

Ciudadanía y representación en el pensamiento político de Hannah Arendt

Carmen Vallarino-Bracho*

Resumen

¿Qué es un ciudadano en el pensamiento de Hannah Arendt? Nuestro propósito en el actual trabajo es saber con mayor precisión cuáles son el carácter y las condiciones de lo político en el pensamiento de Hannah Arendt, cuál el carácter y las condiciones de lo político que los modernos deben tomar en cuenta para poder ejercer el oficio de ciudadano, para ejercer la libertad política. Hannah Arendt opone en su teoría de la ciudadanía, la figura del ciudadano y la figura del burgués. ¿Qué es un burgués en el pensamiento de Hannah Arendt? ¿Por qué estas figuras se oponen, siendo la figura del burgués la que se impone en la modernidad? ¿Supone este triunfo la ausencia del ciudadano en el mundo moderno?

Palabras clave: Ciudadanía, política, espacio público, ágora.

Citizenship and Representation in the Political Thought of Hannah Arendt

Abstract

What is the concept of citizen in the writings of Hannah Arendt? The purpose of this paper is to reach a more precise understanding as to the political character and condition of Hannah Arendt's thoughts; what are the political character and conditions that should be taken into account by modernity in order to exercise the condition of citizen; in order to exercise political liberty. Hannah Arendt places the figures of the citizen and the bourgeois in counter-position. What is a bourgeois in Hannah Arendt's thought? Why do these figures oppose one another since the bourgeois dominates modernity? Is this triumph of the bourgeois due to the absence of the citizen in the modern world?

Keywords: Citizen, politics, public space, Agora.

¿Qué es un ciudadano en el pensamiento de Hannah Arendt? La tesis más extendida consiste en plantear que el ciudadano es un hombre que participa activamente en

* En: *Cuestiones Políticas*, N° 28, Enero–Junio, Instituto de estudios Políticos y Derecho Público de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Zulia, Venezuela, 2002. pp. 11-29.

el mantenimiento de los asuntos humanos, un co-dirigente de la ciudad. El ciudadano ateniense, el ciudadano romano, el ciudadano revolucionario francés, el ciudadano revolucionario estadounidense, el comunero de 1871, el ciudadano revolucionario ruso, son algunos ejemplos históricos y políticos de la ciudadanía en Arendt: tan sólo los hombres que poseen la experiencia de la libertad política son ciudadanos (Habermas, 1998:286, entre otros). Nuestro propósito es saber con mayor precisión cuáles son el carácter y las condiciones de lo político en el pensamiento de Hannah Arendt, cuál el carácter y las condiciones de lo político que los modernos deben tomar en cuenta para poder ejercer el oficio de ciudadano. Por otra parte, Hannah Arendt opone en su teoría de la ciudadanía, la figura del ciudadano y la figura del burgués. Pero, ¿qué es un burgués en el pensamiento de Hannah Arendt? ¿Por qué estas figuras se oponen, siendo según ella la figura del burgués la que se impone en la modernidad? ¿Supondría este triunfo la ausencia del ciudadano en el mundo moderno?

El legado político griego

De su análisis de la experiencia política de la *polis* griega, Arendt retiene cuatro puntos esenciales:

1. La experiencia política griega en la ciudad reposa sobre la distinción radical entre la vida privada *-idión-*, y la vida pública, *-koinon*. La vida privada se organiza exclusivamente en el *oikos*, en el hogar; lugar donde se mantiene la vida, donde se responde a las necesidades del cuerpo humano por medio del trabajo que produce los bienes esenciales y necesarios para asegurar la sobrevivencia del organismo vital griego. De manera que la condición humana del trabajo, es la vida. Para los griegos la actividad del trabajo es interminable, se renueva diariamente en una actividad sin fin. Porque producía bienes que no podían ser preservados ni guardados, el consumo y el trabajo constituían dos momentos del ciclo eterno de la vida; el primero dependiendo del segundo. Dentro de los muros del hogar, el dominio del varón se ejerce sobre la mujer, los niños y los esclavos, a fin de responder a las necesidades de la vida. De manera que la violencia y la dominación son intrínsecas al espacio doméstico: había de obligar al trabajo a los esclavos, para poder dedicarse a la acción política. Poseer una propiedad, un hogar, era por consiguiente la condición primera para acceder a la acción política. Domesticando la vida, los griegos se liberan de ella, haciéndose aptos para una “segunda vida” para la vida política. Ser propietario significaba, entonces, que el propietario griego dominaba las necesidades de la vida y podía, a partir de ése momento, llegar a ser un ciudadano

participando en el espacio de los asuntos humanos. En Hannah Arendt no cabe duda de la separación establecida por los griegos entre el espacio privado y el dominio público.

2. La vida política griega estaba fundada en la *polis*, su vida pública, *-koinon-*, se desarrolla siempre fuera del *oikos*, siendo una acción se desarrolla siempre entre griegos; es imposible como acto aislado, la pluralidad humana es la condición esencial de la acción de los griegos. Actuando de manera concertada, engendran entre ellos “*redes de relaciones*” La acción provocando una reacción, da lugar a una nueva acción, en un proceso infinito. La primera gran característica de la acción es, entonces, su infinitud: no alcanza nunca el fin que se había trazado. Por su naturaleza misma, la palabra y la acción engendran siempre una nueva acción, desencadenando un proceso cuyo final siempre será inesperado. La palabra y la acción significaban necesariamente recomenzar algo de manera concertada. El desarrollo de las redes humanas convertía la finalidad de la acción en completamente imprevisible, siendo esta la segunda característica de la acción en los griegos. Hijo de un proceso infinito y de resultado fortuito, el ejercicio del poder, por consiguiente, siempre será frágil. Como “remedio” a esta fragilidad de los asuntos humanos, los griegos fundan la *polis*. En este espacio político, el *ágora*, los ciudadanos griegos discutían, actuaban juntos y tomaban decisiones. En el seno del *ágora*, la acción está constituida por dos elementos: la *praxis* –el actuar-, y la *lexis*, – la palabra. Para Hannah Arendt, la *polis* es así: “*la organización del pueblo que se deriva del habla y la acción comunes, y su verdadero espacio se extiende entre los hombres que viven juntos con ese objetivo, allí donde ellos se encuentren*” (Arendt, 1983: 258). La fundación de la *polis* instauraba así la permanencia del debate y de la acción en los griegos. Remedia la futilidad de la acción, puesto que funda una “*memoria organizada*”, es decir, garantizaba a los actores políticos que sus acciones y sus palabras “*serían perdurables*”. La *polis* hacía permanente no solamente la actividad de la *praxis* y de la *lexis* en el seno del *ágora*, sino también hacía permanente la historia política común.
3. La fundación de la *polis* marca el advenimiento de un mundo verdaderamente humano. Es decir: el esclavo trabajaba en un mundo humano, pero carece de un espacio de visibilidad, no puede ser visto ni oído por los demás. La fundación de la *polis* marca la superación por parte de los griegos de la sociabilidad natural a la que están reducidos los esclavos. En el seno de la *polis*, el hombre llegaba a ser una cuestión en sí mismo; el nacimiento de la política griega instala en su centro mismo

la interrogación sobre la condición humana. El trabajo confería, claro está, un sentido de la vida a los esclavos, pero ese sentido estaba precisamente limitado al mundo del trabajo. La *polis* destruye la barrera del confinamiento del sentido a ese mundo. Ser privado de la *polis* significaba carecer del ejercicio de la palabra. Esta se revelaba en el espacio de la *polis*. El diálogo con otro daba sentido a la existencia de los griegos. Es por la experiencia de la *lexis* y de la *praxis* que la humanidad llegaba a ser propiamente humana. La humanidad nace, para los griegos, cuando algunos de sus hombres se liberan del trabajo, de la necesidad, para afrontar con sus semejantes el espacio político.

4. La *polis* u organización política de los ciudadanos es el espacio de actualización de la libertad. La libertad para los griegos, el surgimiento de la espontaneidad en el ágora, es estrictamente política. La condición primera para la experiencia de la libertad, es la amistad. Esta lleva a los griegos a reunirse en la *polis*, a actuar y hablar juntos. En el seno de la *polis*, cada griego expresa su punto de vista, su opinión. Manifiesta así su singularidad, revela su nombre. La expresión de la individualidad propia es su tribuna de la ciudadanía.

Hay que ser ciudadano para poder manifestar su identidad. Tan sólo la pertenencia a la *polis* le daba un nombre a un hombre griego. La *polis* era entonces, para los griegos, la esfera de la pertenencia donde los griegos eran iguales y distintos. Los unía por el hecho que tomaban decisiones conjuntas y los separaba al mismo tiempo pues cada uno preservaba su especificidad, su propia opinión en el seno de la *polis*. Esta funcionaba “*sin división entre gobernados y gobernantes*” (Arendt, 1954, p.30); constituía por consiguiente, una isonomía. Ser un ciudadano griego libre significa, por una parte, no ser esclavo, es decir, no estar sometido a las necesidades de la vida, y por otra, no ser jefe, es decir, no recibir órdenes de nadie ni dirigir a otros ciudadanos en el espacio político. Es decir que el poder griego –la *dynamis*-, surge cuando los griegos se reunían en el espacio público. Ese poder era siempre una potencialidad, una virtualidad. Es la reunión quien engendra el poder. La acción, la palabra y el poder coincidían en los griegos, puesto que estas actividades de la condición humana aparecían cuando se reunían en un espacio visible. Es por lo que la *praxis* y la libertad son una sola en los griegos.

Por último, la toma de decisiones siempre fundada en la pluralidad era engendrada en el seno de la *polis* por la persuasión. Esta reposaba sobre la capacidad del hombre griego de convencer a sus semejantes de que su

argumentación era la mejor. Es la puesta en común de los mejores argumentos lo que crea el tópico, -el lugar común-, para los griegos, -el sentido común-, en los términos de Arendt. La palabra y el actuar común fundan el mundo común en los griegos, es decir, “las palabras *que poseían* en común, tenían un sentido *indiscutible*” (Arendt, 19589:127). Es, por lo tanto, la palabra compartida y la acción común lo que confiere el sentido de la realidad. “La fe perceptiva” (Merleau Ponty), establece la realidad. El sentido común que unía los cinco sentidos permitía develar lo real. El objeto de la acción griega era entonces el engendrar el sentido común.

La *polis* griega es igualmente normativa porque “las ideas y los conceptos” que la constituyen dan testimonio de una verdadera experiencia de lo político. Cuáles ideas y conceptos revelan esa experiencia completa de lo político? De nuestra descripción de los principales conceptos de la interpretación de Hannah Arendt de la vida política griega, retengamos cuatro elementos: según Hannah Arendt, los griegos comprendieron bien que los asuntos humanos son frágiles, imprevisibles e infinitos. Comprendieron también que la actividad de la acción tiene como fin fundar la libertad política y el sentido común. Arendt vuelve su mirada hacia los griegos para rescatar la herencia política griega. Para ella, las características de la política griega son válidas, tanto para los antiguos como para el hombre moderno. Un ciudadano moderno no puede ejercer una vida política si no es consciente de los elementos constitutivos de toda experiencia política. Un ciudadano no puede participar directamente de la vida política si olvida que la acción está condicionada por la pluralidad, que posee el carácter doble de la diferencia y de la igualdad. No se trata de oponer, como lo hace la modernidad, la unión a la diferencia, y de repetir incansablemente aquellas máximas tan ridículas como fastidiosas: Ya *unión* hace la fuerza”, o aquello de “divide y reinarás, se trata, para emplear la fórmula de Nicole Loraux, de pensar “el nexo de la *división*” (Abensour, 1989:202), de pensar la pluralidad en el seno de la unidad. Este es el sentido de la conocida fórmula de Hannah Arendt “la *polis* griega *continuará estando presente en el fundamento de nuestra experiencia política*, mientras utilicemos la palabra política” (Arendt, 1968: 304). Pensar lo político, es siempre repensar la experiencia política de la *polis* griega, no solamente porque los griegos son los fundadores de la acción política, sino porque descubrieron las características y condiciones esenciales de la posibilidad de la experiencia ciudadana vivida. Podemos concluir entonces que Hannah Arendt entiende lo político únicamente a partir de categorías y conceptos griegos? Examina la ciudadanía política a partir de la terminología política antigua únicamente? Para

responder a estas preguntas es necesario el análisis de las experiencias constitutivas de la ciudadanía en Hannah Arendt.

La República Romana: La acción como principio

Hannah Arendt descubre un segundo momento importante de vida política sin dominación en la civilización occidental: la res publica romana, de la misma manera como describe una experiencia de libertad política anterior a la *polis* griega y a la República romana: el exilio de Moisés, que Hannah Arendt se contenta con mencionarlo sin comentarlo (Arendt, 1995a: 201). ¿Qué es un ciudadano romano para Hannah Arendt? Un ciudadano romano es un hombre provisto de la voluntad de poder fundar con sus semejantes un “edificio material estable” en el cual se ubica “su poder *de acción combinada*” (Arendt, 1967: 258). La libertad política romana como “*comienzo* llega a ser *manifiesta* en el acto de *fundación*”. Esta libertad coincide, en otras palabras, con el comienzo y con el acto de fundación. El ciudadano romano es similar para Hannah Arendt al ciudadano griego: participa activamente en el mantenimiento de los asuntos humanos en el espacio público-político. En este aspecto, su función es semejante. La libertad romana estaba igualmente sometida a la misma condición que preside la acción en los griegos: cada ciudadano romano debe poseer una propiedad. Esto implicaba, claro está, que debía llenar sus necesidades vitales antes de ejercer la libertad política. Compartían con los griegos la separación entre la vida privada y la vida pública (Arendt, 1977: 108), a los cuales siguen en este concepto, concibiendo al hombre como ciudadano.

El ciudadano en Maquiavelo

De acuerdo con Hannah Arendt, la experiencia de la libertad política antigua desaparece al final de la Antigüedad, la llegada del cristianismo marca el fin de la antigua experiencia de la ciudadanía.

La libertad que el cristianismo introduce en el mundo es una libertad frente a la política, la libertad de estar y permanecer completamente separado de la sociedad secular, situación completamente desconocida en el mundo antiguo (Arendt, 1990b: 146).

La libertad se independiza de la política. El surgimiento del cristianismo no significa, sin embargo, la desaparición total del ciudadano de la cultura política occidental. Hannah Arendt sostiene que en efecto, un nuevo nexo se forja entre la libertad y la política en los

siglos XVI y XVII. Desde su perspectiva, se asiste a una nueva “*promoción de la acción política*”, ya la aparición de “*nuevas filosofías políticas*”. Evidentemente, su referente es el pensamiento político de Maquiavelo que actualiza el concepto antiguo de libertad de los griegos. En Maquiavelo, el concepto de libertad se deriva –según nuestra autora-, de la noción de *virtud*, entendida en el sentido de *virtuosidad* (Arendt, 1983^a: 74), más precisamente, esta virtud, esta libertad se manifiesta en Maquiavelo, en el ejercicio del coraje, virtud por excelencia en los griegos. Coraje que consiste en “*en la decisión de hablar y de actuar, de insertarse en el mundo y comenzar una historia propia*” (Arendt, 1983a: 244). El coraje es pues una condición para la experiencia de la libertad política, la condición para trascendera un nivel superior, la vida política (Arendt, 1983a: 74). El ciudadano en Maquiavelo es aquél que posee el coraje de insurgir en el espacio público, para hablar y actuar de manera concertada. Pero, si la libertad política resurge en los siglos XVI y XVII, Hannah Arendt nada nos dice sobre las experiencias políticas que actualizaron el concepto de *virtud* en Maquiavelo. No describe en efecto las características de la vida republicana en Florencia. Ahora bien, “si el pensamiento político no puede más que seguir las articulaciones de los fenómenos políticos” (Arendt, 1967: 22), quiere decir que la *virtud* en Maquiavelo es esencialmente un concepto, una idea, más que una realidad política viva y tangible en Hannah Arendt. Sin embargo, encuentra en la teoría política de Maquiavelo, la concepción que hace de un hombre un ciudadano.

La Revolución Francesa: 1789 contra 1893

El siglo XVIII es un siglo decididamente político. Nacen en él dos experiencias de vida política sin división entre gobernantes y gobernados: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa, examínenos la segunda. Esforcémonos siempre en responder la misma pregunta tomando en cuenta las diferentes experiencias de libertad política: ¿qué es un ciudadano para Hannah Arendt? Ella encuentra la voluntad de poder en los revolucionados franceses cuando éstos actualizan el principio de la libertad pública en las sociedades populares. Pero, al contrario de los estadounidenses, estos cuerpos políticos no preceden el advenimiento de la Revolución, aparecen más bien en el mismo momento revolucionado. Para ella, los ciudadanos revolucionados franceses habían hecho la experiencia de la libertad de acción. Sin embargo, la experiencia de las sociedades revolucionadas fueron de corta duración, puesto que la cuestión social se había convertido en un problema crucial para los hombres de la revolución.

De todas las ideas y los sentimientos que prepararon la Revolución, la idea y el gusto de la libertad pública, propiamente hablando, fueron los primeros en desaparecer (Tocqueville, citado por Arendt, 1967:192).

Fueron de poca duración puesto que fueron aplastadas por la fuerza de los jacobinos, en 1793. En suma, Hannah Arendt, retiene fundamentalmente de la Revolución Francesa un acontecimiento: los revolucionarios franceses fueron ciudadanos, puesto que, animados por el principio de la libertad pública, ejercieron la acción política en las sociedades revolucionarias, por consiguiente, fueron ciudadanos.

La independencia de los Estados Unidos

En la revolución estadounidense, Hannah Arendt identifica primero dos principios que presiden a la acción revolucionaria: en primer lugar, *“el principio de la mutua promesa”* entre los ciudadanos, combinado, en segundo lugar, con *“la deliberación común”* (Arendt, 1967: 316). Principios que fueron actualizados, en el enorme número de sus asociaciones voluntarias. Compartiendo y ejerciendo estos principios de acción, llegaron *“al gran amor de la libertad política”*. Es por la convicción de compartir un mundo común que los ciudadanos se reúnen en asociación para perseguir su fin: fundar un gobierno basado en la libertad. Para ella, los ciudadanos estadounidenses conocieron, incluso antes del desencadenamiento de su revolución, una rica vida pública constituida de diferentes cuerpos políticos (condados, comunas, etc.) en los cuales *“se unieron y comprometieron mutuamente promesas, convenimientos y pactos”* (Arendt, 1967: 268). Para ella lo que diferencia la experiencia de los Estados Unidos y otras empresas coloniales es que los colonos ingleses insistieron desde el inicio en constituirse en cuerpos políticos civiles (Arendt, 1967:247), éstos además, no eran instituciones políticas donde algunos gobernaban y los otros obedecían. Para ella es claro que los cuerpos políticos estadounidenses *“no eran gobiernos, no implicaban relaciones de dominación, ni división entre gobernantes y gobernados”* (Ibid). Haciendo la experiencia de la libertad política y rehuendo el principio de violencia, los estadounidenses redescubren así *“la gramática elemental de la acción política”*, ejercen el oficio de ciudadanos ejerciendo su responsabilidad pública.

Las revoluciones atlánticas: francesa y estadounidense, no son los últimos actos políticos modernos en los cuales los ciudadanos hayan hecho [a experiencia de la libertad de acción, la Comuna de París en 1871, la Revolución rusa en 1905, la Revolución de

Octubre en 1917, la República de los Consejos en Baviera en 1919... sin embargo, tan sólo la Revolución húngara es objeto de su estudio profundo.

Brevemente, el ciudadano arentiano es el hombre que deja el dominio privado para ejercer la libertad política con sus semejantes, que intenta con sus pares de fundar un nuevo gobierno que ha de representar el conjunto de los ciudadanos y cuya legitimidad proviene de los cuerpos políticos subalternos. En relación a los romanos, si Hannah Arendt subraya sobre todo el carácter de la autoridad política romana es muy sensible a la experiencia de la libertad política en el seno de la *res publica*. Encuentra, como hemos visto, en el seno de esta experiencia de lo político, la distinción entre el espacio privado y el espacio público vital para los griegos, y por otra parte encuentra la idea de fundación. Por su parte, las revoluciones modernas no están ciertamente estructuradas por una jerarquía natural, pero descubre en ellas las características griegas de la *polis*. Los revolucionarios operaron no solamente la separación entre los espacios público y privado, si no que se liberan de la necesidad y de la fuerza para fundar una nueva experiencia de libertad política sin dominación. Esas mismas experiencias son también testimonio palpable de que la vida política es frágil, imprevisible, infinita y condicionada por la pluralidad. Estas características y esta condición no son exclusivas de la experiencia política griega para ella, son universales en diversos grados, pero únicamente en el seno de la civilización occidental, hay que precisarlo, la única donde –de acuerdo con Hannah Arendt-, “*la libertad ha sido siempre la razón de ser de la política*” (Arendt, 1983b: 246). Las experiencias arentianas de la vida política comparten un punto común: el pueblo ejerce el poder político en todos los casos. Sin embargo no comparten el otro rasgo de lo político en Hannah Arendt, el sistema de consejos. Como hemos visto, este sistema aparece tan sólo en la época moderna, Hannah Arendt no piensa entonces la política exclusivamente a partir de las categorías griegas. No es suficiente que los ciudadanos actúen de manera concertada, hace falta que traten de establecer la autoridad política constituida de los mejores ciudadanos. Tanto la representación como la participación son constitutivas de la ciudadanía en Hannah Arendt. Un último punto: los ciudadanos en el seno de las diversas experiencias de lo político (*polis*, *res publica*, revoluciones modernas) estaban animados por un espíritu agonal griego. Entiende el término espíritu en el sentido que le da Montesquieu: designa “*el espíritu que inspira los actos de aquellos que viven bajo un sistema jurídico particular y les hace actuar*” (Arendt, 1970: 95). No importa cual sea este principio (libertad, justicia, gloria), interesa que los hombres tengan la voluntad de poder actualizar los dos modos fundamentales de vivir juntos: “*vivir junto a otros hombres, de donde proviene la acción, y vivir junto a si mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar*” (Arendt, 1995a: 208).

Al defender una concepción antropológica optimista –los hombres pueden actuar conjuntamente sin concebirse como enemigos, Hannah Arendt estima que el poder no se identifica ineluctablemente con la violencia, no coincide fatalmente con la pareja “amigo-enemigo”. Sin duda el pensamiento de Hannah Arendt puede parecer muy ingenuo a los ojos modernos. Pero sin esa lectura de las relaciones entre los hombres, es difícil concebir el ejercicio de la ciudadanía. Si se concibe que *“la vida política es necesaria porque los hombres no son ángeles”* (Madison citado por Arendt, 1995a, p. 55, nota 4 y p. 202), hace falta fundar un gobierno donde los gobernantes gobiernen y los gobernados obedezcan a la ley. Esta antropología pesimista identifica el poder con la dominación. Tomemos otro ejemplo: si la política es necesaria para garantizar y preservar la existencia de la vida contemplativa de los filósofos (Platón), se deja la vida política a su libre curso. Esta indiferencia frente del espacio político-público no contribuye ciertamente a formar ciudadanos aptos a actuar de manera concertada. Para Hannah Arendt, Madison y Platón tienen un punto en común: la política es necesaria porque sirve objetivos ajenos al campo político. Desde su perspectiva en estos dos autores, la vida política es una actividad secundaria. Tan sólo el individuo guiado por una visión optimista de las relaciones entre los hombres es apto para convertirse en ciudadano. Apóstol de la democracia directa y del sistema de representación de los Consejos, Hannah Arendt atribuye un segundo sentido al concepto de ciudadano, oponiéndolo al de burgués. Para comprender esta oposición tenemos que examinar la lectura de la modernidad en Hannah Arendt.

El Ciudadano contra el burgués

Para Hannah Arendt, la modernidad está marcada por el advenimiento de la ciencia, la duda cartesiana ilustra la pérdida de confianza de los modernos en la capacidad del sentido común de constituirse en conocimiento de la realidad. La ciencia llega a ser, en este contexto, el nuevo criterio de la legitimidad del conocimiento. *“No podemos conocer más que lo que hacemos”*, constituye para Hannah Arendt el leitmotiv de la epistemología moderna. El conocimiento ya no surge del ser de la apariencia, ahora está localizado y se produce en el seno de la introspección. El hombre aislado, cortado de la pluralidad humana es el sujeto de conocimiento. Más precisamente: el conocimiento moderno es el fruto de un proceso cognoscitivo que se articula de acuerdo con un lenguaje utilitario. La razón se convierte en *“el cálculo de las consecuencias”*. en el sentido que el conocimiento es el resultado de un cálculo aritmético.

Traspuesto al plano político, esta mutación del proceso de conocimiento tiene una primera consecuencia: la vida política moderna está sometida primero al proceso de la

actividad de fabricación. La acción política llega a ser, por consecuencia, el objeto de un juicio teleológico, donde el pensamiento político de Hobbes, “*padre de la ciencia política*” es el “*mejor representante*” de esta interpretación mecanicista de la vida política (Arendt, 1983a: 375-376). Para ella, la instrumentalización de la política, aunada a una teleología razonable del actuar funda la preeminencia del *homo faber* en el mundo moderno.

La modernidad está igualmente marcada por el advenimiento de la sociedad:

Lo que ha cambiado (con la aparición de la época moderna), son los espacios donde la política aparece como necesaria” (...) La esfera de la vida y de sus necesidades –que la Antigüedad así como la Edad Media consideraron siempre como la esfera de lo privado por excelencia, recibe una dignidad nueva y penetra en el espacio público bajo la forma de la sociedad (Arendt, 1995a: 76-78).

Para Hannah Arendt, la modernidad separa la libertad de la política. El espacio público ya no está dominado por la política si no, por la sociedad. “*Sea cual fuere la relación entre el ciudadano y el Estado*”, el primero exige al segundo la protección de su vida y de sus propiedades para que él pueda acrecentar los bienes necesarios para tener una vida feliz. El surgimiento de la sociedad funda el advenimiento de la “*libertad solipista*”. Esta se corresponde al “*sentimiento de que mi aislamiento con relación a todos es el resultado de mi libre voluntad*”, que nada ni nadie, salvo yo mismo puede ser considerado responsable por ello” (Arendt, 1983b: 225). El triunfo de la libertad moderna –del libre arbitrio-, engendra como resultado el que la vida de los hombres ahora es “*abandonada a ella misma*”. Cómo se transforma el papel del ciudadano en el mundo moderno? Es claro que para Hannah Arendt en la modernidad la acción política se convierte en monopolio de Estado. Así, el papel político de los ciudadanos no consiste en actuar de manera concertada, sino, en intentar limitar el imperio del Estado sobre la sociedad.

Desde el advenimiento del Estado-Nación, la opinión común es que el deber del gobierno es garantizar la libertad de la sociedad tanto en el exterior como en el interior, incluso por medio de la violencia. La participación de los ciudadanos en el gobierno bajo cualquier forma, no pasa por la necesidad de la libertad, puesto que hace falta que el Estado, en la medida en la que debe disponer necesariamente de los medios de la violencia, sea controlado por los gobernados en el ejercicio de esa misma violencia (Arendt, 1995a: 81).

La función política del ciudadano consiste de este modo en limitar el imperio del Estado “*tentacular*” sobre la sociedad para que permita el ejercicio de la libertad social de los

individuos. *“Es la libertad de la sociedad que requiere (hoy) y justifica una cierta restricción de la autoridad política. La libertad se sitúa (ahora) en el dominio de lo social, la fuerza o la violencia se convierten en el monopolio del Estado”* (Arendt, 1983^a: 68). Es evidente que, en este contexto, la figura del ciudadano desaparece en beneficio de la del individuo, del hombre de masas. Para Hannah Arendt, este hombre es, más precisamente, el último avatar del burgués. Hannah Arendt lo ve muy particularmente en la filosofía política de Hobbes, *“el filósofo de la burguesía”*.

Hobbes o el triunfo del libre arbitrio

El burgués encuentra en la teoría política de Hobbes, según Hannah Arendt, las bases políticas sobre las que se apoya para construir una sociedad conforme a su imaginado. Exigiendo al Estado seguridad, la protección de su propiedad y el libre desarrollo del mercado, el burgués tiende a así a despojarse de sus responsabilidades como ciudadano, y por consiguiente del ejercicio de la libertad política. Atribuye sus derechos políticos al Estado de manera de eliminar cualquier vínculo estable con sus semejantes en el seno del espacio público. Para Hannah Arendt *“el burgués se ocupa exclusivamente de su existencia privada e ignora totalmente las virtudes cívicas”*. Añade: *“lleva tan lejos la distinción entre lo privado y lo público, de su profesión y de su familia, que ya no puede descubrir ningún vínculo entre lo uno y lo otro”* (Arendt, 1945: 31-32). En el seno de la sociedad burguesa, todas las actividades propiamente humanas, el hacer, el pensar y el juzgar se *“transforman todas en actividades de conceptos personalizados”* (Arendt, 1983b: 181), y este tipo de hombre moderno es para Hannah Arendt *“el opuesto exacto del ciudadano”*. En el mundo burgués ya no existe el ciudadano, ya no hay hombres que ejerzan de manera concertada la libertad política.

A la luz de la interpretación arentiana del conflicto entre el ciudadano y el político, la modernidad aparece como perfectamente homogénea. El mundo moderno parece enteramente orientado al libre desarrollo de la productividad social y al florecimiento de la intimidad, El papel político del hombre como ciudadano parece estar suspendido en un espacio límbico. Pero Hannah Arendt no analiza la política moderna solamente bajo el ángulo del conflicto burgués/ciudadano, la examina también desde la perspectiva del sistema de los partidos políticos. ¿Cuál es la explicación arentiana del sistema parlamentario moderno, es decir más precisamente, cuál es su análisis del régimen bipartidista anglosajón y del régimen multipartidista? Trataremos de responder la siguiente pregunta: ¿existe aún el ciudadano en el seno de estos dos sistemas de partidos?

El problema de la libertad política en el régimen parlamentario moderno

Para Hannah Arendt el papel del Estado moderno se reduce a un papel social: el de administrador. Consiste en proveer a las necesidades de la vida, por una parte, proteger la libertad social, es decir, *“el libre desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad”* (Arendt, 19951: 80). En este contexto, para Hannah Arendt el papel político del Estado es evidentemente problemático. El jefe del Estado, aconsejado por expertos, toma las decisiones políticas en las cuales el espíritu político-público e los ciudadanos debe expresarse. Para ella, este fenómeno no es *“altamente misterioso”* (Arendt, 1964:235). En otras palabras, la *“trasmisión”* del espíritu político de los ciudadanos que tendría que efectuarse hacia las instituciones modernas representativas son enigmáticas para Hannah Arendt, de allí la metáfora sugerida por el análisis sistémico de considerar al sistema político en tanto que máquina productora de decisiones como una *“caja negra”*, o incluso como una *“caja de Pandora”* (Easton, 1979; Deutsch, 1980).

Su crítica del sistema de partidos políticos, es en definitiva, la crítica de la burocracia estatal. *“El sistema de gobierno representativo conoce hoy en día una crisis en parte porque ha perdido, con el tiempo, todas las instituciones que podían permitir una participación efectiva de los ciudadanos y, por otra parte, porque está gravemente afectado por el mismo mal que afecta al sistema de partidos políticos: la burocratización y la tendencia de ambos a no representar nada más allá que sus propios aparatos”* (Arendt, 1970: 90-91). El fenómeno burocrático denunciado aquí por Hannah Arendt es evidentemente, el fenómeno del gobierno del anonimato, el gobierno de nadie. No hay nada más aterrador para Hannah Arendt que un gobierno tiránico sin tirano. Su análisis no es original, retorna a su cuenta los análisis célebres de Tocqueville.

En definitiva, Hannah Arendt parece concebir un sólo tipo de ciudadano, aquél que forma parte directamente de los asuntos humanos y que, algunas veces, se convierte en delegado de un Consejo y ocupa desde ese momento funciones que corresponden a su estatus político. Este ciudadano activo se manifiesta principalmente en la antigüedad y en algunos momentos privilegiados de los tiempos modernos. Hannah Arendt no retendría de la modernidad más que, por una parte el aspecto de la atomización del burgués, el hombre de masas, y, por otras partes, de la acosomia. Movido esencialmente por sus intereses privados, el individuo moderno rechazaría su función de ciudadano. Por esta causa, Hannah Arendt rechaza la democracia representativa moderna. En este contexto, el sistema de consejos preconizado por ella constituiría su réplica o su remedio para paliar el déficit político de la sociedad liberal. Esta tesis se merece un análisis más detenido.

Hannah Arendt y la vida política moderna, ¿rechazo o ambivalencia?

Es cierto que en casi todas sus obras la crítica de Hannah Arendt hacia la democracia liberal moderna es radical. El tono es particularmente incisivo, como hemos visto, en el primer capítulo de su libro sobre la revolución. En *On Revolution*, Arendt estima que el conflicto entre el desarrollo de la sociedad de consumo y la persistencia de la tradición política revolucionaria en los Estados Unidos la incitaba a oscilar entre “*el miedo y la esperanza*”, en relación con el futuro del país. Más adelante, Arendt aborda nuevamente el tema de la vida política en los Estados Unidos en su texto sobre *La Desobediencia Civil*. Su esperanza se basaba en el hecho de que veía en las luchas de los movimientos civiles, luego en las manifestaciones de los estudiantes contra la guerra de Viet Nam, durante los años sesenta, experiencias de libertad política (Arendt, 1970: 97). En sentido contrario, su miedo se inspiraba en el “*proceso de desintegración -decrepitud de los servicios públicos, contaminación del agua y del aire*”, el conformismo social y la burocratización que minan la sociedad estadounidense (Arendt, 1972b: 184). Es por ello que esta presente, al final de su texto sobre *La Desobediencia Civil*, la misma ambigüedad que en su libro sobre la revolución con relación al destino de su país adoptivo. En su último escrito sobre los Estados Unidos, “*Devuelto al Remitente*”, subraya por una parte que las instituciones estadounidenses constituyen “*paradigmas de nuestra tradición de pensamiento político*”, que sobreviven “*en el espíritu de ciudadanos estadounidenses*” (Arendt, 1975: 255). Pero concluye su texto, por el contrario, planteando que el escándalo Watergate erosionó de tal manera la autoridad moral estadounidense que éstos corren el riesgo de “*convertirse en totalmente indignos de sus comienzos gloriosos de hace doscientos años*” (Arendt, 1975: 267).

Apoyándonos en algunos de los textos de Hannah Arendt, sobre todo en aquellos que desarrolla principalmente en el último capítulo sobre la revolución y en su entrevista con A. Reif, podemos concluir legítimamente que el sistema de Consejos representa para la autora el remedio al déficit político de la modernidad. Apoyándonos, por el contrario, en otros textos –*La Desobediencia Civil, Sobre la Violencia y Pensar el Acontecimiento*–, podemos concluir que Hannah Arendt deja espacio a una notable indecisión: el sistema de Consejos no representa ineluctablemente la vía de salida del régimen parlamentario moderno. En este caso, el liberalismo político parece ofrecer, a pesar de todo, para Arendt la posibilidad de actuar de manera concertada. Arendt mantiene su pensamiento crítico frente a la libertad de los modernos, la modernidad arendtina es irreductible a la acosomía y a la atomización.

Arendt desea sobre todo que el espíritu político popular, para retomar la fórmula de Rosa Luxemburgo, “*impregne constantemente los organismos representativos, los penetre, los oriente*” (Luxemburgo, 1982: 228). Arendt admite relativamente las instituciones políticas modernas en la medida que desea que éstas sean representativas de las reivindicaciones políticas de los ciudadanos. Existe entonces, una teoría del Estado en Hannah Arendt. Se opone a los pensadores “*políticos anarquistas*”, puesto que la acción política, plantea, tiene como objetivo para ellos, la abolición del Estado (Arendt, 1967: 386-387). El Estado debe ser mantenido para Hannah Arendt, pero su función ha de ser política. Ha de responder a las demandas políticas de los ciudadanos, es decir, a las famosas preguntas abiertas de Hannah Arendt: ¿cómo integrara los recién llegados a la sociedad política? ¿Cómo educar los hombres para convertirlos en ciudadanos? El verdadero ciudadano para Hannah Arendt sigue siendo, evidentemente, aquél que participa a la vida política, sin destruir necesariamente la libertad social, haciendo crecer la libertad política.

De la experiencia de la ciudadanía actualizada en diversos acontecimientos históricos constitutivos de lo político arendtino, el mundo moderno podría recordar, según Arendt, cuatro lecciones: la acción política está caracterizada por la fragilidad, la imprevisibilidad y la infinitud, al mismo tiempo que está condicionada por la pluralidad que posee el doble carácter de la igualdad y la distinción. El ciudadano arendtiano no es solamente el hombre que actúa en concierto con sus pares; es también aquél que intenta establecer nexos por medio de organizaciones políticas, entre él y el gobierno, de manera de llegar a imponer un cierto control sobre el Estado moderno. En las frágiles experiencias de la lucha por los derechos civiles de las minorías, negras entre otras, y el movimiento de los jóvenes contra la guerra podría vislumbrarse aún la experiencia de la libertad política, de la construcción de la ciudadanía como componente permanente de la condición humana, aún en la Modernidad.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah y Mary MacCarthy. 1995b. *Between Friends: Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*. New York, Harcourt Brace Publisher.
- ARENDR, Hannah. 1990a. *Los Orígenes del Totalitarismo*. 3 volúmenes. Alianza Editorial. España.
- ARENDR, Hannah. 1990b. “Religión y Política”, en *Los Orígenes del Totalitarismo*. 3 volúmenes. Alianza Editorial. España.

- ARENDT, Hannah. 1984. *Imperialism*. Harcourt Brace Jovanovich Publishers. New York.
- ARENDT, Hannah. 1983a. *La Condición Humana*. Colección: Estado y Sociedad. Editorial Paidós. Argentina.
- ARENDT, Hannah. 1995a. *Qué es la Política*. Gedisa. Madrid.
- ARENDT, Hannah. 1983b. *La Vida del Espíritu*. Colección: Estudios Políticos. Instituto de Estudios Constitucionales. Madrid. España.
- ARENDT, Hannah. 1977. "Public Rights and Private Interest. In response to Charles Frankel" en *Small Comforts for Hard Times: Humanist on Public Policy*. New York, Columbia University Press.
- ARENDT, Hannah. 1989. "Devuelto al Remítente" en *Pensar el Acontecimiento*. Belin. Barcelona.
- ARENDT, Hannah. 1972a. *On Totalitarianism*. New York, Columbia University Press.
- ARENDT, Hannah. 1970. *On violence*. Harvest/HBJ, San Diego.
- ARENDT, Hannah. 1971 a. "Lying in Politics. The Pentagone documents" en *Crises of the Republic*. Political Science. New York. Harvest Book. 1972.
- ARENDT, Hannah. 1971b. *Crisis de la República*. Editorial Taurus. España.
- ARENDT, Hannah. 1970. "Civil Disobedience" en *Crises of the Republic*. Political Science. New York. Harvest Book. 1972.
- ARENDT, Hannah. 1968. «Walter Benjamin, 1892-1940" en *Walter Benjamin illuminations*. Schocken Books. NY. 1969.
- ARENDT, Hannah. 1967. *On Revolution*. New York. Viking Press.
- ARENDT, Hannah. 1966. "On the Human Condition" en *The evolving Society*. New York. The Institute of Cybercultural Research Press.

- ARENDR, Hannah. 1964. "Sólo nos queda la lengua materna" en *La Tradición Oculta*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Editorial Trotta. Madrid. 1987.
- ARENDR, Hannah. 1960. "¿Qué es la libertad?" en: *Crisis de la Cultura: Ejercicios de pensamiento político*. Serie Filosofía. Editorial Trotta Madrid. 1972.
- ARENDR, Hannah. 1958a. "¿Qué es la Autoridad?" en *Crisis de la Cultura: Ejercicios de pensamiento político*. Serie Filosofía. Editorial Trotta Madrid. 1972.
- ARENDR Hannah 1954 "La Tradición y la Epoca Moderna" en: *Crisis de la Cultura: Ejercicios de pensamiento político*. Serie Filosofía. Editorial Trotta Madrid. 1972.
- ABENSOUR, Miguel. 1989. "¿Cómo entender la Política con Hannah Arendt?" en: *El Problema del Estado*. Paidós. Argentina.
- BENAYIB Seyla. 2001. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Paperback NY. USA.
- BLOCH Ernst. 2000. *The Spiritu of Utopia*. Traductor: Anthony A. Nassar. Meridian, Stanford, California. Hardcover, NY.
- BRAGUE, Rémi. 1984. "La Fenomenología como vía de Acceso al Mundo Griego" en *Fenomenología y Metafísica*. Serie Filosofía. Editorial Trotta Madrid.
- CANOVAN, Margaret. 1989. *The Political Thought of Hannah Arendt*. HARCOURT BRACE JOV. NY. 1974.
- CANOVAN, Margaret. 1994. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Paperback.
- CONSTANT, Benjamín. 1997. "De la Libertad de los antiguos comparada a la de los Modernos" en GAUCHET (dir) *Libertad en la Modernidad*. Gedisa. Madrid.
- Disch, Lisa Jane. 1994. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Cornell Paperbacks.
- HABERMAS, Jürgen. 1998. *La Integración republicana*. Serie Filosofía. Editorial Trotta Madrid.

LEFORT, Claude. 1986. "Hannah Arendt y el problema de la Política" en *Ensayos sobre lo Político: Siglos XIX et XX*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 1987.

RIVERO, Marta. 1999. "Una nota sobre Hannah Arendt" en *Revista Sociológica*. Año 14. Número 2. Otoño de 1999. Pp. 20-44.