, rasgos suficientes para caracterizar a cualquier protagonista de una comedia y hacer de él alguien muy cercano a los espectadores. Pero aún falta una cualidad que distingue a este personaje y lo hace todavía más llamativo: ser sospechoso. “A los ojos de la sociedad, Chaplin es siempre y fundamentalmente sospechoso, tan sospechoso que la

extraordinaria variedad de sus conflictos se caracteriza por tener un elemento común: nadie, ni siquiera el implicado, se pregunta por lo justo y lo injusto”. (Arendt, 2004: 62).

La legalidad y en el extremo opuesto la ilegalidad jurídica han sido temas poco analizados para aquellos que han sido olvidados dentro de su territorio, y como remedio a este fenómeno cultural han debido adoptar una posición indiferente, o una posición de paria dentro de su entorno. La justicia y la injusticia relativas a los marcos legales de cada población pasan inadvertidas para quienes no están familiarizados con ellos; de modo tal que sin buscarlo, en numerosas ocasiones estos extraños se ven reducidos por la autoridad, que les hace conocer qué es la justicia mediante el uso de la violencia<sup>50</sup>. El orgullo del personaje de Chaplin no le permitía ser un asimilado. Todo lo contrario, el sospechoso de sus películas se inmortalizó –a gusto de sus espectadores en todo el mundo– como el perfecto paria judío. “Resultó que el paria, que está fuera de la sociedad y es un sospechoso para todo el mundo, se ganó la simpatía del pueblo, que evidentemente reencontraba en él ese elemento de humanidad al que la sociedad no hace justicia”. (Arendt, 2004: 62).

Sospechoso e inocente son las facetas que nos hacen recordar al Chaplin de las pantallas de cine. Es sospechoso frente a los ojos de quienes lo ven recorrer espacios que no debería transitar y de actuar de un modo tan distinto y novedoso en relación con las costumbres establecidas. Sin embargo, no conoce otra manera de actuar, de ahí su inocencia y espontaneidad que resultan atrevidas e irritantes, pues denotan una estrechez de mundo comparado con el de otros. Es así como los personajes de Chaplin, sin proponérselo, fácilmente incurren en transgresiones de la ley, por lo que son perseguidos, pero dentro de la trama cinematográfica salen finalmente airoso en medio de un juego casi infantil, que recalca la inocencia como dimensión esencial del ser paria.

---

<sup>50</sup> H. Arendt afirma que el director y actor de cine C. Chaplin era la imagen de aquel sujeto reflejo del miedo de los judíos ante la autoridad, experiencia traumática vivida desde su infancia debido a un entorno hostil. Sin embargo, su astucia y picardía eran sus cartas al momento de evitar caer preso de sus enemigos. (Arendt, 2004).

Ser sospechoso hace al personaje merecedor a un castigo desconocido, pero severo y, aun así, su inocencia lo salva de las injusticias de ese mundo desconocido para él, que traduce la narración dramática del filme en una permanente tensión a punto de convertirse en tragedia. Judía, pero por ser cómica dicha inocencia, la narración se transforma en una comedia al mejor estilo moderno.

En la película *The Kid*, Chaplin personifica a un humilde vendedor de vidrios quien accidentalmente encuentra a un bebé recién nacido dentro de una manta justo al lado de una caneca de basura (criatura que es abandonada por su madre en un momento de desespero por su delicada situación). El hombre recoge al bebé y lo lleva a su pequeña casa para adoptarlo. Con el transcurrir de los años, el niño crece y empieza a trabajar con su padre adoptivo en el negocio, rompiendo ventanas para que Chaplin las remplace por nuevas, hasta que son descubiertos por la policía logrando escapar por suerte. La vida en el suburbio es difícil y las conductas violentas de los habitantes de la calle, los robos entre vecinos, las peleas callejeras, las malas amistades, etc. hacen que Chaplin y el niño deban buscar alternativas para sobrevivir el día a día.

Como en muchas historias, los personajes que al comienzo de la película se vieron obligados a separarse vuelven a encontrarse. Por circunstancias del azar, la madre del niño llega hasta la residencia del vidriero regalando juguetes a los niños de aquel barrio y le da un presente a su hijo, sin saber todavía que es aquel personaje que abandonó. Tiempo después, la mujer regresa a visitar al niño, pero ya no está, se ha ido con su padre. En medio del dolor, encuentra una carta que ella misma había escrito años atrás en la que pedía a alguien que se hiciera cargo de su pequeño, lo cuidara y lo amara. La mujer sabe que su hijo está con vida y vive en la ciudad, por lo que ofrece una cuantiosa recompensa a quien se lo devuelva. Pasada la media noche, Chaplin y el niño logran ubicarse en un pequeño hostal y cuando todo está tranquilo el vigilante del hostal lee en el periódico la recompensa. A continuación, este personaje se roba al niño para llevarlo a la estación de policía. Al día siguiente la madre se reencuentra con su hijo y lo lleva a su casa, residencia a la que llegará Chaplin por un aviso.

La historia tiene unos personajes bien definidos y una trama clara, el vendedor de vidrios, la mujer que regala a su hijo, los policías, el niño y los ciudadanos, la imagen de la autoridad la personifican los policías, el jefe de los ladrones que merodean el suburbio y el médico que revisa la salud del niño. La frágil situación de la mujer que regala a su hijo, el vendedor de vidrios que lo adopta y el niño son los personajes inocentes de la película que deben ingeniárselas para sobrevivir en una ciudad llena de peligros.

La autoridad está siempre presente y no va a dejar de actuar hasta ver al inocente sospechoso, Chaplin, quien aparece sin una historia que dé cuenta de su pasado es aquel al que hay que vigilar dada su condición y porque no encaja en el modelo de habitante ordinario. El vendedor de vidrios no busca acomodarse a los estilos de vida de la ciudad, antes bien, él tiene su propio estilo de vida, uno divertido y muy original que no se adapta a los gustos del resto de los ciudadanos, y esto lo conduce a ser señalado por la sociedad.

Por el momento la inocencia sospechosa es la cualidad del paria que destaca Arendt en el relato de Chaplin, ahora retomo momentos de la vida de Isak Dinesen. Hay personas que encuentran algo que les apasione con los años, y la pasión de Blixen la hizo convertirse en una figura admirable en el universo de las letras, antes de su muerte. Las grandes pasiones son cualidades de los grandes hombres, de las humanidades parias, que se reconocen con los años y con la madurez, y posiblemente pueden hablar más de la persona que los relatos mismos que dan cuenta de su propia existencia. Este es el caso de la baronesa Karen Blixen, conocida en el mundo de la literatura occidental como Isak Dinesen, quien demostró que una vida puede ser vivida a plenitud en cualquier momento antes de la muerte<sup>51</sup>.

Quizás una vida pueda hablar más de sí misma a partir de lo sucedido en un lapso corto de años que en su conjunto; porque en ese corto periodo se resumen los momentos

---

<sup>51</sup> Para conocer un poco más acerca de la relación entre Arendt y Dinesen, la cual está asociada con la literatura, con sus amistades, sus amoríos y entorno personal (Wilkison, 2004).

más significativos de la persona: sus amores y desamores, sus locuras, satisfacciones y desánimos. Estos momentos dan mucho de qué hablar y por lo general vienen acompañados de personalidades que hacen de éstos algo único para el recuerdo. Parece que esto fue lo que le sucedió a Dinesen.

‘A Dios le encanta jugar bromas’ (Dinesen, 1993), una de las frases que le encantaba repetir refiriéndose a los hechos significativos que marcan para siempre las vidas de las personas, que pueden aparecer en la juventud o casi al final de la vida. Isak Dinesen tiene recuerdos dolorosos y profundos desde su infancia, especialmente el de la prematura desaparición de su padre, pero también los de la edad madura cuando regresa a su natal Dinamarca como consecuencia de la tragedia de su vida sentimental y su ruina económica en África. Dejar Kenya fue muy difícil para ella, pues se trataba de un mundo salvaje, que poco pudo comprender, pero que siempre la fascinó por su radical variedad, exotismo e imposibilidad de domesticar. Resulta curioso que este continente abatido por las desgracias políticas y económicas de los últimos siglos le haya ofrecido algún interés a Dinesen, pero lo cierto es que su proyecto de vida en el lugar más olvidado y recóndito de la civilización aparece cuando su vida de baronesa, una vida rodeada de tranquilidad, se ve perturbada por esa misma quietud de su posición social y por las atrocidades humanas que acompañan el periodo moderno, la deshumanización de Europa.

Escapar de la Europa industrial y violenta se convierte en una urgencia para los jóvenes que no encuentran espacio para ellos, es una necesidad existencial y nada mejor que empezar una nueva vida al otro lado del mundo. Sin embargo, los lugares de los que menos se espera son los que algunas veces pueden ofrecer una mayor dosis de vitalidad y de esperanza. Esto parece ser lo que dio África a la baronesa Blixen, quien sin mucho que perder, decide casarse con un hombre al que no amaba, abandonar Dinamarca y adquirir una hacienda comenzando una nueva vida. Aprende a vivir bajo las condiciones de vida del nuevo continente: a sembrar café, a lidiar con los problemas de la hacienda, con los empleados, con lo desconocido de este nuevo lugar.

Las pasiones de Dinesen aparecen con el tiempo y se hacen fuertes cuando su vida madura va tomando sentido, pero también se ocultan a ratos debido a la monotonía de la cotidianidad, de los años de trabajo agrícola, y de unos esporádicos recorridos que le permiten conocer nuevos parajes de una tierra salvaje. Esas pasiones pueden ser raras, propias de solo algunas personas, y este fue el caso de la baronesa. Su gran pasión, sin embargo, fue la de narrar historias, muchas historias de variada trama y desenlace, historias que podían ser contadas tantas veces cuantas quisieran ser oídas, con un tono distinto en cada oportunidad, con algunas variaciones de contenido, respetando los giros dramáticos que da la vida y que dan sentido a la narración, respetando el papel distintivo de los personajes (su lugar a lo largo de la narración y el tono de su desempeño).

Para alcanzar este puesto como contadora de historias debió esperar años, muchos años para que la misma vida le diera material sobre el cual narrar y también alimentara su ánimo. La habilidad de narrar historias se perfecciona con el deseo de compartir grandes momentos de felicidad, o con el ejercicio de desprenderse de las aflicciones que se llevan muy adentro, por ejemplo la pérdida de un ser amado o el hecho de regresar con una deuda para consigo misma por haber sido infiel a sus propósitos (Arendt, 2001b).

La publicación de *Memorias de África* se logra luego de su regreso a su país, después de vivir por varios años en su propiedad, lugar donde ocurren historias maravillosas (Dinesen, 1993). Allí vive momentos sorprendentes acompañada de sus aparceros de la etnia kikuyu quienes se adaptan a ese estilo de vida europeo y aventurero. Dejando a un lado el malestar que le ocasionó su separación, Isak Dinesen relata los más de diez años que vive dedicada a su hacienda, al cultivo del café y a los numerosos inconvenientes que encuentra administrándola.

La narración aparece en la vida de Dinesen en el momento que distintas aventuras ocupan un lugar especial; nace de su interés por conocer gente nueva, desconocida, llenas de sabidurías ancestrales y con rasgos culturales originales, desconocidos para cualquier europeo. Por ejemplo, los bailes marcados con las tradiciones locales que organizaba con los trabajadores, actividad en la que participaban miembros de las etnias

que vivían cerca de su propiedad o sus viajes en avioneta sobrevolando su hacienda con su gran amigo y amor Denys Finch-Hatton, experto en cazar animales salvajes (experiencia que describe la escritora al momento de enfrentarse a dos leones que amenazan con devorar buena parte de los animales de la hacienda). Convertirse en Sherezada por unas horas y pasar el tiempo narrando historias a los nativos y a sus amigos europeos era una actividad que la emocionaba a extremo, y le hacía recordar algunas razones por las que deseaba permanecer más tiempo en África: llenar su vida de aventuras, porque si no hay aventuras que narrar, la vida carece de pasiones por contar.

Las descripciones de estos personajes, desde algunos de los rasgos más significativos para su biógrafa, en este caso Arendt, me dejan ver facetas de la identidad del actor político moderno. Sin pretender llegar a un análisis detallado de los personajes descritos en sus libros, lo que puedo decir es que en cada relato Arendt rescata los atributos que representan la singularidad viva que los hace únicos entre una masa de seres humanos. Las cualidades de los personajes aquí considerados son: su sospechosa inocencia, su capacidad reflexiva respecto de la realidad y sus grandes pasiones, porque se trata de particularidades de quienes siendo parias por definición los hacen merecedores de tener una ubicación preferencial en la historia de su pueblo.

## **2.5. Narraciones singulares contenidas en la gran historia**

En esta última parte de la investigación se intentará explicar la manera de entender los relatos de las vidas a partir de una modalidad de reconstrucción narrativa del pasado, que si bien ha perdido claridad debido a la desaparición de la tradición, su recuperación



revitaliza su sentido humano, tarea significativa para la filósofa alemana (Arendt, 1993)<sup>52</sup>.

La gran historia para Hannah Arendt tiene la tarea de reconstruir las incontables historias personales, muchas de las cuales que se han perdido en el olvido, otras vuelven a la vida desde la memoria que las recuerda, memorias de los acontecimientos notables de las ciudades que se abren espacio dentro de su cultura. Los recuerdos de las vidas extintas retrotraen a quienes las recuerdan a los escenarios y a los tiempos donde ocurrieron dichos momentos, en los que esas personalidades dieron su vida durante una actividad pública la cual quedó grabada en la memoria colectiva de una ciudad. Además, cada historia de vida reconstruye momentos significativos que se interpretan desde el contexto al cual hacen parte.

De lo anterior que las historias dan cuenta de tiempos dentro de un momento histórico particular de la ciudad ya que la gran historia es el resultado del recuerdo de estas historias individuales que se tejen unas con otras, transformándose continuamente por la memoria viva del pasado y su encuentro con el presente de la sociedad que recuerda. Ahora bien, es importante insistir en que Arendt no logra profundizar en este asunto de la manera más acertada posible, dificultad que abre nuevas puertas en la discusión sobre su interpretación de la historiografía y de la filosofía de la historia. Por esta razón que se intentará ampliar una interpretación de la gran historia más adelante.

Como ya he señalado, los relatos dan cuenta de las vidas de personalidades singulares que han dejado una huella de inmortalidad a su paso, en el contexto donde vivieron. Para que una vida sea digna de ser relatada debe ser, además de original, digna de ocupar un puesto único e irremplazable, una imagen que represente la singularidad de esa persona con toda la vitalidad como pocas lo hacen<sup>53</sup>. Sin embargo, esta idea de

---

<sup>52</sup> Ninguna descripción logra superar la narrativa de vidas humanas que sea capaz de reconstruir para comprender lo acontecido en el marco de la actividad política, en la que se inscribe buena parte de la dignidad del hombre. (Cruz y Birulés, 1994).

<sup>53</sup> Destaco el ensayo de Manuel Cruz “Memoria: ¿Extrañeza o Reconciliación?”, en el que explora la narrativa como herramienta constructiva en un proceso de retomar la memoria del pasado, lugar donde los acontecimientos vividos adquieren existencia. (Cruz, 2006).

inmortalidad que proviene del mundo antiguo ha dejado de tener una dimensión real con el paso del tiempo y más aún con la pérdida de la tradición en el periodo moderno. Así pues, la inmortalidad pública no logra ser la garantía para quien actúa y discurre en escenarios políticos actuales. Quien participa hoy en día en las esferas políticas es un personaje que logra relevancia por sus propios medios y decide construir un espacio político que atañe a sus propios intereses. No obstante, la idea de inmortalidad es bastante difusa dentro del proyecto político de Arendt para el mundo de hoy. Aun así, uno de los logros relevantes de dichas narraciones es que participan del gran libro de los hombres, el libro de la historia de los protagonistas.

Antes de continuar con el análisis de las historias personales, es importante esclarecer la diferencia que hay entre la idea de acción en Hannah Arendt y la idea de acción narrativa en la poética en Aristóteles. Arendt es una lectora incansable del estagirita y de su teoría recupera la idea de la acción ya no como la base de la acto narrativo poético, sino como la base de la actividad política. La Poética de Aristóteles es la obra que representa la culminación de algunos ensayos dedicados a la literatura (o al “arte de la poética en sí misma, de sus especies”. (Aristóteles, 2000: 1447a), y en su estudio se concentra el estudio de la poesía, de cada uno de sus elementos y géneros, y en la imitación de los personajes que hacen parte de la obra. Para Aristóteles el hombre imita a sus semejantes como método pedagógico, desde su infancia, o por simple diversión por el placer que se experimenta al imitar o al ver un acto de imitación (Aristóteles, 2000). Cualquier imitación hace parte de una historia de vida del personaje a quien se imita, el cual hace parte también de una historia que se narra y que se involucra con otras vidas de otros personajes desarrollando una trama.

La filósofa alemana recupera la idea de acción y la ubica dentro de su teoría política. Para Arendt, como ya expliqué, toda acción política representa el esfuerzo de unos hombres por hacerse notar dentro de un escenario público. Sin embargo, esas actuaciones individuales empiezan a ser parte de una gran narración en la que un buen número de hombres interactúa por el hecho de tener unos intereses comunes. Toda vida que se narra en la esfera pública debe ser observada y escuchada por otros, de lo

contrario esa experiencia de vida no queda registrada en la memoria de los ciudadanos. La idea de las narraciones es el eslabón que identifica la teoría aristotélica con la teoría arendtiana, considerando sus diferencias. Las acciones humanas desencadenan narraciones y son desde la definición de las acciones que Arendt recupera la teoría de Aristóteles.

Luego de hacer esta distinción, se continúa con los rasgos entre los protagonistas de las narraciones y el autor de la historia de la vida de los personajes<sup>54</sup>. Con un pasado casi en el olvido y con una tradición rota, los relatos de las vidas humanas me pueden proporcionar algunas pistas del acontecer humano y lo que este representó antes del abismo que separa el ayer del ahora. ¿Qué dice este acontecer que me ayude a resolver el enigma formulado por Hannah Arendt, la importancia de las narraciones de los ciudadanos y su estrecha relación con el libro de la historia de la humanidad?

La filósofa sostiene que la autoría del conjunto de los relatos de los integrantes de la esfera de los asuntos humanos no es de ellos, es decir, los ciudadanos que interactuaron y fueron parte de la vida de su ciudad. Ser el autor no es lo mismo que ser el protagonista de la misma historia que cada actor vive; de hecho, nadie lo es debido a que nadie tiene la plena conciencia de sus actos durante su vida. Por el contrario, estos solamente se vuelven conscientes al momento de ser parte del pasado y ser materia de reflexión. Al no contar con la suerte de adivinar, los ciudadanos están confinados a soportar el presente irremediable de sus actos, que se convierten en relatos de la historia, sin tener la posibilidad de controlarlos o revertirlos. Lo anterior muestra el carácter

---

<sup>54</sup> Para Hannah Arendt el comienzo de la historia de los hombres es poética, es en el momento que Ulises escucha en boca de otro el relato de su vida, de su sufrimiento. La reconstrucción de su vida es ejemplar para la historiografía como para la poesía. Ulises, actor y oyente unidos en una misma persona, trasciende como personaje al escuchar el relato; su curiosidad aparece en parte por el placer estético y en parte por placer histórico al momento de derramar sus lágrimas cuando su vida finalmente adquiere sentido para él, para la historia de la civilización y para la poesía. Poesía e historia se reconcilian con la realidad, catarsis que para Aristóteles es la esencia de cualquier narración y para Hegel el propósito de la historia. (Cruz y Birulés, 1994). Ver también la diferenciación entre el ser protagonista de una narración o historia y el ser el autor de las historias de los hombres, y la imparcialidad del historiador y el poeta que nace desde su habilidad de comprender los acontecimientos. (Forti, 2001).

desconocido de la vida humana, la incertidumbre que rodea a los hombres desde el momento de su nacimiento hasta su muerte.

La historia es una experiencia (*story*) de eventos y no de fuerzas o de ideas de curso previsible». Y si los actores ponen en escena aquellos «nudos de relaciones» que constituyen la trama histórica, no resulta, sin embargo, verosímil considerarles verdaderos y auténticos autores que llevan a realización la obra que han iniciado. «En otras palabras, las historias, los resultado de la acción y del discurso revelan un agente que, sin embargo, no es su autor ni los ha producido». Sobre estas consideraciones se entiende la definición arendtiana según la cual «la historia (*History*) es una historia (*story*) que tiene muchos comienzos pero ningún final. (Forti, 2001: 268).

A pesar de su búsqueda de sentido de su propia historia, la incertidumbre es la base principal de los relatos humanos. La incertidumbre por el futuro es el rasgo que alimenta y hace de la identidad la condición más humana de cada uno de los habitantes puesto que debido a esta incapacidad, nadie es autor de su propia narración, solamente su protagonista; nadie puede manipular su destino sino vivirlo desde el presente. Esta persona es la protagonista minuto a minuto de su propia historia, y hasta que la muerte no llegue, su vida no podrá ser narrada por ningún ser humano, no podrá ser parte de la narración de la historia de los hombres. Para que haya una historia que contar sus protagonistas deben morir y convertirse en narraciones de una gran historia.

La gran historia de los hombres políticos se concentra en las tramas humanas las cuales obedecen a las relaciones que se producen al interior del mundo de los hombres: único lugar donde pueden vivir y compartir juntos de experiencias particulares en relación con su vida política. Sin pretender estudiar la categoría política *vivir juntos*, de su fuente: Aristóteles, es importante señalar que es desde la idea misma que las narraciones humanas se convierten parte de la gran historia de los hombres.

También cabe anotar que la historia que se construye no es lineal, y mucho menos progresiva<sup>55</sup>. Por el contrario, los diferentes acontecimientos proponen un sentido

---

<sup>55</sup> Debido a este asunto, por su descontento en torno a la comprensión progresista de la historia, en varios apartados de sus textos Arendt critica la filosofía de la historia hegeliana y las teorías de las ciencias sociales las cuales encuentran en el modelo positivista moderno la mejor excusa de interpretar el aparente movimiento evolucionista de la especie humana.

específico al acto que originó la nueva realidad que aparece ante los ciudadanos concentrados, los cuales al ser originales no tienen un hilo conductor que los relacione directamente con el pasado o que provoque una irrefutable idea de continuidad con las realidades por venir: esta gran historia no cuenta con una linealidad que exprese un antes y un después de cada momento. De este modo expresa Forti la dura crítica de la filósofa alemana al presupuesto histórico continuista el cual reconoce la idea de progreso como el sustento inamovible de la historia de la humanidad (Forti, 2001; Muñoz, 2003; Birulés, 2007). Los relatos dan cuenta de una experiencia de vida, de un contexto, pero no de una relación progresiva del tiempo y de los espacios políticos. Debido a eso, son tan importantes los relatos sin ningún orden fijo, son importantes por sí mismos. Antes que una cadena de acciones con un sentido único y continuistas, la historia de los hombres se compone de acontecimientos singulares irremplazables los cuales se identifican con la identidad del ciudadano, esto es, con su esencia.

Volviendo al asunto que se indicó arriba: Arendt no resuelve la confusión conceptual de su propuesta de reconstruir la gran historia desde la identidad de los actores políticos. Por esto, es importante encontrar alguna comprensión de las historias humanas que permita identificar este trabajo de reconstrucción con algún método de estudio que facilite la interpretación de su idea de historia. Leyendo a Paul Ricœur en *Tiempo y narración* (tercer volumen) se observa algunas lecturas que hace el filósofo de la comprensión del tiempo fundamentadas en la disciplina de la Historia. Por ejemplo En el capítulo “Entre el tiempo vivido y el tiempo universal: el tiempo histórico”, Ricœur propone diferentes maneras de interpretar el paso del tiempo histórico (Ricœur, 1996). “El tiempo del calendario<sup>56</sup>; La sucesión de las generaciones: contemporáneos, predecesores y sucesores; Archivos, documentos, huellas”, son los ensayos desde los que el filósofo permiten ubicar el trasfondo de las narraciones singulares de Arendt.

---

<sup>56</sup> Para más detalles sobre esta temporalidad en el que se inscriben las historias de los hombres, de la vida de una cultura, de la vida, etc. y se muestra como una temporalidad amorfa, es decir, que no es necesariamente lineal o cíclica, sino que adquiere la forma de la investigación de la que hace parte. (Ricœur, 2004).

Solamente quiero mostrar cómo éstas ofrecen interpretaciones cercanas a la idea que Arendt busca rescatar de las narraciones singulares dentro de una gran historia; pueden servir de marco referente de la lectura arendtiana. Las experiencias de vida que describe Arendt en sus libros hacen parte de un conjunto de vidas de personas quienes se destacaron por ser muy singulares y además por ser generosas con su conocimiento ofreciéndolo a otras personas generando lazos de amistad. Estas personalidades vivieron y vivirán en distintos periodos de tiempo sin llegarse a conocer entre ellas, sin embargo, sus vidas pueden ser leídas e identificadas como parte de un mundo que se divide en temporalidades que se convierten en tiempos míticos y de rituales humanos, en sucesiones de generaciones (en donde cada generación deja un legado a las generaciones por venir), y que también se convierten en archivos y documentos de la humanidad.

En su libro *La memoria, la historia, el olvido*, Ricœur estudia el problema de la memoria y el testimonio. Tanto la memoria como el testimonio hacen parte de los objetos de estudio de la Historia, sin embargo, se adaptan al estilo de investigación que propone la filósofa. Testimonio y memoria son elementos de la teoría política de Hannah Arendt desde los cuales se pueden reconstruir las historias de los hombres y de las mujeres que hicieron parte de un grupo político. Para Ricœur, la memoria puede encontrarse como un registro de testimonios que conservan la experiencia de vida de la persona y el testimonio se inserta dentro de la práctica jurídica (cuando los testimonios se utilizan en el aparato judicial para testificar delitos, por ejemplo) y dentro del objeto de la Historia, desde el uso de documentos y archivos históricos. No obstante, en los ejemplos desarrollados por el filósofo encuentro algunos que se acomodan a la propuesta de Arendt, creando una institución humana en torno al testimonio y a la realidad que encarna. “Lo que crea institución es, en primer lugar, la estabilidad del testimonio en la garantía del vínculo social en cuanto que descansa en la confianza en la palabra del otro”. (Ricœur, 2004. 214).

Se debe recordar que la memoria colectiva y los testimonios aparecen, para Arendt, de la percepción y de la comunicación a partir de los registros culturales, objetos

institucionales como los monumentos o los libros que narran vidas humanas y permiten revivir los recuerdos de los caídos.

Visto de este modo, las vidas que Hannah Arendt describe son vidas llenas de experiencias compartidas, es decir, están comprometidas en el vivir juntas, en el acuerdo que realizan en medio de sus intereses. Pese a la diversidad de situaciones que debieron enfrentar estos personajes, cada uno dentro de un contexto muy particular, el gusto y la búsqueda de humanidad hizo que los protagonistas de estas historias decidieran compartir sus vidas con gentes de otras clases sociales. Este trabajo encuentra a Dinesen, a Chaplin, a Luxemburgo ocupados en las actividades que los hicieron característicos, que los dio a conocerse popularmente. Sus relatos son la esencia del aprecio de Hannah Arendt por relatar los momentos vividos por cada una de estas personalidades; la tarea consiste en relatar la vida de estas maravillosas singularidades. (Birulés, 2007). Relatar las vidas de los parias apolíticos es la ocupación que mantiene Arendt durante años con el objeto de encontrar nuevamente sentido al rumbo que dio la vida de la cultura humana luego de las dos Guerras Mundiales, para interpretarlas, para reinterpretar la humanidad misma: la humanidad digna de mostrarse.

Los relatos de los personajes de sus libros le permiten a Hannah Arendt alojar su propuesta política dentro de un espacio inmortal. La noción de inmortalidad, ligada a la condición de vida activa, es exclusiva para aquellos mortales únicos e irremplazables que se ganan un puesto privilegiado en la memoria de la *polis* de Atenas. Inmortalidad y mortalidad, cualidades del cosmos y de lo contenido en él, hablan de aquello que será para siempre y de lo que será por un tiempo para luego desaparecer como desaparece todo lo que es efímero.

(...), dentro de un cosmos en el que todo era inmortal, el carácter mortal fue lo que se convirtió en el sello distintivo de la existencia humana. Los hombres son «los mortales», lo único mortal que existe, porque los animales existen sólo como especie y no como individuos. El carácter mortal del hombre estriba en el hecho de que la vida individual, una βίος con una historia vital reconocible desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la vida biológica, ζω. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse en una línea recta en un universo donde todo, si es que se mueve, lo hace dentro de un orden cíclico. (Arendt, 1996: 50).

La mortalidad humana deriva del carácter transitorio en el mundo, desde el momento en el que nace cada uno como hombre hasta el momento de su muerte, aspecto irreparable de su propia vida, de su vida biológica. Lo ofensivo de la condición mortal de los hombres contrasta, negativamente, con el aspecto inmortal, positivo, del cosmos en su propia dimensión. Los mortales recorren, individualmente, el camino que les depara su vida haciendo de ésta algo repetitivo o en ocasiones algo especial.

Los caminos ocasionales que deparan algo especial son aquellos que atraviesan la cotidianidad cíclica de la eterna quietud y convierten ese momento único y llamativo, esto es extraordinarios, por sí solo en un momento inmortal. (Arendt, 1993). Lo extraordinario de estos episodios le permite a Hannah Arendt recopilar un número grande de vidas con las cuales logra destacar un valor de cada personaje. Estos valores son los que, según muestra Arendt, immortalizan los personajes de las narraciones, aquellos que interrumpen el movimiento perpetuo de la cotidianidad y hacen de éstos acontecimientos memorables para la ciudad a la que esos personajes pertenecieron. Con la exposición de estos personajes no se recupera la tradición, quizá si la memoria del pasado, pero si se reconstruye una historia interrumpida por tiempos oscuros y desmemoriados, una historia que a la que grandes hombres han pertenecido por su grandioso aporte al patrimonio general.



## CONCLUSIONES

Después de hacer este recorrido por algunos de los temas que la filosofía de Hannah Arendt aborda sin la pretensión de concluir, son muchas las preguntas que quedan sin responder con sobrada justificación. Pensar implica arriesgar la propia vida (la experiencia misma, que cada hombre lleva a cuestas y desde la que habla), pero significa además desafiar a la cultura y las raíces a las que se hacen parte. Hannah Arendt tuvo desde joven conciencia de esta situación desde el momento que decidió aceptar su vida. Arriesgar y desafiar fueron parte de su horizonte, la motivación que la dirigió a estudiar asiduamente su historia como miembro de una comunidad que se fundió en la filosofía y en la historia de una tradición, la cual también hacía parte de la historia de la humanidad.

Decidirse por pensar la vida como esta misma es (como a cada persona se le presenta) implica arriesgarse a vivir una experiencia irremplazable y llena de momentos singulares, de abundante tristeza y de alegría, que no pueden escapar de vista. Para lograr este riesgo y sacar provecho hay que indagar las experiencias de las historias singulares, y sobre todo hay que detallar con suma paciencia los marcos conceptuales en los cuales están cimentados los pilares de la civilización. Arendt desafió con las ganas que la caracterizaron los presupuestos de su historia con la intención, se cree, no de solucionar aquello que desajustó la humanidad luego del arribo del periodo moderno pero si de entender las razones que ocasionaron el desequilibrio humano que operó en el periodo de entre guerras, más exactamente durante la Segunda Guerra Mundial.

En esta tarea vislumbra una serie de fenómenos humanos sombríos milenios atrás los cuales sembraron desprecios al interior de la civilización occidental, pero que para asombro de Arendt no fueron los detonantes de las guerras mundiales del siglo XX, aunque sí alimentaron iras irreconciliables en éste. Se hace referencia al enfrentamiento entre teoría política y pensamiento filosófico (éste último es para Arendt un referente de la arbitrariedad del pensamiento y del lenguaje despótico, en el periodo moderno) que

aparece en plena florescencia de la civilización griega: esto es el nacimiento de la ciudad-estado griega.

Este enfrentamiento se extiende y se prolongará ocasionando toda gama de antagonismos entre los seguidores y detractores de ambas. Es importante dar cuenta de esta situación debido a la gravedad que Arendt observa, porque para ella la magnitud del enfrentamiento se refleja en los compromisos que cada una de estas asume cotidianamente en el mundo al que hacen parte los hombres desde el momento de su nacimiento. Lo que importa es el mundo, sin dejar de lado quiénes hacen parte de éste y menos las maneras como se concibe desde las disciplinas que el hombre ha creado para interpretarlo. No obstante, las disciplinas adquieren importancia por tratar el tema de la mundanidad y de quienes hacen de ella un mejor o peor lugar. Es justamente la pregunta por la afirmación del mundo como lugar que hace presencia en el acontecer de los humanos la que reseña Hannah Arendt en cada conferencia. Qué es el mundo sino un espacio que relaciona hombres de distinto parecer respecto a intereses que los convida a participar en discusiones abiertas.

La filosofía es la fuente teórica a partir de la cual la filósofa alemana puede interpretar el mundo, lo contenido en éste y los sucesos que lo han marcado dramáticamente en los periodos significativos que ella reconstruye en sus textos. No obstante, la filosofía ha perdido de vista una de las condiciones más importantes para pensar este espacio, esto significa que quienes hacen parte de él no se definen por categorías y mucho menos por esencias, el mundo se piensa con base en las relaciones humanas que se establecen dentro y dan cuenta de experiencias de vida diferentes (ninguna es comparable a otra).

Ocupándose de la necesidad de hallar espacios de intersección entre las dos disciplinas: la Filosofía y la Ciencia Política, y reconociendo las carencias que los nuevos investigadores tienen al momento de analizar lo que ha sucedido después del periodo de Guerras dado que no hay tradición que pueda traducir la complejidad que se vive, Arendt entiende que su tarea como intelectual que se desplaza entre estas dos líneas, implica reconstruir lo que se ha olvidado y emprender un nuevo edificio de la

cultura desde las experiencias humanas a partir de los relatos de vida de quienes hicieron parte de la vida del mundo. Si lo que aconteció no se puede explicar desde categorías de la tradición, se podrá explicar desde la vida de las singularidades que participaron de ese momento y dedicaron parte de su experiencia en crear realidad política. Las biografías de hombres que crearon espacio de discusión en torno a temas de interés fue la respuesta que Arendt encuentra en los archivos de la historia, que pueden contener alguna explicación al desastre humano contemporáneo. Las narraciones humanas se concentran alrededor de cualquier acontecimiento que haga parte del mundo: de ese mundo que tanta urgencia reclama Hannah Arendt.

El interés por estudiar la actividad política a partir de las relaciones humanas y los relatos de algunas personalidades que hicieron parte de ella en el periodo moderno como ya lo mencioné se da en el momento que encuentro *Hombres en tiempos de oscuridad*, *Rahel Varhagen, vida de una judía* y *La tradición oculta*. Se entendió que para Arendt la historia de la cultura de Occidente aparece con el nacimiento de sus protagonistas, de quienes asumen un papel decisivo en los giros dramáticos de las historias que envuelven el destino de su país. Esa razón me hizo encontrar una diferencia en los estilos de escrituras, pero sobre todo de intenciones por parte de Arendt de encontrar lo que esa vida le había dejado a la humanidad como huella de vida humana.

La sensibilidad que demuestra la filósofa alemana cuando describe las vidas de hombres y mujeres cercados por una cotidianidad agresiva no se percibe en sus otros textos. Me refiero a su sensibilidad frente al drama humano, que experimenta a través de la expresión de uno de los rasgos más originales de todos: la rebeldía de estos personajes que decidieron encarar la angustia de un mundo enloquecido desde su creatividad que emergía de sus ganas de sobrevivir y de que su imagen se mantuviera firme por mucho tiempo.

Estas expresiones de vitalidad las encuentra Arendt con sorpresa en momentos de desesperación por las realidades que atraviesa Europa. El estilo de escritura y la sensibilidad que demuestra Hannah Arendt en estos tres libros no creo que se pueda

comparar con los otros, a pesar de que su estilo de escritura toma forma a partir de la reconstrucción de las citas que la autora retoma adaptándolos a su exposición; es un estilo muy personal, íntimo porque habla de sus amigos más cercanos de quienes aprendió la virtud de la amistad por encima de todo, la amistad política.

La amistad fue el tipo de relación que Arendt sostuvo con sus grandes compañeros de vida. La amistad epistolar que sostuvo con Varhagen o que encontró con Luxemburgo y con otras personalidades que vivieron antes que ella. La amistad es más solicitada que otros tipos de relaciones en tiempos de crisis; más que el amor que una pareja se pueda tener con el tiempo, amor que tiende a desaparecer por momentos. La amistad, que parece borrarse en momentos difíciles, consolida vínculos políticos dentro de una curiosa distancia que mantiene a las personas lo más cercano de una distancia prudente.

Lastimosamente se cree que esta Arendt (¿narrativa o literaria?) ha tenido poca acogida. La justificación parte de la regular atención que ha tenido este tema en el porcentaje de investigación acerca de su trabajo. Son contados los comentaristas que detallan esta faceta intelectual de la filósofa alemana con la admiración que produce leerla cuando se expresa de sus amistades. La literatura y la amistad fue un vínculo que siempre le llamó la atención, al punto de reconocer en figuras de la literatura universal a sus más cercanos maestros y compañeros de vida. Para Hannah Arendt es obvia la idea de que la literatura, como cualquier otra actividad artística, tiene la capacidad de salvar a la humanidad de los desastres; tiene el mérito de conservar y mantener despiertos los nombres y las imágenes de quienes se acomodan a ella. Además, era una profunda conocedora de literaturas clásicas, medievales y modernas según la utilidad y acompañamiento que le ofrecieran, que le permitieron desenvolverse con facilidad al desarrollar críticas literarias y políticas, al momento de asumir una posición. De ahí la extrañeza al no encontrar una buena cantidad de documentos que tocan este tema: la literatura, y los vínculos políticos que crea dentro de esos entornos.

Además de la amistad política, existe un nexo que ata la actividad política entre participantes y espectadores del encuentro, me refiero a la idea del juicio del espectador,

idea que para la filósofa es fundamental ya que de ésta parte el nacimiento del espacio político. Este trabajo de grado no quiso hacer mención a la idea, puesto que no se buscó profundizar en la compleja relación protagonista-espectador desde la interpretación kantiana del juicio estético. Las observaciones de los críticos de Arendt en torno a su lectura filosófica de Kant son problemáticas por la dificultad y falta de precisión que ésta concentra. El juicio estético, que involucra la figura de los espectadores (perceptores de los encuentros) con la actividad política, hace parte de la investigación que Arendt realiza de la voluntad, tema importante de la relación: pensamiento filosófico y pensamiento político. El espectador es el narrador que logra comunicar su experiencia de primera mano de lo acontecido: es el historiador de la esfera pública.

Por otra parte, y luego de mencionar los estilos de escritura que Arendt desarrolla en estas etapas de creación se resume del contenido de los dos capítulos del trabajo de grado. En el primero se quiso describir los fenómenos humanos del mundo antiguo, que tienen soporte en la teoría política arendtiana. Me refiero al mundo político griego y al mundo político romano. Estos dos espacios hacen parte de un tiempo clásico desde el que Hannah Arendt reconstruye la idea de actividad política partiendo de unas ideas en las que se concentraba la actividad humana: labor, trabajo y acción. Las tres actividades tienen su jerarquía en el mundo griego y en el romano, y es a partir de ellas que los hombres lograban incluirse en el espacio de la participación política, o si por desgracia no ingresaban debían permanecer aislados, y bajo control, en la esfera privada. La labor y el trabajo son actividades exclusivas de los hombres (hombres no políticos) que la historia no logra nombrar, o no lo quiso hacer.

Los hombres de la esfera política fueron recordados por los investigadores modernos como palabra y acción, en sus intervenciones públicas. Para los registros de los estudios históricos la acción política es la única actividad digna de ser tenida en cuenta por ser visible y significativa, en cambio la labor y el trabajo son actividades menores que no trascienden temporalidades. Esta justificación ubica a la actividad política en una posición de privilegio, igualada y posteriormente superada por la actividad filosófica. La actividad política es el reconocimiento a una tarea humana de

intercambio de vivencias y de gustos, como resultado de experiencias que dan lugar a encuentros y compromisos: compromisos de *polis* en los que la amistad es piedra angular de todo grupo político. Aquí nace la fascinación de Hannah Arendt por el mundo antiguo, por sus vínculos de amistad y sus ambiciones: por el nacimiento de la actividad política en Grecia y en Roma.

El segundo capítulo parte de las humanidades detrás de la historia, de las singularidades que dieron su vida por elegir un cambio político decisivo, tiempos que harán parte de los episodios más representativos del periodo moderno: la revolución francesa, la revolución americana y de los tiempos álgidos de mitad de siglo XX en Estados Unidos. Las singularidades que se dan cuenta, en esta parte del trabajo, son propiamente los motores de las actividades políticas contenidas en los grandes procesos políticos de la antigüedad, y luego del mundo moderno. Aquí, el objeto de estudio (los hombres detrás de las acciones) se bifurca en las temporalidades clásica y moderna; por un lado, los hombres políticos griegos. Por el otro, las humanidades modernas quienes buscan esferas de participación, alternativas de aparición desligadas de las administraciones públicas del gobierno de turno, americanos inconformes con las administraciones que optan por conformar grupos de desobedientes civiles que desafían con su rebelde oposición, la discreta Constitución de su país.

Posterior a este análisis, se busca describir qué hay detrás de las identidades de los sujetos políticos inmanentes a la vida pública, en las actividades políticas en las que participan, idea bastante compleja dentro de la teoría de Arendt. Identidades griegas e identidades europeas perturbadas por los difíciles momentos que vive el continente. Las identidades de unos y otros, griegos y modernos, difieren en condición política; mientras que los primeros son abocados por la *polis* al compromiso de ciudad, siendo parte de la ciudad, siendo historia de la ciudad con su *daimōn*. Los modernos, en cambio, representan la rebeldía de unos cuantos ciudadanos marginados de la actividad ciudadana a la administración estatal, a la noción de ley, a su percepción de Estado. Las identidades de los griegos y de los modernos me permiten distinguir los rasgos de unos

y de otros en torno a una actividad esencial para la construcción de espacios políticos acordes a las necesidades de quienes hacen parte de estos.

Luego de hacer este análisis comparado entre los ciudadanos griegos y norteamericanos, el trabajo de grado se introduce en el estudio de las historia humanas contenidas dentro de la gran historia de los hombres. Se debe reconocer que no hay una profundización en el tema de la gran historia de la cultura que contiene las pequeñas historias de la humanidad, y no se hace por no caer en el error de involucrarse con Filosofía de la historia ni con la Historia: la primera es una rama de la Filosofía que a Hannah Arendt le critican por su falta de estudio riguroso y la segunda por mi desconocimiento en esa disciplina. Es ahí donde este trabajo se limita a hacer una observación del planteamiento que inicia Arendt pero que no concluye, solamente sugiere nuevas interpretaciones. Debido a esta dificultad se ve la necesidad de leer a Paul Ricoeur quien ha sido referente de comentaristas de Arendt. En dos de sus textos encuentro elementos para proponer una interpretación interesante y poco desarrollada en los círculos académicos locales. No obstante, como lo mencioné no ahondo en ese tema.

Visto de ese modo, buena parte del valor del trabajo de grado comprende las experiencias humanas contenidas en estos textos: las singularidades dentro de la gran historia de la humanidad. De este tema quiero seguir explorando los relatos de vidas que Arendt escribe y proponer nuevas interpretaciones adoptando metodologías interdisciplinarias, estudiando Filosofía, Historia y Literatura. Considero que la filosofía de Arendt tiene mucho que ofrecer en ese aspecto.

## BIBLIOGRAFÍA

### Libros

- Arendt, Hannah. 1988. *Sobre la revolución*. Traducción de Pedro Bravo. Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_. 1993. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1995. *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona, Paidós, pensamiento contemporáneo.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak. Barcelona, Península.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Qué es política*. Traducción de Rosa Carbó. Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Crisis de la República*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid, Taurus, ediciones.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*. Traducción de Daniel Najmías. Barcelona, Lumen.
- \_\_\_\_\_. 2001a. *El concepto del amor en san Agustín*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Encuentros.
- \_\_\_\_\_. 2001b. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona, Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Vida del espíritu*. Traducción de Carmen Corral. Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2004. *La tradición oculta*. Traducción de Rosa Carbó y Vicente Ibáñez. Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Sobre la violencia*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Traducción Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid, Encuentro.
- Aristóteles. 1988. *Política*. Introducción y traducción Manuela García Valdés. Madrid, Gredos.



\_\_\_\_\_. 2000. *Poética*. Traducción, introducción y notas de Wilson H. Rojas. Bogotá. Ediciones académicas, series: Arte y filosofía.

\_\_\_\_\_. 2002. *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid, Alianza.

Amiel, Anne. 2000. *Hannah Arendt: política y acontecimiento*. Traducción de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires, Nueva Visión.

Bailey, Cyril. 1947. *El legado de Roma*. Madrid, Pegaso.

Bhikhu, Parekh. 1986. *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid, Alianza.

Birules, Fina. 2006. *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa.

\_\_\_\_\_. 2007. *Una herencia sin testamento*. Barcelona, Herder.

Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt, a Reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press.

Dinesen, Isak. 1993. *Memorias de África*. Traducción Bárbara McShane y Javier Alfaya. Barcelona, RBA.

Esposito, Roberto. 2006. *Categorías de lo impolítico*. Traducción Roberto Raschella. Buenos Aires, Katz.

Forti, Simona. 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid, Cátedra.

Grimal, Pierre. 1965. *La civilización romana*. Traducción de J. de C. Serra Rafols. Barcelona, Juventud.

Kristeva, Julia. 2000. *El genio femenino: La vida, las locuras y las palabras. Hannah Arendt*. Traducción Jorge Piatigorsky. Buenos Aires, Paidós.

Muñoz, Cristina. 2003. *Hannah Arendt, el espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios políticos y Constitucionales.

Ricœur, Paul. 1996. *Tiempo y narración III*, Traducción Agustín Neira. México D.F. Siglo XXI editores.

\_\_\_\_\_. 2004. *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción Agustín Neira. México D.F. Fondo de cultura económica.

Villa, Dana. 1999. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. 2000. *Cambridge Companion to Hanna Arendt*. Cambridge University Press.

Young-Bruhel, Elisabeth. 1993. *Hannah Arendt: una biografía*. Traducción Manuel Lloris Valdés. Barcelona, Paidós.

### **Compilaciones**

Arendt, Hannah. 2007. "Culture and politics". En *Reflection on literatura and culture, Hannah Arendt*. Editado por Sussana Young-Ah Gottlieb. Stanford, University press, pp: 179- 202.

Balot, Ryan. 2009. *Acompanion to Greek and Roman Political Thought*. Malden, Massachusetts, Wiley-Blackwell.

Benhabib, Seyla. 2006. "La paria y su sombra: Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt". En *El siglo de Hannah Arendt*. Editado por Manuel Cruz. (Barcelona), Paidós, pp: 15-35.

Birulés, Fina. 2005. "Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt". En *La comprensión del pasado, escritos sobre filosofía de la historia*, editado por Manuel Cruz y Daniel Brauer. España (Barcelona), Herder, pp: 145-159.

Corral, Carmen. 1994. "La natalidad: la persistente derrota de la muerte". En *torno a Hannah Arendt*. Editado por Manuel Cruz y Fina Birulés. España (Madrid), Centro de Estudios Constitucionales, pp: 199-228.

Cruz, Manuel. 2006. "Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?". En *El siglo de Hannah Arendt*. Editado por Manuel Cruz. Barcelona, Paidós, pp: 87-105.

Wellmer, Albrecht. 2008. "Hannah Arendt y la revolución". En *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Editado por Fina Birulés, Daniel Mundo y Agustín Serrano de Haro. Madrid, Sequitur, pp: 99-116.

### **Artículos de Revista**

Benhabib, Seyla. 1990. "Hannah Arendt and the redemptive power of narrative", en: *Social Research*, vol. 57 (1), pp. 167-196.

- Birulés, Fina. 1997. "La pasión por comprender", en: *Archipiélago, cuadernos de crítica de la cultura*, vol 30, pp. 87-89.
- Canovan, Margaret. 1978. "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought", en: *Source: Political Theory*, vol. 6 (1), pp. 5-26.
- Canovan, Margaret. 1990. "Sócrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflexion on Philosophy and Politics", en: *Social Research*, vol. 57 (1), pp. 135-165.
- Clarke, Barry y Quill, Lawrence. 2009. "Augustine, Arendt, and Anthropy", en: *Sophia. International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, vol. 48, pp. 253-265.
- Casals, Marcelo. 2010. "Entre el ocaso y la ilusión. Hannah Arendt y las posibilidades creadores de la acción humana", en: *Sudhistoria*, vol. 1, pp. 87-121.
- Corral, Carmen. 1997. "El pensar de la acción", en: *Isegoría*, vol. 17, pp. 127-136.
- Galindo, Claudia. 2005. "El concepto de revolución en el pensamiento político de Hannah Arendt", en: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. 47 (195), pp. 31-62.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Rahel Varnhagen, la biografía como narración", en: *Intersticios, filosofía, arte y religión*, vol. 32, pp. 111-128.
- García, Dora. 2005. "Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Hannah Arendt", en: *Intersticios, filosofía, arte y religión*, números 22/23, pp. 13-38.
- Hammer, Dean. 2002. "Hannah Arendt and Roman Political thought: the practice of theory", en: *Political Theory*, Vol. 30 (1), pp: 124-149.
- Lynn R. Wilkison. 2004. "Hannah Arendt on Isak Dinesen: Between storytelling and theory", en: *Comparative Literature* Vol 56 (1), pp: 78-98.
- Muñoz, Cristina. 2007. "Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad", en: *Intersticios, filosofía, arte, religión*. Número 22/23, pp: 101-117.
- Orejudo, Juan. 2010. "La revolución francesa frente a la revolución americana", en: *Intersticios, filosofía, arte, religión*. Número 33, pp: 49-69.
- Shimabukuro, Ricardo. 2011. "La defensa de la *doxa* en la obra de Hannah Arendt", en: *Revista Veritas*, número 25, pp. 57-74.