

¿Qué es política?



Hannah
Arendt

Dos acontecimientos de los años veinte marcaron profundamente el pensamiento político de Hannah Arendt. Al primero de ellos lo denominó el «*shock* filosófico» –la filosofía de la existencia de Jaspers y de Heidegger– y, al segundo, el «*shock* de la realidad» –la consolidación del movimiento nacionalsocialista en Alemania, el surgimiento del totalitarismo–. Ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, un intento incesante de traducir al lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos.

Índice de contenido

¿Qué es política?

¿Por qué debe haber alguien y no nadie?

Primera parte: textos de Hannah Arendt

¿Qué es la política?

Introducción a la política I

Introducción a la política II

Segunda parte

Primer documento

Segundo documento

Tercer documento

Fuentes para los fragmentos

Notas técnicas sobre los fragmentos y documentos

Sobre la autora

Notas

¿POR QUÉ DEBE HABER ALGUIEN Y NO NADIE?

Las huellas no son solo lo que queda cuando algo ha desaparecido, sino que también pueden ser las marcas de un proyecto, de algo que va a revelarse.

John Berger

1. *Tras las huellas de los conceptos políticos*

Entre 1956 y 1959, Hannah Arendt trabajaba en el proyecto de una obra con el título de *Introducción a la política*^[1] y que debía publicarse en la editorial Piper^[2]. Como es sabido, Arendt jamás escribió este libro, sin embargo, recientemente Piper lograba concretar por fin su antiguo proyecto editorial al alentar a la socióloga alemana Ursula Ludz a que compilase los materiales que Hannah Arendt había escrito en relación con el libro a lo largo de tres años. Ludz realizó un minucioso trabajo de reconstrucción, ordenación y presentación de los diversos fragmentos (conservados sin fecha alguna) que vieron la luz en 1993 con el título de *Was ist Politik?*

La publicación de este texto abre un espacio privilegiado para conocer el pensamiento de esta teórica de la política. Y ello, entre otras razones, porque, en primer lugar,

nos obliga a tratar de contestar a la pregunta, que de inmediato nos asalta, ¿por qué Arendt abandonó este proyecto? y, en segundo lugar, porque el mismo carácter fragmentario e inacabado del texto que tenemos entre las manos parece ofrecernos la posibilidad de adentrarnos en lo que cabe considerar como el taller en el que se fraguaban los materiales, las redes conceptuales, de los que se nutría su pensar.

Ludz^[3] atribuye el abandono del proyecto a los muchos compromisos que Arendt tenía en este período. Efectivamente, en 1957 estaba preparando la publicación de las «Walgreen Lectures»^[4] y de un volumen de ensayos en alemán^[5], además simultáneamente escribía también el texto sobre la revolución húngara^[6]. Al parecer en 1958 creyó disponer del tiempo necesario para retomar el libro, pero nuevos compromisos lo impidieron: dos viajes a Europa, el segundo por haber sido elegida para pronunciar el discurso conmemorativo de la entrega a Jaspers del premio de la paz. De regreso a América, estuvo ocupada en las lecciones que impartió en diciembre sobre «El papel de la violencia en la política» en la Universidad de Notre Dame y en las que «Sobre la revolución» pronunció en Princeton, ya en la primavera de 1959. El trabajo en torno a estos temas supuso un giro en el proyecto de *Introducción a la política* (véase fr. 3a-3d *infra*). En diciembre de 1959, Arendt, que ya ha informado a la editorial Piper del cambio de programa de la obra, ha tenido que preparar el discurso de agradecimiento del premio Lessing, que le había concedido en septiembre la ciudad de Hamburgo^[7] y está elaborando una compilación de ensayos americanos. Está convencida de que necesita un largo período para trabajar en el texto y pide una subvención a la Fundación Rockefeller para disponer de dos años sin docencia (véase *infra doc 3* del apéndice). La subvención le es denegada y Arendt renuncia finalmente a escribir el libro^[8].

Si bien es comprensible que Arendt renunciara al proyecto concreto que Klaus Piper le había propuesto, dada su trepidante actividad en ese período, también se puede afirmar que acaso buena parte de su obra pueda entenderse como expresión de las sucesivas tentativas de dar respuesta a la vieja pregunta «¿Qué es la política?», con la que finalmente han sido publicados los materiales para este volumen. A ella le gustaba decir^[9] que su obra de la década de los cincuenta brotó de su mano convirtiéndose en tres libros – *La condición humana*, *Sobre la revolución* y *Entre pasado y futuro*– pero el fruto final necesitaría veinte años de maduración.

* * *

Como afirma Arendt, preguntas tan elementales y directas como «¿Qué es la política?» pueden surgir solo si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Y hay que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX, en que han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y estándares de juicio moral y en que el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas^[10] a la nueva situación, convirtiendo la dificultad en inofensiva.

Efectivamente, los «ejercicios de pensamiento político»^[11] de Arendt, se caracterizan por volver a las preguntas, a los conceptos, por un despliegue de definiciones. Así, por ejemplo, Mary McCarthy comentaba en 1972: «En su obra Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a una área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones... Este hábito de establecer distinciones no es popular en el mundo moderno, en el que la mayoría de discursos están rodeados por una suerte de contorno verbal borroso»^[12]. El empleo correcto de

las palabras no será solo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que una «cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden»^[13]. Para Arendt, en el lenguaje hay «pensamiento congelado» que el pensar debe descongelar cuando quiere averiguar el sentido original^[14]. Así, trabaja aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos, de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado: se traduce, pues, en recuerdo. Se trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos, hasta llegar a las experiencias concretas y en general también políticas que les dieron vida. En este sentido y con razón, se ha hablado de esta teórica de la política como si se tratara de una suerte de fenomenóloga^[15]. «Ella admite que las estructuras de la experiencia humana no son fácilmente identificables y que requieren investigaciones pacientes y sensibles, pero “contra Kant” está convencida de que las estructuras se hallan incrustadas en la experiencia y no son impuestas por el filósofo»^[16].

Se diría, pues, que en la medida en que formamos parte del mundo, la experiencia nos concede un acceso directo al mismo. De modo que, cuando Hannah Arendt afirma en las primeras páginas de la *La condición humana*^[17] que lo que se propone es «nada más que pensar en lo que hacemos», está sugiriendo que no se trata de investigar la naturaleza humana sino las actividades humanas en términos de la experiencia de estas, en términos de nuestros más recientes temores y experiencias. En relación con este punto, Parekh^[18] ha hablado de *realismo* para enfatizar una cierta actitud respetuosa para con la realidad que supone —como se puede constatar en su voluntad de alejamiento de la tradición filosófica o en su crítica a la perspectiva de las ciencias sociales— el rechazo de la violencia que se puede ejercer sobre aquella por medio de la

teoría^[19], puesto que, para Arendt, la realidad no es un objeto del pensamiento, sino precisamente aquello que lo activa. Basta recordar sus palabras en el prefacio a *Entre pasado y futuro*, «el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado, a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse»^[20].

Si bien, como se ha indicado, Arendt rastrea las huellas de los conceptos para destilar un sentido que se ha evaporado, hay que decir que su pensar no va en busca de un acontecimiento originario, que fuera el primero en el orden cronológico y al tiempo diera la clave de toda la historia, sino que en todo caso se trata de una suerte de inicio an-archico^[21]. No hay ningún *arché*, puesto que lo que es originario, como se verá, es la *pluralidad*^[22]. Esto queda claro en su decidida actitud en contra de cualquier afirmación relativa a alguna suerte de manifestación de esencias intemporales en la historia. Hacia aquí apunta el hecho de que Arendt no entienda el totalitarismo en términos de resultado necesario de una dialéctica de la ilustración, de simple manifestación de lo que, desde Odiseo, ya estaba implícito en la racionalidad instrumental de la cultura occidental. Así como tampoco considera apropiada la vía señalada por Popper que, desde Platón pasando por Hegel y Marx, conduciría a una clausura total de la sociedad^[23]. Arendt afirma la terrible novedad del totalitarismo y ataca cualquier intento de reducir a través de la teoría lo nuevo a lo viejo, lo cual no constituye obstáculo alguno para que se formule preguntas –posiblemente no ajenas a su insistencia en que no es filósofa^[24]– como la que expresa en una carta a Jaspers (4.III.51): «sospecho que la filosofía no es totalmente inocente en este lío. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga alguna cosa que ver con Platón. Más bien diría en el sentido de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, y no podía tener uno, ya que, por necesidad,

ha hablado *del* hombre y solo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad. Pero no debería haber escrito todo esto, se trata de ideas todavía sin madurar»^[25].

2. La política como espacio de relación

Parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado^[26].

Dos acontecimientos en los años veinte marcaron profundamente el pensamiento político de Hannah Arendt. Al primero de ellos, según Jerome Kohn^[27], lo denominó el «*shock* filosófico» –la filosofía de la existencia de Jaspers^[28] y de Heidegger^[29]– y, al segundo, el «*shock* de la realidad» –la consolidación del movimiento nacionalsocialista en Alemania, el surgimiento del totalitarismo–. Ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad, devenga opaca al pensamiento, de ocuparse de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real. Una necesidad de comprender que, en sus escritos, se traduce en un intento incesante por traducir en el lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos^[30].

En este sentido, la acción queda situada en el centro de su reflexión, en la medida en que atender a ella permite que afloren los problemas no resueltos de la edad y del mundo^[31] modernos, sus amenazas y sus peligros.

Para dar cuenta de la acción, Arendt establece un contraste entre esta y las otras dimensiones de la condición humana, la labor y el trabajo. En relación con estas últimas remite al hecho de que «todas las lenguas europeas,

antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*»^[32]. A partir de ello, distingue la acción de estas otras dimensiones de la condición humana.

Veamos cómo las caracteriza, para retornar posteriormente a la acción. Arendt entiende la labor como la dimensión ligada a la necesidad, al ciclo de repetición de la naturaleza, esto es, la labor produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie. Se caracteriza por no dejar nada tras de sí: sus productos están destinados a ser *consumidos* y desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido. De este modo, laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre repetitivo ciclo de la «vida» biológica –zoé–. A ello se refería Marx al hablar del metabolismo entre el hombre y la naturaleza. Dado el carácter devorador de la vida biológica no cabe suponer que una mayor abundancia de productos de la labor implique su mayor durabilidad o que el recurso a útiles o a instrumentos más sofisticados, sirva para cambiar o hacer desaparecer la necesidad, en todo caso y como ocurre en nuestro mundo moderno, simplemente la ocultan.

Pertenece asimismo a la labor su no visibilidad y su carácter repetitivo y fuertemente apolítico. Dicho con mayor claridad, a diferencia de lo que sucede en el ámbito del trabajo y de la acción, el *animal laborans* puede laborar en grupo pero ello nunca se traduce en el establecimiento de una reconocible e identificable realidad para cada miembro del mismo, puesto que laboran como si fueran uno y no muchos^[33]. En esta dimensión de la actividad humana, la identidad se confunde con la uniformidad^[34].

A diferencia de la labor, el trabajo es productivo^[35]: sus resultados están destinados no tanto a ser consumidos como a ser *usados*: tienen un cierto carácter duradero. Frente a la característica repetición del laborar, el trabajo, la fabricación multiplica, amplía algo que ya posee una existencia relativamente estable. El trabajo constituye la dimensión por medio de la cual producimos la pura variedad inagotable de cosas que constituyen el mundo en que vivimos, el artificio humano.

Esta misma estabilidad, durabilidad de los productos del trabajo es lo que posibilita la objetividad. Solo por haber erigido un mundo relativamente independiente de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da, y por haber construido este ambiente artificial podemos considerar la naturaleza como algo objetivo. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, solo habría movimiento eterno, pero nunca objetividad. El *homo faber* consigue esta durabilidad y objetividad al precio de ejercer una cierta violencia para con la naturaleza, convirtiéndose así en amo de ella y capaz de destruir incluso lo producido por las propias manos humanas.

El proceso de fabricación está enteramente determinado por las categorías de medio y fin^[36]. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina en ella y de que solo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la rutinaria actividad de la labor, donde laborar y consumir son solo dos etapas de un idéntico proceso, la fabricación y el uso son dos procesos absolutamente distintos. El tener un comienzo definido y un fin determinado predecible son rasgos propios del trabajo^[37].

Frente a la procesualidad de la labor y a la proyectabilidad del trabajo, la acción se distingue por su constitutiva libertad, por su impredecibilidad. A pesar de tener un comienzo definido, nunca tiene un fin predecible y ello porque este mundo de las cosas fabricado por el hombre so-

lo deviene un hogar, cuya estabilidad perdure y sobreviva al siempre cambiante movimiento de las vidas humanas, en tanto que se «trascienda la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso». Es gracias a la acción y a la palabra que el mundo se revela como un espacio habitable, un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biológico (*bios*).

Con la acción nos insertamos en un mundo donde ya están presentes otros. De ahí que Arendt recurra a la categoría de *natalidad* para dar cuenta de esta dimensión. Frente a la creación —la *techne* y la *poiesis*—, propia del trabajo, la acción como natalidad apunta exclusivamente al hecho del inicio. De todo recién nacido se espera lo inesperado. Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, nacer es *aparecer*, hacerse visible, por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte de un mundo común. Estar vivo, en este sentido, significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. El *parecer* algo se corresponde con el hecho de que cada apariencia es percibida por una pluralidad de espectadores: «no solo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él»^[38]. Y ello a raíz de que, en tanto que agentes, somos al mismo tiempo sujetos perceptores y objetos percibidos, formamos parte de un *contexto*. Lo cual significa que debemos pensarnos como actores o actrices procediendo a una autoexhibición en un escenario. («Estar vivo significa vivir en un mundo que ya existía antes, es la intersubjetividad del mundo lo que nos asegura el pertenecer a la misma especie»).

La acción, sin embargo, solo es política si va acompañada de la palabra (*lexis*), del discurso. Y ello porque, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, solo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Solo hablando es posible comprender, desde todas las posicio-

nes, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está *entre* nosotros, lo que nos separa y nos une.

En este punto cobra sentido la afirmación arendtiana señalada más arriba de que la acción tiene un comienzo definido pero un final impredecible. Toda acción cae en una red de relaciones y referencias ya existentes, de modo que siempre alcanza más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que el agente podía prever. Así, la acción se caracterizará por ser impredecible en sus consecuencias, ilimitada en sus resultados y, también a diferencia de los productos del trabajo, irreversible. La acción no puede tener lugar, pues, en el aislamiento, ya que quien empieza algo solo puede acabarlo cuando consigue que otros «le ayuden». Siempre actuamos en un mundo que ya estaba antes y continuará después. Oigamos a Arendt: «A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena». Y aquí, nuevamente la atención al lenguaje ofrece pistas sobre los rasgos propios del actuar: tanto la lengua griega como la latina disponen de verbos que permiten articular la experiencia de la acción en tanto que inicio, a cargo de un individuo (*archein, agere*) como para su realización, en la que intervienen muchos (*prattein, gerere*). La acción humana es *inicio* de una cadena de acontecimientos; los humanos tenemos el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos, puesto que la acción hace aparecer lo inédito. Arendt maneja, pues, una imagen no utilitarista de acción –que lee libremente en san Agustín^[39] y en Kant–, de modo que la acción, a diferencia de la conducta, no se mediría por su éxito histórico, sino por este gesto de inicio, de innovación. La *natalidad*^[40] es, pues, matriz de todas las acciones, acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en el *continuum temporal*

de la naturaleza, en la vida cotidiana. Decíamos que actuar es inaugurar, hacer aparecer por primera vez en público^[41], añadir algo *propio* al mundo. De este modo, el mundo humano es este espacio *entre*, cuya ley sería la pluralidad^[42]. En este sentido, la acción así descrita no es la que ha triunfado en la modernidad y a la que convencionalmente se le ha atribuido la libertad de la voluntad y la realización de un fin. La acción arendtiana concede durabilidad y sentido al mundo, y, en esta medida, es política, pero al mismo tiempo se caracteriza por su fragilidad. Como ha afirmado Laura Boella: «solo acentuando la incontabilidad y la precariedad de la acción y sustrayéndola al reino de la voluntad, de sus motivos, de sus objetivos, Hannah Arendt consigue hacer de ella un principio de libertad y no de necesidad, un principio político y no un asunto privado»^[43].

La libertad tiene que ver, pues, con pluralidad la cual es entendida como elemento constitutivo de la condición humana. Pero para Arendt pluralidad no es idéntica a simple alteridad (*otherness*); pluralidad tiene que ver con distinción, tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y del discurso. Con las cosas compartimos la alteridad –la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es–, pero la distinción es propia de la acción humana. En la medida que pluralidad significa distinción, es posible la revelación –en el medio público– de la individualidad de cada uno, de la identidad (*whoness*). La acción como *initium* no es el comienzo de *algo*, sino de *alguien*: con las palabras y la acción nos insertamos en el mundo humano. Desde esta perspectiva, la política introduciría una ruptura en relación con cualquier modalidad simplemente social de vida: la pluralidad de los seres humanos, en un mundo que constituyen en común, no es asimilable a la unidad homogénea del género humano. Así, refiriéndose a la polis griega como posible paradigma de espacio público, Arendt afirma que se trataba del único lugar donde los

hombres podrían mostrar real e invariablemente *quienes* eran^[44].

El hecho de que cada hombre sea capaz de acción significa, como he apuntado más arriba, que debe esperarse de él o de ella lo inesperado. Ahora bien, acción y discurso se hallan estrechamente relacionados debido a que la acción humana debe contener al mismo tiempo la respuesta planteada a todo recién llegado: «¿quién eres tú?». Al tomar la iniciativa, quien actúa no solo cambia el mundo puesto que se halla siempre entre otros, comparte con ellos el mundo, sino que se cambia también a sí mismo, al revelar más acerca de lo que antes de actuar sabía de su propia identidad.

La pluralidad no es, pues, simple alteridad, pero tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas: la función del ámbito público es, en Arendt, iluminar, los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción, *quienes* son. Para ellos la apariencia constituye la realidad, cuya posibilidad depende de una esfera pública en que las cosas salgan de la oscura y cobijada existencia^[45]. Lo público indica, al mismo tiempo, *mundo común*, entendido como comunidad de cosas, que nos une, agrupa y separa, a través de relaciones que no supongan la fusión. De ahí que Arendt arremeta contra cualquier intento de construcción de los cuerpos políticos sobre el modelo del parentesco o de la familia^[46], se aleje de las proximidades y fraternidades, porque en ellas los diversos se convierten en uno (de modo que no es posible que se den *alguienes* diversos). La condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos *alguien* y no *algo*. Todo ello explicaría los comentarios críticos de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, en las que la distinción y la