

NACER PARA COMENZAR. ACCIÓN Y LIBERTAD EN HANNAH ARENDT.

Luciano Debanne⁵
Valeria Meirovich⁶

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar el concepto de *acción* en la propuesta de Hannah Arendt, vinculándolo a sus desarrollos sobre política y revolución. Para ello se estudió el conjunto de producciones en el que la autora aborda estas temáticas.

La intención de este trabajo es establecer un recorrido por la obra de Arendt a partir del cual derive una comprensión del sentido necesario de la libertad en la acción de los hombres para la realización de la condición humana.

En este marco, el análisis de nociones-pares como *acción y discurso, público y privado, silencio y violencia, perdón y promesa*, abren la posibilidad a pensar procesos culturales donde comunicación y política se encuentren y pongan al servicio de procesos emancipadores de transformación social.

Palabras clave

Acción – discurso – condición humana – libertad - pluralidad

Abstract

This article is intended to analyze the concept of *action* in the proposition of Hannah Arendt, in relation to her conceptions about politics and revolution. For this analysis, we studied the corpus of material in which the author addresses these topics.

The objective of this article is to review the works of Arendt in order to get an understanding of the indispensable nature of freedom in the actions of men to achieve human condition.

Within this framework, the analysis of the conceptual pairs of *action and discourse, public sphere and private sphere, silence and violence, forgiveness and promise*, allows us to reflect on cultural processes where communication and politics meet and service liberating processes of social transformation.

Keywords

Action - discourse - human condition - freedom - plurality

Nacer para comenzar. Acción y libertad en Hannah Arendt

Autores: Valeria Meirovich y Luciano Debanne

“Somos ‘contemporáneos de todos los hombres’. No por la fuerza militar polarizada, ni por la injusta distribución del poder económico, ni por la impersonalidad tecnológica. Somos contemporáneos por la misma razón que fuimos creados: somos contemporáneos por la palabra. Para decirnos, debemos decir al mundo; y el mundo, para decirse, debe decirnos”

CARLOS FUENTES, “El tiempo de Octavio Paz”

La presencia y participación en la esfera pública de distintos actores sociales o su ausencia y exclusión es uno de los principales temas de reflexión allí donde se cruzan la comunicación y la política.

Es posible encontrar en Hannah Arendt un desarrollo que permite dar densidad a este cruce poniendo en juego aspectos vinculados a las reflexiones en el campo de la comunicación y la política: el lugar del discurso en la construcción de lo social; la presencia del otro diferente con quien se dialoga; lo público y lo privado; la libertad y la ciudadanía; el surgimiento de lo nuevo, lo diferente, lo desconocido y su intrincado vínculo con lo dado, lo estatuido, lo hegemónico; los procesos culturales relacionados con cada cambio.

Y es que no es posible leer la propuesta de Arendt sin que surjan preguntas vinculadas a esto y que remitan a reflexiones sobre el modo bajo el cual se desarrollan actualmente los asuntos humanos: ¿Cuáles son las condiciones que (in)habilitan el acceso a la esfera pública?, ¿Cuál es la relación entre acción y discurso? ¿Cómo esta relación se vincula con la transformación de los sujetos? ¿Qué transformaciones se dan en las esferas de lo público y lo privado? ¿Cuál es el vínculo entre la palabra pública y los procesos de cambio social? ¿Cómo juegan allí el silencio y la violencia? ¿Tienen vigencia categorías como perdón y promesa?

En este artículo se propone analizar el concepto de acción en la propuesta de Hannah Arendt, vinculándolo a sus desarrollos sobre la política y la revolución. El aporte que sus

desarrollos pueden hacer resulta sustantivo para pensar procesos culturales donde comunicación y política se encuentran y se ponen al servicio de procesos emancipadores de transformación social.

El obrar humano

La preocupación central en la reflexión de Hannah Arendt se encuentra en el obrar humano; en este marco, esta autora comprende el sentido necesario de la libertad en la acción para la realización de la condición humana.

Arendt reconoce dos modalidades del obrar humano: la vida activa –vida que se realiza mediante la acción- y la vida contemplativa –vida que se realiza mediante la contemplación. Estas modalidades han sido concebidas en función de un orden jerárquico que históricamente ha ubicado a la segunda por sobre la primera, concibiéndola como medio para alcanzar el orden superior de la contemplación. En este marco, además de dar una explicación en torno a los valores que se les ha asignado a ambas esferas, Arendt al interrogarse acerca de la vida activa, propone tres actividades fundamentales como constitutivas de ésta: labor, trabajo y acción.

La labor, actividad desarrollada por el hombre en su proceso biológico, se refiere a la producción de bienes cuyo consumo permite la satisfacción de las necesidades vitales para la supervivencia del hombre. Esta producción de bienes no durables destinados a su inmediato consumo posibilita la realización de un continuo ciclo natural de labor y consumo orientado a conservar la vida biológica mediante la superación de la necesidad: *“Las cosas menos duraderas son las necesarias para el proceso de la vida. Su consumo apenas sobrevive al acto de su producción.”* (Arendt, 2007a, 109)

Una segunda actividad que los hombres realizan es el trabajo; éste es la actividad en la que la producción de objetos ya no se orienta por las necesidades vitales de los hombres, sino que se destinan a un uso continuo que trasciende la existencia de los hombres que los producen, y que permanecen en el mundo conformando *“esa interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano.”* (2007a, 157)

La fabricación, en tanto proceso productivo del trabajo –y en contraparte destructivo de la naturaleza-, debe comprenderse como medio para realización de un fin, esto es, el objeto acabado. En este sentido, “*Tener un comienzo definido y un fin definido ‘predictible’ es el rasgo propio de la fabricación.*” (2007a, 163)

La presencia de estos objetos en el mundo, marcada por la permanencia y la durabilidad, origina los hábitos y costumbres de intercambio tanto entre los hombres y las cosas, como entre los mismos hombres, esto es, un mundo al cual los hombres se acostumbran y que por ello se les vuelve familiar; y al mismo tiempo, estabiliza la vida de estos hombres, al permitirles recuperar su unicidad, su identidad, “*al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa.*” (2007a, 158)

Finalmente, la tercera actividad que Hannah Arendt define como constitutiva de la vida activa corresponde a la acción. Sólo mediante la acción el hombre puede desarrollar su capacidad que le es más propia: la libertad. Libertad en tanto capacidad de comenzar y realizar lo improbable, de nacer al mundo y presentarse ante él, de incorporar a éste algo propio y nuevo.

Conjurar la muerte

Si el hombre mediante la acción es capaz de libertad, entonces la facultad de la acción es interferir en la ley de la mortalidad, interrumpiendo el inexorable curso automático de la vida cotidiana en el que la fatalidad natural únicamente puede significar predestinación.

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y la destrucción si no fuera por la facultad, inherente a la acción, de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar. (2007a, 265)

Lo que salva al mundo humano de su ruina normal y “natural” es el hecho de la natalidad: en esa capacidad de crear se enraíza la facultad de la acción. El nacimiento de nuevos hombres y de nuevos comienzos es la acción de que son capaces de emprender los hombres

por el hecho de haber nacido. La fe y la esperanza humana son producto de esta experiencia y posibilidad.

La acción es la realización de la libertad: *“El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.”* (2007a, 202) Si cada hombre puede hacer lo inesperado, entonces cada hombre será distinto a los otros, será único. Este rasgo, definido por Arendt como la pluralidad de la humanidad, es la condición básica para la acción, y cuenta con un doble carácter: igualdad y distinción: *“Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos,... no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse.”* (2007a, 200)

A través del acto y la palabra los hombres se diferencian: acción y discurso -iniciativas a las que, a diferencia de la labor o el trabajo, los hombres nunca podrían renunciar- posibilitan a los hombres hacer su propia y única aparición en el mundo humano, presentarse que los hombres los unos a los otros. Mediante la acción los hombres nacen al mundo humano, establecen un nuevo comienzo. Esto supone una ruptura con el pasado a partir de la introducción de algo nuevo: la inserción del hombre en el mundo humano. Mediante la palabra los hombres se revelan en este mundo, revelan su propia y única identidad, diferenciándose los unos de los otros. Pero también la palabra permite a los hombres, único cada uno y diferente de los otros, experimentar el mundo en tanto mundo común, realidad. Así, al estar garantizada para el hombre la realidad del mundo por la presencia de otros hombres, por su aparición ante todos, estar privado humana y políticamente de esta posibilidad significa estar privado de realidad. Si mediante acción y discurso los hombres aparecen y se revelan en este mundo, esto nunca es posible en aislamiento; la aparición en el mundo se da entre los hombres, en el contacto con los actos y las palabras de otros hombres, posibilitándoles aparecer en ese espacio que Arendt denomina esfera pública¹:

La acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los

hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita. (2007a, 221)

La esfera pública como espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es mucho más específicamente “el trabajo del hombre” que la producción -trabajo- o reproducción de la vida -labor. Este espacio cobra existencia cuando los hombres se agrupan por el discurso y por la acción, y es justamente por esta razón que desaparece al interrumpirse las actividades que le dan existencia.²

La esfera pública sólo puede conservar su existencia si palabra y acción mantienen el poder que emana del hecho de su unión:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. (2007a, 223).

Hannah Arendt se refiere al poder en tanto potencialidad ilimitada que sólo cobra existencia en su realidad, es decir, no pasible de almacenarse ni mantenerse en reserva: “*Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas.*” (2007a, 227).

Arendt ejemplifica el vínculo entre palabra, acción y esfera pública con la polis griega: esta no es la Ciudad Estado en su situación física, sino la organización de la gente actuando y hablando juntos. Por ello se extiende entre las personas que viven juntas en todo tiempo y lugar, desligado de lo estrictamente territorial. La polis es propiamente el espacio de aparición, donde el ciudadano aparece ante otros como otros aparecen ante él, donde los hombres no existen meramente como cosas inanimadas, sino como hombres en su unicidad. Acción y discurso no sólo funcionan en tanto modo de aparición y revelación del agente en la esfera pública: también se refieren a contenidos objetivos vinculados a los asuntos del mundo de cosas en que los hombres se mueven y a partir de los cuales se constituyen los intereses humanos que relacionan y unen a las personas. Esta objetiva realidad mundana que está ahí en medio de los hombres es sobrepuesta por otro en medio de subjetivo e intangible, formado por los hechos y las palabras de los hombres que actúan y hablan los

unos para los otros. A esto Arendt lo llama la “trama de las relaciones humanas” y sostiene que este proceso, aunque puede no dejar resultados y productos finales, no es menos real que el mundo de las cosas. De esta manera, alejándose del materialismo, plantea:

Sin duda, esta trama no está menos ligada al mundo objetivo de las cosas que lo está el discurso a la existencia de un cuerpo vivo, pero la relación no es como la de una fachada o, en terminología marxista, de una superestructura esencialmente superflua pegada a la útil estructura del propio edificio. El error básico de todo materialismo en política... es pasar por alto el hecho inevitable de que los hombres se revelan como individuos, como distintas y únicas personas. (2007a, 207).

Esta trama de relaciones humanas, hecha de innumerables y conflictivas voluntades e intenciones, es el tejido en el que cada nueva acción y cada nuevo discurso se hilvana y en el cual se hacen sentir sus consecuencias. Y justamente por esto será también el lugar en el que se produzcan las historias de los diversos agentes.

La simiente de la libertad

Cada agente se mueve entre y en relación con otros seres actuantes. Dado que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás. La acción y la reacción entre hombres nunca se mueven en un círculo cerrado y nunca puede confinarse a sólo dos partícipes. Las consecuencias de una acción son ilimitadas debido a que la acción actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos.

De esta forma, la historia que un actor comienza está formada por los hechos y sufrimientos que surgen como consecuencia de sus acciones. Pero hacer y sufrir son dos caras de la misma moneda: cada hombre nunca es simplemente un agente sino que es, siempre y al mismo tiempo, un paciente que sufre consecuencias.

Si cada acto y cada palabra bastan para cambiar cualquier constelación, la ilimitación no es sólo el resultado de la ilimitada cantidad de personas comprometidas en una acción determinada: “*el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación*” (2007a, 214). Al establecer relaciones constantemente, la acción tiene

una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras: la ilimitación de la acción es sólo la otra cara de su capacidad para establecer relaciones, es decir, de su específica productividad.

Es por esto que los hombres no son capaces -no pueden serlo- de deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. Esta incapacidad para deshacer lo que se ha hecho va ligada a una casi completa imposibilidad para predecir las consecuencias de cualquier acto o tener un conocimiento de sus motivos.

Hannah Arendt sostiene que aún mientras un cuerpo político genere varias limitaciones y fronteras como modo de ofrecer cierta protección contra la inherente ilimitación de la acción, éstas son incapaces de compensar la falta de predicción de toda acción. La acción es imprevisible no sólo por la dificultad práctica de anticipar todas las consecuencias lógicas de un acto particular. La imprevisibilidad tiene que ver directamente con el hecho de que el resultado de la acción se establece y comienza cuando el acto termina. Debido al carácter ilimitado de la acción, no es posible vaticinar con seguridad su resultado, y menos aún su fin, simplemente porque lo carece. Con base en esta idea, Arendt cuestiona aquella mirada que comprende la historia como un proceso unilineal tendiente hacia el progreso: es el triunfo de la acción y la libertad lo que posibilita la emergencia de lo nuevo. Y es en este sentido que comprende el fenómeno político de la revolución: *“Es, pues, de suma importancia para la comprensión del fenómeno revolucionario en los tiempos modernos no olvidar que la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen”* (Arendt, 1967, 35).

Como ya se señaló, a diferencia de la fuerza del proceso de producción -es decir del trabajo- que queda enteramente absorbida y agotada por el producto final, la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual. Por el contrario, esta crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias:

Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia... podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de la acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del

todo lo que hace, que se hace 'culpable' de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, que por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, que el proceso que inicia nunca se consume inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y que su significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa.

Todo esto es razón suficiente para alejarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad, que, al producir la trama de las relaciones humanas, parece enmarañar su producto en tal medida que el individuo se asemeja más a la víctima y el paciente que al autor y agente de lo que ha hecho. (2007a, 253).

Ni las leyes ni las instituciones humanas que los hombres crean para establecer limitaciones y fronteras a la acción pueden soportar completamente el asalto con el que se inserta en el mundo cada nueva acción. Y si bien dichas leyes e instituciones pueden brindar algunas garantías al combatir la ilimitación de la acción y su capacidad para establecer relaciones, no pueden compensar el carácter de su falta de predicción.

El júbilo de estar junto a otros

Esta incapacidad para predecir el resultado de la acción es para Arendt la primera de las frustraciones que dominan a la acción, siendo parte de la inherente inseguridad de los asuntos políticos y de los asuntos que se dan entre los hombres.

Junto al carácter imprevisible de la acción, identifica otras dos frustraciones: por un lado, aquella ligada a la irrevocabilidad del proceso -la imposibilidad de deshacer lo que se ha hecho- de la cual dimos cuenta en el apartado anterior. Y, por otro lado, una tercera frustración vinculada al carácter anónimo de sus autores. En ese sentido, aunque todos los hombres son los protagonistas de sus propias historias, nadie es su autor. Esto es así porque si bien el agente es el protagonista, nunca es posible aislarlo de la serie de acontecimientos que juntos forman una historia, de manera que nadie puede ser señalado inequívocamente como el autor del resultado final de dicha historia.

Esta triple frustración imprime en toda acción la marca de la inseguridad y la fragilidad. Arendt señala que siempre hubo intentos de eliminar la acción debido a su inseguridad buscando salvar a los asuntos humanos de su fragilidad. De este modo, se ha intentado

encontrar un sustituto a la acción que permita escapar, en la esfera de los asuntos humanos, a la irresponsabilidad moral y fortuita, inherente a la pluralidad de hombres actuando. Y en todos los casos se ha pretendido reemplazar el actuar con el hacer, es decir reemplazar la lógica de la acción por la lógica del trabajo, en la que un hombre solo, aislado de los demás, es dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final. Siguiendo este desarrollo, esta sustitución finalmente es un alegato contra la esencia de la democracia, es decir, contra la libertad, la pluralidad y la auténtica realidad humana.

La imposibilidad de seguir siendo únicos dueños de lo que hacen... es el precio que pagan por la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos. (2007a, 262)

Este mundo es el espacio que los hombres comparten entre sí, que los reúne y a su vez los separa; producido por los propios hombres como algo distinto a lo que ellos en sí mismos son, no podría existir sin la presencia de éstos. En tanto espacio donde tienen lugar los asuntos humanos, es el punto de preocupación de la política.

El punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre: “Entendemos por político un ámbito del mundo en el que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían” (Arendt, 2007b, 50).³

La convicción de que lo más grande que puede lograr el hombre es su propia aparición y realización es contradicha tanto por la consideración de que los productos del hombre pueden ser más que el propio hombre como por la creencia de que la vida es el más elevado de todos los bienes. Ambas consideraciones son apolíticas y juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: hacer el mundo más hermoso y útil, o hacer la vida más fácil y larga.

Sin embargo, ni aún desde estas intenciones es posible prescindir de una esfera pública, ya que sin un espacio de aparición y sin confiar en la acción y el discurso como modo de estar juntos, ni la identidad de los hombres, ni la realidad del mundo circundante pueden establecerse fuera de toda duda.

El único carácter del mundo con el que los hombres pueden calibrar su realidad es el de ser común a todos; Arendt llama a esto el sentido común. Por el sentido común, las percepciones de los demás sentidos revelan la realidad y no se sienten simplemente como irritaciones de los nervios o sensaciones de resistencia del cuerpo.

El descenso del sentido común en cualquier comunidad es signo de alineación del mundo, es decir “*la atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común*” (2007a, 231). Esta alienación se puede dar más fuertemente en una sociedad laborante que en una de productores. Aquel que trabaja no está solo junto al producto que hace sino también junto al mundo en donde añadiría sus propios productos, es decir el mercado. Mientras que el mercado de cambio en tanto dimensión de la esfera pública corresponde a la actividad de la fabricación, el intercambio en sí pertenece ya al campo de la acción y no es una prolongación de la producción.

Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas sino “productoras”, no se muestran a sí mismas, ni exhiben sus cualidades y habilidades, sino sus productos. El impulso que lleva al fabricante al mercado público es la necesidad de productos, no de personas; y la fuerza que los mantiene unido a los otros es la combinación del poder de cambio que cada participante adquirió aisladamente, no la potencialidad que surge entre la gente cuando se une mediante acción y discurso.

En cualquier caso, la elaboración mediante el trabajo puede ser una forma no política de la vida, pero no anti-política. Mientras que el laborar es anti-político ya que el hombre no está en el mundo junto con los demás, sino sólo con su cuerpo frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo.

Arendt no duda de que quien labora también vive en presencia de y junto a otros; incluso la naturaleza del laborar radica en que los hombres se junten en grupos. Pero esta contigüidad carece de los rasgos distintivos de la verdadera pluralidad.

Aun cuando el sentido y el valor de la labor dependen de las condiciones sociales, las mejores condiciones sociales para el desarrollo eficiente son aquellas bajo las que es posible perder la propia identidad.

La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser “igualados” en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge de la “naturaleza humana”, sino que es un factor externo, como lo es el dinero para el mercado. La igualdad política, por lo tanto, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte, que procede de la condición humana. La experiencia de la vida o de la muerte, no sólo se da en aislamiento, sino en total soledad, donde no es posible la verdadera comunicación, y mucho menos la asociación y la comunidad.

De este modo, la política surge en el “*entre-los-hombres*” –hombres iguales que participan en la esfera pública-, de manera que se establece como una relación entre ellos, y por lo tanto no existe de otro modo que no sea por fuera del hombre. En este sentido, la política se basa necesariamente en el hecho de la pluralidad de los hombres: “*La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos*” (2007b, 45).

Las dificultades vinculadas a la acción derivan de la condición humana de la pluralidad, la condición sine qua non para la existencia de la esfera pública en tanto espacio de aparición. Es por esto que todo intento de suprimir la pluralidad es un germen de abolición de la propia esfera pública.

Según Arendt la monarquía en sus numerosas variedades -incluso, dirá ella, aquellas democracias en las que el pueblo “*es muchos en uno*”- es la estrategia en la que más claramente se intenta superar los peligros de la pluralidad.

Para ella, el concepto de gobierno, es decir el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen derecho a mandar y los demás obligación de obedecer, es el signo característico de los intentos por superar la fragilidad propia de los asuntos humanos vinculada al hecho de la pluralidad. Lo que este tipo de

intentos tienen por detrás y al mismo tiempo posibilitan es la conformación de un orden social en el que la sustitución del hacer por el actuar implica la existencia de hombres “fabricando” una sociedad a partir de un modelo. En este sentido, se establece una progresiva instrumentalización de la acción y degradación de la política en un medio para un fin. Pese a ello, señala la autora, nunca se ha logrado eliminar la acción, impedir que sea una de las decisivas experiencias humanas, o destruir por completo la esfera de los asuntos humanos.

Arendt interpreta que dentro de las Ciudades-Estado griegas los ciudadanos convivían en una organización política al margen de todo poder, sin distinguir gobernantes y gobernados. Esta idea de ausencia de poder se expresó en la idea de isonomía, cuya característica más notable entre las diversas formas de gobierno, consistía en que la idea de poder estaba ausente. La polis era considerada una isonomía, no una democracia. Sin embargo, la autora aclara que esta igualdad dentro del marco de la ley no fue nunca la igualdad de condiciones económicas, podríamos decir, sino la que se derivaba de formar parte de un grupo de iguales.

La isonomía garantizaba la igualdad de los miembros de la polis no bajo la idea de que todos los hombres habían nacido o hubieran sido creados iguales; para los griegos, ni igualdad ni libertad eran una cualidad inherente a la naturaleza humana, sino cualidades convencionales y artificiales de un mundo hecho por el hombre y por tanto productos del esfuerzo humano. Lo que fundamentaba la necesidad de la polis era la propia desigualdad de los hombres que requería de una institución artificial que los igualara. En este sentido, la igualdad era un atributo de la polis y no de los hombres, los cuales accedían a ella en virtud de la ciudadanía, no en virtud del nacimiento.

Bajo la concepción griega que Arendt rescata, la igualdad existía sólo en la esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas.

Nadie puede ser libre sino entre sus iguales; si bien el tirano, el déspota, o el jefe de familia griego podían estar totalmente liberados sin que sus acciones fuesen constreñidas, éstos no eran libres. La vida de un hombre libre requiere la presencia de otros iguales; esta es la razón por la que libertad e igualdad están tan fuertemente interrelacionadas.

Para Arendt, la pluralidad está necesariamente vinculada a la libertad en tanto esta coincide con la experiencia de un nuevo origen. Contra esto, la tradición del pensamiento occidental identifica libertad con soberanía, es decir facultad de actuar según la propia voluntad.

Pero, si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre ya que la soberanía -el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad- es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre solo puede ser soberano, no debido a la limitada fuerza del hombre que lo hace depender de los demás, sino porque no es el hombre sino los hombres los que habitan la tierra.

Liberación y libertad no son la misma cosa; la liberación puede ser la condición de la libertad, pero no conduce necesariamente a ella. La idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad.

La no distinción de estos dos conceptos ha llevado a entender por libertad política a la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros.

Debido a que la liberación -de la que se desprende la ausencia de coerción y la capacidad de movimiento- es un requisito de la libertad, resulta difícil decir dónde termina el simple deseo de liberación -de ser libre de opresión- y dónde comienza el deseo de libertad como forma política de vida. Pero aunque en determinada circunstancia histórica sea difícil separar libertad de liberación, esto no significa que sean la misma cosa.

En *Sobre la Revolución*, la autora sostiene que los resultados de la Revolución Francesa fueron el establecimiento de “la vida, la libertad y la propiedad” como derechos

inalienables. Pero aquí la libertad no significó más que libertad de coerción injustificada, y en cuanto tal se identificaba con la libertad de movimiento. Este derecho, junto a los derechos de reunirse y de peticionar, a lo que debemos sumar también la pretensión de ser libres del miedo y de la pobreza, refieren a libertades esencialmente negativas: son consecuencia de la liberación, pero no constituyen el contenido real de la libertad, la cual consiste en la participación en los asuntos públicos.

En este marco, para Arendt sólo se puede hablar de revolución cuando está presente la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad. Esto significa que las revoluciones son algo más que insurrecciones victoriosas y que no podemos llamar a cualquier golpe de Estado revolución, ni identificar a ésta con toda guerra civil; las revoluciones son la gesta de un nuevo orden político con base en la libertad:

Ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución. (1967, 42)

Islas en el océano de la desesperación

Frente a la aparente fatalidad del carácter irreversible e impredecible de la acción Arendt sostiene que la posibilidad de superar esta situación reside en la facultad humana de perdonar; mientras que el remedio a la imposibilidad de predecir se encuentra en la facultad de hacer y mantener promesas. La facultad de perdonar y de cumplir promesas van juntas en tanto el perdón permite deshacer los actos del pasado y las promesas sirven para establecer ciertas seguridades *“en el océano de inseguridades, que el futuro es por definición”*.⁴

Sin la posibilidad de ser perdonados -es decir, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho- nuestra capacidad para actuar quedaría reducida a un solo acto cuyas consecuencias nunca dejaríamos de sufrir. Por otra parte, sin estar obligados a cumplir nuestras promesas *“estaríamos condenados a vagar desesperados... en la oscuridad de nuestro solitario corazón..., oscuridad que solo desaparece con la luz de la esfera pública*

mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple.” (2007a, 257)

Tanto la capacidad de perdonar, como la de hacer promesas dependen de la presencia y actuación de los otros, es decir de la existencia de la pluralidad, en tanto nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha a sí mismo.

El perdón sobre lo hecho permite que los hombres sigan siendo agentes libres; la posibilidad de cambiar de opinión y comenzar otra vez genera la capacidad de iniciar algo nuevo.

En este sentido, para Arendt, el perdón es lo opuesto a la venganza, ya que al vengarse los hombres actúan como re-acción permaneciendo atados a la acción original permitiendo que se desarrolle y continúe una reacción en cadena. Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de forma no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, tanto sobre quien perdona como sobre aquel que es perdonado.

La alternativa al perdón es el castigo, aunque estos no son opuestos; ambos intentan finalizar algo que, de no interrumpirse, proseguiría inacabablemente. Por esto, los hombres son incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo imperdonable.

La dificultad que encuentra Arendt en el perdón es que la relación que éste establece siempre es un asunto eminentemente personal -aunque no necesariamente individual o privado- dado que se perdona por amor a quien hizo algo. Porque el amor, dirá Arendt, aunque es uno de los hechos más raros en la vida humana, posee una inigualable claridad de visión para descubrir el quién, debido precisamente a su desinterés por lo que sea la persona amada. El amor destruye el en medio de que nos relaciona y nos separa de los demás.

Pero si se aceptara que sólo el amor puede perdonar -tal como sostiene el cristianismo- ya que sólo él es plenamente receptivo de quién es alguien, se debería excluir al perdón en tanto modo de superar las frustraciones que genera la acción. Sin embargo, la condición de posibilidad del perdón en el ámbito de los asuntos humanos se halla en la dimensión del respeto que el amor contiene en sí mismo. El respeto es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo y esta consideración es independiente de las cualidades de los hombres.

Plantea Arendt que el perdón en los asuntos humanos siempre se ha considerado no realista e inadmisibles, en parte por estar muy vinculado al carácter religioso del cristianismo que fue su principal fuente. En contraste con esto, el poder de estabilización propio de la facultad de hacer promesas ha sido reconocido a lo largo de nuestra historia.

En este sentido, frente a la propuesta de aquellos cuerpos políticos que se basan en el gobierno suspendiendo la pluralidad y entendiendo la libertad como soberanía sobre los propios actos, el peligro y la ventaja de los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados -es decir en la promesa- radica en que asumen el carácter no predictivo de los asuntos humanos y la desconfianza de los hombres, y avanzan construyendo “*ciertas islas de predicción*” e “*hitos de confianza*”.

La facultad de prometer permite dominar esta doble oscuridad de los asuntos de los hombres: la incapacidad de saber quiénes serán mañana y la incapacidad de predecir las consecuencias de sus actos. Por esto, los contratos y tratados son para Arendt la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás, suprimiendo por tanto la pluralidad y en ese camino la posibilidad de la libertad.

Un grupo de hombres que se mantiene unido por un propósito acordado para el que sólo las promesas son válidas y vinculantes, posee mayor soberanía sobre sus actos que aquellos que son completamente libres. Esta superioridad deriva de la capacidad para disponer del futuro como si fuera presente, es decir de la ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo. El poder que se genera cuando las personas se reúnen y “*actúan*”

de común acuerdo”, desaparece en cuanto se dispersan. La fuerza que las mantiene unidas es la fuerza del contrato o de la mutua promesa. La soberanía sólo adquiere “*una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres recíprocamente vinculados por promesas*” (2007a, 264) pero es falsa si la pensamos en una entidad aislada, tanto individual como colectiva.

Ante los riesgos que derivan de la imprevisibilidad y la irreversibilidad de los actos humanos, el hombre pone en juego sus capacidades de perdón y de promesa recordándose que no es un ser que ha nacido para la muerte, sino para comenzar siempre algo nuevo mediante la acción y la libertad.

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 es la acción 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.” (2007a, 266)

Referencias

Arendt, Hannah. [1958] (2007). *La condición humana*. 1° ed. 3° reimp. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, Hannah. [1997] (2007). *¿Qué es la política?* 1° ed. 3° reimp. Buenos Aires: Paidós.

Arendt, Hannah. [1963] (1967). *Sobre la revolución*. Madrid: Revista de Occidente.

Benjamin, Walter. (1994). *Discursos Interrumpidos*. 1° ed. España: Planeta - De Agostini.

Gaeta, Giancarlo. (2006). Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia. En Manuel Reyes Mate Rupérez y José Antonio Zamora Zaragoza (coords.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. 1° ed. España: Anthropos. (pp. 13-26)

Lowy, Michael. [2001] (2005). *Aviso de Incendio*. 1° ed. 1° reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹ En tanto el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, este precede a toda constitución formal de la esfera pública y de las varias formas de organización de esa esfera pública, es decir de las características particulares que asuma la relación entre los hombres.

² La esfera pública como espacio para la acción de todos hombres no siempre existe en tanto tal. Aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos no vive en él y ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo. En el mundo griego quedaban fuera el esclavo, el bárbaro o el extranjero; también, más acá en la historia, el artesano; y en nuestros días podríamos encontrar paralelismos como es el caso de los hombres de negocios. Dado que Arendt no lo señala, queda pensar cuáles de estos casos deben comprenderse como constitutivos de situaciones de exclusión y cuáles vinculados a opciones de vida.

³ Arendt señala que este mundo es una realidad duradera en la que los hombres se mueven, y que cualquier intento por cambiarlo no puede comenzar por cambiar a los hombres: “Pero de la misma manera que no se cambia un mundo cambiando a los hombres, tampoco se cambia una organización o una asociación empezando a influir sobre sus miembros. Si se quiere cambiar una institución, una organización, cualquier corporación pública mundana, sólo puede renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo.” (2007b:57)

A partir de este desarrollo, nos surge la pregunta por el sujeto que habría de renovar las leyes, los estatutos del mundo, para luego esperar que lo demás se dé finalmente por sí mismo. Por la posibilidad de que los hombres que comparten el mundo efectiven esos cambios una vez renovadas las leyes y estatutos. Por la cuestión de la imposición o la legitimidad en la puesta en juego de nuevas reglas, esto es, por el modo en que se desarrolla el “entre”, entendiéndolo como el modo de relación de los hombres diversos que comparten el mundo común.

⁴ Aquí podemos señalar una suerte de discusión entre la idea de perdón del cristianismo que Hannah Arendt incorpora en sus desarrollos y el concepto de redención que desde el mesianismo Walter Benjamin pone en juego en su concepción de la historia. Benjamin –continuando la reflexión del pensador judío Gershom Scholem– sugiere que el cristianismo comprende el perdón en el ámbito de lo espiritual y de lo invisible, en tanto acontecimiento del universo privado de cada individuo, y postula que desde el judaísmo la redención se concibe y tiene lugar públicamente, se desarrolla en la historia y en medio de la comunidad. En este marco,

incorpora del pensamiento teológico dos conceptos, para los que establece sus correspondientes profanos: la rememoración y la redención mesiánica en la teología, cuyos equivalentes son la memoria histórica y su contemplación de las injusticias pasadas, y la emancipación en su significado político: rememoración histórica de las víctimas del pasado. Para Benjamin sólo la rememoración hace de la historia la redención, entendida como la reparación del sufrimiento de las víctimas del pasado y el cumplimiento de los objetivos por los que ellas lucharon. La redención como tarea colectiva es tanto la contemplación del pasado que viene exigida por este mismo, como una tarea revolucionaria actual que se realiza en el presente, proyectada hacia el futuro.

⁵ Luciano Debanne es Licenciado en Comunicación Social (Universidad Nacional de Córdoba). Actualmente es Adscripto al Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC) y alumno de la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea (CEA-UNC). Su desempeño profesional es en el ámbito estatal y comunitario.
lucdebanne@gmail.com

⁶ Licenciada en Comunicación Social (Universidad Nacional de Córdoba). Actualmente es docente e investigadora de Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC). Es alumna de la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea y del Doctorado en Estudios Sociales de América Latina (CEA-UNC). Es becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
valemeirovich@gmail.com