

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teórica



TESIS DOCTORAL

**La acción como revelación del agente en Hanna Arendt: gesto
identitario y crisis de representación**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Santiago Gerchunoff Silberberg

Director
Ramón Rodríguez García

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teórica



TESIS DOCTORAL

“La acción como revelación del agente en Hannah Arendt. Gesto identitario y crisis de representación”

Memoria para optar al grado de doctor en Filosofía presentada por

Santiago Gerchunoff Silberberg

Director

Dr. Ramón Rodríguez García

Universidad Complutense de Madrid

Madrid 2015

A mis padres.

A Eu, a Tania y a Emi.

Agradecimientos

Agradezco a todos los amigos que durante los largos meses de redacción de este proyecto se interesaron por mis ideas y me estimularon a seguir adelante. Especialmente a quienes leyeron y comentaron fragmentos y a quienes me apoyaron y sostuvieron en todo momento: Pablo Gerchunoff, Eugenia Caretti, Ignacio Caretti, Carolina León, María Esperanza Casullo, Isaac Rosa, Julieta Bliffeld, Alejo Flah, y los Muñiz.

También quiero agradecer a todos mis profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Hay algunos a los que no quiero dejar de nombrar: María José Callejo, Carlos Fernández Liria, José Luis Pardo y Juan Bautista Fuentes. En medio de mis idas y vueltas de la facultad a la librería y de la librería a la facultad, ellos me enseñaron a leer y ordenar ideas complejas con pasión y rigor, y siempre dieron espacio a mis ganas de discutirlo todo. Hace ya 18 años recibieron a un joven argentino fantasioso y hoy es posible que hayan hecho de él un orgulloso doctor madrileño.

Pero por encima de todo, quiero agradecer a Ramón Rodríguez, director de este proyecto y mi maestro. Desde hace muchos años tengo la fortuna de contar con su entusiasmo para investigar y discutir todas mis ideas, incluso las más enrevesadas. Todo lo que brilla en este trabajo tiene la impronta de su lectura y sus comentarios.

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	11
Introducción general	15

CAPÍTULO PRIMERO

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMO REVELACIÓN DEL AGENTE EN HANNAH ARENDT

1. Introducción.....	22
2. Eje sincrónico.....	28
2.1 Las actividades humanas fundamentales y sus condiciones de existencia.	29
2.2 Necesidad, utilidad y libertad. Las distintas lógicas que rigen las actividades fundamentales.	33
2.3 Soledad y compañía, invisibilidad y visibilidad: lo privado y lo público. Los <i>ámbitos</i> propios de las actividades fundamentales.....	37
2.4 <i>Forma y extensión</i> de las actividades fundamentales.	41
3. Eje diacrónico	47
3.1 Primer ataque:	
La filosofía contra la política, la superioridad de lo inmutable.	48
3.2 Segundo ataque:	
La sustitución de la acción por el gobierno o la neutralización de lo político.	50
3.3 Tercer ataque:	
La sustitución del actuar por el hacer.....	52
3.4 Cuarto ataque:	
La confusión de la política con la Historia y la sustitución del agente individual por el sujeto colectivo.	55
3.5 Horizonte final: una sociedad de laborantes.....	59
4. Conclusiones	63

CAPÍTULO SEGUNDO

¿SOLO UNA SOCIEDAD DE LABORANTES? REVELACIÓN DEL AGENTE Y SOCIEDAD MODERNA. UNA DISCUSIÓN

1. Introducción. El diagnóstico de Arendt sobre la sociedad moderna: un cuadro sombrío.....	68
2. El argumento anti moderno de Arendt	70

2.1 Oikos/Polis, Necesidad/Libertad: distinciones sin mezcla posible.	72
2.2 Lo social como mera expansión del oikos	74
3. Crítica al diagnóstico de Arendt sobre la sociedad moderna.	80
3.1 El par visibilidad/invisibilidad como clave de la distinción público/privado en Arendt.....	80
3.2 El Sócrates de Arendt: la conexión entre <i>doxa</i> , visibilidad y pluralidad.....	84
4. La acción como revelación del agente en la sociedad moderna.....	92
4.1 La revelación del agente en la acción en la sociedad moderna de iure. Kant y la deslocalización de lo político.	93
4.2 La revelación del agente en la acción en la sociedad moderna <i>de facto</i> . Ejemplos en todo el espectro social.	98
4.3 La revelación del agente en la acción en la sociedad moderna después de Arendt. Una consideración histórico sociológica.	108
5. El problema de nuestra crítica: acción y participación en el gobierno.....	112

CAPÍTULO TERCERO

PLURALIDAD Y CONTINGENCIA: ARENDT Y LA TRADICIÓN LIBERAL. LIBERTAD DE LOS ANTIGUOS, LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y REPRESENTACIÓN

1. Introducción: buscando un suelo común.	120
2. Constant y Arendt: la libertad de los modernos y la acción como revelación del agente	123
2.1 Arendt/Marx, Constant/Rousseau. La libertad en analogías cruzadas.	123
2.2 El recurso a los antiguos. Constant y la Revolución francesa.....	126
2.3 La crítica de Constant a Rousseau	130
2.4 La comparación de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos en Constant.	136
2.5 La libertad de los antiguos según Constant comparada con la acción según Arendt.....	152
3. Berlin y Arendt: libertad negativa y libertad como experiencia.	166
3.1 La distinción entre libertad negativa y libertad positiva y su sentido político..	168
3.2 .Enemigos comunes: las crítica de Berlin a “la libertad positiva” y la teoría de la “libertad como experiencia” en Arendt	170
4. Conclusiones	187

CAPÍTULO CUARTO

GESTO IDENTITARIO Y CRISIS DE REPRESENTACIÓN

1. Introducción.....	190
2. Crisis de representación	192
2.1 El recorrido: del diagnóstico sombrío de Arendt a la libertad de expresión como intersección	192
2.2 El problema: la libertad de expresión no calma el lamento de Char	195
2.3 El liberalismo como escepticismo: melancolía republicana y crisis de representación.....	197
2.4 El <i>verdadero</i> tesoro perdido: identidad personal y acción política	201
3. Gesto identitario	203
3.1 Definición de gesto identitario.	203
3.2 Fenomenología del gesto identitario.....	205
3.3 El gesto identitario como <i>fraude</i>	215
3.4 Gesto identitario y acción pública.....	218
4. Gesto identitario y crisis de representación	224
4.1 Voto y límites de la expresividad política.	224
4.2 La libertad de los antiguos dividida: limitación expresiva del voto y gesto identitario	227
5. Final	230
CONCLUSIONES	233
BIBLIOGRAFÍA	241
Resumen	253
Abstract	255

PRÓLOGO

Origen y metodología de la tesis: *de la hermenéutica filosófica a la teoría política*

Si bien el trabajo que aquí se presenta se desarrolla fundamentalmente en el campo de la teoría política, -con un largo diálogo entre la teoría de la acción de Arendt y el liberalismo político en su centro-, su origen está en la hermenéutica filosófica. En efecto, las raíces de esta tesis se encuentran en el final de la tesina con la que obtuve el “diploma de estudios avanzados” en 2007. Aquel trabajo se titulaba “*Identidad personal y temporalidad narrativa*” y abordaba fundamentalmente la problemática de la *historicidad* de la relación entre identidad y narración. Sus pilares eran la teoría filosófica de la narratividad de Paul Ricoeur (con la *Poética* de Aristóteles y la tradición hermenéutica –Heidegger, Gadamer y Dilthey- de fondo) y dos estudios históricos y sociológicos que contenían argumentos narrativistas en el centro de su desarrollo (Richard Sennett en *La corrosión del carácter* como sociología del trabajo y Alasdair McIntyre con *Tras la virtud* como historia de la ética).

En verdad el problema que me interesaba ya entonces era la relación de la idea, -más o menos abstracta o filosófica-, de “identidad personal” y la efectividad histórica en la que se desplegaba. ¿En qué medida la cuestión de la “identidad personal” es un tema históricamente universal? ¿Es sólo un problema *propio* de la modernidad? ¿Hay una constitución de la “identidad personal” o del “yo” característica de cada período histórico? ¿Había algo así como una problemática de la “identidad personal” antes de la modernidad?

Por otro lado, mi percepción del mundo contemporáneo, -del mundo en el que vivimos-, me indicaba que cierta “crisis” de la identidad personal tenía un significado político que no alcanzaba a comprender del todo. Y al mismo tiempo el estado permanente de “crisis” del sistema político, -de cierta sensación perenne de crisis o malestar inagotable de la representación como sistema político- me parecía estar atravesado por la problemática de la identidad personal moderna. Sin poder fundamentarlo todavía filosóficamente, comenzaba a aparecer en mí la idea de “gesto identitario”, la idea de que la vida pública en nuestra sociedad estaba hecha sobre todo de acciones que, -más allá de

su apariencia política, común o colectiva-, remitían siempre al sujeto que las desarrollaba, a la forja de su propia identidad personal, siempre algo deshecha.

Con todas estas cuestiones presentes, el encuentro con *La condición humana* de Hannah Arendt fue luminoso. Arendt ponía en el centro de su comprensión de lo político una teoría de la “acción” que implicaba directamente la cuestión de la “identidad personal”. Con la idea de “acción como revelación del agente” presentada en *La condición humana* como guía, poco a poco fui sumergiéndome en el resto de su obra y viendo que allí había una ingente cantidad de material para investigar las preguntas que me tenían comprometido.

Fue ya inmerso en el estudio sistemático de la obra de Arendt para rastrear el sentido de la idea de “acción como revelación del agente” y su capacidad para iluminar el mundo contemporáneo y su crisis que llegué a estudiar con dedicación específica lo que Arendt llama “la tradición del pensamiento político”. En efecto, en la medida en la que Arendt atribuye la decadencia histórica de la acción a una serie de ataques ideológicos y materiales en los que está implicada una gran parte del pensamiento político occidental, la teoría política se convirtió durante todos estos años en el terreno fundamental de mi investigación. Y también, como se verá, en el terreno fundamental en el que se desarrolló finalmente mi tesis.

Debe entenderse, entonces, que en esta tesis la inmersión en la teoría política liberal y más concretamente en la obra de Benjamin Constant, -que entra en escena a mitad de la tesis pero se convierte en coprotagonista de sus conclusiones-, es parte de un largo rodeo teórico por la tradición de la teoría política que tiene su origen en la problemática hermenéutica de la identidad personal. De tal manera que mi método de investigación no ha consistido en fijar al liberalismo político como tema de estudio para elaborar una tesis general y exhaustiva acerca de él. Más bien, he investigado en sus raíces y su sentido en la medida en la que el argumento general de la tesis lo requería.

Lo mismo se puede decir de la obra de Arendt: el tema de estudio no ha sido como tal “la filosofía de Hannah Arendt”, ni siquiera “la teoría política de Hannah Arendt”, aunque luego mi trabajo valga de hecho como una introducción concisa a la teoría política de Arendt y consten en él claramente todos sus temas fundamentales.

He recorrido durante el período de investigación toda su obra guiado por las mismas cuestiones de las que partía y que aparecen encarnadas en este trabajo: ¿cuál es la relación entre identidad personal y acción política? ¿qué influencia tienen los cambios históricos y sociológicos en esa relación? ¿en qué medida la crisis de representación es también la crisis de la identidad personal moderna? Estas preguntas recorren la tesis como un hilo invisible.

INTRODUCCIÓN GENERAL

El tesoro perdido de la edad dorada

“Los hombres de la Resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos que perdieron su tesoro. La historia de las revoluciones –desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest-, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna, se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un **tesoro de la edad dorada**, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo.”
Hannah Arendt¹

¿Cuál es este “tesoro de la edad dorada” que invoca Arendt como común a todos los períodos revolucionarios de la edad moderna? ¿Cuál es esta “edad dorada” que ya en la modernidad solo vuelve intermitentemente “como si se tratara de un espejismo”?

Unas líneas más adelante de este párrafo, Arendt admite que para “nosotros” ese tesoro carece de nombre a tal punto que se podría decir que hoy (donde “hoy” sería la segunda mitad del siglo XX) “*los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones*”. Pero también reconoce que si se vuelve la vista atrás y se fija la mirada *en* la época misma de las revoluciones modernas, se ve que:

“a ambos lados del atlántico este tesoro tenía un nombre (...) En América el nombre fue ‘**felicidad pública**’, denominación que, con sus connotaciones de ‘virtud’ y ‘gloria’, apenas sí entendemos mejor que su equivalente francés, ‘**libertad pública**’; para nosotros, la dificultad estriba en que en ambos casos el énfasis está en el adjetivo ‘público’ ”²

Gran parte de la obra de Arendt está centrada en el estudio de esta pérdida, en el intento de comprender cómo es que para nosotros la “felicidad pública” y la “libertad pública” solo aparecen como *espejismos*. En concreto, en *La condición humana*, que es

¹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996, pág. 10

² *Ibidem*, pág. 11

la obra alrededor de la que gira este trabajo, la autora emprende un viaje hasta esa “edad dorada”- que no es otra que la Grecia clásica- para estudiar “el tesoro” y explicar cómo es que se perdió. De las fértiles categorías que se definen y utilizan en *La condición humana* -vita contemplativa, vita activa, esfera privada, esfera pública, labor, trabajo y acción-, es esta última, la “acción”, la que encarna propiamente el *tesoro perdido* del que hablaría unos años después en los fragmentos de *Entre el pasado y el futuro* que acabo de citar. En cierto sentido, *La condición humana* es la narración de una *decadencia*, de la decadencia de la acción política. Los diversos caminos relatados por Arendt para la victoria parcial del *homo faber* y para la victoria final del *animal laborans* son los capítulos fundamentales de una historia de la decadencia de la acción política.

Pero ¿qué es *lo que* se pierde realmente al haber extraviado este tesoro? ¿Qué provoca la ausencia de “felicidad pública”, “libertad pública”, de *acción*? ¿Qué es lo que aportaba la acción en la “época dorada” que hoy ya no se encuentra más que como espejismo? En las palabras de los supervivientes de la resistencia francesa que Arendt usa para comenzar su reflexión (con el poeta René Char como vocero), una vez que el tesoro de la revolución desapareció, esos hombres

“volvieron a entregarse a la irrelevancia ingrátida de sus **cuestiones personales**, una vez más separados del ‘mundo de la realidad’ por un ‘epaisseur triste’, la ‘**opacidad triste**’ de una vida privada centrada solo en sí misma”³

La *opacidad triste de una vida privada centrada en sí misma*, eso es lo que deja tras de sí la desaparición del tesoro de la *acción política* y esa es la preocupación fundamental de Hannah Arendt cuando escribe *La condición humana*. En cierto modo Arendt en su obra asumió el análisis de varios fenómenos históricos con la raíz común de ser *deformaciones* o *consecuencias no deseadas* de la modernidad. Después de *Los orígenes del totalitarismo* en el que intentaba comprender las consecuencias del ideal del *homo faber* de *hacer la historia*, al final de *La condición humana* se enfrentaba a las consecuencias del triunfo de las democracias liberales de masas: la preeminencia del *animal laborans* y la construcción de una gran sociedad de *laborantes*. Si en *Los orígenes del totalitarismo* el adversario ideológico del planteamiento de Arendt era el fascismo, en

³ *Ibidem*, pág. 9

La condición humana (cuyo origen era un libro de crítica del marxismo) el adversario último terminó siendo el liberalismo político.

Pero en verdad, Arendt no es la primera (ni la última, por supuesto) en teorizar este “temor” al encapsulamiento en una “vida privada centrada en sí misma” que traería el triunfo de la democracia liberal. Es la propia tradición liberal la que en el mismo momento en el que teoriza la centralidad de la “libertad individual” y la necesidad del “gobierno representativo” advierte ya de ese peligro. Encontramos esta preocupación ya en Benjamin Constant y en Tocqueville (y luego –más allá del liberalismo- en Weber y posteriormente en Marcuse, Habermas o Sennett, por ejemplo). Lo que ocurre es que en todos ellos el temor sería (esquemáticamente) a que el sujeto se ocupe demasiado de *sí mismo* (vida privada) y poco o nada de *lo común* (vida pública). Como dice Luis Gonzalo Díez, había ya en el propio Constant una “*melancolía republicana*” que lo llevaba a preguntarse si la libertad individual (al mismo tiempo que la presentaba como centro innegable de la sociedad moderna) “¿es suficiente para mantener el engranaje de una democracia representativa? ¿O cabe temer que el ejercicio de dicha libertad lleva a una sobre-estima del interés privado y la búsqueda de la felicidad que provoque su propia autodestrucción?”⁴. En estas preguntas late ya lo que en esta tesis llamaremos “crisis de representación”.

Si bien Arendt participa de esta *melancolía republicana*, su planteamiento aporta una mirada muy particular sobre este problema que es la que quiero subrayar. Porque según palabras que cita y subraya Arendt, lo que descubrieron aquellos luchadores de la Francia de principios de siglo XX fue,

“que quien se unió a la resistencia **se encontró a sí mismo**”⁵

Para entender el núcleo de nuestra tesis hay que empezar por captar cómo en el razonamiento que hila el discurso de Arendt (tanto en *La condición humana*, como en todos sus escritos políticos desde 1950 aproximadamente) lo que aporta *la acción*, la libertad pública, la felicidad pública es **un afuera** de *la opacidad de una vida triste centrada solo en sí misma*; pero un afuera tal, que en él uno puede *encontrarse a sí mismo*. Lo que hace indispensable a *lo político* para Arendt es que sin esa dimensión de

⁴ Díez, Luis Gonzalo, *La barbarie de la virtud*, Galaxia Gutenberg, 2014, págs., 13-14

⁵ Arendt, op. cit, p. 10

la existencia los hombres no podrían distinguirse unos de otros, sólo serían “diferentes” entre sí como lo son las piedras o los árboles; pero no podría saberse *quiénes son*.

De modo que en la mirada de Arendt de la crisis de lo político ya no tenemos una simple oposición entre vida privada como ocupación de uno mismo (felicidad, hedonismo) y vida pública como preocupación por “lo común” o el “interés general”. En la noción de “*acción como revelación del agente*” que es el objeto de estudio y análisis de esta tesis está comprimida la singularidad de la idea de Arendt de “lo político” que integra en un mismo plano el problema de la “identidad personal” y el de la acción política. Un concepto de “lo político” que no tendrá que ver tanto con la implicación del sujeto en “lo común”, la “participación”, el “interés general”, el “gobierno”, etc., como con la posibilidad de *distinguirse, mostrar quién se es, aparecer* de los sujetos (agentes, en el lenguaje de Arendt).

Pero por otro lado, la vida pública en nuestro mundo está llena de expresiones identitarias, de “apariciones” más o menos públicas en las que los sujetos intentan de un modo u otro mostrar quiénes son, aunque sea del modo más vulgar y narcisista. “Mostrar quién se es” no parece un tema “lejano” de la vida en las democracias liberales de masas actuales. No estamos en este punto juzgando ni calificando, sólo apuntando una tendencia: “la invisibilidad, el encierro en uno mismo, la clausura en la privacidad” no serían descripciones ni adecuadas ni suficientes de nuestras sociedades.

Cruzando esta observación y la particular noción de “lo político” contenida en la idea de acción de Arendt, podríamos preguntar: ¿está tan perdido el “tesoro” de la acción en la democracia liberal moderna como Arendt cree? ¿No hay elementos en la teoría de la “acción como revelación del agente” que permitan cuestionar la visión políticamente sombría que tiene Arendt de la sociedad moderna?

La hipótesis que este trabajo pretende investigar es en qué medida analizando a fondo y llevando hasta el final la idea de “acción como revelación del agente”, el mundo democrático liberal no aparecería tanto como el resultado de una *decadencia* de lo político (en sentido arendtiano), sino como el de su posible *extensión*. Al integrar el problema de la identidad personal y el de la política a través de la idea de “acción como revelación del agente” Arendt no estaría tanto cuestionando la politicidad del dispositivo liberal

(preeminencia de la libertad individual, inevitabilidad del gobierno representativo, deslocalización de lo público) como afirmándola, sosteniéndola.

Esta hipótesis tiene sus riesgos, porque supone cuestionar un diagnóstico hecho por un autor recurriendo a la propia teoría a partir de la cual el autor ha elaborado tal diagnóstico. En efecto, como veremos más adelante en profundidad, en *La condición humana* se encuentran imbricados de forma difícilmente separable la teoría de la “acción como revelación del agente” y el diagnóstico de la sociedad moderna como una mera “sociedad de laborantes”. Este diagnóstico es el que nosotros pretendemos cuestionar basándonos precisamente en la teoría de la acción en la que tiene lugar. Para investigar esta hipótesis seguiremos varios pasos que se desarrollarán sucesivamente a lo largo de los cuatro capítulos que conforman este trabajo.

En el primer capítulo analizaremos en profundidad la teoría de la acción presente en *La condición humana* (y en todos los textos de la época de su redacción) intentando comprender todas sus categorías y la historia y los motivos detrás de su estructura, para finalmente llegar a un concepto estilizado de “lo político” arendtiano.

A continuación, en el segundo capítulo, analizaremos el argumento por el cual Arendt diagnostica la sociedad moderna como una mera “sociedad de laborantes” y lo cuestionaremos a partir de elementos de su propia teoría de la acción tal y como la interpretamos en el capítulo anterior. Desarrollaremos entonces los argumentos por los cuales aplicando la idea de acción de Arendt, el mundo contemporáneo *podría* dejar de aparecer como una mera *decadencia* de lo político. En estos argumentos intervendrán (además de varios comentaristas de Arendt), Kant y Raymond Aron

En el tercer capítulo confrontaremos la teoría de la acción de Arendt con la teoría política de Benjamin Constant, John Stuart Mill e Isaiah Berlin, -como representantes de la tradición liberal-, para encontrar un “suelo común” que dé cuenta de lo que ya apuntaban los argumentos del capítulo anterior: una afinidad esencial de la idea de “acción como revelación del agente” con la de “libertad de expresión” moderna tal y como la defendió la tradición del liberalismo político.

Finalmente, en el capítulo cuarto presentaremos y usaremos nuestra noción de “*gesto identitario*” para mostrar (con la ayuda sobre todo de Richard Sennett y Albert Hirschman) el modo particular en el que la teoría de la acción de Arendt, sirve para

comprender la naturaleza estructural de la “crisis de representación” propia de las democracias liberales contemporáneas y su relación esencial con la crisis de la identidad personal.

CAPÍTULO PRIMERO

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMO REVELACIÓN DEL AGENTE EN HANNAH ARENDT.

“Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleita en hacer; puesto que todo lo que es apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue...Así, **nada actúa a menos que [al actuar] haga patente su latente yo**”⁶

Dante

“La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y **sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo**”⁷

Hannah Arendt

⁶ Dante citado por Hannah Arendt como epígrafe del capítulo llamado “Acción” en *La condición humana*, subrayado mío.

⁷ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, trad. Ramón Gil Novales, p. 200, subrayado mío

1. Introducción

Nada actúa a menos que al actuar haga patente su latente yo.

El punto de partida de esta tesis es la curiosidad por la particular insistencia de Hannah Arendt en afirmar una relación esencial entre acción política y revelación del yo. En sostener una y otra vez una relación de copertenencia irreductible entre política e identidad personal. ¿Por qué la insistencia en esta relación genera curiosidad o asombro? Dos tipos de inquietudes o preguntas surgen al notar esta insistencia. Por un lado hay una inquietud histórica, inquietud a la que quizás solo estén expuestos los lectores más formados. En efecto, se suele considerar en la academia que la cuestión del “yo”, su descubrimiento mismo y toda la problemática de la “identidad personal” son exclusiva y propiamente modernos; pero Arendt sitúa y subraya el origen de esta relación entre política e identidad personal no en la modernidad (que sería más bien su amenaza) sino en la antigüedad clásica. ¿Había realmente una “cuestión del yo” en la antigüedad clásica? No me dedicaré en este trabajo a examinar esta inquietud más o menos culta⁸. Más allá de la discutible precisión de su adecuación histórica es innegable que Arendt construye una teoría de lo político propia y fértil a partir del establecimiento de esta relación entre política e identidad en su lectura de la vida en la ciudad antigua. La segunda inquietud se da porque nuestra “intuición”, educada en mayor o menor grado por la tradición liberal moderna, nos lleva a sorprendernos ante la relación misma, ante la afirmación de su importancia y centralidad. Porque para nosotros los problemas de “el yo”, “lo personal”, están relacionados, en principio, no con el espacio común, colectivo, de la acción política, sino con su contrario, su antagonista: el espacio individual del interés por uno mismo (el egotismo). En una dicotomía vulgar a la que todos estamos más o menos expuestos se

⁸ Desde Benjamin Schwartz hasta Giovanni Sartori pasando por Albert Hirschman, son muchos autores los que se han dedicado a discutir la teoría política de Arendt desde el presupuesto de que su caracterización de la sociedad y la organización política antigua era errónea, fantasiosa, idealizada o inventada. Aquí lo que nos interesa (entre otras cosas porque no somos historiadores de la antigüedad) no es discutir la verdad histórica de la caracterización de la ciudad antigua de Arendt sino entender por qué esta caracterización le era útil para explicar su teoría política. Entender qué caracteres de su esquema de la polis griega, qué descripciones de esa separación categorial tan límpida entre el *oikos* (la vida) y la *polis* (la “segunda vida”) son las más importantes para comprender su idea de acción y de vida política. (cfr. Schwartz, B., *The Religion of Politics: Reflections on the thought of Hannah Arendt*, Dissent, 1970; Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*; Alianza, 2005; Hirschman, Albert O., *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986)

enfrentan dos bloques (heterónomos pero funcionales en tanto que opuestos): por un lado “el interés por los demás”, “la solidaridad”, “lo común” y por otro “el interés por uno mismo”, “el egoísmo”, “lo individual”. La peculiaridad inquietante del pensamiento político de Arendt radica en la ruptura de este marco, mezclando los elementos de estos dos bloques en una configuración de lo político que se puede sintetizar como la *teoría de la acción como revelación del agente*. En mi interpretación ese es el gran legado de la teoría política de Arendt; una idea de lo político no como el espacio en el que lo individual “se funde” (se subsume, se sacrifica) en “lo común” sino al revés: la idea de que el espacio común, compartido es *sobre todo* aquel en el que lo radicalmente individual puede comparecer, realizarse⁹. Mi intención en este capítulo es recorrer y analizar los textos de Arendt en los que se fraguó esa teoría para sacar a la luz una versión estilizada de su idea de lo político.

El protagonista de este recorrido y de la teoría política de Arendt (al menos hasta el interés de sus últimos años por la idea de *juicio* en Kant) es el concepto de *acción* y el texto en el que quedó establecido de un modo más completo es *La condición humana*. Pero hay un recorrido teórico desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* hasta la redacción de *La condición humana* en el que se fragua la teoría de la acción arendtiana. Es fundamental investigar este recorrido para comprender bien la elección y forja del concepto de acción (y de las distinciones que lo acompañan) como paradigma arendtiano de lo político y de la relación que consideramos esencial entre política e identidad personal.

Una genealogía de La condición humana: ¿mapa de lo humano o historia de la decadencia de la política?

Una vez escrito “Los orígenes del totalitarismo”, a partir de 1951, Hannah Arendt empezó a trabajar sobre una obra que se iba a titular “Elementos totalitarios en la teoría marxista”. Era una forma de completar el trabajo de “Los orígenes...”: allí había dado numerosas muestras de la conexión entre la ideología fascista y el resultado totalitario del nazismo, pero respecto del totalitarismo soviético no ahondaba en sus raíces teóricas¹⁰.

⁹ Se podría decir que, si nos situamos ante la dicotomía esfera privada/esfera pública, la teoría de lo político de Arendt consiste en colocar la problemática del yo y de la identidad personal en el lado de lo público.

¹⁰ Esto no significa que Arendt quisiera mostrar que de los textos de Marx se deducía por mera lógica el totalitarismo soviético, más bien quiere decir que era posible encontrar en Marx una conexión fundamental

La obra sobre marxismo nunca se llegó a publicar, pero del intento de rastrear los componentes totalitarios (antipolíticos) en el marxismo resultó un repaso de toda la tradición de la filosofía política desde Platón que se volcó en múltiples conferencias y artículos¹¹ y que desembocó finalmente en la publicación de “*La condición humana*” en 1958.

El hilo que unía a Platón con Marx como el principio y el final de toda una tradición de *filosofía política* y que llevó a Arendt a escribir “*La condición humana*” era el olvido del sentido de la política: la capacidad humana de actuar y su condición *per quam*, la *pluralidad humana*, el hecho de que en la tierra no hay un hombre repetido en infinitos avatares idénticos, sino una multitud innumerable de hombres distintos e irrepetibles. Arendt descubrió en su repaso a partir del marxismo a toda la tradición política cómo la pérdida del sentido de la política se producía fundamentalmente por la **confusión** de la capacidad humana de actuar, la acción, con otras actividades humanas o por su **desplazamiento** en la jerarquía de las actividades humanas hacia un lugar menos preminente que el que había tenido en las experiencias políticas originales (que ella situaba en la *polis* clásica). La razón primordial de estas confusiones y desplazamientos fue desde un primer momento el intento de huir de lo que Arendt llamó “la fragilidad de los asuntos humanos”; escapar de la imperfección y las frustraciones de la política y la pluralidad y sustituirlas por la aparente seguridad, eficacia y consistencia de otras actividades humanas (como la capacidad de mando y obediencia o la capacidad de fabricar objetos durables).

De modo que la categorización de las actividades humanas que constituye la columna vertebral de “*La condición humana*”, la división entre *labor*, *trabajo* y *acción*¹²

con la tradición de la filosofía política que en su lectura resultaba de facto antipolítica y virtualmente, por tanto, totalitaria. Como bien explica Jerome Kohn: “En opinión de Arendt, no se puede encontrar en Marx ninguna justificación de los crímenes que los dictadores bolcheviques, esto es, Lenin, y especialmente Stalin cometieron en su nombre. Por el contrario, era la posición peculiar de Marx en la corriente dominante del pensamiento político occidental lo que permitió a Arendt juzgar la tradición (...). El argumento de Arendt no consiste en afirmar que el totalitarismo se sigue directamente de la tradición o a partir de Marx, sino que (...) la tradición había “encontrado su final” en el pensamiento de Marx, como una serpiente que se enrosca y se devora a sí misma” (Introducción a *La promesa de la política* de Hannah Arendt, Paidós, Barcelona, 2008, pág. 17)

¹¹ Muchas de las cuáles la propia autora reunió en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*.

¹² A pesar de que puede ser problemática, respetamos la traducción castellana tal y como se editó en España (de Ramón Gil Novales para editorial Paidós en 1993). Pero queremos dejar consignado que la tríada *labor*,

nace ante todo como un *mapa negativo* de lo político. Se trataría en primer lugar de marcar los límites de lo político, de la acción, mostrando todo *lo que no es* acción, todas las actividades que se han *confundido* con la acción o que la han *desplazado* del centro de lo humano.

En este sentido es importante señalar que Arendt consideraba a *La condición humana* una especie de prolegómeno, un trabajo previo a un trabajo más sistemático que diera cuenta positivamente de *qué es la política*¹³. Se ve bien leyendo los trabajos que van de 1951 a 1958 que Arendt no parte de *labor, trabajo y acción* como categorías a partir de las cuales juzga y dictamina las diversas confusiones históricas (la del platonismo que confunde la política con la relación mando/obediencia o la de la filosofía moderna que confunde al hombre como actor político y al hombre como fabricante de objetos útiles, por citar dos ejemplos), sino que es *en* el análisis del modo en el que la tradición ha (mal)entendido la política que empiezan a emerger esas categorías orientadoras y universales, ese *mapa* de la condición humana que permita ubicar lo genuinamente político.

Qué no es lo político y cómo se lo ha confundido y olvidado podría ser entonces el primer tema de *La condición humana*. Pero claro, de esta delimitación de *lo que no es lo político* resulta necesariamente alguna idea positiva de *lo político*. Esta idea se

work, action, podría tener otras traducciones. “Labor” en inglés podría traducirse por “trabajo” en castellano y “Work” por “producción”. Lo más polémico es el uso de “labor” en castellano para traducir el término “labor” en inglés. “Labor” en castellano apenas se usa y tiene una diferencia poco clara con “trabajo”. El término “labor” en inglés usado por Arendt, la mayoría de las veces se traduciría mejor por “trabajo” que por “labor”. Pero es cierto que lo que Arendt llama “work” también se puede traducir por “trabajo”. “Producción” como sugerimos nosotros representa gran parte de lo que Arendt entiende por “work” a nivel conceptual. En todo caso: respetaremos la traducción de Gil Novales (las citas las sacamos directamente de su traducción), pero en algunos momentos, -nunca citando a Arendt- usaremos “trabajo” como un término que incluye tanto lo que Arendt designa como “labor” y como lo que designa como “work”. En el fondo, nos parece que la dicotomía fundamental es entre la “action” y lo demás (labor y work); y ese “lo demás” se puede llamar genéricamente “trabajo”. Como veremos a lo largo de este capítulo, la distinción entre “labor” y “work” es mucho más tenue y menos relevante que la distinción de estas dos con “action”. La distinción entre “labor” y “work” es sobre todo una crítica teórica al marxismo (como veremos en su momento en este capítulo); esta crítica era uno de los puntos de partida de Arendt al escribir los textos que después conformarían “La condición humana”; sin embargo, está claro que esa crítica acabó siendo muy poco central en el libro tal y como resultó. La cuestión central es la diferencia entre “acción” y “trabajo”; entre la *polis* y el *oikos*, entre “el reino de la libertad” y “el reino de la necesidad” dicho en el lenguaje del idealismo romántico del que no es difícil ver huellas en los textos de Arendt.

¹³ Este libro nunca fue publicado; están disponibles los apuntes titulados “Introducción a la política” cuya redacción coincide con los años previos a la redacción de *La condición humana*. Cf. *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008

encuentra desperdigada a lo largo de todo el libro como el negativo dialéctico de las otras actividades humanas fundamentales (pensamiento, labor y trabajo) y concentrada en el capítulo dedicado a la acción. Creo que tiene sentido presentar una idea arendtiana de lo político y así lo haré en este primer capítulo, pero no perdiendo de vista ese *carácter dialéctico* que tiene su gestación en el pensamiento de Arendt. Intento mostrar que la idea de Arendt de lo político, (lo que aquí se denominará la teoría de “la acción como revelación del agente”) es el resultado tanto de rescatar una supuesta forma original de la política que se encontraba en la antigua polis griega (antes de la intervención teórico/política de los filósofos), como de impugnar lo que *la política* ha sido para la tradición posterior. Esto es importante porque de algún modo la noción de lo político arendtiano quedará siempre “presa” conceptualmente de aquello de lo que se quiere distinguir: las nociones de lo político de la tradición de la filosofía política desde Platón hasta Marx, pasando por toda la época moderna.

Vinculado a esto hay un rasgo estructural (o de composición) que hace de *La condición humana* un libro difícil de analizar con simplicidad y discutir con orden y que no es habitualmente señalado por sus comentaristas: el modo en el que su argumento mezcla sin separación clara una dimensión *sincrónica* (categorial, filosófica o trascendental) de *la condición humana* para la delimitación de *lo político* (lo que venimos llamando “mapa”) y una dimensión *diacrónica* (o histórico-positiva), una narración. En efecto (y esta es una de sus grandes riquezas), *La condición humana* funciona “sincrónicamente” como un fresco universal y totalizador sobre las actividades humanas; un modo de clasificar y situar –en principio para toda época-, todas las actividades humanas. Esta es su mayor virtud a la hora de atraer a un público general que puede percibir el libro como un verdadero panorama completo de los que los hombres hacen o pueden hacer; es lo que le ha proporcionado un éxito tan rotundo y una fertilidad (teórica y editorial) tan grande desde que se publicó. Pero al mismo tiempo (y sin separar claramente una dimensión de la otra), el libro es una *historia* de la *decadencia* de la política (o de la acción). Por sintetizarlo incluyendo una visión genealógica de su composición: Arendt *en* la construcción de una *historia* de la decadencia de la acción y sus grandes hitos decadentes (Platón, la filosofía política moderna, Marx y el utilitarismo liberal triunfante) *gesta* una categorización general de las actividades humanas para delimitar qué es político y qué no lo es. El peligro teórico, (el peligro de caer en falacias o lagunas argumentales) es que esas categorías generales de lo humano que se gestan en

esta historia decadente de la acción están construidas (no podía ser de otra manera) a partir de *un* esquema “original” situado históricamente: el de la polis griega clásica. De tal modo que es muy posible que la propia categorización universal se coma o degluta (en la cabeza del lector) al argumento histórico que le dio lugar. Así, lo que queda más vivo tras la lectura del libro son unas categorías con apariencia ahistórica (trascendental), -que son labor, trabajo y acción-, que son inevitablemente *violadas* por la historia en su devenir. La época moderna será sobre todo para Arendt una violación (por *hybris*) de los límites de los ámbitos propios de cada una de estas categorías. Sin la idealización de la polis griega como *él* lugar de la libertad y la política, la historia *decadente* que cuenta el libro no tendría sentido.

Para intentar no caer en los equívocos que podría traer esta mezcla entre lo ahistórico/universal y lo histórico/positivo, vamos a desarrollar nuestra interpretación de la teoría de lo político arendtiano separando su exposición en esos dos ejes:

- Un eje *sincrónico* en el que expondremos las categorías de apariencia universal (pero surgidas del modelo de la polis) que conforman “el mapa” de las actividades humanas en el que ubicar y entender “lo político” con especial atención a la categoría de la “acción” que se presenta como *él* lugar de lo político dentro del “mapa”
- Un eje *diacrónico* en el que se muestre cómo estas categorías habrían sido confundidas y desplazadas de sus *lugares auténticos* a lo largo de la historia a partir de los diversos “ataques” ideológicos (y materiales) a la política y la pluralidad como centro de lo más específicamente humano.

A través de este recorrido debería quedar delineada con claridad la noción arendtiana de lo político¹⁴ a partir de la cual se desarrollará nuestro argumento en los capítulos siguientes

¹⁴ La ambición de delinear con claridad una idea de “lo político” arendtiano puede ser excesiva porque es cierto, como dice Daniel Mundo, que “*no hay en la obra de Arendt una teoría concluida sobre qué significa la o lo político, lo que no va en desmedro de su rigurosidad, más bien cumple un tipo de rigurosidad distinto al que el conocimiento científico y los saberes populares de la Época Moderna nos han acostumbrado. Lo que no se concluye permanece, vivo, disperso como un humus fértil, a lo largo de toda la obra.*” (en *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2003, p. 20). Pero esta fertilidad se confirma en las múltiples interpretaciones que genera la obra en las que se arriesga el compromiso justamente de subrayar alguna de las potenciales significaciones de *lo político* en

2. Eje sincrónico

Desarrollo aquí un ordenamiento en forma de tabla de todas las categorías que aparecen entrelazadas en la exposición de Arendt de las distinciones entre las tres actividades fundamentales (labor, trabajo y acción), para luego exponer cada una de las categorías más en detalle. En todo caso, se trata de mostrar toda la trama de conceptos que construye Arendt para hablar de lo que es político siempre en relación con lo que no lo es y de lo que no es político siempre en relación con lo que sí lo es. El fin de esta esquematización es que salga a la luz cierta *delimitación* de lo político arendtiano.

El modo que tengo de subrayar el carácter dialéctico que tienen estas actividades fundamentales es exponerlas no una detrás de otra como hace Arendt (un capítulo dedicado a la labor, otro al trabajo y otro a la acción), sino definiendo unas categorías que distinguen a estas actividades: la **condición** a la que responden, la **lógica** que las rige, el

Arendt. Hay interpretaciones que se limitan a yuxtaponer una serie de características para describir la *acción* en Arendt, como por ejemplo Jerome Kohn cuando define lo que Arendt entiende por acción con una lista: “*aventurarse en el discurso y en el actuar en compañía de los que son iguales a uno, comenzar algo nuevo cuyos resultados no pueden ser conocidos por adelantado, la fundación del espacio público (res pública o república), hacer promesas y perdonar a los otros*” (en la introducción a *La promesa de la política* de Hannah Arendt, Paidós, Barcelona, 2008, p. 12). Hay otras como la ya clásica de Margaret Canovan (en su introducción a *La condición humana* y en *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*) que sí se centran en una de las características de la acción para dar su propia interpretación comprometida sobre qué es lo político para Arendt. En el caso de Canovan, es la capacidad de comienzo el rasgo preeminente de lo político y en definitiva de lo humano (“*Hannah Arendt is preeminently the theorist of beginnings. All her books are tales of the unexpected (...) and reflections on the human capacity to start something new...*” en la introducción a *The human condition* de Hannah Arendt, University of Chicago press, Chicago, 1998, p. vii). En nuestro caso, tal y como indica el título “La acción como revelación del agente” pondremos el acento en la capacidad única de revelar el yo que posee la acción y por tanto el espacio de lo político en la Arendt de *La condición humana*.

ámbito que definen, el **número** [en un sentido originalmente gramatical] de personas en que se efectúan y su **forma y extensión**.

Tabla: las tres columnas representan las tres actividades fundamentales. Las cinco filas representan las principales (o más expresivas) categorías que encontramos en el texto de Arendt para distinguir y ordenar las actividades.

	LABOR	TRABAJO	ACCIÓN
CONDICIÓN	Vida	Mundanía	Pluralidad
LÓGICA	Necesidad	Utilidad	Libertad
ÁMBITO	Privado	Privado	Público
NÚMERO	En soledad o en compañía.	En soledad o en compañía	Únicamente en compañía
FORMA y EXTENSIÓN	Circular e infinita	Lineal y finita	Indeterminada e infinita

A continuación dedicaré un apartado a cada una de las cinco filas categoriales para exponer las distinciones de las actividades correspondientes a cada una de las categorías.¹⁵

2.1 Las actividades humanas fundamentales y sus condiciones de existencia.

El tono universal, categorial que tienen los capítulos centrales de *La condición humana* que nos permite hablar de un “mapa” de la condición humana en el que ubicar lo político se debe fundamentalmente a la relación que establece Arendt desde el principio (aunque sea producto de todo un recorrido crítico intelectual de la tradición) entre ciertas

¹⁵ Las categorías de “número” y “ámbito” ocuparán un mismo apartado explicativo porque como se verá están referidas a la misma cuestión; es muy difícil hablar de una categoría y no hablar de la otra.

actividades humanas y ciertas “condiciones” de la existencia humana. Esas actividades, - *labor, trabajo y acción*, recibirán el calificativo de “fundamentales” en la medida en la que se vinculan necesaria y esencialmente con aquellas condiciones de la existencia humana. Las condiciones son, -en un orden de los más genérico en el orden de la naturaleza a los más específicamente humano-, la *vida*, la *mundanidad* y la *pluralidad*. Y las actividades que responden a estas condiciones son la *labor*, el *trabajo* y la *acción* respectivamente.¹⁶

La *vida* como condición corresponde a la realidad del hombre como ser biológico, vinculado inevitablemente a los ciclos naturales y a su mortalidad (previa decadencia biológica). *Labor* es toda actividad vinculada al hecho de ser los hombres seres vivos y estar por tanto atados a los ciclos naturales: alimentarse (incluyendo todo lo que sea “procurarse” alimentos), cuidarse y en general todo lo que sea “mantenerse” con vida.

La *mundanidad* es la condición que separa al hombre de su mera situación de ser vivo o animal porque consiste en vivir *en* un mundo de objetos fabricados por él mismo de una durabilidad y estabilidad superior a la propia vida biológica individual.¹⁷ El *trabajo* es la actividad que hace despegar al hombre del mero ciclo biológico produciendo un mundo de objetos que trasciende la duración de las vidas individuales y la circularidad virtualmente infinita de la vida del hombre como especie natural.

Si el hombre en tanto que laborante, *animal laborans*, es un *siervo* de la naturaleza en el sentido de que está condenado a seguir su ciclo, el hombre en tanto que fabricante, *homo faber*, en la medida en la que construye esta objetividad, este mundo a partir de la naturaleza pero modificándola, violentándola a su antojo (según algún modelo), es *dueño* de la naturaleza.

¹⁶ Si bien como veremos a continuación cabe relacionar respectivamente cada una de estas tres actividades fundamentales con cada una de sus tres condiciones, Arendt señala que todas se relacionan primordialmente con “la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad”. La labor vendría a asegurar tanto la vida individual (procurando lo necesario para mantenerse vivo) como la vida de la especie (la reproducción). Los productos del trabajo proporcionan una permanencia y durabilidad por encima del carácter mortal y fútil de cada vida humana. Y la acción, en la medida en la que implica la continuidad de los cuerpos políticos, crea la posibilidad del recuerdo, la narración, la historia.

¹⁷ “*Contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrechamente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la naturaleza*” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, pág. 158)

Finalmente, la *pluralidad* consiste en que exista no “él” hombre, sino “los” hombres, en que los hombres vivan juntos y que al mismo tiempo sean todos distintos, no intercambiables los unos por los otros. Que cada uno desarrolle una vida en presencia de los demás pero única e irrepetible y que solo en presencia de otros pueda una vida mostrarse –manifestarse– como única e irrepetible. La *acción*, entonces, es la actividad que se da solo entre los hombres (sin intervención alguna de la naturaleza) y que permite a cada hombre insertarse en el mundo no ya como un “qué” sino como un “quién”; “vivir como ser distinto y único entre iguales”¹⁸

Importa subrayar que la “pluralidad humana” a la que se refiere Arendt no es igual a la pluralidad de flores o perros o de cualquier conjunto de individuos de la misma especie¹⁹. La “pluralidad humana” tiene dos lados: igualdad y distinción. Arendt las presenta como equivalentes, pero se puede ver que de algún modo la igualdad funciona como condición (*sine qua non*) y la distinción como horizonte (*per quam*). La igualdad se muestra en el hecho mismo de que los hombres se entienden y pueden ser los unos interlocutores de los otros (pueden ser un público los unos para los otros y constituir juntos el espacio para que cada uno aparezca), pero si no fueran distintos, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse, “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas y básicas”. De modo que el discurso en el sentido en el que Arendt lo entiende, no remite a un sistema de signos que permita comunicarse de cara a conseguir cosas (en donde el discurso aparecería como una mera *herramienta*, que hasta un grupo de hurones podría utilizar para cazar o construir una madriguera en conjunto); en el discurso no se manifiestan necesidades inmediatas y básicas sino la distinción, la persona misma en su singularidad. Vale la pena prestar atención al siguiente fragmento:

“La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción

¹⁸ Arendt, op. cit., pág. 202

¹⁹ “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían del discurso y la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Ibíd., pág. 200)

y distinguirse y **sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo**: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y **la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos**²⁰

Es “su propio yo” lo que los hombres manifiestan en la acción y en el discurso. No expresan algo que “sirva para” conseguir algo, sino que se muestran ellos mismos en su radical distinción, en su singularidad. Es esta singularidad, la distinción de cada uno respecto de todos los demás, lo que está en el horizonte de la acción humana. Que la pluralidad sea la condición de la política (de la acción y el discurso) significa que será considerado político todo aquello que permita a los hombres *aparecer* en su singularidad.

Arendt define a la acción, a la capacidad de acción del hombre como aquello que hace que quepa esperar del hombre lo inesperado, que sea “capaz de realizar lo que es infinitamente improbable”²¹. Pero esto depende del hecho de que con cada hombre entre algo singularmente nuevo al mundo; es su carácter de *distinto*, de *único* lo que hace poder esperar de él lo inesperado. Y este carácter de radicalmente distinto, único, solo se manifiesta (o realiza) en el discurso. Por eso Arendt dice que mientras que la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, -a la condición humana de la natalidad, “el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales”.²²

Vale la pena hacer algunas observaciones especiales aquí sobre la relación entre acción, discurso y pluralidad en tanto que condición fundamental de lo político. En algunos textos de Arendt anteriores a *La condición humana* acción y discurso aparecen en paralelo como las dos realizaciones de lo político²³. Siempre que aparecen en paralelo, la acción se remite a la capacidad de comienzo y el discurso a la capacidad de distinción.

²⁰ *Ibíd.*, pág. 200

²¹ *Ibíd.*, pág. 202

²² *Ibíd.*, pág. 202

²³ En *La tradición del pensamiento político*, un texto anterior a *La condición humana* en el que todavía Arendt no había elegido el concepto “acción” como el centro de lo político, dice que “la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes” presentándolas, como sugiero, en paralelo, no jerarquizadas y en ningún caso dando a entender que el discurso es una “herramienta” de la acción. Cf. *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós, 2008 p. 98

Pero cuando Arendt eleva (como en *La condición humana*) la acción a la categoría central de lo político, el discurso aparece en un sentido rebajado²⁴ y en otro sentido aparece subrayado como la actividad eminente (y casi única) de lo político en la medida en que es en él como posibilitador de la distinción que se *realiza* la condición humana de la pluralidad (condición que funciona como fundamento de la política). En todo caso, Arendt se ocupa muy bien de aclarar en *La condición humana* que más allá de que la mayoría de los actos humanos son actos de discurso, además, si no fuera por el discurso, “la acción no solo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto” y que ninguna otra realización humana requiere el discurso de la misma manera que la acción.²⁵

Otro tema a tener en cuenta es una fragilidad propia de la acción en sus propios propósitos, si entendemos estos propósitos precisamente en términos de “revelar al agente”. Se trata de la “fragilidad” y la “intangibilidad” en la que se da esa revelación. Dado que ese “quién” no es un contenido cerrado que el agente conozca y exponga ante el auditorio, sino que es *en* el propio actuar y hablar en el que se da por primera y última vez. La revelación es evanescente, como la charla cotidiana; si de algún modo queda reflejada para siempre, es gracias a los observadores externos y posteriores (los historiadores, los poetas) que hilan lo sucedido en un discurso narrativo coherente.

2.2 Necesidad, utilidad y libertad. Las distintas lógicas que rigen las actividades fundamentales.

“El dominio de la necesidad tiene como meta el control de las necesidades de la vida, que ejercen su coacción sobre los hombres y así los tienen bajo su poder. Pero ese dominio sólo se puede conseguir controlando y ejerciendo la violencia sobre ellos, que como esclavos alivian a los hombres libres de verse apremiados por la necesidad.

²⁴ Como si fuera una “parte” o una “herramienta” de la acción; aunque sabemos que no puede ser una herramienta, porque eso nos remitiría al mundo del trabajo, en el que, -como veremos en el siguiente apartado dedicado a las lógicas propias de las actividades fundamentales- rige la lógica de la utilidad.

²⁵ Hay comentaristas como Hauke Brunkhorst que directamente hablan de “acción comunicativa” para referirse a lo que Arendt llama simplemente “acción” en *La condición humana*. Esta manera de llamarla elimina (desde el vamos) la posibilidad de entender que hay un tipo de acción que no requiere de discurso. De tal manera que en *La condición humana* no se trataría ya de “los dos elementos constitutivos de lo político” como en *La promesa de la política*, sino de un concepto, “acción” que incluye dentro de sí al discurso como algo constitutivo. La “acción” en el sentido de *La condición humana* es discursiva siempre. “*The second cognitive-practical orientation of man in the world characterizes communicative (or intersubjective) action. Communicative action (or simply “action”, as Arendt puts it) concerns what might be called the person-to-person “direction of fit”* Hauke Brunkhorst, “*Equality and elitism in Arendt*”, en “*The Cambridge companion to Hannah Arendt*”, CUP, 2000, p.180.

El hombre libre, el ciudadano de la *pólis*, ni está apremiado por las necesidades físicas de la vida, ni sujeto a la dominación de otros creada por el hombre. No sólo no debe ser un esclavo sino que además debe tener esclavos y mando sobre ellos. La libertad en el campo político empieza cuando todas las necesidades elementales de la vida diaria están superadas.”²⁶

Las tres actividades fundamentales constituyen también ámbitos separados conceptualmente por las distintas *lógicas* que los rigen. La labor está regida por la lógica de la *necesidad*; el trabajo (o producción) está regido por la lógica de la *utilidad* (la articulación de medios y fines) y la acción abre el ámbito donde rige la lógica de la *libertad*.

Vamos a empezar analizando la relación entre el ámbito de la *labor* regido por la lógica de la *necesidad* y el ámbito de la *acción* regido por la lógica de la *libertad* porque en la lectura de Arendt se copertenecen y no puede entenderse el uno sin el otro²⁷. En esta lectura, que a su vez está en esto basada en la visión aristotélica (que recoge aún la visión de la ciudad griega clásica), el ámbito regido por la necesidad era el *hogar*, la “*oikía*” contrapuesto a la *polis*, el ámbito en el que regía la libertad. La necesidad regía en la esfera privada del hogar en el sentido de que en ella los hombres se ocupaban sobre todo de conservar la vida cuyas necesidades ejercían su coacción sobre ellos y los mantenían bajo su poder. En este ámbito todavía los hombres no actuaban en tanto que individuos singulares, sino en tanto que seres vivos, pertenecientes a una especie y presos del ciclo natural. La *polis* en cambio estaba regida por la libertad, en primer lugar, porque sus protagonistas estaban libres *de la necesidad*; eran libres en la medida en la que se habían liberado de la coacción de la necesidad que reinaba en el mundo *privado* de la labor. Pero el modo de liberarse de la necesidad era dominando a otros que se encargaban *por ellos* de las *labores*. Así, mujeres y esclavos *laboraban* por los hombres libres que mandaban sobre ellos y gracias a sus esfuerzos podían tener el tiempo libre (el posterior *otium* latino) necesario para la política. Mandar sobre los esclavos permitía al señor abandonar su vida privada y una vez liberado de tener que ocuparse de las necesidades de la vida, poder

²⁶ ¿*Qué es la autoridad?*, Hannah Arendt, en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 128-129.

²⁷ Y no es difícil ver que remiten a la distinción romántica entre un *reino de la necesidad* y un *reino de la libertad*, con fronteras infranqueables. Y en última instancia como se verá a continuación remiten a la separación griega entre un plano zoo-fónico-económico y un plano bio-lógico-político

entrar en el espacio público, el ágora, donde se desenvolvía entre iguales y hablaba libremente con ellos²⁸. La relación mando-obediencia, una relación basada en la violencia en última instancia (en la *fuerza* supuesta o real del cabeza de familia para someterlos) era todavía una relación natural, pre-política. La vida política propiamente estaba protagonizada por hombres libres (no tenían que dedicar su tiempo a laborar, ya que los esclavos y las mujeres lo hacían por ellos) e iguales entre sí. La lógica de la necesidad es también entonces la lógica de la desigualdad: el gobierno del hogar estaba fundado en la radical desigualdad entre el cabeza de familia y el resto de habitantes. Es importante señalar que en la medida en la que mandaba y gobernaba en el *oikos*, el cabeza de familia no era *libre*. La idea de libertad que defiende Arendt solo puede regir entre iguales, entre los que se juega el poder y no la fuerza.²⁹ Esto implica que siempre que la *política* se construya sobre un modelo de mando-obediencia, para Arendt se tratará de un trasplante de una lógica pre-política en el seno de la política; una lógica que nada tendrá que ver con la *libertad* en su sentido “genuino”, original.

Por otro lado, el *trabajo* está regido siempre por la lógica de la *utilidad*, es decir, está estructurado como una articulación de medios y fines. El producto es el fin y la violencia sobre la materia que se realiza con el modelo del producto en mente, es el medio. Pero siempre se trata de poner los medios para conseguir un fin³⁰. En la esfera de la acción, que rija la *libertad* significa (al compararla con el modelo de la utilidad) que no hay en la acción articulación de medios y fines; el discurso y la acción son “fines en sí mismos”, no son medios para otra cosa. Es decir: la política no es un medio para asegurar la libertad; la política es la libertad “en acto”³¹. Para ilustrar esta noción de acción como

²⁸ Jerome Kohn, en su *Introducción a La promesa de la política* de Hannah Arendt, Paidós, Barcelona, 2008, p. 30

²⁹ El hecho de que para poder ser libres, los ciudadanos tuvieran que tener esclavos y de que por tanto el espacio del poder político estuviera fundado en un espacio de violencia (o fuerza) pre-política emparenta a Arendt con Carl Schmitt y la tradición que se ocupa de señalar que la política igualitaria está fundada en una violencia pre-política. Cf. Kervégan, Jean-Francois, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid: Escolar y Mayo, 2008, págs. 179-212.

³⁰ “El proceso de la fabricación está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de fabricación termina allí (‘el proceso desaparece en el producto’, dice Marx) y de que sólo es un medio para producir ese fin. (...) Tener un comienzo definido y un fin definido ‘predictible’ es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas.” (Arendt, op. cit., 163)

³¹ “Esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de esos muchos, no era

fin en sí mismo, Arendt recurre a la noción aristotélica de *energeia* que designaba justamente todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateles*) y que no dejan trabajo tras de sí (un producto tangible) sino que agotaban su significado en la propia actuación³².

Esto alerta sobre el carácter evanescente, de acontecer, que tiene la acción (y por tanto lo político) frente a la fabricación (el trabajo) en el que además de la solidez del producto final, está la propia “eternidad” del modelo que precede al trabajo y le sobrevive. Los tipos de actividades que eran eminentemente comparados con la política eran actividades que son en los hechos “prácticas”, que se ejercen en acto (médico, flautista, marinero) y no “producciones” (carpintero, compositor, escultor). En comparación con los bienes de consumo que resultan de la labor y con los objetos de uso que produce el trabajo, los “productos”³³ de la acción por este carácter de acontecer evanescente³⁴ del

ni es de ninguna manera el fin de la política (aquello que podría conseguirse por medios políticos); es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, Hannah, La promesa de la política, Barcelona: Paidós, 2008 p. 163)

³² *“De la experiencia de esta plena realidad deriva su significado original del paradójico “fin en sí mismo”; porque en estos ejemplos de acción y discurso no se persigue el fin (telos), sino que yace en la propia actividad que por lo tanto se convierte en entelecheia, y el trabajo no es lo que sigue y extingue el proceso, sino que está metido en él; la realización es el trabajo, es energeia. Aristóteles, en su filosofía política, es plenamente consciente de lo que está en juego en la política, o sea, nada menos que el ergon tou anthropou (el ‘trabajo del hombre’ qua hombre) y al definir este “trabajo” como “vivir bien” (eu zen), claramente quería decir que aquí ese “trabajo” no es producto de trabajo, sino que sólo existe en pura realidad. Este logro específicamente humano se sitúa fuera de la categoría de medios y fines; el “trabajo del hombre” no es fin porque los medios para lograrlo –las virtudes o aretai- no son cualidades que puedan o no realizarse, sino que por sí mismas son “realidades”. Dicho con otras palabras, los medios para lograr el fin serían ya el fin; y a la inversa, este “fin” no puede considerarse un medio en cualquier otro aspecto, puesto que no hay nada más elevado que alcanzar que esta realidad misma” (Arendt, Hannah, La condición humana, Barcelona: Paidós, 2002, págs. 228-229)*

³³ Noción esta, “productos de la acción” que sólo se debería poder usar metafóricamente en el lenguaje arendtiano, porque en rigor (y esto es lo que venimos explicando), la acción no tiene “productos”, sino que se agota en sí misma, ella es su propio producto. Si la usamos es porque la propia autora lo hace en alguna ocasión (Ibídem, pág. 108)

³⁴ Pero en esta concepción de la acción como acontecer evanescente no sólo se juega la oposición respecto de la producción y la durabilidad de sus objetos. Este carácter de acontecer implica una idea de libertad basada en la “experiencia” real de la acción política frente a la libertad como una misteriosa fuerza interior; la “voluntad libre” de los filósofos modernos. En su ensayo “¿Qué es la libertad?” (que en los próximos capítulos analizaremos con más detenimiento) presenta una historia de esta idea de “libertad interior” desde la baja antigüedad, pasando por el cristianismo hasta su consagración en la filosofía moderna (con Kant como punto álgido) y la muestra como el gran enemigo/sustituto de la antigua “libertad como experiencia”. Es interesante la conexión de esta oposición entre “libertad interior” y “libertad como experiencia” con la negación existencialista de las distinciones metafísicas tradicionales entre *esencia* y *existencia* y entre *realidad* y *apariencia*; es muy posible que la negación de estas distinciones fuera en Arendt parte de su

que hablamos carecen de tangibilidad y durabilidad y podrían ser considerados fútiles por su incapacidad para dejar huella. Si no son fútiles, sino al revés, los más eminentemente humanos como sostiene Arendt, esto se debe una vez más a que su realidad depende por entero de la pluralidad humana, de la presencia de los demás que ven, escuchan y que por lo tanto pueden atestiguar (en narraciones, documentos y monumentos) su existencia. Vamos a ver a continuación la relación de las tres actividades humanas fundamentales con esta cuestión de la relevancia conceptual de la presencia o no de los demás para su desarrollo.

2.3 Soledad y compañía, invisibilidad y visibilidad: lo privado y lo público. Los ámbitos propios de las actividades fundamentales.

Hay dos líneas para comprender el modo en el que Arendt construye sus nociones de esfera privada y esfera pública y el modo en el que las tres actividades fundamentales se distribuyen en estos dos ámbitos.

Por un lado (más conceptual) esta distribución dependerá del modo en el que contestemos a la siguiente pregunta: ¿en qué medida labor, trabajo y acción necesitan de la presencia de otros o pueden realizarse en soledad? Por otro lado (histórico), esta distribución dependerá de cómo se ubicaban *de hecho* labor, trabajo y acción en la estructura de la ciudad antigua que se dividía en dos grandes ámbitos, el *oikos*, la esfera privada y la *polis*, la esfera pública. Si el argumento general de *La condición humana* funciona es porque Arendt logra vincular estas dos líneas argumentales, mostrando cómo los rasgos esenciales (conceptuales) de sus nociones de *labor*, *trabajo* y *acción* justifican con coherencia que formaran parte de lo privado o de lo público en la ciudad antigua³⁵.

Empezando por la primera línea argumental, es decir preguntándonos en qué medida las actividades fundamentales pueden realizarse en soledad y en compañía, hay que decir que tanto la labor como el trabajo, si bien pueden realizarse en contigüidad con otros hombres, *son esencialmente solitarios* en el sentido de que los puede realizar un

herencia heideggeriana. Para esta cuestión es muy útil el libro de Dana R. Villa *Arendt and Heidegger: The Fate of the political*, Princeton University Press, 1996; más concretamente el capítulo 2.

³⁵ Lo que no está claro es que esa justificación histórica alcance para convertirlos en categorías universales (ahistóricas) aplicables a toda época, precisamente para definir a partir de ellas qué es genuinamente público y qué genuinamente privado. Esta posibilidad que se desliza en el análisis de Arendt será analizada críticamente en el capítulo segundo de esta tesis.

solo hombre y son todavía una mera interacción del hombre con la materia: labrar la tierra (labor) o construir una mesa (trabajo), por ejemplo, son actividades en las que se necesita un hombre y la materia viva o violentada, pero no en principio otros hombres. Es sobre todo en este sentido que tanto labor como trabajo corresponden a la llamada esfera privada y la acción a la esfera pública; en efecto, el sentido de la acción para Arendt es la presencia de los otros solo ante los cuáles se puede manifestar el *quién*, la identidad singular de cada uno. Su materialidad fundamental es la palabra dirigida a los otros y la presencia de estos otros; no interviene en ella en principio ninguna clase de materialidad no humana. Labor y trabajo son relaciones *del hombre* con la naturaleza, la acción es una relación *entre los hombres*³⁶.

Aun así, se podría insistir en que las tareas de la labor (labranza, cosecha, limpieza, etc.) se realizan muchísimas veces en grupo, no en soledad. Pero Arendt argumenta que el laborar los unos con otros coordinadamente tiende a convertir a esos muchos en uno solo. El cuerpo labora mejor subsumido en esa totalidad que es un nadie, la indistinción pura. De modo que los otros con los que se labora no aparecen como "otros" en el sentido de "únicos"³⁷; más bien desaparecen entre los otros porque son intercambiables (como los distintos puestos en una línea de montaje, por ejemplo); no es su singularidad respecto de los demás sino la semejanza con ellos lo que los relaciona. La coordinación de muchos y su subsunción en un sujeto colectivo, en un *uno que no es nadie* es la negación de la *pluralidad* y no su realización³⁸.

En cuanto al ámbito del *trabajo*, hay que decir que hay una relación muy importante entre fabricación, privacidad y soledad: solo en el aislamiento se puede

³⁶ Es cierto que "entre" los hombres cuando se manifiestan en el discurso, en el ámbito político, normalmente hay una *mesa* (o un espacio delimitado) alrededor de la cual se ubican; la presencia de un "mundo" entre los hombres para que puedan aparecer es subrayada por Arendt muchas veces. Y la "producción" de ese mundo (su fabricación) no es propiamente política; porque se hace *trabajando*. Pero sin esa actividad "productiva" no habría mundo y por tanto no habría política.

³⁷ "Actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo. No cabe duda de que también vive en presencia de y junto a otros, pero esta contigüidad carece de **los rasgos distintivos** de la verdadera pluralidad. No consiste en la intencionada combinación de diferentes habilidades y oficios como en el caso de la elaboración (para no hablar de las relaciones entre personas únicas), sino que existe en la multiplicación de especímenes que son fundamentalmente semejantes porque son lo que son como meros organismos vivos" (Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 235)

³⁸ Es interesante la discusión sobre la relación "literal" que establece Arendt entre labor y fertilidad en el libro de Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*, (Cambridge University Press, 1992, p. 122)

producir con excelencia. Y como señala Arendt, solo al terminar su producto el maestro puede abandonar el aislamiento de su taller. Por otra parte es cierto que tiene un mínimo indiscutible de necesidad de tratar con otros en el mercado, pero, teniendo incluso que utilizar el discurso, este está regido por el interés de vender, otra declinación de la lógica de la utilidad³⁹. Arendt subraya mucho que el discurso no es una "herramienta" de la política sino su materialidad eminente. El laborante, el artesano y el mercader solo *utilizan* el discurso como herramienta.

En cuanto a la distinción por ámbitos de la ciudad antigua que se corresponden con lo privado y lo público, el *oikos* y la *polis*, la cuestión fundamental no es tanto el contraste entre soledad y compañía, sino entre *visibilidad* e *invisibilidad*. El *oikos* sería el ámbito de la *invisibilidad* y la *polis* el de la *visibilidad* por antonomasia. Es importante subrayar la relevancia que tiene este par de opuestos en la teoría política de Arendt y también explicar en qué se fundan. A este respecto vale la pena fijarse en este fragmento de Arendt anterior a la redacción de *La condición humana* que muestra muy bien la esencia de la oposición entre vida privada y vida pública:

“La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que **cada cual puede aparecer y mostrar quién es**. Declarar la propia opinión guardaba relación con **ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás**. Para los griegos éste era el gran privilegio ligado a la vida pública y lo que faltaba en la privacidad del hogar, donde **ni se es visto ni se es oído por los demás**. (De hecho, la familia, la mujer y los hijos, además de los esclavos y los sirvientes, no eran reconocidos como completamente humanos). En la vida privada **se permanece oculto y no se puede ni aparecer ni brillar, y, consecuentemente allí no es posible ninguna doxa**”⁴⁰

³⁹ “Sin embargo, las personas que se reúnen en el mercado de cambio no son principalmente personas sino productoras de productos, y nunca se muestran a sí mismas, ni siquiera exhiben sus habilidades y cualidades como en la “conspicua producción” de la Edad Media, sino sus productos. El impulso que lleva al fabricante al mercado público es la apetencia de productos, no de personas, y la fuerza que mantiene unido y en existencia a este mercado no es la potencialidad que surge entre la gente cuando se unen en la acción y el discurso, sino un combinado de “poder de cambio” (Adam Smith) que cada uno de los participantes adquirió en aislamiento” (Arendt, op. cit., 232)

⁴⁰ Arendt, Hannah, “La promesa de la política”, Barcelona: Paidós, 2008, pág. 52, subrayado mío.

Aquí se ve muy bien que lo que caracteriza a la vida pública es la posibilidad del sujeto de “aparecer y mostrar quién es” y lo que caracteriza a la vida privada es que en ella “ni se es visto ni oído por los demás”; “se permanece oculto y no se puede aparecer ni brillar”. Pero nos importa señalar también el motivo por el cual esto *era* así en la ciudad griega antigua. El motivo aparece en un paréntesis⁴¹ justo después de que se dice que en el hogar no se es visto ni oído por los demás: “la familia, la mujer y los hijos, además de los esclavos y los sirvientes, **no eran reconocidos como completamente humanos**”. De modo que es el carácter *no del todo humano*, es decir, de *no igualdad*⁴² el que hacía permanecer ocultos a los habitantes del hogar. Sabemos por esto que es condición esencial de la “esfera pública” arendtiana, de aquello que ella llamó el “espacio de aparición”, el estar constituido por *iguales*, que al *aparecer*, se distinguen como únicos. Vemos que, - como sugeríamos al presentar la condición de la *pluralidad*, si bien Arendt presenta a la *igualdad* y la *distinción* como los dos caracteres de la *pluralidad*, en realidad se podría decir que la *igualdad* es la condición para que se pueda dar la *distinción*, que sería el verdadero horizonte o realización de la pluralidad. Lo que sugiere Arendt con el contenido del paréntesis es que no hay posibilidad de *distinción* entre sujetos *desiguales*, porque la *desigualdad* implica *invisibilidad* de algunos.

Por otra parte el fragmento que citábamos muestra el ámbito político, el espacio de aparición como un ámbito *restringido*, exclusivo. Y es importante subrayar que esto para Arendt no es un rasgo histórico, circunstancial, sino que es de algún modo rastreable en el origen mismo de lo político. En su nunca publicada *Introducción a la política* (que vendría a ser una continuación de *La condición humana*, o aquel texto del cual *La condición humana* era un prólogo), Arendt aventura una teoría genealógica de cómo se formó la polis. Esta teoría es interesante porque muestra dos aspectos importantes de la visión que tiene Arendt del espacio de aparición como espacio de lo político: el espacio

⁴¹ En el capítulo segundo nos encargaremos de analizar no solo el contenido de este paréntesis de Arendt sino también el significado conceptual de que aparezca entre paréntesis; es decir, de que Arendt no tenga más remedio que ponerlo, pero que elija ponerlo entre paréntesis.

⁴² Sobre la cuestión de en qué medida era “no igualitaria” la relación del cabeza de familia con los otros habitantes del oikos, se puede ver que el propio Aristóteles admitía que se podía mantener una relación de amistad con la mujer, con algunos esclavos cultos o incluso con el perro (*Política*, 1253b1-1255b40; 1259a-1260b20. *Ética Nicómaca*, 1134b; 1160b-1161b) Pero en todo caso, esta amistad nunca era una verdadera amistad recíproca entre varones iguales y libres. Esta sólo se daba en el *ágora* y en la *pólis*. Sobre las jerarquías en las relaciones entre hombres y jóvenes en la Grecia Antigua es interesante Foucault, Michel en “*Historia de la sexualidad*”, vol. ii, “*El uso de los placeres*”, capítulo 4 (ed siglo XXI)

de aparición como un espacio *restringido* y el espacio político como *heredero directo de la guerra*. La hipótesis que aventura Arendt es que la *polis* se formó como una especie de continuación estable de la situación que los guerreros tenían en el campamento guerrero. No es posible comprender el concepto político de libertad, piensa Arendt, sin fijarse en la relación de lo político con lo Homérico en la Grecia antigua.

“la polis había nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra (...) y de su peculiar grandeza (...) como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen”⁴³

Esta visión de la *polis* y por tanto del espacio de la política como la extensión en el tiempo de un campamento militar tiene que ver con lo que se puede llamar el “elitismo” de la concepción arendtiana de la política: en efecto sólo los autores de grandes gestas tenían acceso a ese espacio y se encontraban entre iguales (en un club) justo porque dejaban fuera a todos los que no participaban en la guerra; otra vez, los habitantes del *oikos*: esclavos, mujeres y niños. Es la idea del espacio político como un club privado de héroes que quieren seguir sintiéndose héroes aun cuando la batalla ya haya terminado hace mucho tiempo⁴⁴

2.4 Forma y extensión de las actividades fundamentales.

La *labor* es circular como la naturaleza a la que está apegada. Las necesidades atendidas por la labor se renuevan cada día: el hambre, la necesidad de refugio o limpieza no dejan de reaparecer. De modo que la *labor* también es virtualmente infinita. La fatiga, la pena y la idea misma de esclavitud le están asociadas debido a estos caracteres de circularidad e infinitud. La *labor* no puede aparecer como fuente de heroísmo (y por tanto

⁴³ Arendt, Hannah, “Introducción a la política” en “La promesa de la política”, Barcelona: Paidós, 2008 pág. 159

⁴⁴ Esto recuerda a muchas asociaciones, tribus urbanas, logias que se forman al final de las guerras, formadas sólo por veteranos de guerra; verdaderas sociedades cerradas, con vínculos comunitarios de una intensidad difícil de igualar por cualquier otro tipo de asociación. Como si la experiencia de la guerra sólo les dejara la posibilidad de una vida en comunidad junto a otros (iguales) que hayan pasado por la misma experiencia. Una de las organizaciones mafiosas más importantes de Estados Unidos, los “ángeles del infierno”, se formó originalmente como un club de veteranos de guerra.

de revelación del laborante), porque el sufrimiento que se necesita para reparar diariamente el derroche del día anterior no se relaciona con el valor como virtud, sino solo con la inexorable y penosa repetición. Es muy interesante en este sentido el comentario que hace Arendt a la inclusión de la limpieza del establo de Augías como acto heroico en los trabajos de Hércules⁴⁵. La condición de que ese episodio pueda aparecer como un acto heroico era precisamente que (en su carácter mitológico) el establo una vez limpiado por Hércules quedaba ya limpio para siempre. Lo cual quiere decir que la *labor* aparecía transmutada en *trabajo*: algo no infinito sino con un principio y fin claros, como se verá a continuación.

El *trabajo* (con el que recordemos, Arendt se refiere a la “producción”⁴⁶) es lineal en el sentido de que se trata en él del recorrido desde la observación de un modelo a la realización del producto. Tiene un principio y un fin claro y el productor, el *homo faber* tiene total control sobre el proceso: puede planear, elegir cuándo empezar, puede interrumpir, destruir lo hecho y volver atrás. En este sentido el hombre como *homo faber* puede ser visto como el más *libre*, en el sentido de más soberano respecto al ámbito en el que trabaja. Esto implica una comprensión de “libertad como soberanía” que es uno de los blancos de crítica de Arendt⁴⁷.

La apariencia repetitiva que asociamos a la fabricación, la imagen misma de la línea de montaje y el concepto de alienación marxista (que parecen tan alejados de la idea de mayor libertad) tiene que ver con una situación coyuntural externa al propio proceso de fabricación. Este tiene un principio y un fin claros: cuando el objeto está terminado y entra a formar parte del mundo humano. Si se repite es porque *el fabricante además es laborante* y tiene que ganarse la vida haciendo una y otra vez lo mismo. En la medida en la que repite es laborante; lo que lo convierte en laborante es el hecho de que con su trabajo se “gana la vida” y esto necesariamente implica repetición. Este último motivo es

⁴⁵ “La lucha diaria entablada por el cuerpo humano para mantener limpio el mundo e impedir su decaimiento, guarda poca semejanza con los actos heroicos; el sufrimiento necesario. (...) Los trabajos de Hércules comparten con todas las grandes acciones su característica de ser únicos; por desgracia, una vez realizado el esfuerzo y concluida la tarea, lo único que queda limpio es el mitológico establo de Augías” (Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2008, pág. 113)

⁴⁶ Ver nota 12 en este mismo capítulo

⁴⁷ Concepto el de libertad como soberanía que coincide, curiosamente, con una de las formulaciones de lo que Isaiah Berlin llamó “*libertad positiva*” en su clásico ensayo “*Dos conceptos de libertad*”. Trataremos en los próximos capítulos la relación de los conceptos de *libertad negativa* y *positiva* con la noción de libertad de Arendt.

el que hizo a Marx confundir labor y trabajo según Arendt: toda su atención estaba puesta en la fuerza de labor relacionada con la supervivencia que se actualiza cada día en la medida en el que el laborante está atado a la necesidad.

En cuanto a la forma de la *acción*, no está del todo clara y esa indeterminación es parte de su esencia; pero sí sabemos que no es circular, porque en ella la repetición no tiene lugar. El que actúa sabe cuándo empieza pero no cuándo termina. En efecto, una vez arrojado al espacio público mostrando su *doxa* y a través de ella quién es, el actor político no controla las reacciones que su acción puede suscitar y que son virtualmente infinitas. Esta falta de control del actor sobre las consecuencias de la acción es un rasgo fundamental de la noción de acción de Arendt que es en cierto sentido tangencial a la cuestión de la revelación, pero resulta complementaria. La acción está falta de control desde antes de comenzar en la medida en la que no responde a un plan. No se trata en la acción de la lógica de la utilidad, de la articulación de medios y fines; la espontaneidad es el rasgo fundante de la acción como capacidad de comienzo. Quizás no sería exacto decir que el agente “improvisa”, pero sí que “interpreta” en acto, y el sentido de la acción está en su acontecer mismo, como en un concierto de violín, por ejemplo. Pero la acción se proyecta como una estructura abierta, fuera de control en la medida en que sus consecuencias (la cadena de reacciones que puede desatar) son también imprevisibles. A diferencia del fabricante que puede destruir o corregir una parte de su producto siendo así capaz de revertir los resultados no deseados de su trabajo, el agente no puede revertir los efectos de su acción, (“lo que pasa no despara” como dice alguna poeta): la acción es irreversible.

Arendt llamó las “frustraciones” de la acción a los caracteres que tienen que ver con la realidad contingente, evanescente, incontrolable de la acción (que son por otra parte las que la hacen la actividad propia de la libertad).⁴⁸

⁴⁸ Sobre este punto son interesante las páginas sobre la “cosmología de la prudencia” en el libro de Pierre Aubenque sobre la prudencia en Aristóteles. El ámbito de la *praxis* es el de lo que puede ser de un modo pero también puede ser de otro, lo contingente. Lo extraño en Arendt es que ella confronte estos modelos de *praxis/poiesis* como si el lado de la *poiesis* perteneciera a un ámbito no contingente frente a la *praxis* que sí se movería en un terreno contingente; da la impresión de que Arendt confunde “*poiesis*” con “*episteme*” porque atribuye la capacidad de saber cierto (que se mueve por tanto en un mundo de objetos eternos e inamovibles) a la “*poiesis*” cuando esta para Aristóteles (como bien señala Aubenque) comparte con la “*praxis*” el pertenecer al dominio de lo contingente. Lo que ocurre es que Arendt cree que la metáfora de las ideas de Platón (de un modelo eterno del cual se producen imitaciones) está sacada del mundo de la fabricación; de modo que tras el ropaje del filósofo que ve las ideas para saber (tras la *episteme*) se escondería para Arendt el “artesano” que mira su modelo para trabajar. A favor de Arendt hay que señalar

Las dos frustraciones fundamentales de la acción son la imposibilidad de deshacer las actuaciones pasadas, es decir su carácter *irreversible*; y la imposibilidad de prever sus consecuencias, la inseguridad de partida de todo actuar con respecto al futuro; es decir, el carácter *impredecible* de la acción.

Como remedio para la primera está la facultad de *perdonar* y como remedio para la segunda, la facultad de *hacer promesas* y mantenerlas. Las dos son mecanismos, procedimientos y en algún punto “ficciones” para escapar de nuestro sometimiento absoluto al presente. Perdonar y prometer son maneras de viajar en el tiempo; una para deshacer actos del pasado y la otra para plantar segmentos o islas de seguridad en el infinitamente inseguro mar del futuro.

Tanto el perdón como la promesa pertenecen al campo de la acción esencialmente en la medida en la que los dos dispositivos no se pueden realizar en solitario, dependen de y responden a la condición humana de la *pluralidad*: necesitamos a otro que nos perdone y a otro frente al que cumplir la promesa; en soledad ninguno de los dos procedimientos tiene sentido. Y como dice Arendt, en la promesa y frente a los demás (en la esfera pública) se confirma “la identidad entre el que promete y el que cumple”⁴⁹

“Por lo tanto ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo: el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo”⁵⁰

El sentido político del perdón procede del pensamiento cristiano en su esencia original. La insistencia de Jesús en el deber de perdonar resulta llena de enseñanzas para Arendt. En la medida en la que la acción implica un constante establecimiento de relaciones entre hombres, formando una verdadera trama que los que actúan no pueden controlar del todo, pecar es un hecho diario que necesita del perdón para que la vida continúe y no quede detenida ante cada camino errado. De este dispositivo de “mutua

que la veneración de Platón por los artesanos tiene manifestaciones evidentes y explícitas como la de la figura del “Demiurgo” del *Timeo*.

⁴⁹ Este mecanismo de confirmación de uno mismo frente a los demás contribuye a legitimar la idea misma de una unión entre acción pública e identidad personal que constituye (en nuestra lectura) la más propio de la idea arendtiana de *lo político*.

⁵⁰ Arendt, op. cit, pág. 257

exoneración” depende para Arendt nada más ni nada menos que la condición de los hombres de “agentes libres”, ya que “*sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como el de iniciar algo nuevo*”⁵¹

El mecanismo contrario al perdón y anti político por antonomasia sería la venganza. En efecto la venganza funciona como una forma de “re-acción contra el pecado original” que en lugar de dar por terminadas las consecuencias de la falta, hace al individuo vivir atado a la acción original y no poder volver a iniciar una nueva acción.

En cuanto a la frustración por la imposibilidad de prever las consecuencias de nuestras acciones, la solución más importante que han encontrado los hombres en sus acciones públicas es el dispositivo de la *promesa*⁵². Todos los pactos, alianzas, contratos, planes y programas que se han dado desde Abraham hasta nuestros días muestran que “*el poder de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante*

⁵¹ *Ibíd*em, p. 260. Si bien el perdón es todo un tema en la historia de la filosofía, no es tan habitual situarlo como cuestión central en la teoría política. El predecesor más importante de esta idea de Arendt es Hegel, que considera de un modo muy parecido al *perdón* y la *reconciliación* (lo que Arendt expresa como “mutua exoneración”), como las condiciones de posibilidad de la verdadera vida política. Algunas de las páginas más intensas de *La Fenomenología del espíritu* están dedicadas a esta cuestión: el final del capítulo VI (“El Espíritu”) cuando se hace presente por fin el “espíritu absoluto”. Allí tenemos descrito el brutal enfrentamiento entre la “buena conciencia” actuante (*Gewissen*) y la conciencia de lo universal, enjuiciadora. Este enfrentamiento –que no podemos describir aquí en detalle- se resuelve precisamente con un mecanismo muy parecido al que describe Arendt como “mutua exoneración”: es la secuencia confesión-perdón-reconciliación. La confesión lo es como en Arendt de la posibilidad del mal (del pecado) en toda actuación particular, y el perdón proviene de la asunción por parte de todos los que actúan, de esa posibilidad. Dice Hegel “*éste [la conciencia enjuiciadora] renuncia al pensamiento que divide y a la dureza del ser para sí que a él se aferra porque de hecho se intuye a sí mismo en el primero (...). El perdón que esta conciencia concede a la primera es la renuncia a sí, a su esencia irreal, a la que se equiparaba aquella otra, que era obrar real, reconociendo como buena esta otra, a la que la determinación recibida del obrar en el pensamiento llamaba el mal...*” Tanto en Arendt como en Hegel esta posibilidad de reconciliación a partir del mutuo perdón **se realiza en el discurso**. Es en la *palabra* donde acontece el perdón al que Arendt fía la posibilidad misma de la vida política (de la verdadera vida en común) y Hegel la aparición del espíritu absoluto: “*la palabra de la reconciliación es el espíritu que es allí que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto*” (p. 391, *Fenomenología del espíritu*, FCE). Hay que decir también que en la parte de la teoría política de Arendt que estamos estudiando, esta es la única coincidencia con Hegel que es más bien un antagonista en la medida en la que es el gran precursor de la confusión de Marx de la política con la Historia que constituye uno de los blancos fundamentales de la crítica arendtiana (ver sección 4 de la parte 2 de este mismo capítulo).

⁵² Arendt elogia a Nietzsche por su perspicacia al definir al hombre como “animal capaz de hacer promesas”. Esa capacidad de proyectarse en el futuro aun no conociéndolo y comprometerse es propio de un ser libre en el sentido de que se mueve en el *entre* de lo que es pero podría ser de otro modo.

siglos”⁵³. Es importante señalar que tanto el perdón como la promesa sirven para comprender la relación entre libertad humana y falta de soberanía. En el análisis de Arendt de las condiciones de la promesa, se ve que esta existe para poner remedio a una “doble oscuridad”: el hombre no puede confiar en sí mismo (tener fe completa en sí mismo) precisamente porque es libre, porque puede variar su curso de acción en cualquier momento; y por otro lado, dado que no está solo, no puede ser dueño único del acontecer, de las consecuencias de su actuar. Esta doble oscuridad contenida en el carácter impredecible de la acción es el “precio” que el hombre debe pagar por su libertad y por la pluralidad, “*por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos*”⁵⁴

Los modelos alternativos al perdón y la promesa como formas de gestión de la fragilidad de los asuntos humanos serían entonces siempre negaciones de la libertad y de la pluralidad: todas basadas en la idea del dominio de un sujeto (individual o colectivo) que confía por completo en ser dueño de sí mismo y capaz de gobernar a los demás sin fisuras. Como veremos a continuación, la sucesiva imposición de alternativas de este tipo conforma la historia de la decadencia de la acción que narra Arendt en *La condición humana*.

⁵³ Arendt, op. cit., pág. 263

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 263.

3. Eje diacrónico

“Siempre ha supuesto una gran tentación, tanto para los hombres de acción como para los de pensamiento, encontrar un sustituto a la acción con la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes. La notable monotonía de las soluciones propuestas a lo largo de la historia da testimonio de la elemental simplicidad de la materia. Hablando en términos generales, siempre intentan refugiarse de las calamidades de la acción en cualquier actividad en que **un hombre solo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final**. Este intento de reemplazar el actuar por el hacer es manifiesto en el conjunto de argumentos contra la “democracia”, que, cuanto más consistente y razonado sea, se convierte en alegato contra la esencia de la política. (...) Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo”⁵⁵

Como decíamos en la introducción de este capítulo, las categorías del *eje sincrónico* que acabamos de exponer surgen a partir del análisis de la tradición de pensamiento político como una tradición que atacó de diversos modos a la política como espacio específico de lo humano. A continuación vamos a exponer esta historia de asedio a la política siguiendo el orden histórico que narra Arendt. Lo haremos exponiendo una *serie* de ataques a la política. Todos tienen en común el deseo de poner fin a la fragilidad de la acción humana y buscan de algún modo una *solución* más o menos *definitiva* para el problema de la contingencia en la que se mueve la política. En la medida en la que para Arendt, como pudimos ver en nuestro *eje sincrónico*, la condición de la acción como actividad fundamental es la *pluralidad*, todos estos ataques, todas estas soluciones, serán negaciones de la *pluralidad*, modelos que encumbren la idea de un hombre solo y soberano. Y el modo en el que se construirán estos modelos será algún tipo de desplazamiento, sustitución o confusión de la acción por alguna de las otras actividades fundamentales (labor y trabajo). Desde el desprecio del filósofo, pasando por el triunfo parcial del *homo faber*, hasta llegar a la dominación total por parte del *animal laborans*,

⁵⁵ *Ibidem*, págs. 241-242

todos los modelos de hombre que desplazan al de hombre como *bios politikos*, como animal político, se caracterizan por tener la soledad y la soberanía como ideales.

3.1 Primer ataque: la filosofía contra la política, la superioridad de lo inmutable.

El primer ataque o intento de demolición que reciben la acción y la política como campos eminentes de la existencia humana en el largo periplo decadente que narra Hannah Arendt en *La condición humana* proviene de la filosofía. La filosofía es la responsable del inicio de una larga tradición de desprecio por la política. De una visión de la política como fuente de peligros para que la filosofía fuera posible en la ciudad. La condena a muerte de Sócrates (según la lectura de Arendt) provoca en Platón una reacción extrema: el deseo de anular la política como tal controlándola desde la filosofía para salvar a la filosofía.

En una larga entrevista en la televisión pública alemana poco tiempo después de haber publicado *La condición humana*, Hannah Arendt, ante la primera pregunta del entrevistador por su condición de “filósofa” (haciendo referencia al problema del “género”) aprovechaba para desmarcarse de ese calificativo y declarar que ella no era “filósofa”, pero no por una cuestión de género sino porque su disciplina era la “teoría política”. Esta distinción entre “filosofía” y “teoría política” como disciplinas puede parecer un capricho académico o un detalle gremial sin importancia, pero implica un posicionamiento significativo porque alude a ese tradicional desprecio de la filosofía por la política, un desprecio del que Arendt no quería participar. En su lectura de la historia del pensamiento la actitud de la filosofía ante la política está marcada a fuego por la desconfianza y la hostilidad. Desde Platón por lo menos, y con algunas excepciones como Kant, la filosofía habría tratado a la política como una cuestión molesta a evitar en lo posible. La filosofía consistía básicamente en la contemplación (el pensamiento, el estudio, la dedicación) de las realidades eternas e inmutables. La política, encarnación fundamental de los “asuntos humanos”, frágiles y cambiantes, no era un objeto digno de la filosofía.

“La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al kosmos físico,

que gira inmutable y eternamente sin ninguna interferencia del exterior, del hombre o dios”⁵⁶

Así, la intervención del filósofo en política (el paradigma de esta idea está en la República de Platón) solo podría tener una finalidad meramente “egoísta” (o gremial): era importante conseguir que la vida en las ciudades diera lugar y permitiera el modo de vida del filósofo, el pensamiento, la contemplación.

“La enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir la acción, no es de origen cristiano. La encontramos en la filosofía política de Platón, en donde toda la utópica reorganización de la vida de la polis no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más objetivo que hacer posible la forma de vida de este”⁵⁷

La forma de vida propia del filósofo necesita de tiempo libre, la *scholé* griega y el *otium* latino que representaron sobre todo un tiempo libre del quehacer político, una no participación en lo político, en los asuntos humanos (contingentes, imprevisibles, incontrolables) que aportaría la libertad de espíritu suficiente para dedicarse a lo eterno. Así como la acción (paradigma de la vida política) requería (como vimos en el *eje sincrónico*) de tiempo *libre de* la labor y el trabajo, la vida teórica necesitaba estar libre de asuntos públicos (humanos) de los que ocuparse.

La redacción de *La condición humana* es antes que nada un desplante a esta tradición de desprecio filosófico por la política. La primera edición alemana de la obra llevó por título “*Vita Activa*”, significando de entrada que la obra se ocuparía de todo aquello que la tradición filosófica platónica despreciaba de antemano. La escolástica cristiana, de la mano de Agustín y Tomás continuó con este desprecio (más allá de las importantes experiencias políticas reales del cristianismo primitivo) en la medida en que su conceptos de *civitas terrena* y *civitas dei* (ciudad terrena y ciudad divina),

“se corresponden con la dicotomía platónica entre la vida vivida en la ‘caverna’ de los asuntos humanos y la vivida en la deslumbrante luz de la verdad de las ‘ideas’; o entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, derivada de la jerarquía aristotélica en la cual el *bios politikos* es inferior al *bios theoretikos* tan sólo porque el *theorein*, esto

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 28

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 27

es, el ‘ver’ que conduce al conocimiento, posee una dignidad por sí mismo, mientras que la acción tiene siempre lugar en beneficio de otra cosa”⁵⁸

Siendo el punto de partida este ataque de la filosofía como tal a la política, basada en principio en la superioridad de los objetos de la filosofía por sobre los de la política, el siguiente hito en la historia de los ataques a la acción que cuenta Arendt sería perpetrado (o expresado al menos) por el propio Platón.

3.2 Segundo ataque: la sustitución de la acción por el gobierno o la neutralización de lo político.

“Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. **El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno**, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho de mandar y los demás se ven obligados a obedecer”⁵⁹

Contra la idea de la “voluntad de poder” o las “aspiraciones tiránicas de los hombres” como posibles catalizadores de la centralidad política del concepto de “gobierno”, Arendt cree que el poner en el centro de la política el “gobernar” tiene que ver con el deseo (originalmente platónico y filosófico) de controlar un terreno, el de la acción, que parecía confuso e inmanejable. En términos de Arendt sería un “escapar de la acción para adentrarse en el gobierno”⁶⁰ y su origen está en la escisión realizada por Platón entre los conceptos griegos de *archein* y *prattein* (que corresponderían aproximadamente a nuestros “comienzo” y “actuación”). Antes de Platón, el concepto de acción estaba compuesto por dos instancias inseparables: el dar comienzo, el iniciar propiamente, que partía de un individuo y se designaba con la palabra *archein* y la actuación propiamente dicha, *prattein*, que era llevada a cabo por muchos que reaccionaban con el iniciante guía. Re-accionaban; no hay que olvidar que parte de lo impredecible de la acción reside en la cantidad de re-acciones que puede generar, cada una de las cuales, por otra parte puede generar un curso virtualmente infinito de

⁵⁸ Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008 pág. 92

⁵⁹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2008, pág. 242

⁶⁰ *Ibidem*, pág. 243

acontecimientos. En la concepción clásica pre-platónica, una cosa no existía sin la otra, el mero inicio, sin la actuación propiamente dicha, no llevaba ningún efecto al mundo. Y por otro lado, en esta estructura antigua, los efectos en el mundo eran impredecibles, y sobre todo, incontrolables por parte de quien había comenzado el proceso, el responsable del *archein*. La autoría, la responsabilidad estaba difuminada entre todos. La modificación de Platón tiene como objetivo eliminar la parte incontrolable de los procesos desatados por el *archein*, y el modo es subordinar por completo la actuación (*prattein*), “el llevar a cabo” al criterio del guía, iniciador y a partir de ahora, gobernante. Y si al final es el criterio del guía el que prevalece, es porque este (muy platónicamente) “sabe”, y quienes lo siguen en la realización “no saben”, pero pueden obedecer. No es difícil reconocer en esta estructura el modelo político-educativo de *República*, donde el criterio para decidir quién manda (el rey filósofo) es precisamente *el saber*. El gobierno de “la razón” (el gobierno de *to logistikon*). Las partes del cuerpo político tienen que organizarse con la misma lógica que las del alma en donde la parte racional gobierna sobre los apetitos. Pero Arendt se fija en algo incluso anterior a esta dicotomía, en el propio desarmado conceptual del terreno de “lo contingente” como terreno irreductible e inevitable para la política. La lucha de la tradición de filosofía política es una lucha contra tener que jugar en ese terreno; y la idea misma de “gobierno” es el primer antídoto contra la política en tanto que contingente:

“Platón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en dos actividades completamente diferentes”⁶¹

Según comenta Arendt en “*La tradición del pensamiento político*”⁶² (texto inédito en vida de Arendt, anterior a la redacción de *La condición humana*) esta división es tan importante para nosotros que siempre que pensamos en la acción política “tenemos en mente un sistema categorial” dual, dividido siempre en pares del tipo “medios y fines, gobernar y ser gobernado, de intereses y criterios morales” Por otra parte, Platón toma esta sustitución de actuar en común por gobernar/ser gobernado que depende de saber/no saber, del modelo de organización de la familia, donde el cabeza de familia es el que sabe

⁶¹ *Ibidem*, pág. 243

⁶² Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008 pág. 82

y manda, y las mujeres, los hijos y por supuesto los esclavos, no saben y obedecen. Como decía más arriba⁶³ en el ámbito de la acción no hay relaciones de mando/obediencia sino solo de igualdad. Por eso contra la idea de que Platón quería abolir la familia (idea que proviene de la “comunitarización” de *República*, en la que desaparece la propiedad privada familiar), Arendt explica con agudeza que, al contrario, Platón quería convertir a la *polis* (que en principio implicaba la ruptura del ámbito de la familia como un ámbito autónomo -privado) en una *gran familia* en la que hubiera gobernantes y gobernados. Con la sustitución de la acción por el gobierno estaríamos ante un “trasplante platónico”⁶⁴ de las relaciones de mando/obediencia desde el ámbito privado (pre político) al público (político).

“Por lo tanto, la argumentación de Platón de que las normas de conducta en los asuntos públicos debían derivarse de la relación amo-esclavo en una familia bien ordenada, significaba realmente que la acción no tenía que desempeñar parte alguna en los asuntos humanos”⁶⁵

3.3 Tercer ataque: la sustitución del actuar por el hacer

Con el foco de atención puesto siempre en eliminar la fragilidad de los asuntos humanos (el carácter contingente del terreno en el que se da la *praxis*), el pensamiento platónico y más adelante la Época Moderna como tal, buscó y encontró en la práctica del artesano o fabricante un modelo más estable y fiable para la política que el de la acción.

Así como con la interpretación de *archein* y *prattein* como dos momentos separados y jerarquizados se rompía la unicidad antigua de la *acción* como una mezcla de comienzo y realización, en la tarea cotidiana del fabricante los *procesos* “se dividen en dos partes: en primer lugar, captar la imagen o aspecto (*eidos*) del producto que va a ser, y luego organizar los medios y comenzar la ejecución”⁶⁶. Ahora la dualidad será entre medios y fin, mirar el modelo y aplicarlo a la materia. Si la política era una producción, tenía que tratarse en ella de alguna clase de *violencia* calculada sobre una materia bruta. La materia bruta (como veremos en los siguientes ataques) que podía servir

⁶³ Al hablar de las características de la esfera pública como ámbito propio de la acción, en *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, págs. 15-18

⁶⁴ La expresión es de Jerome Kohn (Introducción a *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós, 2008, pág. 31)

⁶⁵ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 244

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 246

de base para la violencia creadora del artesano político eran los hombres mismos tomados como medios para un fin superior. Este fin, el producto de la actividad universal del *homo faber* es la Historia.

Esta manera de ver la acción como una análogo de la fabricación la hacía mucho más armónica con la teoría platónica de las ideas y legitimaba el lugar preeminente políticamente de “el que sabe”, el filósofo-rey.

“En la *República*, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; “hace” su ciudad como el escultor una estatua; y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido **en leyes que sólo necesitan ser ejecutadas**”⁶⁷

La idea de “leyes que sólo necesitan ser ejecutadas” muestra muy bien la coincidencia entre la sustitución de la acción por el gobierno y la sustitución de la acción por la fabricación, del actuar por el hacer. En efecto, lo que aporta la idea de gobierno, es decir la estructura mando/obediencia es esta especie de automatismo ley/ejecución; y lo que aporta el modelo del artesano platónico es lo mismo: normas y modelos (eidos) que son aplicadas (ejecutadas) con toda precisión a la materia bruta.

La relevancia del *modelo* (las normas, las ideas) con las que trabaja el artesano es que despersonalizan la acción política: en efecto en esta lo que se manifieste, lo que se dé, no será el agente mismo, su yo, su identidad, sino un producto que no depende de la absolutamente contingente e irreplicable personalidad del agente, sino de la necesaria y eternamente repetible idea, modelo⁶⁸, ley, norma que sólo es aplicada por el gobernante-sabio-artesano.

⁶⁷ *Ibíd.*, 247

⁶⁸ Teniendo en cuenta uno de los argumentos de Richard Sennett en *El Artesano*, lo que diferencia al “artista” moderno y al “artesano” medieval es que el ideal del primero es la originalidad (la irreplicabilidad, el toque personal) y el del segundo la repetición. Cuanto más parecido al modelo original (dado por el maestro) sea el producto, más excelente era para el artesano medieval. Cuanto más distinto a cualquier otra obra anterior sea el producto del artista moderno, mejor es en su escala de valores. En este sentido pareciera que el artista moderno (en términos arendtianos) podría ser una versión *politizada* del artesano: se da en su producción una firma, la distinción es el fundamento del genio. Según cuenta el propio Sennett el trabajo del artesano medieval es anónimo y colectivo, frente al artista moderno que es necesariamente no-anónimo y solitario. En la película *F for Fake*, de Orson Welles, hay una escena dedicada a una oda de Welles a la catedral Notre Dame como uno de los mayores logros de toda la humanidad. El “argumento” del monólogo de Welles está basado justo en la brillantez inigualable del trabajo colectivo, celebratorio y anónimo con el que fue esculpida y levantada la catedral.

Además, esta visión del actor político como un artesano implica que la mejor condición para la política sea igual que para la fabricación, la soledad y el aislamiento. Un hombre solo y aislado que en su trabajo “sea dueño desde el comienzo hasta el final”, esa es la descripción del maestro artesano pero también del gobernante que idealizará la tradición racionalista inaugurada por el platonismo. La solución platónica del filósofo-rey cuyo saber *soluciona* “las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición” es solo la inauguración de toda una tradición de tiranías, de negaciones de la política. Y si decimos negaciones de la política, lo decimos porque en la concepción de Arendt la condición de lo político es la *pluralidad*, la pluralidad de hombres y puntos de vista, *doxas*, que es justo lo que quiere ser evitado, *solucionado* por la soledad soberana del gobernante-artesano y la eternidad invariable de las ideas que aplica.

Si bien el origen de la sustitución del actuar por el hacer se remonta como vemos a Platón, para Arendt es la *Época Moderna* en la que esta sustitución se afirma como nunca en la medida en la que el modelo del fabricante es justo lo que define al hombre en general.

“La sustitución de hacer por actuar y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin “más elevado” –en la antigüedad la protección de los buenos del gobierno de los malos en general, y la seguridad del filósofo en particular, en la Edad Media la salvación de las almas, en la *Época Moderna* la productividad y el progreso de la sociedad- es tan vieja como la tradición de la filosofía política. Ciertamente es que sólo la *Época Moderna* definió al hombre fundamentalmente como *homo faber*, fabricante de utensilios y productor de cosas”

Es en la *Época moderna* en la que el prestigio de la fabricación en el sentido de “lo hecho por el hombre” se convierte en tan central que se empieza incluso a considerar que el hombre únicamente puede conocer lo que hace y que sus capacidades pretendidamente más elevadas dependen de la fabricación. La idea de que el hombre solo puede conocer lo que él mismo hace es parte de la distinción con la que Vico inauguró al comienzo mismo de la modernidad el concepto moderno de Historia, precisamente como aquello que por contraposición a la Naturaleza que es obra de dios, es *la obra* de los

hombres. Unos siglos después de Vico esto derivaría en una de los más letales desplazamientos de la acción: la confusión de la política con la Historia.

3.4 Cuarto ataque: la confusión de la política con la Historia y la sustitución del agente individual por el sujeto colectivo.

Efectivamente, dos siglos después de Vico, en el último tercio del siglo XVIII el concepto moderno de historia tuvo un ascenso muy rápido que llevó aparejado un desinterés notable en el pensamiento puramente político. A partir de entonces, según Arendt:

“En los casos en los que sobrevivía, el interés genuino por la teoría política terminó en desesperación, como en el caso de Tocqueville, o **en la confusión de la política con la historia, como el de Marx.**”⁶⁹

La desesperación de Tocqueville tiene que ver con su sensación de que hacía falta una nueva ciencia de la política para un mundo nuevo (el mundo posterior a las dos grandes revoluciones). Y la confusión de Marx tiene su base en la identificación de la acción política con la “elaboración de la historia”. Esto es una herencia de la confusión de *praxis* y *poiesis* que sigue el hilo de la tradición platónica de la que hablamos en el apartado anterior, combinada con la visión de la Historia como ciencia inaugurada por Vico y continuada por Hegel (como ejemplo más notable).

La idea fundamental que volvía científico o riguroso el estudio de la Historia era la idea de que el historiador, desde una posición contemplativa y *a posteriori* era capaz de echar la mirada atrás y ver el proceso como un todo pasando por alto los objetivos estrechos, concretos, individuales de los hombres de acción, para captar los “objetivos elevados” en los que se descubría el “sentido” de la Historia. Pero tanto para Vico como para Hegel el interés en este concepto de Historia era puramente teórico, no se les habría ocurrido aplicarlo como principio de acción a partir de ese momento, como principio orientador de *cada* acción estrecha, concreta, no-elevada. Esta fue la gran innovación de Marx: convertir esa idea de Historia como obra “elevada” y “con sentido” de los hombres en un principio regulativo de sus acciones individuales. Como explica Arendt:

⁶⁹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996.pág. 86

“Marx combinó esta idea de historia con las filosofías políticas teleológicas de las primeras etapas de la época moderna, de modo que en su pensamiento los “objetivos elevados” –que, según los filósofos de la historia, se desvelaban sólo a la mirada retrospectiva del historiador y del filósofo- podían convertirse en objetivos intencionales de la acción política. Lo decisivo es que la filosofía política de Marx no se basaba en un análisis de la acción y de los hombres de acción sino, por el contrario, en el interés hegeliano en la historia”⁷⁰

Pero entonces Marx convirtió la significación hegeliana de la Historia en una meta general de la acción humana y entendió este objetivo final (lo que en Hegel era nombrado como el despliegue y la actualización progresivos de la idea de Libertad) como el producto final de un proceso de *manufacturación*. La objeción de Arendt a esta transformación⁷¹ remite sobre todo a la cuestión de la confusión de *acción* y *producción*:

“Pero ni la libertad ni ningún otro significado pueden ser jamás el producto de una actividad humana en el mismo sentido en que una mesa es, sin duda, el producto final de la actividad del carpintero”⁷²

Si bien Arendt centra la explicación de esta transformación intelectual en Marx, el fenómeno no se limita a él, sino que se trata de un fenómeno esencial a la modernidad posterior a las grandes revoluciones del XVIII y que se podría sintetizar en lo que ella denomina “identificación de significado y fin” en la manera de entender y proyectar la acción humana. Para Arendt la libertad no es el producto, ni el objetivo, ni el fin de la acción humana sino su *significado*. El significado solo se puede aprehender *después* de realizadas las acciones y es, como veíamos, tarea del historiador o el filósofo⁷³; al

⁷⁰ Ibídem, pág. 86

⁷¹ Transformación que está contenida en el clásico paso de lo teórico a lo práctico que se atribuye al marxismo respecto del hegelianismo y que está contenido en las “Tesis sobre Feuerbach”, donde Marx dice que los filósofos (se refiere a Hegel sobre todo) se dedicaron hasta entonces a interpretar el mundo y es hora de que se dediquen a transformarlo. Cf. Marx, Karl y Engels, Friederich, *El manifiesto comunista y Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid: Montesinos, 1994, tesis 11

⁷² Arendt, op. cit. 88

⁷³ En este sentido Arendt si reivindica a Hegel por su acercamiento de la filosofía a “los asuntos humanos”, viendo en la política la aparición del Espíritu, a diferencia de la tradición platónica que los había desdeñado (como ya vimos) como asuntos no dignos de la altura de los objetos de reflexión filosófica inmutables. En *Sobre la Revolución*, al considerar el impacto filosófico de la Revolución francesa como acontecimiento, dice: “*Teóricamente, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel. La idea verdaderamente revolucionaria de Hegel era que el antiguo absoluto de los filósofos se manifestaba a sí mismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos*

pretender poner al significado posterior como objetivo o fin anterior, se vuelve a la idea de acción como producción y la lógica medio/fin propia del mundo de la utilidad que domina con más fuerza aún el mundo de la libertad. En palabras de Arendt:

“Era como si el significado mismo se hubiese apartado del mundo de los hombres, a quienes no les quedaba nada más que una interminable cadena de propósitos, en cuyo avance las metas e intenciones futuras borrarían la falta de significado de todos los logros pasados. Es como si los hombres se hubiesen cegado de pronto a las distinciones fundamentales, como la que media entre significado y finalidad, entre lo general y lo particular (...). En el momento en que se olvidan estas distinciones y los significados se degradan para transformarse en fines, lo que sucede es que los fines mismo dejan de ser seguros, porque la diferencia entre medios y fines ya no se entiende, de modo que por último todos los fines se convierten y degradan en medios”⁷⁴

Realmente la única particularidad de Marx en este proceso teórico es haber comprendido que si se entiende la acción como producción y a la historia como “el” producto de la humanidad, esta tiene que tener un final, como todo producto, que en algún momento de su fabricación, termina, queda “acabado”. La idea de que cada acción humana concreta es un medio para llegar a un fin superior se convirtió en una de las bases de la visión moderna de la política.

Esta modificación de la esencia de las acciones que dejan de ser fines en sí mismos para ser siempre medios para fines superiores, tiene dos consecuencias lógicas relevantes que se siguen la una de la otra. Como los hombres concretos no pueden conocer desde su irreparable particularidad la cadena completa de medios hasta llegar al fin superior, tiene que haber otro tipo de instancia que sí esté teniendo presente el modo en que cada acción concreta se inserta en la cadena.

“las acciones de los hombres parecen como los gestos de las marionetas guiadas por una mano invisible tras la escena, de manera que el hombre pare ser una especie de juguete de un dios. Merece la pena señalar que Platón, que no tenía indicio alguno del concepto moderno de la historia, haya sido el primero en inventar la metáfora de

habían descartado como fuente o manantial de las normas absolutas” (Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2014, pág. 81)

⁷⁴ *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996, pág. 88

un actor tras la escena que, a espaldas de los hombres que actúan tira de los hilos y es responsable de la historia. El dios platónico no es más que un símbolo por el hecho de que las historias reales, a diferencia de las que inventamos, carecen de autor; como tal, es el verdadero precursor de la Providencia, la “mano invisible”, la Naturaleza, el ‘espíritu del mundo’, el interés de clase y demás, con los que los filósofos cristianos y modernos intentaron resolver el intrincado problema de que si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es ‘hecha’ por ellos”⁷⁵

La primera consecuencia, como se ve, es que los hombres concretos dejan de tener responsabilidad sobre sus acciones, en la medida en las que debe haber un “actor tras la escena” que maneja los hilos. Sea la providencia, el progreso, la mano invisible, o el espíritu del mundo, siempre debe existir esa instancia exterior y superior a la propia acción concreta de cada hombre que les da sentido y tiene la responsabilidad última. Esto convierte a los hombres en engranajes de la necesidad histórica y por tanto en no libres, pero además (y esta sería la segunda consecuencia) dispara su disolución como agentes individuales en un “sujeto colectivo” del cuál son solo una parte. Así la clase, el partido, el bando, la patria y demás conforman sujetos colectivos en los que la iniciativa individual pierde por completo su sentido político (en los términos de la propia Arendt). Además, la “materia” bruta con la que los artesanos/políticos forjan la Historia (con la mirada siempre puesta en el fin superior), suele estar constituida por los propios hombres que se han convertido ellos mismos en meros medios. La materia sobre la que se forja la Historia es la propia carne de los hombres.

Todo este desarrollo no deja de ser una continuación del antiguo intento de escapar de las frustraciones y de la fragilidad de las acciones humanas. Esto es lo que le interesa subrayar a Arendt. La transformación de la política en una función de la Historia⁷⁶ implica la negación de varias características fundamentales de la acción según Arendt: su carácter

⁷⁵ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 209

⁷⁶ En su *Historia del pensamiento liberal*, Pierre Manent ubica el final del pensamiento “político” y su sustitución por la historia como disciplina en la doctrina de Rousseau y en el modo en el que se encarnó en la Revolución Francesa: “Decir que con Rousseau el pensamiento político moderno topó con sus límites, significa decir que después de él no habrá ya filosofía política en el sentido propio u original de la expresión. Como la naturaleza se había extenuado o se había hecho contradictoria, ya no puede plantearse la cuestión del mejor régimen, del régimen político que esté conforme con la naturaleza del hombre. La ‘naturaleza’ deja de ser el criterio, el punto de referencia o el modelo. Otros dos criterios van a ocupar su lugar: la historia y la libertad. Todas las consideraciones o teorías después de la Revolución Francesa se desarrollarán en el interior de ‘filosofías de la historia’ y estarán subordinadas a ella” (Pierre Manent, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990, pp. 180-181)

impredecible, virtualmente infinito, irreversible y radicalmente individual, único e irrepetible.

3.5 Horizonte final: una sociedad de laborantes.

“Lo que ocurrió al iniciarse la Edad Moderna no fue que la función de la política cambiase, ni tampoco que se le otorgara de repente una nueva dignidad exclusiva. Lo que cambió más bien fueron los ámbitos que hacían parecer necesaria la política. El ámbito religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras que **el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el privado par excellence- recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público**”⁷⁷

Más allá de los diversos desplazamientos y ataques históricos que venimos contando (que tienen como trasfondo sobre todo a la sustitución de la acción por la producción), lo que Arendt tiene en frente suyo cuando escribe *La condición humana* y considera como una verdadera consumación de la decadencia de la política es la llamada “sociedad de masas”. Una sociedad en la que un solo ámbito, el “social”, ha fagocitado a los ámbitos antiguamente separados de lo privado y lo público pero en un sentido muy marcado: es lo privado lo que ha invadido lo público en la producción de lo social. Ya no hay un ámbito ajeno a la lógica de la *necesidad*, porque todos -más allá o a pesar de ser ciudadanos libres, somos *laborantes*: nos dedicamos, hagamos lo que hagamos a “ganarnos la vida”. El horizonte final de la historia de la decadencia de la acción es este mundo en el que ya no hay un ámbito *propio* para la acción, *libre* de la necesidad. El reino de la necesidad ha invadido y sometido al reino de la libertad.

Porque hasta este punto, los sucesivos ataques a la acción como centro y esencia de lo humano se basaban en la preeminencia del *homo faber*, del hombre como fabricante, de la sustitución de la *praxis* por la *poiesis*. Como vimos, el desarrollo que lleva a esa sustitución empieza con la filosofía platónica pero adquiere su mayor fuerza con la idea moderna de que el hombre solo puede conocer lo que él mismo hace; idea que tiene como consecuencia -al ensamblarse con las filosofías de la historia en el marxismo-, la sustitución de la acción política por la necesidad histórica. En palabras de Arendt que resumen bien la afinidad entre modernidad y fabricación:

⁷⁷ Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008, pág. 17, subrayado mío.

“Entre las características sobresalientes de la Época Moderna desde su comienzo hasta nuestros días encontramos las actitudes típicas del *homo faber*: su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad (...) su lógica identificación de la fabricación con la acción”⁷⁸

Pero no es el triunfo del *homo faber* lo que constituye lo más sombrío del diagnóstico que hace Arendt sobre de la decadencia de la acción y de la política en la sociedad contemporánea, sino su paso siguiente, que es el triunfo del *animal laborans* incluso por sobre el *homo faber*. El horizonte final de la historia de la decadencia de la acción que cuenta *La condición humana* no es la inversión de la jerarquía entre acción y producción, sino la inversión de la jerarquía entre la *labor*⁷⁹ y cualquiera de las otras actividades humanas. El encumbramiento de la reproducción de la *vida* como valor y de toda actividad que consista en el mantenimiento y reproducción de la vida como tal. Recordemos que la condición de la acción era la *pluralidad*, la del trabajo o producción era la *utilidad* y la de la *labor*, era la *vida*. El paso definitivo en la de decadencia de la acción se consumó cuando la *vida* llegó a convertirse en el valor fundamental de un conjunto de hombres que ya no eran una comunidad de *hombres libres*, sino más bien una *sociedad de laborantes* (o trabajadores).

Si queremos rastrear el origen más antiguo del auge de lo “social”, de la gran esfera contemporánea en la que lo público y lo privado se difuminan, podemos partir de la confusión a partir de la traducción de Santo Tomás de Aquino del *zoon politikon* aristotélico por “animal social”. Este sería el preámbulo de la confusión moderna (y consumada en la contemporaneidad) del espacio de la necesidad (que en la antigüedad estaba limitado) con el espacio de la libertad. Esta confusión está prefigurada también en la idea de Platón de considerar la relación entre gobernante y gobernados a imagen y semejanza de la relación de mando que tiene el padre de familia con los otros habitantes del *oikos* que ya calificamos⁸⁰ como un trasplante de la lógica pre-política (la de la

⁷⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, págs. 330-331

⁷⁹ “Lo que exige explicación no es la moderna estima del *homo faber*, sino el hecho de que esa estima fue rápidamente seguida por la elevación de la *labor* al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*”. *Ibidem*, pág. 208

⁸⁰ Cf. sección 3.2. de este capítulo.

necesidad) al ámbito de la política (de la libertad). La esfera social fagocitando a la política es en realidad el reino de la necesidad (el reino de la labor, de lo apegado a la mera reproducción de la vida y su ciclo infinito, recurrente y predecible) invadiendo y cooptando el reino de la libertad.

Pero el desarrollo más intenso de esta invasión es sin duda el modo en el que en los siglos XVI y XVII el mercado y la estructura económica de la sociedad fueron absorbiendo al ámbito público que empezó a entenderse cada vez menos como un espacio de asociación política y más como una esfera de intercambio y oportunidad para la expansión de los intereses privados. La ideología que ampara esta transformación y que le da cobertura teórica es el *liberalismo* y de algún modo esta es la ideología *enemiga* de la posición de Arendt en su diagnóstico de la sociedad contemporánea.

Incluso la Revolución francesa y en general, las revoluciones modernas y su igualitarismo tienen como resultado la entrada al mundo público de masas de *necesitados* cuya principal demanda es “social”. La preeminencia de la cuestión social por sobre la política⁸¹ hace que el triunfo de las revoluciones tal y como se manifiesta en la democracia liberal, el estado de bienestar y la sociedad de masas implique sobre todo que todos los hombres sean *iguales* en el sentido de que todos son trabajadores, igualmente *esclavos* por tanto de la necesidad.

“Vivimos en una sociedad de laborantes. Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos a la emancipación política de los laborantes. **La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública**, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y lograr que abunden. Cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos para “ganarnos la vida”; tal es el veredicto de la sociedad, y el número de personas capaz de desafiar esta creencia ha disminuido rápidamente.”⁸²

La frase subrayada en este fragmento sintetiza muy bien la postura de Arendt ante el *igualitarismo* moderno y su visión de las revoluciones modernas como un “fracaso”:

⁸¹ Esta preeminencia es “el” tema de *Sobre la revolución*.

⁸² Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 136, subrayado mío.

la emancipación jurídica de los siervos no es lo relevante de las revoluciones modernas. Para Arendt el resultado fundamental de las revoluciones modernas es la “liberación” de la llamada (desde Hegel) “sociedad civil” que se expande sin límites fagocitando lo público y el sentido original de lo político, de la libertad. Es la falta de límites, en definitiva, -de ámbitos separados para la necesidad (el antiguo *oikos*) y la libertad (el antiguo *agora* y más en general la *polis*)- lo que convierte a la sociedad de masas en una sociedad formada solo por individuos *no-libres*. La sociedad contemporánea aparece a los ojos de Arendt como un gran hogar, un gran *oikos* en el que de lo único que se trata es la de la gestión y administración de la reproducción de la vida; un gran hogar en el que gobierna, por tanto, la *necesidad*. Incluso los políticos son profesionales, se “ganan la vida” (y en este sentido ni siquiera ellos son “libres” en el sentido antiguo)⁸³. El circuito producción-consumo-producción-consumo que es el que rige la vida en una sociedad de laborantes libres (libres para consumir) es un circuito muy cercano a lo *meramente* biológico: es la vida reproduciéndose a sí misma.

⁸³ Sobre las actividades que se realizan en la sociedad contemporánea por “diversión”, Arendt dice: “*La emancipación de la labor no ha dado como resultado la igualdad de esta actividad con las otras de la vida activa, sino casi su indisputado predominio. Desde el punto de vista de “ganarse la vida”, toda actividad no relacionada con la labor se convierte en un hobby*” (*La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 136). Hay que hacer notar que esto implicaría que ante la hegemonía de la labor que plantea Arendt, en la sociedad de masas el “activista político” (es decir, el que participa en política sin ser un “profesional” de la política) tendría la política como hobby. La “política” no sería entonces en una sociedad de laborantes algo muy distinto como oferta de “consumo” al tenis, el aeromodelismo o la filatelia.

4. Conclusiones

“Pero que quede claro que ni siquiera las guerras, por no hablar de las revoluciones, están determinadas totalmente por la violencia. Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no solo se callan las leyes *–les lois se taisent*, según la fórmula de la Revolución francesa-, sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que **el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra**. Las dos famosas definiciones que dio Aristóteles del hombre (el hombre como ser político y el hombre como ser dotado con la palabra) se complementan y ambas aluden a una experiencia idéntica dentro del cuadro de vida de la polis griega. **Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre inerme frente a la violencia**. Debido a esta incapacidad para la palabra, la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos.”

Es tentador hacer una lectura “gremial” del final de este párrafo. La palabra “técnicos” podría ser despectiva y estaría denunciando la condición poco profunda, mecanicista de la llamada “ciencia política”. En todo caso, lo que sí dice positivamente es que el tema de la teoría política (lo que Arendt defiende como su disciplina y no la “filosofía política”) es todo aquello que tenga *capacidad de palabra*. Ningún fenómeno silencioso puede ser materia de la teoría política.

La idea de lo político tiene su núcleo ahí: lo político va de un grupo de personas iguales conversando y distinguiéndose (como ningún ente natural puede distinguirse) en la conversación. Esto no quiere decir que todo grupo de personas conversando entre sí porque quieren tiene un sentido político. Pero cualquier noción de la política que no tenga en su centro “el libre conversar de unos con otros” queda rechazada por la teoría de la acción de Arendt. La “experiencia idéntica” a la que aluden las dos definiciones de hombre aristotélicas es la experiencia de la *polis*, la experiencia de la vida en la ciudad: la de un grupo de hombres que se reconocen como iguales conversando, discutiendo, y

apareciendo así los unos ante los otros. Lo que ocurre ahí, ese modo de vida es lo que los hace *libres*. Y aquí es donde en realidad cobra sentido y fuerza la combinación de la acción como revelación del agente con la acción como comienzo; la idea de que el poder ser libres depende de esa capacidad de comienzo, de esa capacidad de iniciar una serie de acontecimientos imprevisibles.

Ese “*teatro donde se muestra la libertad*” es otra de las definiciones que usa Arendt para describir la esfera pública antigua como ideal. Hay decenas de textos en los que aparece testimoniada esta centralidad de la palabra, de la conversación libre en el espacio de lo político. Una de las definiciones más claras es la de “Introducción a la política” en la que afirma sencillamente que “el contenido auténtico” del espacio político greco-ateniense fue “*el hablar unos con otros*”.

La importancia de este dispositivo de la vida política, de esta “segunda vida”, es que gracias a él (o en él) se manifiesta la radical **pluralidad** humana. La condición de la acción es la pluralidad; lo que se manifiesta en la acción, en el *libre conversar unos con otros*, es la *singularidad* de cada agente, su condición de “ser único entre iguales”. Lo que enseña bien Arendt en su teoría de la acción es que si no fuera por esa conversación (resguardada por la ciudad y sus límites), *la identidad de los que actúan no se podría revelar*. Por eso dice Arendt que la acción *es la revelación del agente*.

Todos los ataques a la política que consignamos en la segunda parte de este capítulo son ataques a la *pluralidad*. Pero el modo en el que la negación de la pluralidad se encarna siempre es la imposibilidad de *revelación* de los agentes. Esta es la particularidad de la teoría de Arendt y lo que la aleja tanto de la tradición marxista como de la tradición liberal-igualitarista.

Finalmente queremos señalar cómo la idea de lo político que resulta de esta teoría que tiene a la *pluralidad* como piedra de toque está alejada de muchas de las ideas comunes sobre qué es político en la medida en la que en ellas “*el libre conversar unos con otros*” no es lo esencial o no tiene lugar:

- 1) La política como implicación de los individuos en “causas colectivas” queda descartada tanto por la lógica medio/fin que hay inserta en el concepto de “causa”

como por el velado de lo radicalmente individual que hay en el concepto mismo de “colectivo”.

- 2) Nada parecido a “acción coordinada”, “acción común” tiene sentido dentro de la teoría política de Arendt que analizamos. La acción no puede tener un “objetivo” previo (un fin) como la “igualdad de las mujeres” o “el progreso de la humanidad” para el que se articularían unos “medios” (unos actos militantes determinados) de tal forma que en esa articulación los individuos fueran partes (engranajes) de un sujeto o acción colectivos. La acción es radicalmente individual, es una *performance* (una interpretación) comunicativa sin un objetivo prefijado y necesita la presencia de los demás como *público*.
- 3) La política como “gobierno” en el sentido de gestión y administración de lo común queda descartada también. Porque en ella “el libre conversar unos con otros” puede no jugar ningún papel. Y porque la lógica del “gobierno” proviene del espacio pre-político de la familia. La *representación* política como sistema queda descartada en la medida en la que los electores queden excluidos de ese *libre conversar los unos con los otros*. El *mero* voto no tiene significado político en esta teoría. La democracia directa, asamblearia, es en principio su único modelo.

Está claro que estos puntos podrían ser refutados por las propias posiciones que Arendt adoptó en su vida, en la que se adscribió a “causas colectivas”, en las que fue acogida por la democracia liberal (e incluso utilizada como emblema suyo) a la que estuvo agradecida. Pero lo que nos parece ineludible es aceptar que los propios argumentos críticos de Arendt con la tradición de pensamiento político, colocan a su teoría en este lugar peculiar: es el nexo nuclear entre acción, discurso, revelación de la identidad y pluralidad lo que le otorga su particularidad *frente a* toda la teoría política precedente.

CAPÍTULO SEGUNDO

¿SOLO UNA SOCIEDAD DE LABORANTES? REVELACIÓN DEL AGENTE Y SOCIEDAD MODERNA. UNA DISCUSIÓN

“En cuanto a vosotros, pueblos modernos, **vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra.** Por más que ensalcéis esa preferencia, encuentro en ella más cobardía que humanidad”

Jean-Jacques Rousseau

“El concepto de igualdad universal significa dentro de la tradición tan solo que **ningún hombre es libre**”

Hannah Arendt

1. Introducción. El diagnóstico de Arendt sobre la sociedad moderna: un cuadro sombrío.

A pesar de tratarse del resultado de sus investigaciones no concluidas sobre el marxismo, *La condición humana* terminó siendo un diagnóstico sombrío sobre la política en las democracias liberales del siglo XX. Arendt ya vivía en Estados Unidos cuando escribió el libro y la sociedad “libre” que tenía delante la decepcionaba por la “alienación” productiva y consumista de sus habitantes. Es extraño, pero Arendt fue usada por el macartismo a su favor justo en el momento en que escribía un libro que era radicalmente crítico con la democracia liberal de masas. Es cierto que *Los orígenes del totalitarismo* y su gran repercusión auspiciaba que se “usara” a su autora como crítica del régimen soviético por lo de “totalitario” que pudiera tener, y también es cierto que la presentación misma del proyecto que devino en *La condición humana* como una crítica de la teoría marxista invitaba a ponerla del lado “antisoviético”. Pero cuando se leen en profundidad los textos de esa época (1952-1962, incluyendo *Sobre la revolución* en el que se alaba la revolución americana como nunca se había hecho por un no americano al menos desde Tocqueville) es difícil no concluir que uno de los mayores enemigos de la teoría política de Arendt era el liberalismo democrático moderno⁸⁴. Entre todas las tesis que alberga el frondoso texto de *La condición humana*, la más recurrente, la que termina quedando con más intensidad en la mente del lector es la de que la democracia liberal igualitaria es el horizonte final⁸⁵ de una historia de decadencia de la libertad. La acusación de Rousseau a los “pueblos modernos” que citamos más arriba resuena con claridad en la obra de Arendt: los pueblos modernos no son libres, solo creen que lo son. Porque la igualdad a la que han fiado todo su espíritu revolucionario es un nuevo modo de esclavitud; en las

⁸⁴ Hauke Brunkhorst señala la filiación de Arendt con la crítica neomarxista del liberalismo y llega a afirmar incluso que en el pensamiento de Arendt el totalitarismo es el destino del liberalismo: “*A juicio de Arendt, la sociedad moderna y el liberalismo económico que la caracteriza son responsables en muy buena medida e un proceso que amenaza con aniquilar su propia libertad, la ‘libertad de los modernos’ (Benjamin Constant). De un modo que no difiere de algunos neomarxistas como Marcuse, Arendt defiende la tesis de que el totalitarismo es el destino del liberalismo en un doble sentido. Surgido de este, provoca al mismo tiempo su final.* (Cf. Brunkhorst, Hauke, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, págs. 77-78.)

⁸⁵ Con “final” no nos referimos a que Arendt se apunte a ninguna clase de teoría de “fin de la Historia”. Nos estamos quedando con el sentido que tiene la expresión “horizonte final” en la lectura de *La condición humana*, como refiriéndose a la última parada en la historia de decadencia de la libertad que construye Arendt.

contundentes palabras de la propia Arendt con las que abrimos este capítulo: el concepto mismo de “igualdad universal” significa que *ningún* hombre es libre.

Lo que queremos mostrar en este capítulo es que este diagnóstico sombrío no es del todo coherente con la propia teoría de la acción que Arendt despliega al mismo tiempo que realiza tal diagnóstico. Que la idea misma de *acción como revelación del agente* tiene grandes afinidades con la democracia liberal igualitaria.

Si afirmáramos esquemáticamente que *La condición humana* está construida sobre dos pilares fundamentales, la teoría de la acción como revelación del agente y la historia de la decadencia de la libertad (de la acción), lo que este capítulo quiere mostrar es que hay elementos importantes en la propia teoría de la acción como revelación del agente que sirven para cuestionar profundamente el diagnóstico final de la sociedad moderna como escenario de decadencia de la libertad.

Para conseguirlo, primero vamos a analizar a fondo el argumento que hay detrás del diagnóstico de Arendt sobre la sociedad moderna y después vamos a exponer una crítica a tal argumento basada en elementos de la propia teoría de la acción arendtiana.

Finalmente plantearemos un problema de nuestra crítica que nos abrirá la entrada al siguiente capítulo.

2. El argumento anti moderno de Arendt

“Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la polis y continua unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna **que suprime y arruina lo específicamente político**”⁸⁶

El centro del argumento de Hannah Arendt sobre la despoltización de nuestra época es el diagnóstico de que la sociedad de masas es *sobre todo* una “*sociedad de laborantes*”.

¿Qué significa *sociedad de laborantes*? Y ¿por qué implica *despoltización*?

Para responder a estas preguntas tenemos que empezar por recordar que la *labor* era la actividad de más bajo rango dentro de la *vita activa* en la antigüedad y estaba regida por la lógica de la *necesidad*: se trataba en ella fundamentalmente de la supervivencia; de la mera reproducción de la vida. Si miramos nuestra tabla de categorías de *La condición humana* (cap. 1, sección 2), veremos que según la primera columna, la *labor* tiene como condición la *vida*, su lógica es la *necesidad*, en ella la presencia de los demás no es necesaria y su desarrollo es *circular e infinito*. Los *laborantes*, los que están atados a una actividad que sólo sirve para mantenerlos y reproducir la vida, no eran considerados libres (en el esquema que Arendt construye de la sociedad antigua). La política y su sentido, la libertad, transcurrían fuera del ámbito de la labor (el *oikos*), en la *polis*. De modo que decir que nuestra sociedad es una “sociedad de laborantes” equivale para Arendt a decir que es una sociedad en la que falta la libertad porque *todos* somos laborantes. El hecho de estar todos dedicados a “ganarnos la vida” (incluidos los “políticos”, que son profesionales) implica que es una sociedad “esclavizada” en el sentido de *sometida*⁸⁷ a la

⁸⁶ *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008, pág. 176

⁸⁷ Si bien Arendt señala que el *trabajador* es *señor* de la naturaleza y el *laborante* es *esclavo* de la naturaleza, los *trabajadores* de nuestra *sociedad* son de hecho *laborantes*. El descubrimiento de la confusión o subsunción marxista del trabajo en la labor; la “reducción” del concepto de producción al de trabajo (como labor, como “fuerza” de trabajo) es uno de los grandes argumentos de *La condición humana* como ensayo de lectura crítica del marxismo (cómo ya señalábamos en la nota 12 del capítulo primero). En nuestro argumento no es demasiado relevante, pero tenemos que señalar que, en el fondo, la propia Arendt construye la distinción *labor/work*, la distinción entre *trabajo* y *producción* (labor y trabajo en la traducción

necesidad. La visión de la capacidad de consumir como un tipo de *libertad* es rechazada totalmente por Arendt porque consumo y producción forman parte del mismo ciclo económico, *social*, que no hace referencia alguna a la *libertad* como revelación del agente en la acción, sino al *mero* ciclo biológico.

Esto es lo que Arendt llama el “auge de lo social” y su argumento consiste en afirmar que las antiguas esferas “privada” y “pública” han sido absorbidas por el híbrido de la gran “esfera social moderna”. Pero han sido absorbidas de tal modo que en *lo social* es *lo privado* (la necesidad) lo que ha prevalecido sobre *lo público* (la libertad).

Esfera privada antigua (<i>oikos</i>)	Esfera pública antigua (<i>polis</i>)
Moderna esfera social (como gran espacio privado)	

El argumento de Arendt está construido sobre dos elementos básicos:

(1) Una **distinción categorial binaria estricta** entre *esfera privada/esfera pública* fundada en la distinción entre *oikos/polis* en la antigüedad.

(2) El **diagnóstico** de la *esfera social* moderna (y contemporánea) como el resultado de la **expansión de lo privado a costa de lo público**.

Con el primero se denuncia que la esfera social es una **mezcla**. Una *mezcla* de dos ámbitos cuyo sentido (en la teoría de la acción de Arendt) sólo se percibía como posible en su separación absoluta.

castellana que manejamos) “sobre escribiendo” una distinción *extra* sobre los dos polos esfera privada (trabajo), esfera pública (acción). Si bien la *Vita Activa* se divide en tres partes según la estructura de *La condición humana*, *labor*, *trabajo* y *acción*, lo relevante sigue siendo la partición binaria entre privado (labor/trabajo) y público (acción) que remite a dos mundos, el mundo de la vida y el mundo de la política y en el fondo a dos “reinos”, el de la necesidad y el de la libertad. En definitiva la crítica de Arendt a Marx (por no haber visto la diferencia entre labor y trabajo o entre trabajo y producción –según la traducción) si bien es muy interesante por el análisis que contiene su desarrollo, al final no parece muy efectiva. La propia Arendt en la discusión más relevante de *La condición humana*, que es una crítica a la política liberal en la sociedad de masas, usa una conceptualización binaria en la que labor y trabajo aparecen juntos e indistintos frente a la acción.

Con el segundo se denuncia el **tipo particular de mezcla** que es la esfera social. O el “sentido” de la mezcla. Porque *a priori*, la mezcla entre la esfera privada y la pública podría haber supuesto un dominio o expansión de lo público y no de lo privado. Pero justo la negación de esta posibilidad constituye el núcleo del diagnóstico de Arendt, en eso reside su esencia: en mirar a la sociedad contemporánea como un gran *oikos* sin un “afuera” político. Una vida unidimensional, en el sentido de que le falta la “segunda vida” de la que hablaba Aristóteles para referirse a la vida “política”. La segunda vida que nos haría propiamente humanos.

A continuación vamos a analizar estos dos elementos más en detalle para entender bien el funcionamiento del argumento de Arendt.

2.1 Oikos/Polis, Necesidad/Libertad: distinciones sin mezcla posible.

Del primer elemento, lo que hay que destacar es la condición **absoluta**, estricta, tajante de la dicotomía de Arendt en este punto, que la acerca o la hace heredera clara del idealismo. En efecto, Arendt construye su idea de esfera privada y esfera pública basándose en la distinción clásica entre *oikos* y *polis*, entre animales pre políticos (o no políticos) y animales políticos. Y relaciona con gran fertilidad teórica (como pudimos ver en el análisis del capítulo primero) estos dos ámbitos con las ideas de *necesidad* y *libertad*. De manera tal que el *oikos* y lo *privado* aparecen como el *reino de la necesidad* y la *polis* y lo *público* como el *reino de la libertad*. Pero ni siquiera el aristotelismo veía una división tan pura y tajante entre estos dos ámbitos o reinos. Lo que resulta operativo en el razonamiento de Arendt es que al estar *contaminados* por la *labor*, por la necesidad, ya no podemos ser *libres*. La idea es que **o se está de un lado o se está del otro**.

El primer problema que tiene esta idea (que como veremos Arendt defiende muchas veces y desde muchos puntos de vista) está en algo que su propia lectura de la ciudad antigua afirma: no puede ser cierto que solo se pueda estar en un ámbito o en otro (en el *oikos* o en la *polis*) porque sabemos por Arendt que los ciudadanos libres de la *polis* eran a su vez habitantes del *oikos*. En efecto, los hombres libres que *aparecían* en el espacio público de la *polis*, también *vivían* en el *oikos*, en el cuál ejercían el poder prepolítico de la violencia: mandaban sobre los demás, los *laborantes*. O sea que sí se podía (incluso en la antigüedad) pertenecer a los dos ámbitos.

Pero lo que contestaría Arendt (lo que contestan sus textos) a esta observación es que los hombres libres, los hombres políticos, en *tanto* que “jefes” de familia, *gobernantes* del *oikos*, no eran *libres* en sentido político.

“quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero no más libre”⁸⁸

En tanto que jefes o gobernantes⁸⁹ del mundo privado no eran *libres* más que en un sentido negativo: eran libres de la necesidad, de la que los liberaban sus subordinados, los que hacían la labor bajo su mando. Pero al mandar con violencia (porque en el fondo del mando del *pater familias* sobre los esclavos, las mujeres y los niños lo que hay es el miedo a la fuerza) el régimen del cabeza de familia era pre político y por tanto tan “no-libre” en sentido político como los esclavos sobre los que mandaba.

Lo que importa en todo caso para Arendt es que los hombres libres no son laborantes en absoluto. Tienen un vínculo mínimo con la necesidad que es la libertad negativa por la cual se han *liberado de* ella; este vínculo no reside más que en su condición de “jefe” del hogar. Pero ellos mismos no están sometidos a la *necesidad*, sino que la han sometido. Y en ese sentido son libres. Veamos con qué claridad lo expresa Arendt en esta explicación del sentido político del esclavismo antiguo:

“Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre debía ser liberado o liberarse a sí mismo, y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *schole* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. **El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria.** A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar

⁸⁸ Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008 pág. 153

⁸⁹ “*Que la verdadera experiencia del mando no estaba localizada en el espacio público, sino en la esfera privada del hogar, cuya cabeza visible gobernaba sobre su familia y sus esclavos, se hace todavía patente en los muchos ejemplos de gobierno que se han dado desde el comienzo de nuestra tradición y que casi siempre son extraídos de esta institución de la vida privada*” (Ibíd., 129)

completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político”⁹⁰

La dicotomía reino de la necesidad/reino de la libertad podía ser *así* de tajante debido al esclavismo, que *liberaba* de la necesidad a algunos mediante la asunción de otros de su penuria. Para Arendt “lo político sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales”⁹¹. Este “sólo empieza” señala la idea de límite absoluto entre los dos reinos. Aquí ya se vislumbra el segundo elemento relevante en el argumento de Arendt: la esfera social moderna no es cualquier mezcla entre lo privado y lo público, sino una en la que lo privado ha sometido a lo público.

2.2 Lo social como mera expansión del oikos

“Vivimos en una sociedad de laborantes. Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos a la emancipación política de los laborantes. **La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública**, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y lograr que abunden. Cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos para “ganarnos la vida”; tal es el veredicto de la sociedad, y el número de personas capaz de desafiar esta creencia ha disminuido rápidamente.”⁹²

La frase que subrayo expresa bien (ya en su modo de redacción) la clave del segundo elemento en el argumento de Arendt. En efecto, si se presta atención, la retórica de la expresión “**la cuestión no es...**” alude a que aquello que sigue a esa expresión sí *podría* ser la cuestión...pero no lo es para Arendt. Y la idea que sigue es que “la emancipación política de los laborantes” -es decir, el producto de las revoluciones modernas: la igualdad de todos los hombres ante la ley y el sufragio universal-, *podría* ser leída como la entrada de los trabajadores por primera vez en la historia en la esfera pública; es decir como una *expansión* de la esfera pública. Lo que le importa aclarar a Arendt es que *esa no es la cuestión*. Porque para ella “la cuestión” es que “*hemos logrado*

⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 134

⁹¹ *Ibíd.*, pág. 154

⁹² Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 136, subrayado mío.

nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y lograr que abunden". En un lenguaje vulgar se podría decir también, "nivelar para abajo".⁹³

Es decir, frente al intento de comprender un mismo fenómeno, la sociedad de masas, se *podrían* subrayar *dos* cuestiones: "la emancipación política de los laborantes", o "la nivelación de todas las actividades alrededor de la aseguración de los artículos de primera necesidad". Según Arendt *la cuestión* en la que hay que fijarse para entender qué es la sociedad de masas es la segunda; y aclarando que la primera *no es la cuestión*. Para verlo con más claridad aún, digamos esquemáticamente que si en el modelo antiguo había dos esferas claramente separadas, la privada y la pública y decimos que en la moderna "esfera social" estas dos aparecen mezcladas, lo que quiere afirmar Arendt es que la mezcla *no es* una en que lo público se haya expandido (*esa no es la cuestión*), sino al revés. La esencia de la sociedad moderna no es la emancipación política de los trabajadores, sino la expansión de la actividad laboral misma. Esta expansión de lo laboral es lo que Arendt llama también -en un juego lingüístico nada inocente- la "emancipación de la labor", queriendo referirse a que *la labor* misma como actividad (sustantivándola o hipostasiándola) se habría emancipado de los límites que la confinaban en la esfera privada, en el *oikos*, para campar y dominar en la antigua *esfera pública*, la *polis*. Nuestra *polis* (la esfera social) ya no sería el ámbito exclusivo de los hombres libres, sino el ámbito ilimitado de los laborantes.

Pero lo que importa señalar ahora es que Arendt no niega, o por lo menos no es ciega a la posibilidad contraria (a aquella que *no es la cuestión*), es decir, a considerar la emancipación jurídica de los laborantes, es decir, la igualdad de derechos políticos entre todos los ciudadanos, como una expansión de la *libertad*. Pero le importa demostrar que

⁹³ Esta "tópica" vulgar que describe el valor de aquello que se juzga por su posición en un eje "arriba-abajo" es de origen muy antiguo, pagano, pero fue sin duda canonizada y convertida en parte del habla cotidiana por la cultura cristiana y su eje "cielo-tierra-infierno". Si nos permitimos usarla en este punto para ilustrar la posición de Arendt es porque ella misma lo autoriza en algunos pasajes en que utiliza este eje arriba-abajo para aplicarlo metafóricamente a una supuesta escala jerárquica entre las actividades humanas. Por ejemplo: "Puesto que el azote de las necesidades prepolíticas es que requieren trabajo, podríamos ahora decir que la política está limitada **desde abajo por el trabajo, y desde arriba por la filosofía**. Ambas están excluidas de la política en términos estrictos, una como su origen humilde y la otra como su encumbrado objetivo y fin" (en *El final de la tradición*, Hannah Arendt, *La promesa de la política*, pág. 121)

no es así, aunque pudiera verse así (y toda la tradición revolucionaria y liberal moderna lo vio de hecho así).

La clave retórica del argumento consiste en lograr mostrar la expansión de la igualdad universal como un avance de lo privado (el reino de la necesidad) sobre lo público (el reino de la libertad). Hay que agradecer a Arendt que fuera tan clara en su rechazo a la “*igualdad universal*” como concepto emancipatorio. Por ejemplo aquí:

“El gobierno de nadie –no la anarquía, o la desaparición del gobierno, o la opresión –es el peligro siempre presente en cualquier sociedad basada en la igualdad universal. **El concepto de igualdad universal significa dentro de la tradición tan solo que ningún hombre es libre**”⁹⁴

Curiosamente, en este claro “anti igualitarismo”, Arendt tiene como antecedente al mayor adalid del igualitarismo moderno: Jean Jacques Rousseau. En efecto, en Rousseau también la forma de lo político es la antigüedad griega, ante la cual la sociedad moderna palidecería como ejemplo de sociedad libre. Veamos un fragmento de *El contrato social* que tiene grandes resonancias arendtianas:

“¿Cómo? ¿La libertad sólo se mantiene con el apoyo de la servidumbre? Quizás. Los dos excesos se tocan. Todo lo que no está en la naturaleza tiene sus inconvenientes, y la sociedad civil más que todo lo demás. Hay posiciones tan desdichadas que en ellas no puede uno conservar su libertad más que a expensas de la de otro, y el ciudadano no puede ser perfectamente libre a no ser que el esclavo sea extremadamente esclavo. Esa era la posición de Esparta. **En cuanto a vosotros, pueblos modernos, vosotros no tenéis esclavos, pero lo sois; pagáis su libertad con la vuestra.** Por más que ensalcéis esa preferencia, encuentro en ella más cobardía que humanidad”⁹⁵

⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 115

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 2002, trad. Mauro Armiño, cap. III, 15, p. 121, subrayado mío. El libro 15 del capítulo tercero se titula *De los diputados o representantes*, es decir que Rousseau dice esto en el contexto de su discusión alrededor de la idea de *representación*. Trato más adelante de este problema en el que Arendt y Rousseau tienen una posición bastante parecida de partida en la medida en la que defienden la democracia directa como la única que encarna la libertad de los ciudadanos. El párrafo posterior al que acabo de citar es muy luminoso al respecto: “*Con todo esto no quiero decir que haya que tener esclavos ni que el derecho de esclavitud sea legítimo, puesto que he probado lo contrario. Digo únicamente las razones por las que los pueblos modernos, que se creen libres, tienen representantes, y por qué los pueblos antiguos no los tenían. Sea como fuere, en el instante en que un pueblo se da representantes, ya no es libre; ya no es*” (op. cit. pp. 121-122)

En todo caso, el argumento de Arendt según el cual “*el concepto de igualdad universal significa dentro de la tradición tan solo que ningún hombre es libre*” tiene una lógica implacable si aceptamos sus propios términos: los hombres que están determinados por tener que trabajar no son libres (son laborantes), están presos de la necesidad; si todos los hombres son iguales, quiere decir que todos están presos de la necesidad, que ninguno es libre (asumiendo que la contraria es imposible: de la necesidad no pueden estar libres todos; alguien debe “soportar” –mujeres, esclavos en la antigüedad, todos nosotros en nuestra época, el peso de la necesidad). La polis que Arendt relata para explicar su idea de libertad excluía a unos hombres del ciclo de la necesidad: esos hombres podían dedicarse a la política porque tenían tiempo libre, todo el tiempo libre que les habían “traspasado” los esclavos y las mujeres cubriendo sus necesidades. Es el moderno triunfo del *animal laborans*, (en el que coinciden la interpretación marxista del trabajo y la democracia liberal a ojos de Arendt), el que implica que ningún hombre es libre porque todos *son iguales*: trabajadores.

“No podemos investigar aquí qué es lo que esta nueva comprensión del hombre como animal laborans afirma e implica realmente. Baste con sugerir que, por un lado, se corresponde de modo preciso con el suceso sociológico crucial de la historia reciente, la cual, **al otorgar en un primer momento iguales derechos civiles a la clase trabajadora, pasó a continuación a definir toda la actividad humana como trabajo y a interpretarla como productividad**”⁹⁶

Es difícil no interpretar que Arendt afirma que el hecho histórico de la extensión de los derechos civiles a la clase trabajadora es un punto negro en la historia de la libertad.

Aquí se ve en todo su esplendor lo que algunos intérpretes de su pensamiento llaman el “elitismo” de Arendt. En esta línea es muy interesante la interpretación de Hauke Brunkhorst (la lectura más interesante y novedosa de las hechas ya casi en el siglo XXI) de la esencia del pensamiento político de Arendt como una tensión no resuelta entre elitismo e igualitarismo. El elitismo residiría en el elemento antiguo, pagano, aristotélico que tiende a ver la esclavitud de unos como condición de posibilidad de la libertad (auténtica) de otros.

⁹⁶ Arendt, op. cit, pág. 116

“Siempre que Arendt identifica la concepción clásica de la libertad con la vida pública y la existencia pública del hombre, y la comprensión moderna, igualitaria, de la libertad negativa con la existencia doméstica (vinculada ésta, a su vez, a la vida privada y a la necesidad biológica, en sentido moderno), **manifiesta una fuerte tendencia en favor de las concepciones elitistas de lo político**”⁹⁷

Pero Brunkhorst señala con razón que por otro lado el concepto de acción de Arendt (y por tanto de lo político) le debe mucho también a su lectura de San Agustín y en concreto de la noción de *initium*. Recordemos la idea de acción como comienzo, de inicio de una serie acontecimientos impredecibles, irreversibles y virtualmente infinitos, algo a lo que todos los hombres por el mero hecho de haber nacido tienen acceso y que es, por tanto, radicalmente igualitario. La raíz cristiana del pensamiento político de Arendt sería la igualitaria, aquella en la que los conceptos de *perdón* y *promesa* se volvían relevantes.

“En conexión con el concepto cristiano-agustiniano de “inicio”, referido a las potencialidades de la libertad y que adviene al mundo *indistintamente* con el nacimiento de *cada* hombre, Arendt ha desarrollado también un concepto igualitario de libertad en su teoría de la acción, que sale al paso del concepto eurocéntrico de igualdad de los ciudadanos. Su obra madura se nutre de la tensión, no resuelta, entre un polo aristotélico y un polo agustiniano. La idea de un hombre que sólo llega a ser libre en tanto que ser político es muy distinta de la idea de un hombre que es libre en tanto que ha nacido. El primer concepto de hombre remite a la igualdad de los ciudadanos con sus semejantes, pero el segundo contradice al primero, al sostener una igualdad originaria de todos los hombres, que está fundada en su ‘natalidad’”⁹⁸

Más allá de la pertinencia de esta lectura⁹⁹, nos importa subrayar ahora cómo Arendt se ve influida decisivamente por su idealización del modelo antiguo (por la construcción que ella misma hace del sentido de la política en la antigüedad) para leer la sociedad moderna, incluyendo la emancipación jurídica de los trabajadores, como una *mera* sociedad de laborantes y por tanto como una época de decadencia de la libertad (u olvido de la política). No hace falta recurrir al “polo agustiniano” y a la noción hiper igualitarista de “initium” disponible para todos y cada uno de los seres humanos para

⁹⁷ Hauke Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, págs. 148-149, subrayado mío.

⁹⁸ *Ibidem*, págs. 149-150.

⁹⁹ Que nos será de gran utilidad un poco más adelante a la hora de distinguir una noción acción política y otra pre-política en la propia teoría de Arendt.

cuestionar el elitismo arendtiano desde otro concepto suyo. Nuestra idea es que en su propia teoría de la acción como revelación del agente (es decir, sin salirse del “polo aristotélico” si usamos los términos de Brunkhorst) hay argumentos y conceptos desde los que se podría más discutir que avalar la pertinencia de su diagnóstico sobre la decadencia de la libertad en la sociedad moderna. Concretamente Arendt parece olvidar o ignorar a la hora de leer la sociedad de su época la relevancia que tenían los conceptos interconectados de *visibilidad*, *doxa* y *pluralidad* en su propia teoría de la acción. A continuación vamos a desarrollar nuestra crítica al argumento de Arendt usando como material su propia teoría de la acción como revelación del agente.

3. Crítica al diagnóstico de Arendt sobre la sociedad moderna.

Nuestra crítica a este argumento se basará en la búsqueda dentro de la propia teoría de la acción de Arendt de elementos que podrían ser utilizados para dar un diagnóstico distinto de la sociedad moderna en cuanto a su relación con “lo político”. Aquí cuando decimos “distinto”, podríamos decir (aunque no es del todo exacto) “contrario” en la medida en la que lo que dice Arendt al sostener que la sociedad moderna es una sociedad de laborantes es que esta es una sociedad “menos libre” y nosotros intentaremos mostrar que es “más libre”. Este tipo de discusión sobre “más” o “menos” aplicado a una categoría tan lábil como “libertad” corre el riesgo de caer en la superficialidad. Pero preferimos plantearlo así en aras de la claridad inicial de nuestra argumentación. A lo largo del propio desarrollo en esta sección se irá matizando esta contraposición tan tajante.

3.1 El par visibilidad/invisibilidad como clave de la distinción público/privado en Arendt

“En el examen de cuestiones importantes debe temerse un doble escollo. Los hombres se extravían, ora porque desconocen las distinciones que existen entre dos ideas, ora porque establecen sobre una idea sencilla distinciones que no existen”¹⁰⁰

En el argumento de Arendt para diagnosticar la sociedad de masas como paradigma de decadencia de la política, la clave está en el *criterio* por el que se determina la preeminencia del *reino de la necesidad* sobre el de la *libertad*. Hay un criterio (más o menos implícito) por el cual Arendt mira a la sociedad de masas y dictamina que en ella (en la *moderna esfera social*) se encarna el triunfo de lo privado sobre lo público. El que ella utiliza, como venimos mostrando es la *universalización de la condición de laborantes*. Y el que desdeña (“esa no es la cuestión”) es la *universalización de la libertad jurídica*.

Nuestra primera pregunta ante este argumento es: mirando la propia teoría de la acción de Arendt según la analizamos en el capítulo primero, ¿cuál era el criterio último

¹⁰⁰ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 37

para distinguir lo privado de lo público? ¿qué es lo que hacía *en última instancia* privada a una esfera y pública a la otra?

Y aquí, si buscamos un poco en los propios textos de Arendt, tarde o temprano nos topamos con un par de opuestos que son operativos en toda la forja de la teoría pero que ella elude a la hora de diagnosticar “nuestra” época. Nos referimos al par de opuestos *visibilidad/invisibilidad* o *brillo/oscuridad*. Porque lo que daba sentido a que la división privado/público fuera operativa para definir dónde reina la necesidad y dónde reina la libertad era el par de opuestos *visibilidad/invisibilidad*, o *brillo/oscuridad*. La *labor* implicaba el reino de la necesidad y la derrota o imposibilidad de la libertad *en la medida en la que suponía la invisibilidad de los sujetos*. La libertad según la entiende Arendt se da cuando el sujeto “aparece” y esto se da solo en el llamado “espacio público” en el que todos pueden mostrarse como únicos entre iguales. La *pluralidad humana* como condición de la libertad implica precisamente ese “mostrarse”, “aparecer” la singularidad (distinguirse) y por eso necesita de la visibilidad, de la presencia de los demás, de un “espacio de aparición”.

El concepto clave para entender bien las conexiones entre visibilidad, distinción y espacio público por un lado e invisibilidad, indistinción y espacio privado por el otro, es el de *doxa*. La interpretación que hace Arendt del concepto de *doxa* (que ya hemos citado) es reveladora para ver esas conexiones:

“La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también **esplendor y fama**. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede **aparecer y mostrar quién es**. Declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de **mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás**. Para los griegos éste era el gran privilegio ligado a la vida pública y lo que faltaba en la privacidad del hogar, donde **ni se es visto ni se es oído por los demás**. (De hecho, la familia, la mujer y los hijos, además de los esclavos y los sirvientes, no eran reconocidos como completamente humanos). En la vida privada **se permanece oculto y no se puede ni aparecer ni brillar, y, consecuentemente allí no es posible ninguna doxa**”¹⁰¹

¹⁰¹ Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008, pág.52

¿Estaríamos de acuerdo con alguien que declarara, no ya para el mundo clásico que describe Arendt en este fragmento, sino para el mundo moderno o para nuestro mundo que “*en la vida privada se permanece oculto y no se puede aparecer ni brillar*”, y de que allí “*no es posible ninguna doxa*”?

No está muy claro. No sabríamos muy bien qué responder, o sí, pero tendríamos que dar algunos rodeos y largas explicaciones. Creo que merece la pena preguntarnos y entender por qué tenemos esas dudas frente a la pregunta aplicada al mundo moderno o a nuestro mundo y no las tenemos frente a esa descripción del mundo antiguo de la polis clásica.

Empecemos por ahí, por la certeza de que en el esquema antiguo según Arendt, en la vida privada se permanece oculto y no se puede aparecer ni brillar. ¿Por qué?

Por un lado, para los individuos libres, los hombres, esposos, padres y propietarios que sí tenían acceso a la vida pública fuera del *oikos*, en este último no era posible ninguna *doxa* sencillamente porque no tenían *ante quién* expresarla (expresarse). En efecto, en el mundo del hogar, los otros habitantes, las mujeres, los hijos y los esclavos, no eran iguales (ni siquiera eran “humanos” como apunta Arendt entre paréntesis) y por lo tanto no eran un público posible para el brillo y la fama (digamos que no podían sancionar esas opiniones y por tanto no podían hacerlas brillar).

Pero por otro lado, para estos seres inferiores, aquellos para los que no había más mundo que el de la esfera privada, la *doxa* no era posible simplemente porque no la tenían permitida, porque no eran *libres de expresarse*. Es extraño señalar que esto era porque no tenían público; si no podían es sobre todo (y Arendt lo nombra poco, o solo lo nombra para señalar como al pasar que esa “no es la cuestión”) porque lo tenían prohibido, no *podían* tener opiniones propias y expresarlas, porque no eran libres (en sentido moderno, claro). Eran sujetos jurídicamente tutelados por el cabeza de familia frente al cuál se mantenían en una radical desigualdad¹⁰². No tenían público *por definición*.

¹⁰² No quiero decir con esto que Arendt ocultara esta radical desigualdad y que la igualdad entre los hombres libres se basaba en realidad en ella. Lo que sí quiero señalar es que Arendt no estaba dispuesta a evaluar hasta el final las consecuencias de la ruptura de esa desigualdad radical en la modernidad porque la consideraba (la desigualdad) importante para la fundamentación material de lo que entendía por libertad.

Ahora bien, en nuestro mundo, se supone que (a partir de la mayoría de edad), ya no hay sujetos tutelados, todos podemos expresar nuestras opiniones y *todos podemos ejercer de público* ante el cuál esas opiniones brillen o no. Y eso porque todos nosotros somos *libres e iguales* (lo que para Arendt “no es la cuestión”) y los habitantes exclusivos de la esfera privada antigua no lo eran. Puede parecer una trivialidad recordar esto último, pero Arendt establece una continuidad teórica entre la esfera privada antigua y la esfera social moderna (esfera que lo cubriría todo, destruyendo así el espacio propio de la antigua esfera pública) basada en la idea de que ambas son el reino de la necesidad en la medida en la que todos somos hoy “laborantes” (trabajadores), pero nunca se fija seriamente en las consecuencias de la discontinuidad respecto a la esfera privada antigua que supone “nuestra libertad” (la libertad individual igualitarista moderna; la igualdad jurídica). Lo que pone entre paréntesis en el fragmento que acabamos de citar, el hecho de que las mujeres, los niños y los esclavos no fueran reconocidos siquiera como humanos es lo que ha sido abolido con las revoluciones igualitaristas modernas. Quizás habría que romper ese paréntesis o al menos preguntarse por qué Arendt pone la igualdad de derechos entre paréntesis: la nombra porque no puede evitar nombrar un dato tan importante, pero lo pone entre paréntesis como asordinando el efecto de esa información, porque si nos fijáramos (como lectores críticos) en el contenido de ese paréntesis podríamos preguntarnos si esa no es “la cuestión” al fin y al cabo. En definitiva, lo que está claro es que para Arendt la abolición de la esclavitud o de las desigualdades jurídicas de base por parte de las revoluciones igualitaristas modernas no constituye un avance de la libertad, sino de la sumisión. No ve, no cree que esa emancipación podría implicar también una extensión de la *doxa* en el particular sentido en el que ella la entendía; una multiplicación de los espacios de aparición.

Diciéndolo con palabras del fragmento del que partimos: en la esfera privada moderna y contemporánea (la esfera social) al menos *de iure* sí que se es visto y oído por los demás, antes que nada porque hay “los demás”, porque todos somos considerados igualmente humanos y libres.

Lo que para Arendt hacía relevante, fundamental y, en última instancia, necesaria a la esfera pública antigua eran unas carencias propias de la esfera *privada* antigua para encarnar la *pluralidad*, condición última de la acción y la libertad en su esquema. Si los griegos sólo hubieran tenido esfera privada no hubieran tenido manera de *aparecer*,

distinguirse, mostrar *quiénes* eran, brillar. Pero si la “nueva” esfera privada ya no tuviera esas carencias (y quizás por eso habría que dejar de llamarla “privada” y quizás hasta “esfera”), ¿por qué sería necesaria y fundamental una “esfera pública” *aparte*, una “segunda vida”, un “locus” *privilegiado* para la *doxa*?

Lo que queríamos mostrar *contra* el diagnóstico de Arendt es que en nuestro mundo la *doxa* se ha extendido, ya no tiene un ámbito propio, antes que nada por la razón trivial (y demasiado poco tenida en cuenta por Arendt) de que todos somos libres e iguales (y más allá de –cosa que sí recuerda Arendt una y otra vez- que seamos todos laborantes, de que no estemos libres de la necesidad)

Si la posibilidad de expresar opiniones propias, mostrarse y brillar (la revelación del agente, en definitiva) es el fundamento último de lo político arendtiano, ¿no podría leerse la extensión de la libertad individual como una especie de “caballo de Troya” de la política en la esfera privada moderna/contemporánea?

¿No es el lamento del melancólico contemporáneo (Arendt y otros) por la desaparición de la esfera pública como un locus *aparte*, protegido y privilegiado en el fondo un lamento por la desaparición de los privilegios mismos? Solo en la medida en la que no todos son libres e iguales tiene sentido que haya un espacio propio para la libertad (la polis como un lugar separado de la *mera* vida)

Para poder fundamentar mejor estas hipótesis, a continuación vamos a recordar la importancia que tenía el concepto de *doxa* y de *aparición* en la teoría de Arendt a través de un análisis de la figura de Sócrates que ella construyó cuando preparaba la redacción de *La condición humana*. Después vamos a intentar mostrar en sucesivos argumentos cómo teniendo presente su teoría de la *acción como revelación del agente*, la sociedad moderna y contemporánea se dejan describir mucho mejor como ejemplos de *extensión de la doxa* que de paradigmas de decadencia de la libertad y reinado de la necesidad.

3.2 El Sócrates de Arendt: la conexión entre *doxa*, visibilidad y pluralidad.

La construcción del Sócrates arendtiano tiene como marco la investigación de Arendt sobre la pésima relación histórica de la filosofía con la política que ya desarrollamos anteriormente (“primer ataque” del capítulo primero). En este marco la figura de Sócrates es central porque su muerte a manos de “la ciudad” marca en la lectura

de Arendt el punto de quiebre a partir del cual Platón enfrenta de una vez para siempre a la filosofía con la política. Es una “sobre reacción” a la muerte de Sócrates el chispazo para que Platón (a la defensiva) se ponga por objetivo diseñar una ciudad (una comunidad política) en la que los filósofos gobiernen. “Que los filósofos gobiernen para que no los maten como a Sócrates” podría ser el eslogan platónico en la lectura de Arendt. Pero lo que nos interesa en este capítulo es la peculiar visión que tiene Arendt de Sócrates cuando lo trata en profundidad; visión que convierte el gesto de Platón en un malentendido. Arendt viene a denunciar que Platón no entendió la trágica posición de Sócrates frente al modo de vida *político* en el esplendor de la Grecia clásica (en los 30 años que van desde Pericles hasta la condena a muerte de Sócrates). Y lo que no entendió Platón (y en esto la posición de Arendt es bien osada en la medida en la que la mayor parte de la información de la que deduce su lectura proviene de los diálogos escritos precisamente por Platón) es que Sócrates no era antipolítico sino más bien *hiperpolítico*. Su condena es una tragedia, pero no es justo colocar a Sócrates como el paradigma de lo que sería posteriormente “el lugar de la filosofía” *frente* a la vida política. Lo interesante para nosotros es que en la justificación que hace Arendt de esta lectura a la contra, se ve con toda claridad la relación que queremos subrayar entre política, *doxa*, visibilidad y pluralidad.

Lo primero que hay que destacar como particular de la figura de Sócrates construida por Arendt es la idea de que hubo un malentendido en la condena de Sócrates: “lo que la polis no comprendió es que Sócrates no afirmaba ser un *sophos*, un hombre sabio”¹⁰³. La ciudad le exigía que admitiese que él era políticamente inútil del mismo modo que todo sabio, *sophos*. Esta idea de sabio era la de un carácter opuesto al hombre práctico, el hombre de entendimiento, el *phrónimos*. El *sophos* era el que estaba en cosas elevadas, por encima de los asuntos humanos. Pero precisamente Sócrates se dedicaba continuamente a poner en cuestión el *saber* de los supuestamente sabios. Si el oráculo de Delfos afirmaba que él era el más sabio de todos los hombres, lo hacía en un sentido irónico: aquél que sepa que los hombres no pueden ser sabios será el más sabio de todos los hombres.

“Fue en este contexto en el que Platón diseñó su **tiranía de la verdad**, en la cual no es aquello que resulta bueno temporalmente y de lo cual puede persuadirse a los

¹⁰³ Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008, pág. 49

hombres lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna, con respecto a la cual los hombres no pueden ser persuadidos”¹⁰⁴

El Sócrates de Arendt tiene con Platón una relación compleja, “doble” como mínimo. En efecto, por un lado Arendt da una importancia crucial en el desarrollo de la obra platónica a la condena de Sócrates por parte la ciudad. En este lado de la cuestión, Sócrates es un emblema de “la filosofía” o incluso “la sabiduría” frente al gobierno de las opiniones temporales, frágiles y cambiantes de los ciudadanos. En este sentido la “tiranía de la verdad” que quiso fundar Platón (en *República* por ejemplo y con más radicalidad aún en *Las leyes*) estaría fundada en nombre de Sócrates. Sócrates sería la víctima propiciatoria de este proyecto y su inspirador. Pero a medida que se desarrolla el argumento de Arendt vemos que Sócrates en su práctica cotidiana vendría a ser el mayor enemigo posible de esa “tiranía de la verdad”. El proyecto político de Platón tenía dos grandes enemigos (hoy diríamos dos grandes “colectivos”): los sofistas y los poetas. Los primeros representan los valores de la democracia ateniense como reino de la opinión a la que Platón opondrá el saber y la idea de un gobierno de los que saben. Los segundos representan la herencia clásica de una civilización pre-grafológica, basada en la sensibilidad. Tanto unos como otros representaban amenazas para el gobierno de la razón (*to logistikon*). Ambos, poetas y sofistas, aunque de formas muy distintas, respondiendo a las necesidades de épocas distintas estuvieron vinculados al poder político, y ambos, según Platón, “adularán” a la masa para persuadirla. Para comprender bien en qué consistía la vinculación de poetas y sofistas en la cabeza de Platón es muy interesante el siguiente fragmento:

“Cada uno de los que por un salario educan privadamente, a los cuales aquellos llaman ‘sofistas’ y tienen por sus competidores, no enseñan otra cosa que las convicciones que la multitud se forja cuando se congrega, y a lo cual los sofistas denominan ‘sabiduría’. Es como si alguien, puesto a criar una bestia grande y fuerte, conociera sus impulsos y deseos, cómo debería acercársele, y cómo tocarla, cuándo y por qué se vuelve más feroz o más mansa, qué sonidos emitidos por otro, a su vez, la tornan mansa o salvaje; y tras aprender todas estas cosas durante largo tiempo en su compañía, diera a esto el nombre de ‘sabiduría’, lo sistematizara como arte y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 49.

convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto; y aplicará todos estos términos a las opiniones del gran animal, denominando ‘buenas’ a las cosas que a este regocijan y ‘malas’ a las que lo oprimen, aunque no pudiese dar cuenta de ellas, sino que llamara ‘bellas’ y ‘justas’ a las cosas necesarias, sin advertir en cuánto difiere realmente la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno, ni ser capaz de mostrarlo. ¿No te parece, por Zeus, que semejante educador es insólito?”¹⁰⁵

El apogeo de la sofística no por casualidad coincidió con el momento en que la democracia se hizo más radical en toda la historia antigua, en la Atenas del siglo V-IV. En este marco, la virtud que decían enseñar los sofistas era la excelencia en los asuntos de la *polis*. En esos tiempos, en los que “gobierna la palabra”, esta virtud consistirá fundamentalmente en la habilidad a la hora de preparar y exponer discursos capaces de persuadir en el *ágora*. Los sofistas entonces eran, sobre todo, maestros de retórica, el arte de la persuasión. Sus tesis principales están atravesadas de un “relativismo moral”, correlato necesario de la democracia, que viene a justificar sus actividades. La distinción entre *physis* y *nómos*, entre lo “natural”, y lo “cultural”, desemboca en la afirmación de que las normas son creaciones del hombre, y por tanto no hay valores fijos ni absolutos; así como fueron creados por el hombre, también podrán ser modificados... según convenga. Protágoras dirá, “el hombre es la medida de todas las cosas”, e identificará ser y apariencia; Calicles, según nos cuenta Platón en “Gorgias”, dirá que “bueno es lo que conviene al más fuerte”, y el propio Gorgias negará la capacidad del lenguaje para reflejar la realidad, con lo que lo convertirá en un instrumento para la persuasión. Todo esto está expresado con precisión en la analogía que Platón establece en el fragmento que acabamos de citar. Las cosas serán buenas o malas no porque en realidad lo sean, sino que lo serán en tanto que regocijan u oprimen a “la bestia”. Así como en el decir del poeta las cosas no son por lo que son “en sí mismas”, sino que son en tanto que se recuerdan, en el decir del sofista, las cosas no son por lo que son “en sí mismas”, sino que son en tanto que persuaden.

Lo específico del Sócrates arendtiano es que aparece como una especie de *hipersofista*, defensor de la *doxa* de un modo mucho más radical que los sofistas mismos.

¹⁰⁵ Platón, “República”, VI, 493 a-c. Este fragmento podría valer perfectamente como crítica de la utilización de las encuestas en la democracia contemporánea; en general, valdría perfectamente como crítica de la democracia contemporánea (Cf. Platón, *Diálogos Vol. IV. República*, Madrid: Gredos, 2003)

En la interpretación de Platón, Sócrates aparece como distinto (y opuesto) a los sofistas del mismo modo (y en la misma medida) que la *dialéctica* es distinta (y opuesta) a la mera retórica como arte de la persuasión. Tal y como dirá Aristóteles en el comienzo mismo de su *Retórica*¹⁰⁶: “el arte de la persuasión es la contrapartida del arte de la dialéctica”. La principal diferencia “técnica” entre persuasión y dialéctica es que la primera se dirige a una multitud y la segunda sólo es posible en un diálogo entre dos. El funcionamiento del dispositivo dialéctico fue testimoniado por Platón en sus “diálogos” que tienen como héroe (trágico si sabemos que murió precisamente por mantener ese dispositivo también frente a sus jueces) a Sócrates. En la mirada de Platón, la persuasión de la que eran expertos los sofistas y en general los ciudadanos más sobresalientes de la polis es otra forma de violencia porque en ella de lo que se trata es de que la opinión propia se imponga a las demás; de modo tal que en ese “imponerse” reside el arte de la retórica¹⁰⁷. La particularidad de la construcción que hace Arendt de su “Sócrates” está en cambiarlo de bando: si para Platón Sócrates era su emblema, escudo y arma contra el gobierno de la *doxa* y la persuasión sostenido por los sofistas, Arendt pondrá a Sócrates del lado del gobierno de la *doxa* frente a la “tiranía de la verdad” platónica. Del siguiente modo:

“Aunque es más que probable que Sócrates fuese el primero en hacer uso del *dialegesthai* (hablar por extenso sobre algo con alguien) sistemáticamente, probablemente él no lo consideraba como lo opuesto o la contrapartida a la persuasión, y es evidente que no oponía los resultados de esta dialéctica a la *doxa*, a la opinión. Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de ‘lo que me parece a mí’. Esta *doxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denomina el *eikos*, lo probable, los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum*, la verdad única, por un lado, y de las

¹⁰⁶ Que como bien señala Arendt, “pertenece a sus escritos políticos con tanto derecho como su *Ética*”, *La promesa de la política*, pág 50)

¹⁰⁷ El propio Platón, al cerrar la enorme mayoría de sus diálogos con un *mito*, da cuenta de otro modo de persuasión (es decir de violencia por medio de la palabra) que en su caso tiene la forma paradójica de utilizar aquello mismo que critica. Es especialmente notable cómo en su enfrentamiento con los poetas (que se concentra sobre todo en *Ión*, *Fedro*, los capítulos III y IX de *República* y fue brillantemente analizado por Eric Havelock en su ya clásico “Prefacio a Platón”) lo que intenta es desarticular un sistema de conocimiento y educación basado en la sensibilidad (en la narración oral, poética y gozosa de mitos) para sustituirlo por otro basado en el conocimiento racional usando como herramienta en última instancia *otros mitos*, esta vez ellos mismos “racionales” (Cf. Havelock, Eric, *Prefacio a Platón*, Madrid: Antonio Machado Libros, 1994). He tratado este problema en mi trabajo inédito: *De la épica a la República: de una paideia intuitiva hacia el diseño de la paideia*.

falsedades sin límite, las *falsa infinita*, por el otro), sino sobre la comprensión del mundo ‘tal y como se me muestra a mi’. Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la ‘mismidad’ del mundo, su rasgo común (*koinon*, dirían los griegos, ‘común a todos’) u ‘objetividad’ (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo –y, por tanto, de sus *doxai* (opiniones) –‘tanto tú como yo somos humanos’-”¹⁰⁸

A esto hay que agregar la idea que ya veníamos exponiendo desde antes: cómo Arendt subraya que *doxa* no solo significaba opinión sino también “esplendor y fama”, y que por tanto era la protagonista fundamental del espacio político en tanto que espacio *público* o “espacio de aparición”. En tanto que tal se oponía al espacio *privado* y este era privado precisamente por no poder darse en él la *doxa*, por no ser posible en él aparecer. Declarar la propia opinión era mostrarse a uno mismo, ser visto y oído por los demás. Y este era el contenido fundamental que distinguía mundo privado y mundo público: la *pluralidad* no puede darse en el mundo privado porque nadie puede *aparecer* en él y por tanto no hay *distinción*, que es la base de la pluralidad humana.

El Sócrates de Arendt es como un superhéroe de la pluralidad política, pero no porque se dedique a nada parecido a “gobierno”, “gestión de lo común” o “toma de decisiones colectivas”, sino porque se dedica a intentar hacer brillar la particularidad (la *doxa*) de cada uno de los ciudadanos libres que conforman la polis. Que cada opinión (y en ella cada visión del mundo) aparezca, se muestre, esta es la realización de la libertad que Arendt cree encontrar mejor encarnada que en ninguna otra parte en este Sócrates hiper sofístico¹⁰⁹. En contra sobre todo de la “tiranía de la verdad” que haría irrelevantes (y hasta nocivas) las opiniones de cada uno de los ciudadanos. La idea de Arendt es que Sócrates quería “hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad”.

¹⁰⁸ Arendt, Hannah, *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008 págs. 51-52

¹⁰⁹ Arendt dice explícitamente esta *boutade* a nivel de interpretación filosófica: que Sócrates era un anti platónico (sobre todo si pensamos en el Platón maduro) y el más grande de todos los sofistas: “Si la quintaesencia de las enseñanzas de los sofistas puede exponerse de dos modos distintos, entonces Sócrates fue el sofista más grande de todos, pues él pensaba que hay, o que debería haber, tantos *logoi*, diferentes como hombres existen, y que todos estos *logoi* juntos forman el mundo humano, en tanto que los hombres viven juntos en el modo de discurso”.

En esta tarea el método del diálogo (la *dialéctica* filosófica), el conversar largamente sobre un tema que constituirá el núcleo de las obras de Platón, pone de relieve la verdad, pero no oponiéndose o destruyendo las *doxas* sino revelando “la veracidad propia de la *doxa*”. Nada podría ser más distinto al Sócrates de Arendt que el filósofo-rey de Platón:

“El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser su ‘tábano’, no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a sus ciudadanos más veraces. La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no deseaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar su *doxai*, que componían la vida política de la cual también él formaba parte”¹¹⁰

Paradójicamente la gran fuente de Arendt para esta interpretación anti platónica de Sócrates son los propios diálogos platónicos, concretamente los primeros, debido a una característica que debemos subrayar porque coincide con la idea de *acción* arendtiana. Esta característica es la falta de resultados concretos. En estos diálogos se desarrolla el arte de la dialéctica en una larga conversación sobre un tema en el que comparecen las diversas *doxas* y sus críticas, pero en las que no se llega a una conclusión concreta. Pero esto no es un fracaso porque igual que en la idea de acción política que tiene Arendt:

“Haber examinado algo mediante el discurso, haber hablado sobre algo, sobre la *doxa* de algún ciudadano, parecía ser resultado suficiente”¹¹¹

Como decíamos, en términos de la teoría política de Arendt siempre también es suficiente este “haber hablado sobre algo” porque en la medida en la que sucede entre iguales, a través de él se puede entender la verdad inherente al punto de vista del otro. Y “este tipo de comprensión –ver el mundo (tal y como decimos hoy en día, de modo más bien trillado) desde el punto de vista del otro- **es el tipo de conocimiento político por excelencia**”¹¹²

Lo que más nos interesa de esta figura de Sócrates anti platónico que construye Arendt es que lo *político* no tiene en él nada que ver con la obtención de resultados, ni con la modificación del mundo (como un fabricante), ni con la supervivencia, ni con el

¹¹⁰ *Ibídem*, 53.

¹¹¹ *Ibídem*

¹¹² *Ibídem*, pág 55

gobierno de ningún tipo; se trata de la política como el terreno de develación en acto de lo más singular de sujetos iguales (en el sentido de igualmente susceptibles de aparición).

“Sócrates parece haber creído que la función política del filósofo era ayudar a establecer este tipo de mundo común, construido sobre el entendimiento en la amistad, para el cual **no se precisa ningún gobierno**”

Volviendo a nuestra discusión, ese “mundo común” construido sobre el entendimiento en la “amistad” no es posible en el *oikos* y sí en la *polis* porque en aquel los habitantes no son iguales (no solo porque están dedicados a la *labor*): por tanto no pueden ser “amigos”, no pueden tener *doxa* y no pueden aparecer. Así como Arendt decía “esa no es la cuestión” refiriéndose a la igualdad jurídica de los trabajadores en la sociedad moderna, nosotros podemos decir aquí “esa sí era la cuestión” en el *oikos* antiguo: sus habitantes no podían aparecer porque no eran iguales.

4. La acción como revelación del agente en la sociedad moderna.

De lo que se trata es de mostrar cómo desde la propia teoría de la *acción* de Arendt es posible discutir su diagnóstico de la sociedad de masas como una *mera* sociedad de laborantes. Lo que deberíamos mostrar ahora es que más allá de o a pesar de ser una sociedad de laborantes, en ella se da una *extensión de la doxa* (materialización esencial de la pluralidad) y no una decadencia de la libertad. Si lo que definía al espacio privado era la imposibilidad de la *doxa* en él (y por tanto de la distinción y por tanto de la pluralidad humana), al mostrar que la *doxa* se ha extendido, entenderemos que (en los propios términos de Arendt) el espacio de lo político (la esfera pública) se ha agrandado y no disminuido respecto de la estructura antigua *oikos/polis*. Si Arendt señala que la nueva esfera social omniabarcativa es una gran esfera privada, nosotros estaríamos señalando en cambio que es más bien una gran esfera pública. Por supuesto que no se da en ella la acción *del mismo modo*¹¹³ que se daba en la antigüedad descrita por Arendt, pero la *doxa* tal y como ella misma la interpreta en la figura de Sócrates que acabamos de analizar, se ha extendido.

Los argumentos que desarrollaremos para mostrar la *extensión de la doxa* y la realidad de la *acción como revelación del agente* en la sociedad moderna son de varios tipos.

El primer tipo de argumento (a) es de orden puramente conceptual y ya lo venimos adelantando porque es la propia Arendt quien lo expresa de forma negativa y entre paréntesis; nos referimos a las consecuencias que tiene aquello que “no es la cuestión”: la igualdad jurídica de los ciudadanos en la sociedad moderna. En qué medida ya la propia extensión universal de derechos implica la *extensión de la doxa*. Aquí fundamentalmente utilizaremos la idea kantiana de uso público/privado de la razón frente a la de “esferas” como compartimentos estancos de Arendt. Esto implica un cambio que llamaremos la

¹¹³ No podemos decir directamente que es una “sociedad más libre”. Esa no es nuestra tesis. Lo que sí podemos decir (y estamos intentando demostrar) es que justamente *en los términos en los que Arendt entiende la libertad* (como una experiencia de conversación libre entre iguales en la que estos revelan su identidad sin tener fin alguno más que la propia revelación –ni gobierno, ni sujeto colectivo, etc.) sí es una sociedad más libre.

deslocalización de lo político frente a la *decadencia de lo político* que diagnosticaba Arendt.

Un segundo tipo de argumento (b) sirve para evaluar cómo se da *de hecho* la acción arendtiana en la sociedad moderna (contra el diagnóstico de Arendt); cómo se da en los distintos ámbitos que representan, aunque sea de un modo lejano, la antigua división de esfera privada y esfera pública que la propia Arendt postulaba. Aquí volveremos sobre los conceptos del perdón y la promesa y el sentido político que les asignaba Arendt y mostraremos también varios ejemplos de *acción* en el sentido de Arendt que se dan en el seno de *lo privado* y que cuestionan la pertenencia *exclusiva* de la acción a un ámbito separado y específicamente político. Por último veremos a través de unas observaciones de Raymond Aron cómo incluso en el ámbito específicamente político de la sociedad moderna, el de los “políticos profesionales”, también es posible seguir viendo la *acción* en los términos en los que la definía Arendt.

Finalmente (c) tenemos que admitir cierta estratificación histórica de la discusión. El primer argumento (a) “conceptual” vale para toda la época moderna; digamos lo que viene después de las grandes revoluciones modernas y después de la expansión del sufragio universal. Y los ejemplos de (b) también están situados en la sociedad moderna entendida en un sentido amplio. Pero nuestra idea es que la teoría de la acción como revelación del agente se fue volviendo con el paso del tiempo más adecuada a los cambios económicos y tecnológicos que se desarrollaron justo mientras Arendt la escribía. En este sentido es interesante pensar que quizás Arendt no hubiera podido dictaminar su diagnóstico de “reino de la necesidad” y “decadencia de la política” si hubiera conocido la revolución de las comunicaciones que explotó unos años después de elaborada su obra. Como veremos, la idea de una gran esfera pública mundial en el sentido de un gran “espacio de aparición” se fue volviendo posible cuando Arendt ya no podía conocerlo.

4.1 La revelación del agente en la acción en la sociedad moderna de iure. Kant y la deslocalización de lo político.

Lo primero que hay que señalar es que al menos *de iure*, la situación en la sociedad moderna, o en cualquier sociedad que pase por un proceso de igualitarismo jurídico con abolición del esclavismo incluida, es que la llamada “esfera privada” deja de ser *en principio* un lugar de “oscuridad”, en el que “la *doxa* no es posible”. Al decir “esfera

privada” no nos referimos solo a un lugar, algo localizable (a lo que reemplazaría al antiguo *oikos*) como “el hogar” o “el mercado”; nos referimos sobre todo a sus habitantes, a los sujetos que en la conceptualización de Arendt pertenecían exclusivamente a la esfera privada y que según su propia división serían los “laborantes”. Son ellos los que a partir de la igualación jurídica pasan a poder tener “voz y voto”, “opinión”, “*doxa*”. En este sentido, la idea de “esfera”, que remite a algo cerrado, a un compartimento estanco, deja de ser útil.

Para ver cómo se erosiona la idea de esfera como algo estanco en lo modernidad no hay noción más útil que la clásica distinción entre “uso privado” y “uso público” de la razón que Kant difundió en “*¿Qué es la ilustración?*”.

Si bien Kant en este texto no discute directamente con el modelo de sociedad antiguo, se descubren en su argumento importantes resonancias para nuestra propia discusión. Porque Kant no está pidiendo que se libere (en el sentido de que se otorguen derechos) a una masa de “súbditos” que no los tiene, sino que se dirige a los propios ciudadanos que ya habrían sido “liberados” para que ejerzan esa libertad¹¹⁴. Y el modo de ejercerla es precisamente haciendo *uso público* de su razón. Y este hacer “uso público” de su razón es lo que en nuestra discusión podría llamarse “tener *doxa*”; “mostrarse”, “aparecer”. La afinidad de nuestro debate con el texto de Kant se ve en que nada más comenzar su artículo, este se dirige claramente a las personas que habitan algún ámbito “doméstico”, “privado”, es decir a lo que serían los antiguos habitantes *exclusivos* del *oikos*. Se dirige a lo que Arendt denomina *laborantes*, es decir, a la totalidad de los miembros de la “moderna esfera social”. En esto Kant y Arendt coinciden: todos los habitantes de la sociedad moderna son *en principio* “laborantes” (Arendt), capaces de un uso *privado* de su razón (Kant). La diferencia es que en la lectura de Arendt son *meros* laborantes, no son *nada más* que laborantes y precisamente lo que hace Kant en su escrito es negar ese “nada más”: se dirige a *todos los lectores* (a todos los ciudadanos) en tanto que *capaces de un uso privado de su razón* (dando por hecho que son ya capaces de este

¹¹⁴ En realidad el escrito es de 1784, pocos años de la revolución francesa que Kant saludará como gran acontecimiento histórico, pero el régimen del rey Federico en el que habita el propio Kant, está ya extendiendo libertades no sin grandes polémicas. En el marco de esas polémicas es que escribe Kant a favor, simplemente, de la libertad de opinión con la menor limitación posible.

uso; que son *laborantes*) para convencerlos o mostrarles que *también* son capaces (todos) de un *uso público de su razón*.

“¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar; ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que **la gran mayoría de los hombres** (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso. **Después de entontecer a sus animales domésticos y procurar cuidadosamente que no salgan del camino trillado donde los metieron**, les muestran los peligros que les amenazarían caso de aventurarse a salir de él”¹¹⁵

Los “animales domésticos” podrían ser todos los ciudadanos en la medida en la que se conformen con una circulación existencial *privada*, hecha de cosas como consejos del médico, recetas en libros: en general, todo lo que permita reproducir la vida (terreno de la lógica de la necesidad y de la actividad de la labor) y todo lo que sea útil, bajo la lógica de articulación de medios y fines. La referencia a los “peligros que les amenazarían” si salieran de ese “camino trillado” de lo meramente privado (tutorado) refuerza el paralelismo con lo que Arendt entiende como el espacio de la *acción*, de lo político. En efecto, Arendt subraya una y otra vez que la *acción* -que solo se da en el espacio público-, requiere de la capacidad de superar el miedo a exponerse y a tolerar el carácter imprevisible de sus consecuencias; y que por eso mismo la virtud política por antonomasia es el valor.

Está claro que Kant no es arendtiano sino más bien al revés, Arendt es kantiana. O mejor, se ve que la comprensión de Arendt de la distinción entre “privado” y “público” bebe además del aristotelismo de fuentes modernas ya clásicas como la propia obra de Kant¹¹⁶. Pero lo que nos interesa aquí es que partiendo de una forma conceptual similar, hay una gran diferencia: para Arendt lo “privado” y lo “público” son compartimentos

¹¹⁵ I. Kant, *¿Qué es la ilustración?*, en “*Filosofía de la historia*”, FCE, Madrid, 1997, trad. Eugenio Imaz, pp. 25-26, subrayado mío.

¹¹⁶ De hecho, la última producción de teoría política de Arendt estaba basada en una reivindicación de la filosofía política kantiana y concretamente de la función teórica de la noción de “juicio” en Kant. Cf. las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant y La vida del espíritu*, proyecto este último inacabado.

estancos, “esferas” que no pueden contaminarse la una con la otra, mientras que lo que muestra Kant en su famoso artículo es precisamente que en la sociedad ilustrada, no hay ya compartimentos estancos, sino una ciudadanía universal que tiene la posibilidad de hacer tanto un uso privado de la razón como un uso público. Lo que le preocupa a Kant es que el uso público se extienda *efectivamente* y que los ciudadanos no se acomoden en el mero uso privado de su razón, como si fueran “animales domésticos”. Pero a Arendt (y en esto se revela como anti moderna) no le “preocupa” esto, porque lo da por perdido: en su visión, si no se asegura un locus “aparte” para el uso público, una esfera separada de toda actividad privada, con unos habitantes *exclusivos*, la “verdadera” libertad es imposible. Frente a esta idea topológica de “esferas” (de lugares separados y complementarios: oikos/polis, espacio privado/espacio público) en el texto de Kant se presenta la idea de *usos* que da por sentada la ruptura de esas esferas y la multiplicidad de roles que tienen los ciudadanos de una sociedad “ilustrada”.

“Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente. Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree! (solo un señor en el mundo dice: *razonad todo* lo que queráis y sobre lo que queráis, pero ¡obedeced!) Aquí nos encontramos por doquier con una limitación de la libertad. Pero ¿qué limitación es obstáculo a la ilustración? ¿Y cuál, por el contrario, estímulo? Contesto: **el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres**; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración.”¹¹⁷

El uso público debe estar permitido “a todo el mundo”, esa es la clave del escrito de Kant; lo público no puede limitarse a un grupo de hombres privilegiados (los antiguos hombres libres) ni a un espacio efectivamente localizado (la antigua polis o el antiguo ágora). Lo político en la sociedad moderna queda *deslocalizado*.

La moderna esfera social que Arendt veía como un espacio sumido en la lógica de la necesidad supone la posibilidad de la multiplicación de “ágoras”, de “espacios de

¹¹⁷ Kant, op. cit., p.28, subrayado mío.

aparición”, en la medida en la que *todos* sus habitantes, desde cualquier lugar pueden hacer uso público de su razón; es decir, arriesgarse a aparecer, mostrar su *doxa* y por tanto *quiénes son* y no sólo qué son (médicos, abogadas, limpiadoras, madres, abuelos). Todos son susceptibles de ejercer de *público* para los demás.

Es cierto que Kant se refiere al “*público de lectores*”, porque el mecanismo de publicidad paradigmático de su época eran las publicaciones escritas. No se refiere a la posibilidad de conversación cotidiana entre iguales, sea en el ámbito que sea. Pero nosotros aquí queremos ir más allá con la idea de “multiplicación de ágoras”. Porque lo que nos interesa es que a partir de la abolición de la desigualdad pre política (en palabras de Arendt) en la que se basaba el espacio político antiguo, los ciudadanos *pueden* al menos *de iure* aparecer los unos frente a los otros en la conversación cotidiana. La relación de “amistad” que era condición de posibilidad del diálogo socrático que Arendt ponía como paradigma de *lo político* (de materialización de la *pluralidad* humana) se vuelve posible en todos los ámbitos: desde el hogar, donde la mujer ya no es un ser inferior al varón y dónde no hay esclavos, hasta los lugares de trabajo.

No pretendemos con esto caer en la trivialidad de suponer que cualquier conversación en la sociedad democrática moderna puede entenderse como un ejemplo de *acción como revelación del agente*, porque es cierto que, como señala Arendt en *La condición humana*, la labor y la producción también *utilizan* el discurso para realizarse y esto no convierte este *uso* del discurso en político o libre. Ese uso pragmático, ordenado a un fin es lo que en Kant sería un *uso privado de la razón*, que siempre es posible¹¹⁸. Pero también es cierto que la conversación entre iguales que se da en la sociedad moderna en todos los ámbitos (incluidos los de la labor y el trabajo) puede no tener y de hecho muchas veces no tiene finalidad privada alguna. No hay en la sociedad moderna una articulación de medios y fines en todo discurso¹¹⁹; se da también en ella el mero querer aparecer ante el otro mostrando *mi punto de vista sobre un asunto común*, mi *doxa*; y esto sí supone la posibilidad de conocer *quién es* el que habla. Aquel “salir a lo público” que

¹¹⁸ Lo “privado” en Arendt remite a desigualdad. Lo que viene a decir Kant es que en el “uso privado de la razón” la obediencia y la sumisión al argumento de autoridad son admisibles; es decir que la desigualdad es aceptable. Pero si es aceptable es porque está disponible *para todos* ese otro, el “uso público de la razón” en el que no cabe obediencia a argumento de autoridad alguno. El “uso público de la razón” solo es posible entre iguales.

¹¹⁹ En definitiva eso sería una sociedad de meros laborantes: una en que todo el discurso se hubiera convertido en una mera herramienta para sobrevivir o llevar a cabo fines privados.

en el esquema antiguo de Arendt era un requisito *físico, espacial*, simultáneo a la propia revelación en el discurso, en la moderna esfera social ya no es necesario, porque en ella ya no hay un ámbito propio, privilegiado, para la libertad, *apartado* de la vida.

En resumen: este *que no haya un ámbito propio, privilegiado para la libertad*, es lo que llamamos *deslocalización* de lo político en la modernidad. Esta *deslocalización* es lo que queda definitiva y sintéticamente expresado en el par conceptual kantiano uso público/uso privado de la razón. Como acabamos de ver, frente a esfera pública/privada, la idea de uso público/privado incorpora, lo admitamos o no (como Arendt), la idea misma de libertad moderna: esta libertad implica que lo público y lo privado ya no se corresponde con espacios (más o menos estancos) o personas (más o menos determinadas), sino con dimensiones o sentidos distintos en unos mismos espacios y en unas mismas personas. Virtualmente en **todos** los espacios y en **todas** las personas.

4.2 La revelación del agente en la acción en la sociedad moderna *de facto*. Ejemplos en todo el espectro social.

Pero más allá de la discusión anterior en la que intentamos mostrar que ya *de iure* la igualdad moderna implica la *extensión de la doxa* y de los espacios de aparición (“multiplicación de ágoras”), se puede ver cómo en los distintos escenarios o registros o dimensiones de la vida en la “moderna esfera social” se da *de facto* la *acción* en el sentido en el que la entiende Arendt, distinguida siempre de las características propias de la *labor* y el *trabajo*. Y se da la *acción* también en los ámbitos que según Arendt corresponderían solamente a la *labor* y al *trabajo*, a la lógica de la necesidad y a la lógica de la utilidad. Es decir, la moderna esfera social también se puede describir (desde la propia teoría de la acción de Arendt) como lo público invadiendo a lo privado más bien que al revés.

a) Una observación inicial: el perdón y la promesa como signos de lo político.

Las llamadas “frustraciones” de la acción en la teoría de Arendt, su carácter impredecible y su carácter irreversible daban lugar a los mecanismos del *perdón* y la *promesa*¹²⁰. La *acción*, a diferencia de la *labor* que era circular y el *trabajo* que era lineal, tenía una trayectoria indeterminada, no se podía saber de antemano al actuar qué es lo que iba a pasar y tampoco se podía revertir la ya hecho. Entonces, la presencia de *perdón*

¹²⁰ Ver Capítulo primero, sección 2.4., “*Forma y extensión de las actividades fundamentales*”

y *promesa* (en tanto que dispositivos para superar esas frustraciones de la acción) es de algún modo signo inequívoco de que alguien ha *actuado*. Sólo los otros pueden perdonar o dar por cumplida una promesa, lo cual emparentaba a estos mecanismos con la *pluralidad* humana: se necesita de los otros para prometer y pedir perdón. En el cuadro que pinta Arendt de la “sociedad de laborantes” *alienados* en el mero ciclo de producción y consumo, de pura labor reproductora de la vida, no debería haber lugar para estos mecanismos.

Pero ¿no está la vida en la sociedad moderna *de hecho* llena de “promesas” y “disculpas”? ¿Qué ámbito de la “moderna esfera social” está exento de estos fenómenos? ¿Se necesita en la sociedad moderna un *espacio específico de iguales* protegido del resto de actividades para poder darse *acciones, perdones y promesas*?

Es cierto que estas preguntas valdrían para poner en duda también el propio esquema de la sociedad antigua que construye Arendt porque podríamos preguntar lo mismo de la vida en el *oikos*, la esfera privada antigua. ¿No había perdones y promesas en el *oikos*? Una vez más tenemos que aclarar que no buscamos un contraste científico en cuanto a la veracidad de la pintura que hace Arendt de la Atenas clásica. La pregunta va dirigida al esquema que construye Arendt más allá de su pertinencia¹²¹. ¿No había perdón y promesa en el *oikos* antiguo según lo construye Arendt, en el reino de la necesidad? La respuesta es negativa en la medida en la que el *sentido político* del perdón y la promesa (tomado del cristianismo) que es el que le interesa teóricamente a Arendt depende de darse *entre iguales*. Lo que impediría el perdón y la promesa (y por tanto la acción) en el *oikos* era, una vez más, la radical desigualdad que reinaba en él; el hecho (puesto entre paréntesis por Arendt) de que los esclavos, las mujeres y los niños ni siquiera fueran reconocidos como del todo humanos. Por lo que sólo en la *polis*, en el espacio público hecho de hombres libres e iguales hubiera tenido sentido el perdón y la promesa.

Pero en la “esfera social moderna” el perdón y la promesa son realidades cotidianas que muestran que los sujetos *actúan* (y a veces cumplen y a veces se

¹²¹ En este sentido es interesante lo que dice Hansen al respecto de la utilidad “metafórica”, creativa de la pintura que hace Arendt de la ciudad antigua. Hansen introduce esta idea para discutir a quien pudiera afirmar que Arendt estaría proponiendo una vuelta concreta a las formas de organización de la antigüedad. Frente a eso el entiende que recurrir a la antigüedad es una forma de tener más herramientas para entender la crisis de la democracia contemporánea (Cf. Hansen, Phillip, *Hannah Arendt: History, Politics and Citizenship*, Polity Press, 1993, Cap. 2: *Freedom, action and public realm*)

equivocan) entre iguales. Y no estamos hablando sólo del parlamento o las calles o las plazas, sino de los hogares y los espacios que siguen siendo *en principio* “privados” y en el marco de actividades (como la crianza o los cuidados) que son las emblemáticas de la “esfera privada” según la entiende Arendt.

b) La decisión de Youma: un ejemplo de acción pública desde lo privado

Un ejemplo extremo para mostrar la presencia de acción en lo que tendríamos que llamar esfera privada siguiendo a Arendt, es el narrado por el escritor Lafcadio Hearn en su novela *Youma*.

La acción tiene lugar en una colonia caribeña francesa en vísperas de la revolución de 1848. Youma es una esclava encargada por una rica familia francesa de cuidar a una niña. Está enamorada de Gabriel, otro esclavo que trabaja en la plantación de sus señores. Cuando llegan las noticias de la revolución y de la abolición definitiva de la esclavitud, los esclavos linchan, violan, masacran, queman a sus patrones. Youma tiene la oportunidad de ser libre y escapar con Gabriel, pero para eso, en la escena culminante de la novela, tendría que abandonar a la niña que ha criado ante una turba de asesinos desatados.

Youma toma su decisión culminante justo en el único momento de su vida en el que es libre porque ya no debe obediencia a sus patrones; al revés, podría maniatarlos y quemarlos. La decisión de Youma, quedarse a cuidar a la niña condenándose a una muerte segura entre las llamas perdiendo la posibilidad de “ser libre” y estar con su amor, es reveladora en el sentido de la acción arendtiana. Y no necesita de ninguna *polis*, de ninguna “segunda vida” aparte: el espacio de aparición se abre en su actuar mismo. Youma es mujer, esclava, pobre y negra y toma su decisión en el seno de la más paradigmática *labor*: como cuidadora de una niña que ni siquiera es suya. Tiene todas las características para estar *incapacitada* para la acción tal y como la entiende Arendt. Sin embargo, al leerla narrada por Hearn, su decisión y su acción se revela como radicalmente *política* en el sentido de Arendt.

Lo interesante del caso es que muestra que muchas de las características que Arendt atribuye a *lo político* a través de su noción de *acción* se ven muy bien encarnadas en acciones que, en rigor, pertenecerían al mundo privado (al *oikos*) y no a un espacio “privilegiado” y propio para la libertad. Youma no es llevada por la *necesidad* a quedarse

con la niña. Que su inserción en el mundo sea ajena al espacio público y al espacio de aparición (al espacio específicamente político) no la priva de *actuar* en el sentido de Arendt: revelando *quién es* en una acción no sujeta a la articulación de medios fines, ni a la reproducción de la vida (al contrario, se trata de una acción puramente “comunicativa”: detrás de ella viene la muerte y no la vida)

c) **La acción en general o pre-política en la sociedad moderna**

Lo que muestran este tipo de ejemplos es que en la construcción de la noción de *acción*, con tal de separar la política de los “monstruos” que había descubierto en su estudio de la tradición (la confusión con el fabricar, la confusión con el gobierno, la subsunción en la labor como mera reproducción de la vida), Arendt produjo una idea muy alejada de lo que se entiende habitualmente por *específicamente* político.

A este respecto es muy interesante la observación de Hauke Brunkhorst de que en la noción de acción de Arendt hay dos sentidos que muchas veces parecen contradecirse:

“La diferencia entre un concepto prepolítico y un concepto político de ‘actuar’, que en Arendt permanece latente, pero recorre toda su teoría de la acción, es muy importante. En ella se revela la ambivalencia de la antropología política de Arendt. Los hombres apolíticos no pueden aspirar en cuanto tales a la igualdad política y suponen un peligro, cuando menos latente, para la existencia de la polis y los seres políticos que la habitan; sin embargo, todos los hombres son iguales en tanto que natalidad, esto es, por el mero hecho de su (doble) nacimiento. Esta igualdad consiste en la libertad de poder comenzar una cosa desde el principio, igualmente repartida entre todos los hombres. Toda persona, sea o no ciudadano, mujer u hombre, señor o siervo, puede en todo momento sorprender a los demás mediante una acción espontánea.”¹²²

Más allá de la raíz teórica de esta duplicidad¹²³, creo que lo que Brunkhorst llama el concepto “pre-político” de acción (y que alude a las características de acción que venimos desarrollando en los sucesivos apartados de esta sección: conversar, perdonar,

¹²² Hauke Brunkhorst, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, págs. 185-186.

¹²³ Que Brunkhorst detecta con precisión en la doble herencia pagana (Aristóteles) y cristiana (San Agustín) del concepto de acción de Arendt (cfr. la sección 2.2. de este mismo capítulo, en la que ya nos referimos a la lectura de Brunkhorst.

prometer y hasta cuidar; todos actos espontáneos¹²⁴, todos con la presencia de otros como fundamento) le servía a Arendt sobre todo para separar la política del “hacer historia”, “gobernar” y de cualquier idea de política como la mera articulación de medios y fines y de subsunción del agente individual en un sujeto colectivo. Pero así como le servía para “rescatar” a la política de la confusión con la historia y con la mera administración, esta idea de “acción” resulta muy *inespecífica* y acoge muy bien a realidades que se pueden dar en la “esfera privada moderna”. Esto convierte al diagnóstico de Arendt según el cual una “sociedad de laborantes” no hace posible la acción (que necesitaba de un espacio propio, *aparte de la vida*) en muy problemático porque tal y como venimos viendo con los diversos ejemplos de esta sección, sí es posible encontrar ese modelo de acción como revelación del agente en la parte de la “moderna esfera social” que se identificaría específicamente con la “esfera privada antigua”.

Es más, la “sociedad de laborantes” que es también la del reparto igualitario de derechos civiles (en teoría) ha visto nacer sucesivos movimientos emancipatorios a lo largo del siglo XX, algunos de ellos directamente inspirados desde el “ámbito privado”. Un punto de inflexión es sin duda la lucha por la abolición de la esclavitud (o cómo un mundo liberal no podía continuar manteniendo una enorme bolsa de personas sin acceso a la libertad). Pero también la historia del feminismo reciente es pródiga en ejemplos, habilitando las posibilidades de “acción” a un número cada vez mayor de sujetos y generando las condiciones para que esos sujetos compusieran discursos de índole político: desde la reivindicación por la igualdad efectiva legal y jurídica, hasta las modernas reivindicaciones en torno a la diversidad sexual, el reconocimiento de derechos para gays y lesbianas, o la progresiva visibilización de las políticas de control o promoción de la natalidad como políticas que se ejercen directamente sobre los cuerpos de las mujeres.

Llámense “feministas” o no, la mayoría de los proyectos emancipatorios del presente beben del lema “lo personal es político” o “lo privado es político”, popularizado

¹²⁴ “Cuidar” puede ser un acto espontáneo cuando está tomado en conciencia y libremente por los sujetos y se puede convertir en “político”. Pero “cuidar” consiste, como señala cierto feminismo reciente (María Dalla Costa, Silvia Federici o Amaia Pérez Orozco por ejemplo), en una serie de tareas atadas a la “reproducción de la vida”, recaídas por defecto en las mujeres de acuerdo al reparto sexual del trabajo, y por tanto perteneciente al reino de lo “privado” apolítico para Arendt. Es ahí donde se entiende la idea de que “lo privado es político”. Para una crítica feminista a la idea de “esfera privada” arendtiana, cf. Benhabib, Seyla, *Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space*, en *History of the Human Sciences*, London. Sage, 1993, vol. 6, págs. 97-114.

desde los años sesenta del siglo XX, que nace como desafío a la estructura “familia tradicional” y sus valores. El lema y su éxito subrayan con eficacia cómo, desde las condiciones de lo privado, se da actuar de signo político. Los sujetos que estrenaban derechos pusieron progresivamente en cuestión que estos, en la organización de lo doméstico y el hogar “dada por hecho”, estuvieran en igualdad repartidos. La visibilización de las estructuras de lo privado pasó en esos discursos a ser una forma de acción política.

d) La revelación del agente en la política moderna. La vitalidad de la política en la sociedad técnica según Raymond Aron.

“La libertad política que ha sobrevivido al integrar a una constitución liberal una parte considerable de los derechos sociales o libertades implícitas en la reivindicación socialista ¿podrá resistir mañana contra la creciente tecnicidad de los problemas, la pasividad del consumidor de bienes y la cultura de masa? ¿La debilitación de las ideologías que ha provocado el éxito a medias de la síntesis democrático-liberal **constituye el anuncio de la muerte del ciudadano?**”¹²⁵

Esta reflexión pertenece a lo *Ensayo sobre las libertades* que Aron publicó en 1958, el mismo año en que se publicó *La condición humana*. Está claro que el miedo a “la muerte del ciudadano” era un signo de época. No sólo ese miedo coincide con la visión de Arendt de la sociedad que les era contemporánea a ambos (que Arendt llama “sociedad de masas” y Aron llama “sociedad técnica”), sino que coinciden también en lo que señalan como el origen del peligro. En efecto, “*la creciente tecnicidad de los problemas, la pasividad del consumidor de bienes y la cultura de masa*” podrían ser palabras de la propia Arendt para describir la sociedad moderna. De hecho el término “sociedad técnica”¹²⁶ describiría también lo que le achaca Arendt a la sociedad moderna: ser el resultado de la triunfo de la fabricación (técnica) sobre la acción y de la reproducción de la vida (labor) sobre la propia fabricación; en un reino de la necesidad encerrado en el ciclo infinito de producción (utilidad) y consumo (vida).

¹²⁵ Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades*, Madrid: Alianza, 2007, pág. 121.

¹²⁶ Aunque la palabra “técnica” emparentaría con la herencia heideggeriana de Arendt en ella es un tanto inconveniente porque el término antiguo que usa Arendt para describir “lo técnico” es “*poiesis*” y no “*techné*”.

Pero la diferencia es grande en la medida en la que Aron expresa ese miedo para luego contrarestarlo. El término “sociedad técnica” es un término descriptivo, neutro más que peyorativo en el texto de Aron. El tercer y último capítulo del *Ensayo sobre las libertades* se tituló ***Libertad política y sociedad técnica*** y en él Aron intenta mostrar cómo *a pesar de* la creciente tecnicidad de los problemas y la pasividad del consumidor de bienes y la cultura de masa, el ciudadano no murió. Aron aparece como un defensor del dispositivo liberal, de la “síntesis democrático-liberal”, también en cuanto a la presencia de la *libertad política*. No presuponemos que lo que Aron llama *libertad política* sea lo mismo que Arendt llama así y que lo que Aron llama “participación” sea lo mismo que lo que Arendt llama “acción”. Estudiaremos en profundidad en el siguiente capítulo el enfrentamiento del modelo liberal que representa Aron con el particular modelo político de Arendt. Pero a pesar de tratarse de dos modelos distintos, el trabajo de Aron es interesante también en este momento de nuestra argumentación porque en su análisis muestra varios ejemplos de *libertad política* que tienen una gran afinidad con la noción de *acción como revelación del agente*. En especial nos interesan los que muestran que la esfera que se considera específicamente “política” en la sociedad moderna, -es decir aquella en la que los protagonistas son “los políticos”-, está marcada por las ideas de *visibilidad y revelación de la identidad en el discurso*.

Raymond Aron señala de modo cristalino (y en cierto modo clásico) en qué cree que reside realmente nuestra “libertad política”: “*en la influencia que ejercen la opinión ilustrada y el control parlamentario sobre los gobernantes y la administración*”

Pero, preguntamos nosotros, ¿puede la *acción como revelación del agente* estar presente en esa pequeña parcela de libertad dentro de nuestros sistemas de alta complejidad administrativa? En el análisis que hace Raymond Aron de la vitalidad o no de la libertad política así se formula la pregunta:

“¿Pueden ser los miembros de una sociedad técnica y científica ciudadanos y legisladores, los unos estableciendo la libertad política, es decir, la influencia sobre el Estado, como uno de los valores supremos, y los otros capaces de dialogar con el poder y de controlar sus actos?”¹²⁷

¹²⁷ *Ibidem*, pág. 148

Y la respuesta es la que pone de manifiesto que hay siempre una instancia parecida a la que Arendt describe como el espacio de aparición, el “teatro donde se muestra la libertad” o el lugar donde unos “intérpretes” (en el sentido de artistas ejecutando su arte) se miden:

“Los partidos eligen a su jefe y los ministros (o los funcionarios) toman las decisiones, pero la Asamblea, con sus debates, obliga al poder a la publicidad y constituye un recurso. La Asamblea sigue siendo uno de los lugares donde el candidato a los cargos elevados debe demostrar de lo que es capaz, y a pesar de la disciplina de los partidos, **el diputado conserva la oportunidad o el deber, en caso de crisis nacional o de escándalo individual, de hacer oír su voz.** En este sentido, por su sola existencia, el Parlamento, incluso rebajado y despojado de su antigua autoridad, suspende sobre los dueños del Estado la amenaza de **un debate público**, amenaza de la que es fácil achicar el significado mientras existe, pero cuya desaparición revela su eficacia”¹²⁸

Este “demostrar de lo que es capaz”, ¿no resuena, rebajado o no, a aquel mostrar *quién se es* que Arendt situaba como el núcleo de la acción política? La duda se disipa cuando Aron dice que de lo que se trata es de aprovechar la oportunidad o el deber de *hacer oír su voz*. El modo en el que se da la acción, aunque modificado y mil veces filtrado sigue siendo una instancia pública (la Asamblea) en la que *los hombres compiten haciendo oír su voz*. ¿Por qué no “una especie de teatro donde se muestra la libertad”?

No es difícil ver al propio parlamento un dispositivo hecho a imagen y semejanza del *agora*: un lugar aparte, reservado a un grupo limitado de hombres que se enfrentan dialécticamente cara a cara y en los que tratan de convencer a un auditorio de iguales de la verdad o conveniencia de su posición y de lo equivocado de la del otro.

Es decir, que al final, tanto en la conversación informal entre amigos (por abajo) como en el parlamento (por arriba) se reproduce y mantiene la *experiencia* del “libre conversar” en acto de la democracia directa antigua que es siempre la *forma* de Arendt.

Y ¿no podríamos decir que democracia es el gobierno de la opinión tanto o más que el gobierno del pueblo? En esto coincidirían la democracia directa y la democracia representativa:

¹²⁸ *Ibidem*, págs. 148-149

“La mayor parte de los hombres de ciencia o de acción que se preguntan cuál será el porvenir de la libertad política no desean la eliminación de la representación partidista y temen su debilitación progresiva. Para que los partidos ejerzan una función mediadora deben expresar **las diversas tendencias de la opinión**, aparecer a los ojos de los ciudadanos como los interpretes de las principales clases de la nación, de las principales **concepciones** del bien común que existen en el país”¹²⁹

A los electores les basta (además de con votar), con *opinar*, con mostrar su *doxa*, en esto se comportan igual que los hombres libres del ágora antigua. Pero los representantes (o aspirantes a representantes) tienen que *expresar esas* opiniones, porque son intérpretes. Y lo que interpretarían no es una canción, o una narración, sino la *trama de opiniones existentes* (la interpretan en el doble sentido hermenéutico y actoral del termino).

Está claro que no podemos comparar esta manera de *aparecer* la *doxa* con la descripción que hace Arendt de la acción en la antigüedad. El modo de *aparición* que describe Aron está rebajado y vulgarizado respecto del antiguo. No se trata ya de hombres que cuentan grandes gestas, cuyas acciones son gloriosas, épicas¹³⁰. Pero “a cambio” (y con esto volvemos a la sección sobre Kant en este mismo capítulo), son *todos* los habitantes de la nación los que pueden *aparecer*. La libertad política de algún modo está rebajada a la par que distribuida. “Diluida”¹³¹, podría decirse. Mientras que para Arendt la libertad no tolera la distribución universal, Aron intenta mostrar cómo esa distribución logra mantener la vitalidad de la libertad política, por rebajada o diluida que quede.

En las conclusiones a su ensayo, Aron cita el último párrafo de *El antiguo régimen y la Revolución* de Tocqueville para sacar a colación esta relación entre libertad y distribución. La característica del déspota es querer toda la libertad para él, a costa de la de los demás. Esto sugiere que cuando la libertad se “reparte” o “distribuye” (el propio Aron hacía referencia al liberalismo como *distribuidor* de la libertad), esta no puede

¹²⁹ Ibídem, pág. 153

¹³⁰ También hay que señalar una ambigüedad de Arendt que no se suele notar mucho: mientras su modelo de acción tiene que ver con la virtud en el discurso, con la capacidad de mostrarse en el Ágora, su ejemplo más habitual es Aquiles, cuyo “valor” era un valor guerrero. Por momentos pareciera que Arendt (igual que Rousseau, Robespierre y todo jacobinismo) tenía como modelo a Esparta más que a Atenas. La moral guerrera permite una épica que la moral comercial, no. Este será uno de los grandes temas en la distinción de Benjamin Constant entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos que trabajaremos en el siguiente capítulo.

¹³¹ Esta idea es una de los puntos de partida de ya clásica obra de Zigmunt Bauman *Modernidad líquida*.

mantener su contenido (o su sentido). Si la libertad del déspota dependía de la falta de libertad de los demás, la “nueva” libertad que traen las revoluciones igualitaristas no puede consistir en lo mismo en lo que consistía la del déspota. Y no sólo la del déspota; el argumento típicamente revolucionario consiste en mostrar cómo la libertad para todos es una pura “formalidad”. Según este argumento, en el antiguo régimen los privilegios eran innegablemente “injustos” o desiguales, pero por lo menos significaban *efectivamente* libertad “real” para una parte de la sociedad. La libertad para todos sería tan “rebajada” en sus contenidos que no valdría la pena en la mente del reaccionario. Y en esto Arendt está sin lugar a dudas del lado del “reaccionario”, porque aunque no defiende el antiguo régimen defiende un modelo de democracia basado en privilegios que no concibe mezcla alguna (lo vimos en este mismo capítulo) del ámbito de la libertad con el de la necesidad.

“Un régimen despótico es aquel en que, en definitiva, un hombre quiere ser libre con respecto a todo y a todos. Un régimen de libertad –por vaga que resulte la expresión– implica una distribución menos desigual del poder gracias a un sistema complejo de dependencia de los gobernantes con respecto a los gobernados y no solamente de los gobernados con respecto a los gobernantes”¹³²

Ante las críticas (sobre todo desde el marxismo, que en esto coincide con Arendt) a las democracias liberales capitalistas por representar solo “libertades formales”, Aron señala la confusión en el lenguaje de “nuestra época” entre la no-libertad y la no-capacidad.

“La libertad-capacidad que las leyes sociales o la redistribución de la renta proporcionan a la mayoría de ciudadanos en las sociedades desarrolladas no ha resultado contradictoria con las libertades personales y políticas (...). Las sociedades que hemos bautizado democráticas-liberales, sin haber llegado a una reconciliación, siempre imperfecta, de los derechos políticos que son libertades y los derechos sociales que son capacidades, muestran el camino al final del cual se perfila la reconciliación”¹³³

Pero hay otro fragmento en el que Aron es más explícito con esta idea de “distribución” y “vulgarización” de la libertad:

¹³²Aron, op. cit, pág. 177

¹³³ Ibídem, págs. 179-180

“Ciertamente esa libertad-capacidad no proporciona al individuo la posibilidad, según el sueño del joven Marx en *La ideología alemana*, de ser en el mismo día cazador, pescador y escritor; no suprime tampoco la mediación del dinero; no aleja al trabajador de la disciplina del trabajo. La síntesis de lo particular y de lo universal en la sociedad civil, por el contrario, no se ha quedado en una utopía, pero al realizarse **ha reducido las libertades de cada uno con el pretexto de lograr, en lo más alto, la libertad-poder de todos**”¹³⁴

Este argumento es interesante en nuestra discusión porque se puede usar del mismo modo para explicar qué es lo que pasa con *la acción como revelación del agente* cuando se distribuye la libertad de opinión (como capacidad real de aparecer, de opinar y tener público). Es evidente que también se “vulgariza” la propia aparición en el sentido de que el “mercado de identidades” es limitado y la forma de “aparición” no puede ya ser tan esplendorosa y llamativa. Eso era así cuando la libertad de aparición era privilegio de unos pocos.

Lo que muestra la lectura del ensayo de Aron es que la *doxa* sigue siendo *de hecho* el fundamento de la “síntesis democrático-liberal”. Tanto “por abajo” en la medida en la que la influencia de la opinión pública determina las decisiones comunes, como “por arriba”, en la medida en la que en el parlamento, más allá de la influencia de lo técnico-administrativo, al final las cuestiones se dirimen cara a cara en la que los hombres deben “hacer oír su voz” y mostrar “de lo que son capaces” mediante el discurso.

4.3 La revelación del agente en la acción en la sociedad moderna después de Arendt. Una consideración histórico sociológica.

Lo que Arendt no pudo ver es la influencia del desarrollo técnico en la posibilidad de *extensión de la doxa*. No sólo eso sino el avance en la democratización del consumo. Y la aparición de la propia *comunicación* como bien de consumo. Con la “democratización” del consumo me refiero a los “años gloriosos” que Arendt en parte vivió, pero que no llegó a poder ver en perspectiva porque cuando murió este período aún no había concluido. Su visión de las democracias liberales de masas es una visión muy influida aún por el final de la segunda guerra mundial, con la revolución técnica todavía muy centrada en hitos como el armamento nuclear, la producción en cadena y el consumo

¹³⁴ *Ibidem*, pág. 180

de electrodomésticos. En todos los casos se trata de cambios “atomizantes”, que tienden a hacer prever una evolución de la esfera social hacia el aislamiento de los individuos. Arendt no vislumbró la aparición de una verdadera “esfera pública mundial” ni nada parecido que se pudo lograr (o aproximar) a través de la expansión del consumo de dispositivos de comunicación (ordenadores personales, internet, teléfonos móviles). Los fenómenos sociales que trajo esa doble revolución (expansión de la posibilidad de consumo, avances técnicos comunicacionales) son de una enorme afinidad con su idea de “espacio de aparición” y “acción como revelación del agente”.

En efecto, nuestra esfera social se ha llenado de posibilidades de *aparecer*, y el deseo de aparecer y distinguirse no puede restringirse ni a la *labor*, ni al *trabajo*; no se trata solo de un *aparecer* por conveniencia o por supervivencia, sino como un fin en sí mismo. De hecho, se puede comprobar *por el contrario*: ha surgido toda una sociología crítica que lamenta esta revolución y que en el modo de describirla resulta insólitamente coincidente con las características que Arendt atribuye a *lo político*. De hecho uno de los blancos fundamentales de esta línea teórica es la excesiva *presencia de los demás*, y la necesidad de *mostrarse*, aparecer frente a los demás. Más allá de la visión peyorativa de este fenómeno como *narcisista* que es el modo de despacharlo que tiene ese tipo de lógica sociológica, en él es fácil reconocer (vulgarizado, sin duda) el mismo impulso a la acción como aparición en el discurso del que hablaba Arendt.

Uno de los representantes más conocidos en los últimos tiempos de estas corrientes que critican los fenómenos sociales provocados por la revolución digital en las comunicaciones es Byung-Chul Han¹³⁵. En su libro *Psicopolítica, la comunicación y la*

¹³⁵ Recientemente se publicó en España un libro muy interesante en esta línea de crítica a las analogías entre espacio público o político y redes sociales digitales: *Sociofobia*, de César Rendueles. Uno de los argumentos centrales en el libro es el vínculo más sólido de las relaciones cara a cara (reales) que las relaciones no presenciales (virtuales, digitales). Este es uno de los caminos que sí podría seguir una Arendt ‘reaccionaria’ respecto de la revolución digital. Pero también es imaginable que hiciera un paralelismo entre el Smart phone o la pantalla misma del ordenador con la mesa alrededor de la cual se juntan los hombres en su *libre* conversar; un paralelismo en tanto que *productos de la fabricación* (del homo faber) que constituyeran “el mundo” *entre* (posibilitador) de la existencia política. Dice Arendt en los párrafos en los que intenta definir “esfera pública” en *La condición humana*: “Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así” (*La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002 pág 62) ¿Por qué no habría de ocupar el smart phone (o el dispositivo que fuera que esté conectado a la red y que permita conversar con otros) el mismo lugar que la *mesa* en este fragmento de Arendt? La no presencia física es el único rasgo distinto. Y

necesidad de comunicarse y aparecer en público, mostrar la opinión frente a los demás aparecen como rasgos inequívocos de nuestra época. Aunque el de Han sea un discurso constituido para despreciar y criticar esta época, nos sirve para ver cómo se parece su descripción a lo que Arendt entendía por *político*. Cerca del final de *Psicopolítica*, unas páginas después de haber comparado el *smart phone* con la “cámara de torturas”, cita el siguiente fragmento (como autoridad) de Gilles Deleuze:

“La dificultad hoy en día no estriba en expresar libremente nuestra opinión, sino en generar espacios libres de soledad y silencio en los que encontremos algo que decir. Fuerzas represivas ya no nos impiden expresar nuestra opinión. Por el contrario, nos coaccionan a ello. Qué liberación es por una vez no tener que decir nada y poder callar, pues solo entonces tenemos la posibilidad de crear algo singular: algo que realmente valga la pena ser dicho”¹³⁶

Recordemos que Arendt describía la polis como un espacio de charlatanes, encantados de mostrar su *doxa*, de aparecer, un “teatro donde se muestra la libertad”. El ideal del hombre en soledad para el cual la presencia de los demás es un impedimento constituye justo el modelo contrario de lo que Arendt entendía que era una comunidad política. El filósofo, el fabricante y el laborante eran las contrafiguras para Arendt del hombre político porque este último era el que más *necesitaba* de la presencia de los demás¹³⁷. En soledad no hay política posible, ni libertad por tanto. Esa sería una de las

que las conversaciones sean por escrito, otro. Pero por lo demás, a nivel lógico se trata exactamente de lo mismo. En este sentido otra “localización” de lo público, no del todo “universal” es el café decimonónico habermasiano. Una vez más, la conversación, materia misma de la acción comunicativa en ese escenario se produce de un modo muy parecido a través de los dispositivos digitales sin necesidad de remitirse a ninguna “esfera” localizable. Pero las funciones que cumple son similares. Por otra parte, uno de los *slogans* del libro de Rendueles es “ningún seguidor de twitter te va a conseguir trabajo, un ex compañero del colegio sí”. Esto remite a *lo político* como el ámbito de una solidaridad cultivada previamente, la “pertenencia a un grupo” (familia, amigos, compañero de trabajo) como sustrato de la vida política. En definitiva al mundo “privado” como fuente de los vínculos sociales. Justo lo contrario de lo que entiende Arendt por política en la que el “valor” está en salir “de lo privado” (de los conocidos: familia, compañeros de labor, etc.) para mostrarse ante los desconocidos pero “iguales” en la esfera pública.

¹³⁶ Gilles Deleuze, citado por Byung-Chul Han en *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014, pág. 123.

¹³⁷ En este sentido, frente a una época (la moderna) que encumbraba sobre todo al artesano, a productor, solitario y soberano, Arendt reivindicaba como modelo de la política, al intérprete, al charlatán, al narrador de plaza, todas figuras que viven de tener audiencia y dominar la expresión oral. No es difícil ver que nuestra época digital ha vuelto a encumbrar ese modelo: el bloguero y más aún el tuitero son ejemplos de “charlatanes” en el sentido que Arendt apreciaba: su actividad no tendría sentido sin la presencia de los demás y están en continua “interacción” discursiva mostrando sus opiniones. Es cierto que la presencia no es *física* y que el medio no es *oral*; pero más allá de eso, se trata del “libre conversar los unos con los otros” sobre asuntos comunes.

conclusiones claras de la puesta en el centro del concepto de *pluralidad* que practica Arendt en *La condición humana*. Byung-Chul Han titula el último capítulo de *Psicopolítica* (del que extraemos esta cita de Deleuze) precisamente “Idiotismo” y en él hace una reivindicación de la soledad, del apartarse de los demás como la gran rebeldía en nuestra época. Una época que aparecería en este sentido, según la idea de lo político de Arendt, como *hiperpolítica*.

Seguramente se puedan hacer muchos matices a esta observación; es muy probable que Arendt estuviera más de acuerdo con Han de lo que suponemos, pero aun así no podemos eludir la idea de que Arendt no podría haber hecho su diagnóstico de mera “sociedad de laborantes” si hubiera conocido la revolución digital de las comunicaciones y la democratización del consumo que le precedió. Es posible que hubiera participado de una crítica heideggeriana al “barullo” de las redes sociales, pero también es posible que hubiera sentido un entusiasmo jasperiano¹³⁸ respecto de ellas.

Es muy difícil discutir que la revolución digital ha producido un espacio público mundial que se parece mucho a lo que Arendt entendía por “espacio de aparición”. Sólo que insertado o entremedias de la *vida privada*, la “esfera social”; sin conexión directa con el “poder público” en un sentido de “gobierno”.

¹³⁸ Existe un gran contraste entre Heidegger y Jaspers como maestros de Arendt. Cuando en 1926 Arendt se trasladó de Marburgo a Heidelberg para concluir su tesis sobre Agustín, no solo se alejó emocionalmente de Heidegger, sino también intelectualmente en la medida en la que en el centro de la filosofía de Jaspers ya no estaba *el silencio del ser*, sino la *comunicación y el diálogo que somos*. Arendt coincidía con Jaspers y (al menos en esto) también con Sartre en que *el silencio es reaccionario*. Esta dicotomía entre Jaspers y Heidegger tiene en las propias investigaciones de Arendt una consecuencia (o sustento, depende desde dónde lo miremos) en otra dicotomía de filósofos: Sócrates/Platón; y en el fondo en otra dicotomía de modelos de vida: bios politikos/bios thoretikos. En palabras de Hauke Brunkhorst: “*Arendt siempre intentó abogar por el tipo de pensamiento que encarnaron Sócrates (y Jaspers), y no Platón (y Heidegger). Este pensamiento interrumpe el curso habitual de los asuntos públicos, pero no rompe con éstos. En el lugar de la solitaria “escucha” de la “callada voz” del ser, pone la prosecución del discurso público como diálogo interior; y en lugar de reservar de manera elitista el pensamiento al ámbito de los “semidioses” (Heidegger), presenta la exigencia de pensar por sí mismo que Kant hace a todo hombre adulto y en posesión de sus facultades.*” (Brunkhorst, op. cit. págs.. 70-71)

5. El problema de nuestra crítica: acción y participación en el gobierno.

“Si el fin último de la Revolución era la libertad y la constitución de un espacio público donde pudiera manifestarse la libertad, la *constitutio libertatis*, entonces las repúblicas elementales de los distritos, el único lugar tangible donde cada uno podía ser libre constituía realmente el fin de la gran república, cuyo principal propósito en los asuntos domésticos debiera ser poner a disposición del pueblo tales lugares de libertad y protegerlos. El postulado básico del sistema de distritos, lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, **que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público**”¹³⁹

El problema que tiene nuestra argumentación en este capítulo es la ausencia de una conexión de lo que venimos describiendo como ejemplos de *acción* en la sociedad moderna con la participación en el gobierno (con “tener parte en el poder público”). Nosotros ensayamos el traslado de la idea de acción como revelación del agente a la “moderna esfera social”, pero sin que esto tuviera nada que ver con la participación en el gobierno, sino solo con la *extensión de la doxa* más allá de la cuestión del poder. Esto sucede en parte porque en *La condición humana* la descripción de la acción no incluía de manera clara y definitiva el rasgo del gobierno; de hecho, la idea de “gobierno” se desdeñaba como una de las fuentes de decadencia de la acción (ver “tercer ataque” en la segunda parte del capítulo primero). Eso mismo es lo que nos permitió encontrar “ejemplos” de acción que cumplieran con la caracterización de Arendt y que no tuvieran nada que ver con el ámbito político específico (salvo en el ensayo de Aron sobre la política en la sociedad técnica), entendido como el lugar del “poder público”.

En 1963 Arendt publicó *Sobre la revolución* que ya no era un “prolegómeno” a la teoría política (como era *La condición humana*, lo que le permitía un grado alto de abstracción, poder metafórico y carácter inespecífico a conceptos como el de acción) sino de teoría política aplicada al análisis histórico y filosófico concreto de la revolución americana. Y allí sí que se definía claramente que “*nadie puede ser considerado feliz o libre si no participa en el poder público*”.

¹³⁹ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2014, pág. 421

Ahora bien, cuando analizamos en qué consiste ese *participar del poder público* para Arendt, cuando comprendemos qué tipo de experiencia es la que asigna Arendt a la “libertad política” cuando dice “o la libertad política, en su acepción más amplia significa el derecho a ‘participar en el gobierno’, o no significa nada”, volvemos a encontrarnos con una experiencia en la que el *aparecer a través del discurso*, la *conversación* y el *intercambio de información entre iguales sobre asuntos comunes*, siguen siendo la esencia de la idea de libertad tal y como aparecía en *La condición humana*. La idea de “gobierno” en cuanto a lo “administrativo” sigue sin ser lo relevante. Veamos cómo.

Una de las ideas fundamentales de *Sobre la Revolución* es que las revoluciones fracasaron si las medimos por la *libertad* que trajeron. Según la visión de Arendt las revoluciones modernas (la americana y la francesa), *liberaron* al pueblo, pero no trajeron *libertad*¹⁴⁰. La distinción entre *liberación* y *libertad* es una de las claves de la lectura de Arendt sobre las revoluciones.

(1) **la “liberación”** es de aquello *contra lo que* se hace la revolución: los privilegios de cuna, la opresión de otro estado, la opresión de una clase social, etc.

(2) **la “libertad”** es lo que consiguen los revolucionarios *momentáneamente* en el propio desarrollo de la revolución: ese espacio de acción para los agentes que se manifiesta en las múltiples asambleas en las que funciona el gobierno revolucionario hasta que la situación se “normaliza”.

La idea de Arendt es que el “tesoro” es el punto (2) y esto es lo que se suele perder en cuanto se acaba el período revolucionario propiamente dicho. Y por eso las revoluciones son un “fracaso”: porque usan la *libertad* por un breve período pero lo único que consiguen es la *liberación*. La *libertad* estaría localizada en las asambleas revolucionarias (en las “*societes populaires*” en la revolución francesa y en las “repúblicas elementales de distritos” de la revolución americana). La desaparición de estos órganos assemblearios de gobierno es el *fracaso* de la revolución para Arendt, en tanto que supone en su visión, el final de la *libertad* en acto.

¹⁴⁰ Esta es en realidad otra manera de señalar lo mismo que el diagnóstico de “sociedad de laborantes”. Confundir *liberación* con *libertad* es lo mismo que confundir trabajo con acción.

“¿Será la libertad, en su más elevado sentido de libertad para la acción, el precio que debe pagarse por la fundación? Esta perplejidad, es decir, la necesidad de que el principio de la libertad y de la felicidad pública, sin el cual no se hubiera producido ninguna revolución, fuera privilegio de la generación fundacional, no solo ha producido teorías, desesperanzadas e inquietantes de Robespierre sobre la distinción entre gobierno revolucionario y constitucional (...) sino que ha constituido desde entonces una obsesión constante para todo el pensamiento revolucionario”¹⁴¹.

Todo su análisis del giro de Robespierre entre 1791 y 1793 respecto de la relevancia de las “*sociétés populaires*” (al principio las defendía, al final su único interés fue desactivar su poder), trata de cómo en cuanto la revolución como *liberación* de la opresión se ha asentado, la *libertad* que se daba en acto en las asambleas populares dejó de ser una herramienta útil y desapareció. Lo que encuentra en la figura de Jefferson y le parece luminoso es precisamente su insistencia en la necesidad de mantener vivos, una vez terminada la revolución, los espacios que habían tenido verdadera vitalidad revolucionaria (*los espacios de aparición*). Las asambleas, los consejos municipales.

Pero a lo largo del último capítulo (“*La tradición revolucionaria y su tesoro perdido*”), Arendt desdeña en varias ocasiones la relevancia de la cuestión del “gobierno” en el sentido de “administración”. Centrarse en esta cuestión es lo que según ella llevó finalmente a la desaparición de las asambleas. Pero para Arendt lo realmente valioso que se perdía con la desaparición de esos órganos era el propio *ejercicio de la libertad* que tenía la forma, (como se había dejado bien determinado en “*La condición humana*” según nuestro análisis), de un intercambio de opiniones, puntos de vista e información por parte de un grupo de hombres.

La idea que funciona como leit motiv del último capítulo de *Sobre la revolución* es la contenida en la frase de Tocqueville que señala que “*de cuantas ideas y sentimientos prepararon la Revolución, la idea y el gusto por la libertad pública, en sentido estricto, han sido las primeras en desaparecer*”. Esto significa (con ecos constantianos) la constatación de que en cuanto la revolución ha funcionado como una “*liberación*” de aquello que oprimía, la necesidad de “*libertad*” desapareció para los hombres. Y esto es lo lamentable para Arendt porque lo que se pone de manifiesto en todas estas situaciones (la desaparición de las “*sociétés populaires*” poco tiempo después de consumada la

¹⁴¹ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2014, pág. 384

revolución francesa, la desaparición de los consejos municipales una vez encumbrada la revolución americana y la pérdida de poder de los sóviets una vez instalada la revolución rusa) es el triunfo de la “utilidad” y la “necesidad” por sobre la libertad.

Las palabras que mejor lo resumen son de Saint-Just quien igual que Robespierre había alabado en los primeros dos años de la revolución a las “sociedades populares” (órganos de participación del pueblo repartidos por todo el territorio) para una vez instalado el poder central dedicarse a utilizarlas como meros órganos de espionaje e información o a purgarlos hasta destruirlos. Una vez culminado este proceso de desarmado de las asambleas populares, termina diciendo Saint-Just:

“**La libertad del pueblo está en su vida privada;** no la perturbemos. El gobierno debe emplear su fuerza únicamente para proteger la sencillez de sus vidas contra la fuerza misma”.

A lo cual añade Arendt:

“Estas palabras significan la sentencia de muerte de todos los órganos del pueblo y expresan de modo excepcionalmente inequívoco el fin de todas las esperanzas que había suscitado la Revolución”

Lo relevante de este final de los órganos de participación del pueblo para Arendt es que destruye la posibilidad de un espacio de aparición efectivo para el propio pueblo que queda recluido (siempre en el análisis dicotómico de Arendt entre reino de la necesidad y reino de la libertad) en la oscuridad de una vida privada encerrada en sí misma. Así se expresa, aunque ella misma no lo subraye, en muchos momentos del último capítulo de *Sobre la revolución*:

“Si la Revolución enseñó a los hombres importantes una lección sobre la felicidad, también enseñó al pueblo una primera lección sobre la idea y el gusto por la libertad pública [Tocqueville]. Un apetito enorme por la discusión, la instrucción, la ilustración y el mutuo intercambio de opiniones, **incluso aunque no tuvieran aplicación inmediata al poder**, se desarrolló en las sociedades y secciones; cuando, en virtud de órdenes superiores, los hombres de las secciones tuvieron que limitarse a escuchar los discursos y a obedecer, dejaron simplemente de acudir a las reuniones”

En la línea que subrayo está contenida más o menos conscientemente para Arendt toda la crítica que ella misma realizó en *La condición humana* (y en muchos de los textos “preparativos” de ese libro) de la confusión de la idea de acción con la idea de gobierno. Porque lo esencial de la acción, su capacidad única de plasmar la pluralidad mostrando la singularidad de cada agente, no está situada en la cuestión del gobierno como la administración colectiva sino en la cuestión del aparecer mismo de cada ciudadano.

“Si es cierto que los partidos revolucionarios no comprendieron nunca hasta qué punto el sistema de consejos se confundía con la aparición de una nueva forma de gobierno, no es menos cierto que los consejos jamás fueron capaces de entender que el aparato gubernamental de toda sociedad moderna debe realizar necesariamente funciones de administración. **El error fatal cometido siempre por los consejos ha sido que no supieron distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas en interés público.** Bajo la forma de consejos de obreros, han intentado repetidas veces hacerse cargo de la gestión de las fábricas y todos estos ensayos han terminado en lúgubres fracasos”¹⁴²

Si se entiende que actuar como participar en los asuntos públicos es participar en la “administración o gestión de las cosas de interés público”, el fracaso de las revoluciones está garantizado. La libertad que los revolucionarios encontraron en las asambleas tenía que ver con la posibilidad de “aparecer”, con que servían como “espacios de aparición” o “teatros donde se muestra la libertad” y no como entidades de *gestión* de lo común.

La representación como problema

En definitiva la crítica de Arendt a la desaparición de las asambleas revolucionarias es una crítica a la *representación* como sistema de gobierno. Los consejos, las “*societes populaires*”, los soviets, eran todos ejemplos de democracia directa. La diferencia entre el gobierno revolucionario (constituyente) y el gobierno constitucional es que según la visión de Arendt en el segundo se ha consumado la *liberación* a la vez que ha muerto la *libertad*. Pero eso no porque los ciudadanos al “abandonarse” a la representación dejen de participar en la “gestión de lo común”, sino porque han dejado de poder “aparecer”, mostrarse.

¹⁴² Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2014, pág. 454

Lo que no puede concebir Arendt es que eso que se perdió con la desactivación de las asambleas se pudiera recuperar en la vida cotidiana moderna no gubernativa (en la “moderna esfera social” según sus términos). Nuestro análisis en todo el capítulo ha apuntado precisamente a mostrar que justamente con la *liberación*, con la abolición de los privilegios y la *igualación universal*, las posibilidades de aparecer lejos de extinguirse, se extendieron. Con palabras de nuestro capítulo: se extendió la *doxa*. En efecto, nuestra tesis en este capítulo fue que los espacios de aparición se multiplican, penetrando la esfera privada; de manera tal que lo que Arendt ve como “reclusión” en la esfera privada nosotros lo intentamos mostrar como penetración de la *posibilidad de aparición* en la esfera privada. En este sentido decíamos que nuestra visión era la de la moderna esfera social como una penetración de lo público en lo privado (de la política en la vida) y no como una invasión de lo público por parte de lo privado como Arendt.

Si nuestro análisis es correcto, querría decir que la consumación de la *liberación*, el gobierno representativo y la libertad individual, dio lugar a la multiplicación de los espacios de aparición en la *vida privada*, como si la libertad individual moderna hubiera actuado como una especie de “caballo de Troya” de la política (en sentido arendtiano) en la esfera privada.

Esto querría decir que justamente lo que Arendt ataca, la libertad individual moderna y el gobierno representativo, preservaron lo que ella entendía por *libertad política*, aunque la separaron por completo de la “participación en el poder público” si entendemos esta participación como la “*administración o gestión* de las cosas de interés público”.

Así, nuestro análisis nos lleva a *intuir* que hay un suelo común entre la idea de libertad política de Arendt (la acción como revelación del agente) y la libertad individual moderna y el gobierno representativo (que en principio ella parece descartar). En el siguiente capítulo vamos a confrontar las ideas de privado y público de la tradición liberal precisamente para intentar encontrar qué pueden tener en común con la idea de libertad política arendtiana.

CAPÍTULO TERCERO

PLURALIDAD Y CONTINGENCIA: ARENDT Y LA TRADICIÓN LIBERAL. LIBERTAD DE LOS ANTIGUOS, LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y REPRESENTACIÓN.

“El pueblo sólo puede ser libre o esclavo, nunca gobernante.”

Benjamin Constant

“El error fatal cometido siempre por los consejos ha sido que no supieron distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas de interés público”

Hannah Arendt

1. Introducción: buscando un suelo común.

En este capítulo se ensayará una comparación (un diálogo) entre la tradición liberal (representada sobre todo por Benjamin Constant e Isaiah Berlin) y la teoría de la acción de Hannah Arendt que venimos exponiendo y discutiendo en los capítulos anteriores. Antes de empezar a desarrollar el diálogo es conveniente recapitular para entender cómo es que hemos llegado a la necesidad de establecer dicho diálogo, por qué creemos que en el seno de nuestra investigación este diálogo es ineludible.

Al final del capítulo primero habíamos llegado a la conclusión de que en la teoría de la “acción como revelación del agente” lo político excluía al gobierno representativo: en la medida en la que la acción es siempre individual e intransferible, es una performance, no se puede delegar; el ciudadano no se puede desentender de tener un espacio de aparición y aparecer. Si se desentiende (si puede desentenderse o no puede más que desentenderse), entonces es solo un laborante (y Arendt cree que esa es la realidad universal en nuestra “sociedad de laborantes”)

Pero en el capítulo segundo intentamos mostrar cómo sí había aparición, y la *doxa* era posible en la “moderna esfera social” en la que la síntesis democrático-liberal “repartía” la libertad y los “espacios de aparición” por todas partes. A costa, eso sí, de tener un gobierno representativo. Finalmente la propia Arendt nos decía en “*Sobre la revolución*” que hay que “*distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas de interés público*”.

Distinguir entre

(1) “participación en los asuntos públicos”: las asambleas como espacios de aparición

Y

(2) “administración o gestión de las cosas de interés público”: las asambleas como espacios de gestión de lo común (el interés general)

Con esta distinción Arendt venía a decir una vez más que aquello de lo que va “lo político” tiene que ver con el libre conversar los unos con los otros más que con el

gestionar un *tipo* de cosas, las *cosas de interés público* (la economía política, podríamos decir). Al elegir en (2) las palabras “gestión” y “administración” Arendt nos remite al mundo del *oikos*, a la labor y al trabajo, a la lógica de la necesidad y de la utilidad. Para Arendt suponer que la política es “economía política” es justo lo que no hay que hacer¹⁴³. Hay que distinguir economía (privada) y política (pública).

Pero ¿cómo sería una “participación en los asuntos públicos” (política) que no necesitara de ejercer directamente la administración o gestión de las cosas de interés público (economía política)? Esa participación no parece algo muy lejano a ejercer la “libertad de expresión”; a hacer “uso público de la razón”. Necesito un público de iguales y eso el igualitarismo universalista de las revoluciones modernas,- la emancipación e igualdad jurídica de los laborantes (aquellos que según Arendt “*no era la cuestión*”), lo proporcionaba y además, disponible en todas partes (lo que llamábamos “deslocalización” de lo político).

Vimos a lo largo del capítulo segundo cómo se podía reconocer la “acción como revelación” en diversos ámbitos de lo que Arendt veía sólo como un gran espacio privado único, (la esfera social moderna como un gran *oikos*, como una gran esfera privada). A esta mirada opusimos la visión de la esfera social moderna más como una *extensión de lo público* que como una extensión de lo privado. Vimos cómo incluso se había llegado a convertir (justo después de Arendt) esa esfera social omniabarcativa en algo así como un “espacio mundial de aparición” a través de la revolución digital.

Esto nos llevó a preguntarnos al final del capítulo por la posible conexión entre la “acción como revelación del agente” y el gobierno representativo. Qué podrían tener en

¹⁴³ Tanto en la introducción a su *Entre pasado y futuro*, como más tarde en el último capítulo de *Sobre la revolución*, Arendt hace referencia al “tesoro perdido de las revoluciones” y a ese tesoro perdido lo llama “felicidad pública” o dice que así se lo conocía antes de que se perdiera. De modo que identifica “felicidad pública” y acción política. Y la acción en su esquema es justo lo contrario a la economía (la lógica o la medida del *oikos*). Por eso decimos que el error que achaca Arendt a los consejos es haber confundido la “felicidad pública” con la “economía política” (haber confundido la participación en los asuntos públicos y la gestión de las cosas de interés público). A este respecto es muy interesante la siguiente observación de Hirschman: “*En la Italia y la Francia del siglo XVIII, felicitá pubblica y bonheur public eran conceptos comunes que designaban el bienestar de la comunidad. Veamos solo un ejemplo: Turgot usó el término ‘la science du bonheur public’ (la ciencia de la felicidad pública) para denotar la rama del conocimiento que se empezaba a conocer entonces como economía política y que más tarde se convirtió en el análisis económico*” (Hirschman, Albert O., *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986, pág.135) De modo que ya en el siglo XVIII se estaba produciendo la confusión que Arendt achaca a los consejos de la revolución americana.

común el gobierno representativo, la libertad individual y la “libertad de expresión”, -la “síntesis” democrático-liberal en palabras de Aron- con la teoría de la acción como revelación del agente de Arendt. Porque lo que veníamos a sugerir en el capítulo segundo es que esta síntesis (la “democracia liberal de masas” en palabras de Arendt) podría no ser el escenario de la decadencia de la acción como revelación del agente (de la idea de libertad arendtiana en definitiva) sino más bien el de su extensión.

Con la idea de buscar esas afinidades y ordenar mejor las diferencias entre la tradición liberal y la teoría política de Arendt, emprendemos en este capítulo un recorrido por los ejes teóricos de esa tradición que interpelan a y son interpelados por la teoría de Arendt. El punto de partida es la teoría política de Benjamin Constant, la que se encuentra concentrada en su distinción entre la libertad de los modernos y la de los antiguos y su deducción de la necesidad de representación y de limitación de la autoridad política (o lo que es lo mismo: protección de la libertad individual en forma de libertades civiles). Después, la distinción libertad negativa/libertad positiva de Berlin nos dará la oportunidad de entender mejor la profunda relación de la teoría de la acción de Arendt con la libertad individual moderna.

2. Constant y Arendt: la libertad de los modernos y la acción como revelación del agente

2.1 Arendt/Marx, Constant/Rousseau. La libertad en analogías cruzadas.

El capítulo dedicado a la “labor”, el primero de los tres capítulos centrales de *La condición humana*, empieza con un llamativo aviso de Arendt al lector sobre el modo en el que va a tratar a Karl Marx. “*En este capítulo se critica a Karl Marx*” es, concretamente, la primera frase del capítulo dedicado a la “labor”. Pero al seguir leyendo se ve que de lo que se quiere advertir no es del hecho mismo de criticar a Karl Marx (lo que será evidente en la lectura del capítulo) sino de que se va a criticar a Karl Marx a pesar de admirar a Karl Marx y denostando y no queriendo ser parte de los típicos críticos de Karl Marx que abundaban en la época. Para ilustrar esta posición peculiar que critica con intensidad la obra y las ideas fundamentales de un autor pero que no quiere confundirse con aquellos que se presentan en el mundo de las ideas como *críticos de ese autor*, Arendt cita a Benjamin Constant por única vez en toda *La condición humana*. Y lo que cita es un párrafo de la famosa conferencia de Constant, “*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*”, de esta manera:

“Me alivia recordar un párrafo escrito por Benjamin Constant cuando se vio obligado a atacar a Rousseau: *Cierto es que evitaré unirme a los detractores de un gran hombre. Si la casualidad hace que en apariencia esté de acuerdo con ellos en un solo punto, desconfío de mí mismo; y para consolarme de parecer por un instante de su opinión...necesito contradecir e infamar todo lo que puedo a estos pretendidos colaboradores*”¹⁴⁴

Arendt quiere posicionarse frente a Marx del mismo modo que Constant se posicionaba frente a Rousseau. Posicionarse reconociendo la grandeza del contendiente y la poca valía de sus enemigos. De este modo el crítico (Constant, Arendt) le da al mismo tiempo elegancia y credibilidad a su crítica. Elegancia porque no la hace desde un punto de vista de antagonismo integral a la figura, sino partiendo de un acuerdo importante; y credibilidad porque si alguien que admira a un autor se empeña aun así en criticarlo, será

¹⁴⁴ *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 97

porque la crítica le ha resultado ineludible, porque no ha podido no verla *a pesar de* la admiración. Y es cierto que con la claridad (Arendt por desborde, Constant por precisión) con la que escriben, este es el caso para las dos críticas, la de Arendt a Marx (la de las confusiones marxistas de la *práxis* con la *poiesis*, de la *libertad* con la *necesidad* y la de la acción política con la forja de la Historia) y la de Constant a Rousseau (la de la libertad individual protegida por el gobierno representativo como fundamento de la República frente al despotismo de la “voluntad general”).

Ahora bien ¿hasta dónde podemos llevar la analogía entre la relación de Arendt con Marx y la relación de Constant con Rousseau? No es difícil conectar entre sí los segundos términos de cada par, los criticados: Marx admiraba a Rousseau; y para “el Hegel” que Marx deja intacto y es pieza fundamental suya, la “voluntad general” roussoniana era la clave de la relación entre Estado y Sociedad Civil. En todo caso, no es difícil pensar el nexo entre Rousseau y Marx.

Lo que quizás no sea tan fácil como interesante es pensar la afinidad entre Arendt y Constant. Por un lado en cuanto a sus posiciones respecto de los criticados (Marx y Rousseau) sí que se puede ver paralelismo: los dos están matizando teorías (la marxista y la roussoniana) que acaban de tener (en el momento en el que ellos piensan y escriben) efectos evidentes en la realidad de un modo que pocas teorías filosóficas han tenido nunca. Rousseau era uno de los consumos intelectuales fundamentales de los hombres que “condujeron” la Revolución francesa y Marx era “el” consumo intelectual fundamental de la Revolución bolchevique¹⁴⁵. Y tanto Constant como Arendt asistieron en vida a la conversión de estas revoluciones filosóficamente inspiradas en carnicerías y fuentes de injusticia de una magnitud inaudita. Constant en su conferencia y en muchas

¹⁴⁵ Si bien a esta altura la comparación de las bases intelectuales entre bolchevismo y jacobinismo (como hechos históricos) ya es un clásico, el primero en describirla con toda claridad fue Carl Schmitt en una fecha tan temprana como 1923 (tan solo 6 años después de la revolución bolchevique) en *Sobre el parlamentarismo*. Su razonamiento es interesante porque intenta fundamentar la retórica *democrática* de organizaciones dictatoriales: “*Aunque el gobierno bolchevique de la Rusia soviética es considerado como ejemplo evidente por los principios democráticos, su argumentación teórica se mueve (...) dentro de los cauces democráticos, sólo que utilizando la crítica moderna y las experiencias actuales de cara a los abusos de la democracia política: la democracia predominante hoy día en los Estados del ámbito cultural de Europa occidental es para ellos únicamente una estafa por parte del poder económico del capital sobre la prensa y los partidos, es decir, la estafa cometida contra una voluntad del pueblo inadecuadamente formada; sólo el comunismo deberá traer la verdadera democracia. Dejando de lado su razonamiento económico, es éste, en su estructura, el antiguo argumento jacobino*” Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1996

otras partes de su obra en la que se enfrenta a Rousseau lo está colocando como emblema de lo que quiere criticar en el jacobinismo y su capacidad destructiva y enemiga de la libertad. Y Arendt (más allá de sus tesis sobre totalitarismo) pone al fin y al cabo a Marx como la culminación de una tradición (desde Platón) de negación de la acción y por tanto de la libertad humana.

Esto posiciona a Constant y a Arendt como un “tipo” de pensador parecido: crepuscular, no del entusiasmo puro, sino matizado, de los que llegan a pensar justo después del fracaso de la Revolución; pensadores con una pasión especial por la *libertad* como concepto político central. Aunque sus ideas de *libertad* no coincidan en principio. Descubrir aquello en lo que no coinciden y aquello en lo que sí es uno de los objetivos de este capítulo.

Incluso si pensamos en Arendt como la gran pensadora del “totalitarismo” debido a su obra pionera y ambiciosa sobre los regímenes del siglo XX, Constant podría aparecer como uno de sus pocos predecesores. Si bien es anacrónico hablar de “totalitarismos” en los siglos XVIII y XIX, en la medida en la que estos son una categoría propia del siglo XX, la crítica que elabora Constant de la política de expansión y violencia de Napoleón¹⁴⁶ en su obra *Del espíritu de la conquista y la usurpación* es algo muy parecido a una crítica del “totalitarismo” tal y como se lo conocería posteriormente, en el siglo XX. A este respecto son muy interesantes las palabras de Oliver Pozzo di Borgo, un estudioso de Constant que vivió en carne propia el totalitarismo fascista del siglo XX y comenta:

“El novelista y diputado liberal citado por los manuales de literatura y de historia se convirtió para mí en un amigo cuando, en 1939 abrí por azar *Del espíritu de la conquista*: era un análisis fulgurante de esos Estados totalitarios que estrechaban su círculo a nuestro alrededor. Detrás del *panfletario antinapoleónico* de 1814, había un pensador político que explicaba la Europa de 1939 mejor que nuestros periodistas y nuestros políticos [...]. En la noche de los años 1940-1942, estas páginas brillaron para nosotros como un faro”¹⁴⁷

¹⁴⁶ La relación de Constant y Napoleón es lo más lejano a algo regular y predecible; Constant fue napoleónico y anti napoleónico. Llegó a diseñar una constitución hecha a medida para Napoleón y en otros momentos llegó a decir que Napoleón era un déspota peor que Genghis Khan y a escribir un libro entero contra su política de expansión violenta.

¹⁴⁷ Pozzo di Borgo, Oliver, citado por María Luisa Sánchez-Mejía en su estudio preliminar a *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Tecnos, Madrid, 2008,

Pero Constant y Arendt tienen otra coincidencia más importante para nuestra investigación. Una coincidencia ya no solo de posición epocal relativa, sino de recursos teóricos: los dos utilizan la comparación del sentido de la libertad en la democracia antigua y en la era moderna como herramienta destacada (y recurrente) para “explicar” su teoría política. La tematización de las diferencias entre la libertad antigua y la moderna ocupa un lugar especialmente importante en las obras de ambos. Si Arendt en *La condición humana* narra la historia de la decadencia de la acción partiendo de un modelo más o menos idealizado de la organización de la vida en la democracia de la Grecia clásica y extraía de su comparación con la época moderna conclusiones sobre qué es la *libertad*; en su famosa conferencia Constant utilizaba la comparación de la democracia antigua y la moderna para explicar *qué es la libertad*. Veremos en qué puntos las conclusiones que sacaron los dos de esta comparación resultan contrarias e irreconciliables, pero también en qué medida se puede descubrir un suelo común.

2.2 El recurso a los antiguos. Constant y la Revolución francesa

“Agamben comparte con Heidegger (y con muchos otros, sin duda) una posición que privilegia lo que podríamos llamar lo griego (aunque se trate no tanto de la mentalidad de la Grecia antigua históricamente observada cuanto del resultado de siglos de elaboración de su imagen por parte de los filósofos e historiadores de la filosofía) con respecto a cualquier otra perspectiva, tendiendo a considerar que muchas de las desgracias del occidente contemporáneo pueden explicarse como el fruto de la tergiversación, el mal entendimiento y el olvido de este sentido griego cuya decadencia comenzaría ya con el imperio de la cultura latina y se agudizaría en la modernidad (...). La sabiduría griega consistiría en haber separado nítidamente el plano bio-lógico-político del plano zoo-fónico-económico, impidiendo así la fatal relación entre vida (natural) y política”¹⁴⁸

Si bien Hannah Arendt no suele incluirse dentro de la “tradición” (Foucault, Heidegger, Bataille, Schmitt, Benjamin y Agamben) con la que discute José Luis Pardo en el ensayo del que extraigo este fragmento y más bien se trata de una tradición de la cual fue “adversaria” en vida, es inevitable relacionar su construcción de la idea de acción

¹⁴⁸ Pardo, José Luis, *Políticas de la intimidad (Ensayo sobre la falta de excepciones)*, Madrid: Escolar y Mayo, 2012, págs. 43-44

como revelación del agente y espacio de aparición con esta recuperación idealizada del sentido griego.

Mucho tiempo antes de esta *tradición* tan relevante del siglo XX, Constant captó y explicó el atractivo y el *peligro* de la idealización de lo griego en el pensamiento político. De hecho, las siguientes palabras se nos aparecen como una especie de psicoanálisis de Hannah Arendt hecho más de 100 años antes de que ella naciera:

“Incluso hoy, no se releen las bellas páginas de la Antigüedad, no se describen las acciones de sus grandes hombres, sin experimentar no sé qué emoción de un tipo profundo y particular, que nada de lo que es moderno produce. Los viejos elementos de una naturaleza, por así decir, anterior a la nuestra parecen despertarse en nosotros ante esos recuerdos. Resulta difícil no echar de menos esos tiempos, en que las facultades del hombre se desarrollaban en una dirección trazada de antemano, pero en un campo tan vasto, tan fortalecidas con sus propias fuerzas y con tal sentimiento de energía y dignidad que, cuando nos entregamos a esos pesares, es imposible no tratar de imitar lo que echamos de menos.”¹⁴⁹

Es notable que esto que Constant parece estar diciendo sobre Arendt o podría haber estado diciendo si no fuera porque vivió muchos años antes que ella, es algo que él mismo siente, percibe y comparte. A tal punto que los dos utilizan (aunque de modos muy distintos) las “diferencias” entre el mundo moderno y el mundo antiguo para poder explicar sus conceptos políticos fundamentales (libertad, democracia, soberanía). Incluso el título de la famosa conferencia de Constant de 1819, “*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*” podría ser un buen subtítulo o título alternativo para *La condición humana* de Arendt.

Pero es imposible entender el recurso a los antiguos en Constant sin tener en cuenta la coyuntura histórico política en la que se dio. Esta coyuntura es fundamentalmente la de la decepción con una revolución que había caído en la arbitrariedad¹⁵⁰ y se había convertido en un régimen opresivo.

Lo que lleva a Constant a tematizar y elaborar la comparación entre libertad antigua y moderna es el hecho de que la libertad que se había propuesto al final de la

¹⁴⁹ Benjamin Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Katz, 2010, pág. 397

¹⁵⁰ Concepto fundamental de Constant que expresa el núcleo, aquello de lo que va el despotismo; su rasgo esencial.

revolución francesa (la libertad que funcionaba como ideal de los revolucionarios) estaba –o pretendía estar- tomada de las repúblicas antiguas¹⁵¹. Si bien Constant defendió y ensalzó a la revolución, creía que había una gran parte de su legado que era política y socialmente venenoso; su experiencia política de primera mano le había permitido catar el veneno directamente. El filósofo cuyas teorías se veían mejor reflejadas en esta reivindicación tóxica (a ojos de Constant) del espíritu de las repúblicas antiguas era Rousseau. Pero Constant no quería quedar como un “enemigo” de Rousseau porque frente a los defensores del antiguo régimen sí que se sentía del mismo lado que Rousseau. Los liberales de “segunda generación”, es decir, posteriores a la revolución francesa, de los cuáles Constant es un representante eminente, tuvieron una relación compleja (y desde cierta perspectiva, contradictoria) con los valores de la revolución, con la filosofía rousseoniana y jacobina. Como explica Pierre Manent en su historia del pensamiento liberal:

“Los liberales serán también críticos, y a veces críticos muy agudos, de la revolución. Desde el punto de vista de la política práctica, esto significa que los liberales serán adeptos a la Revolución Francesa contra los “reaccionarios”, contra aquellos que pretenden ‘retornar al antiguo régimen’, y que serán críticos de la revolución contra aquellos que la invocan para ‘continuarla’ o ‘profundizarla’, con lo cual hacen imposible la estabilización de las instituciones liberales que sus principios implican.”¹⁵²

De modo que es en el seno de esta “crítica aguda” liberal de la Revolución que Constant llega a la necesidad de distinguir entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Y ya no respecto de la coyuntura histórica, sino respecto de la historia de su propia producción teórica, hay que decir que la distinción es solo un segmento de una argumentación mucho más amplia en la que Constant

¹⁵¹ Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Tecnos, Madrid, 2008, cap. VII.

¹⁵² Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé editores, Buenos Aires, 1990, pág. 190. De un modo parecido, pero directamente sobre Constant, dice María Luisa Sánchez-Mejía: “Este cruce de expectativas, transformaciones, decepciones y nuevos proyectos encuentra su reflejo en la obra de Constant. Sus convicciones liberales le identifican con la censura al Antiguo Régimen y le acercan a los ideales revolucionarios, pero le sitúan también contra el despotismo napoleónico.” (En su “Estudio Preliminar” a *Del espíritu de la conquista y la usurpación* de Constant citado en nota 4, p. XXIII)

intenta interpretar los errores de la Revolución y matizarlos de cara a pensar en componer una constitución adecuada para los modernos¹⁵³.

El razonamiento de Constant es el siguiente: la revolución se convirtió en un reino del terror, en el peor gobierno despótico en el que se pueda pensar. ¿Por qué? Porque se utilizó el concepto de "voluntad general" de Rousseau de una manera nociva¹⁵⁴. Pero sucede que no hay un "buen" uso posible del concepto de "voluntad general" tal y como lo planteó Rousseau: la extensión ilimitada de la autoridad política como modo de "aplicación" de la legitimidad de la "voluntad general" termina en gobierno absoluto, masacre y opresión. La libertad resulta más pisoteada que nunca. La interpretación de Constant sobre cómo se llega a esa aplicación perversa (a esa "subversión" del compromiso con la libertad humana que es el primer axioma de Rousseau, que Constant defiende frente a los reaccionarios) es que se trata de una "mala imitación" (del propio Rousseau y de gran parte del romanticismo) de las repúblicas antiguas. Vamos a continuación a ver con más detenimiento en qué consiste la crítica de Constant a Rousseau y cómo deriva en la

¹⁵³ La idea de componer una "Constitución para la República de los Modernos" acompañó a Constant desde 1795 hasta 1810. En todos esos años de enormes vaivenes políticos y vitales la composición de esa constitución se desperdigó en distintas obras. Primero, entre 1795 y 1798 colaboró en la corrección de la obra de Madame De Staël *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république de France*. Esta obra vino impulsada por las preocupaciones que De Staël y Constant compartían sobre la inestabilidad del gobierno del Directorio. En su corrección Constant intentaba aislar los principios más generales de los ejemplos concretos que ponía Madame De Staël fijándose en la coyuntura política del momento. Esta separación de "principios generales" y "constitución específica para la Francia de la época" fue la que él mismo mantuvo para las dos partes de una obra que nunca se concluyó pero en la que Constant trabajó desde 1799 hasta 1803 con gran intensidad. Finalmente, cuando en 1810 Constant abandonó definitivamente la idea de esta gran obra sobre la libertad y mandó a copiar todos sus papeles inconclusos para conservarlos, la primera parte se convirtió en sus *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* y la segunda parte en sus *Fragmentos de una obra abandonada sobre la posibilidad de una Constitución republicana en un gran país*. Esta es la que contiene el núcleo de la Constitución que Constant preparó durante "los cien días" y que nunca llegó a ser operativa pero que en su época se conoció como "la Benjamina".

¹⁵⁴ Puede parecer una exageración del poder de los pensadores esta idea de que los actores históricos (los revolucionarios) "usen" los conceptos de los filósofos en su acción política real que compone la historia humana, pero si hubo un filósofo al que desde un primer momento se atribuyó este poder, ese fue Rousseau. Se puede ver en estas palabras de Heinrich Heine de 1834: "Notad esto, orgullosos hombres de acción: no sois sino los instrumentos inconscientes de los hombres de pensamiento, que en humilde silencio a menudo han trazado vuestros más definidos planes de acción. Maximilien de Robespierre no fue sino la mano de Jean-Jacques Rousseau, la mano ensangrentada que sacó de la matriz del tiempo el cuerpo cuya alma había creado Rousseau" (citado por Isaiah Berlin en *La traición a la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, FCE, México, 2004, pág. 101)

investigación sobre la diferencia entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos.

2.3 La crítica de Constant a Rousseau

“Rousseau, en su Contrato social, fundó su elocuente y absurda teoría en la subversión de dicho principio. Todas las desgracias de la Revolución Francesa vinieron de esa subversión. Todos los crímenes con que nuestros demagogos espantaron al mundo fueron sancionados por ella.”¹⁵⁵

Constant reconoce que, como sostiene en primer lugar Rousseau, el único principio de legitimidad para cualquier gobierno es la “voluntad general”. Pero entiende que Rousseau (y sobre todo la revolución francesa en su devenir terrorífico) “subvirtió” ese principio.

Su afán de no aparecer como un detractor de Rousseau es en realidad afán por no aparecer como detractor de la “voluntad general” como principio de legitimidad. Por eso, aunque trate de “elocuente y absurda” la teoría de la soberanía de Rousseau, frente a los reaccionarios como De Maistre y Bonald prefiere aparecer como rousseoniano.

La “voluntad general” como principio de soberanía tiene una defensa simple y contundente. Antes que nada, preguntándose en qué otro principio que no fuera la “voluntad de todos” podría fundarse una entidad política legítima. Dice Constant:

“Salvo que se resucite la doctrina del derecho divino, se convendrá en que la ley debe ser la expresión o de la voluntad de todos, o de la de algunos; ahora bien, ¿cuál será el origen del privilegio exclusivo que ustedes concederían a esa minoría? Si es la fuerza, ésta pertenece a quienquiera que se adueña de ella. No constituye un derecho; o si ustedes la desconocen como legítima, también lo es, no importa qué manos se apoderen de ella, y cualquiera querrá conquistarla a su vez. Si ustedes suponen que el poder de la minoría está sancionado por el consentimiento de todos, ese poder se convierte entonces en la voluntad general”¹⁵⁶

¹⁵⁵ Benjamin Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Katz, 2010 pág 25

¹⁵⁶ *Ibidem*, pág. 26

Aquí vemos clara y sintéticamente mostrada la tesis según la cual todos los caminos (salvo que se resucitara el derecho divino) racionales conducen a la voluntad general como principio de soberanía.

De modo que con el primer “axioma” de Rousseau (la voluntad de todos como único principio de legitimidad), Constant está completamente de acuerdo. Es en el modo de aplicación que elige Rousseau para ese punto de partida el que a ojos de Constant lo convierte en un delirio y en fuente de despotismo y no de libertad para los ciudadanos. Y el modo de aplicación reside en la idea de que la autoridad política devenida de la voluntad general es “ilimitada”. Esto quiere decir que no hay individuo ni ámbito alguno que escape a su control y designios. Esto proviene de la cláusula única que según Rousseau tenía el “contrato social”: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad. Así es la acusación de Constant a Rousseau como padre fundamental de esta idea y por tanto como responsable de las consecuencias funestas que tuvo su aplicación en la Revolución:

“En consecuencia, puede verse la teoría de Rousseau, que declara la autoridad política como ilimitada, como la única adoptada hasta la actualidad. Es esta teoría la que me parece falsa y peligrosa. Es ella a la cual, en mi opinión, hay que culpar por la mayoría de las dificultades con que tropezó, entre los diversos pueblos, el establecimiento de la libertad, de la mayoría de los abusos que se deslizan en todos los gobiernos, cualesquiera que sean sus formas; por último, de la mayoría de los crímenes que acarrearán tras sus pasos los trastornos civiles y las perturbaciones políticas. En particular, fue esta teoría la que motivó los horrores de nuestra Revolución, esos horrores cuyo pretexto y víctima a la vez fue la libertad. No quiero decir que las innumerables iniquidades de las que hemos sido testigos u objetos no hayan tenido como origen, como causa inmediata, los intereses particulares de los hombres que se habían adueñado del poder. Pero esos hombres no habían logrado apoderarse con una mano culpable de la administración de la fuerza pública sino cubriendo con un velo los intereses que los dirigían, **alegando principios, opiniones en apariencia desinteresadas, que les servían de bandera.** Todos sus principios, empero, todas sus opiniones descansaban en la teoría que hemos expuesto en este capítulo **en la suposición de que la sociedad puede ejercer sobre sus miembros**

una autoridad ilimitada y que todo cuanto ordena la voluntad general se convierte por eso en legítimo¹⁵⁷

La soberanía del pueblo como principio de legitimidad política tiene originariamente para Constant (tal y como se expresa en el punto de partida de Rousseau¹⁵⁸) un significado crítico o negativo. En el sentido de que la “voluntad general” es en un inicio un modo de arrebatar el poder a cualquier facción particular, a cualquier individuo o grupo de individuos (privilegiados) que dominarán a los demás. La “voluntad general” es en principio un buen “remedio” para la enfermedad de la opresión de unas pocas “voluntades particulares” al resto. En este sentido, para Constant la idea original de Rousseau de la “voluntad general” como depositaria de la soberanía es la correcta. Pero Constant cree que si esa soberanía del pueblo no se limita, si la extensión de la autoridad de la “voluntad general” no tiene fronteras, si no hay espacio alguno que no escape a su poder, entonces se llega al despotismo por otro camino¹⁵⁹. La cuestión es que la “voluntad general” justo en el momento de la Revolución tiene un sentido crítico o negativo respecto del antiguo régimen, hecho de privilegios “particulares” que la nueva “generalidad” tritura (metafórica y literalmente); pero al instante siguiente, en el momento “constituyente”, se vuelve ella misma “fundadora”, positiva: un nuevo régimen político se funda a partir de ella. Y es en ese punto donde la ilimitación (positiva) de su extensión requiere a su vez de otro elemento crítico, negativo, que la limite. El problema es que la “voluntad general” (con autoridad de extensión ilimitada) sólo se podrá ejercer encarnándose *de hecho* en unas autoridades *particulares* (los gobernantes) que son las que tendrán realmente una autoridad de extensión ilimitada.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, págs. 32-33

¹⁵⁸ El objetivo del contrato social es según Rousseau: “*Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno con todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes*” (Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pág. 38)

¹⁵⁹ En otro momento, criticando esta vez a Montesquieu por no haber dejado clara tampoco la limitación de la autoridad política (aunque muy lejos de la *ilimitación* rousseoniana), usa Constant la distinción entre “libertad” y “garantía” y dice: “*El axioma de la soberanía del pueblo fue considerado como un principio de libertad. Es un principio de garantía. Está destinado a impedir que un individuo se adueñe de la autoridad que sólo pertenece a toda la asociación*” (*Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 31) Esto coincide con nuestra manera de presentarlo como un principio *crítico* o negativo, que en cuanto se vuelve *fundante* o positivo, necesita a su vez de otro principio crítico que lo limite. En otros momentos de los *Principios* vuelve Constant sobre esta distinción entre “garantía y libertad” (véase, Libro XVI, cap. 7 y Libro XVII, cap. 3)

“La sociedad no puede ejercer por sí misma los derechos que recibe de sus miembros. En consecuencia, los delega. Instituye lo que llamamos gobierno. A partir de entonces **toda distinción entre los derechos de la sociedad y los del gobierno es una abstracción quimérica.**”¹⁶⁰

Que la distinción entre los derechos de la sociedad y los del gobierno sea “quimérica” es la clave de toda la argumentación de Constant¹⁶¹. Y lo que significa es que si bien la legitimidad la tiene la sociedad como un todo (la voluntad general) y ella es la única que puede mandar sobre cualquier facción particular (los privilegiados, los aristócratas), al encarnarse en un gobierno, se encarna *en realidad*, en unos particulares. Por lo tanto el carácter de no-limitación de la autoridad (su carácter absoluto) se materializa en una entidad *particular* omnipotente que es el gobierno. Los hombres que encarnaron ese gobierno durante la revolución son los que pudieron cubrir con un velo sus intereses “*alegando principios, opiniones en apariencia desinteresadas, que les servían de bandera*”. Son las autoridades *particulares* que *representan* la “voluntad general” las que deben tener una limitación de la extensión de su autoridad.

La consecuencia de esta confusión de los derechos legítimos de la sociedad como un todo con los derechos del gobierno en particular es que “*la existencia individual resulta por un lado sometida sin reserva a la voluntad general; la voluntad general resulta por el otro representada sin apelaciones por la voluntad de los gobernantes*”¹⁶².

Esto quiere decir que en ese segundo momento (posrevolucionario, constitucional) en el que la “voluntad general” ha pasado de ser un principio crítico (respecto de los privilegios particulares del antiguo régimen) y se ha convertido en un principio de gobierno, positivo, es la defensa de la *existencia individual* la que tiene que funcionar como principio crítico, limitador de la autoridad de la voluntad general (encarnada en la voluntad de los gobernantes).

¹⁶⁰ Constant, Benjamin, op. cit., pág. 38

¹⁶¹ El capítulo 5 del Libro I de los *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* que estamos analizando y que está dedicado al análisis de la idea de Rousseau de la ilimitación de la autoridad política, se titula explícitamente: “*Donde el error de Rousseau viene de haber querido distinguir los derechos de la sociedad de los del gobierno*”. El argumento de Constant es justamente que si la autoridad política es ilimitada, entonces no hay distinción real alguna entre la legítima “voluntad general” (que reside en la sociedad) y la voluntad *particular* del gobierno (de *quienes* gobiernan)

¹⁶² *Ibidem*, pág. 39, subrayado mío

La voluntad general fue principio crítico, negativo, frente a la voluntad particular en el antiguo régimen y ahora la *existencia individual* actúa como principio crítico limitador de la voluntad general.

La cuestión será entonces de dónde proviene la legitimidad de la *existencia individual* para ser protegida así. Y aquí lo que hay que recordar es que en la propia idea original de Rousseau de “voluntad general” lo que daba la legitimidad era la enajenación de la libertad de *cada* asociado, su libertad individual. De manera que era esta libertad individual (que ahora se ve *sometida* por la voluntad general) el origen de la legitimidad del todo.

La fuente de todos los problemas de la teoría de Rousseau está en esa *enajenación total* que hacen los individuos a favor de la *voluntad general*. Esta enajenación total de las libertades individuales en la voluntad general es la *jugada* que le permite a Rousseau conciliar el carácter absoluto de la libertad de cada uno y el respeto absoluto a la libertad de los demás (la convivencia *pacífica*). A este respecto observa Isaiah Berlin que el dilema con el que se encontró Rousseau al querer mantener el valor absoluto de la libertad y el valor absoluto de las reglas (de convivencia) justas, fue “¿cómo podemos, al mismo tiempo unirnos con otros y, por tanto, encontrar una forma de asociación que debe ejercer cierto grado de autoridad, de coerción –algo muy distinto de ser enteramente libre o solitario en un estado de naturaleza- y, sin embargo, seguir siendo libres, es decir, no obedecer a esa misma gente?”¹⁶³ La célebre respuesta que dio Rousseau está en *El contrato social* y consiste en la idea de que cada quien “**al entregarse a todos, no se entrega a nadie**”. Esta es la idea de la enajenación total *voluntaria* (libre) de los derechos individuales en la *voluntad general*, y era considerada por el propio Rousseau como su idea más importante, como su gran momento de inspiración¹⁶⁴.

¹⁶³ Isaiah Berlin, op. cit., pág. 60

¹⁶⁴ Respecto a la cuestión de la “inspiración” (que quizás justifique la palabra “delirio” que utiliza Constant) y la centralidad de esta idea de que “*entregándose a todos, uno no se entrega a nadie*”, es muy interesante lo que cuenta Berlin sobre el lugar fundamental que le daba Rousseau a este descubrimiento suyo del “entregarse a todos es entregarse a nadie: “*A Rousseau le encantaban las paradojas, pero su rareza como pensador llega más profundamente aún. Es obvio que se sintió muy atormentado por el dilema de la libertad contra la autoridad moral, y no quiso encontrarse en ninguno de los dos cuernos del dilema. Luego, súbitamente, surgió ante sus ojos una solución cegadora. En una carta a Malesherbes hace un vívido relato de cómo se le ocurrió esta revelación. Iba camino a la prisión, a visitar a su amigo Diderot, cuando la solución al problema del vicio y de la virtud humana se le apareció como un deslumbrante rayo de inspiración. Se sintió como un matemático que de pronto hubiese resuelto un problema complicado y*

Con esta formulación se puede decir que Rousseau está dando su propia respuesta al dilema o la pretensión con la que nació el liberalismo: construir un cuerpo político *uno* partiendo de individuos que se suponen radicalmente independientes. Está claro que Hobbes, Locke y Montesquieu han respondido al mismo impulso y que al mismo tiempo la solución de Rousseau termina siendo, en los hechos, radicalmente antiliberal. O como mínimo *paradójicamente liberal*. Al menos para Constant, como liberal post revolucionario, esta formulación era sobre todo, un nido de paradojas que le llevaron a usar el calificativo de “delirante” para la doctrina de Rousseau. En efecto, al final del primer libro de sus *Principios de política*, dedicado a discutir la extensión ilimitada de la autoridad política postulado por Rousseau, dice:

“Estando necesariamente la acción que se hace en nombre de todos, de grado o por fuerza, a disposición de uno solo o de algunos, ocurre que al darse a todos, no es cierto que no estemos entregándonos a nadie. Por el contrario, **estamos entregándonos a aquellos que actúan en nombre de todos**. De aquí se sigue que, al entregarse por entero, no se entre en una condición igual para todos, porque algunos se aprovechan exclusivamente del sacrificio del resto”¹⁶⁵

Constant no se conforma con denunciar como absurda la solución de Rousseau; lo que le interesa mostrar es que lo que hay detrás de ella no es tan solo un error conceptual propio de un delirio, sino un error muy concreto y clarificador que proviene de **tomar la libertad de las repúblicas antiguas como modelo**, sin tener en cuenta los cambios que se produjeron entre un momento y otro de la historia y que nos convierten en *incapaces de ese tipo de libertad*.

Rousseau sin duda tomó como modelo para su *unidad* política la libertad de los antiguos¹⁶⁶ al menos en el sentido de usarla para mostrar la oposición entre “polis antigua” como ideal de libertad y “sociedad moderna” como nueva forma de esclavitud. Pero al mismo tiempo no la tomó como modelo en el sentido de que no propuso una organización concreta inspirada en las repúblicas antiguas. Su evocación es de un “espíritu” más que

torturante, como un artista a quien súbitamente se le ha otorgado una visión, como un místico que de improviso ha visto la verdad, la trascendental y beatífica verdad misma. Dice que se sentó al lado del camino y lloró, y se sintió fuera de sí mismo y dice que éste fue el hecho central de su vida.” (Berlin, Isaiah, *La traición a la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, FCE, México, 2004, pág. 60)

¹⁶⁵ Constant, op. cit., 36-37

¹⁶⁶ El libro III del *Contrato social* tiene varias muestras claras. Cf. nuestras citas en el capítulo segundo, secciones 1 y 2.

de unas formas concretas. Constant viene a afirmar que el tomar ese “espíritu” como guía en la época a la que no le corresponde deriva finalmente en una organización concreta desastrosa.¹⁶⁷

En todo caso, la idea básica de Constant para criticar el roussoniano y revolucionario intento de constituir las repúblicas modernas a imagen y semejanza de las antiguas es que la libertad de los antiguos “*es un tipo de libertad para el que ya no estamos capacitados*”¹⁶⁸. Constant creyó que explicar por qué los modernos *ya no estamos capacitados* para la libertad de los antiguos era una tarea fundamental de su época.

2.4 La comparación de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos en Constant.

¿Qué es lo que hace que ya no estemos capacitados? ¿Qué cambios se han producido para que dejemos de estar capacitados para la libertad de los antiguos? Estos fueron temas centrales de la reflexión política de Constant y volvía una y otra vez a ellos porque le servían para explicar su propia doctrina y la de sus *contendientes*; su versión del liberalismo moderno como crítico a la vez del antiguo régimen y de la revolución. Los tres lugares paradigmáticos en los que encontramos esta doctrina son los *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (Libro XVI) (ya en la versión de 1806 aunque nosotros citemos la de 1810); *Del espíritu de conquista y usurpación* (parte 2, caps. VII,

¹⁶⁷ Al respecto de esta posición de Rousseau frente a la república antigua como lugar desde el que despreciar la sociedad moderna comenta Pierre Manent: “*No cabe dudar que esta actitud de Rousseau supone cierta mala fe, mala fe que por lo demás será muy frecuente en los ‘críticos reaccionarios’ del liberalismo: rebajan la sociedad liberal oponiéndole la grandeza supuesta o real de la ciudad griega, o del feudalismo, o de la monarquía, pero en el momento de pasar a las medidas prácticas aclaran precipitadamente que no es posible retornar a la ciudad griega o al feudalismo o a la monarquía*” (Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990, pág. 168) Está claro que Hannah Arendt entraría en la descripción de Manent del ‘crítico reaccionario’ de la sociedad liberal. Al menos en el punto de su teoría que estamos tocando. En *Los orígenes del totalitarismo* es donde más cerca de los valores liberales se encontró. Pero al construir su teoría política, en *La condición humana* el sesgo ‘reaccionario’ frente al liberalismo es fundamental.

¹⁶⁸ Constant, op. cit., p. 109. En el capítulo IX de la segunda parte de *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, da una explicación de “*sobre los medios empleados para dar a los modernos la libertad de los antiguos*”

VIII, IX y X) en 1814 y su famosa conferencia de 1819, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*¹⁶⁹.

Aunque en distinto orden según el texto, siempre que Constant trata específicamente sobre la comparación entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, se reconocen tres elementos:

- a) Una distinción general entre la libertad de los antiguos y la de los modernos.
- b) Una exposición de las cinco diferencias histórico-materiales que *explican* que la libertad se dé necesariamente de distinto modo entre los antiguos y los modernos.
- c) La afirmación del gobierno representativo, la limitación de la autoridad política y la defensa de la libertad civil como los mecanismos ineludibles en la organización político jurídica de los modernos teniendo en cuenta la distinción general y las diferencias históricas con los antiguos.

Para poder establecer un diálogo comprensible entre la idea de libertad de los antiguos de Arendt y la idea de libertad de los antiguos de Constant, expondremos críticamente estos tres elementos a partir de todos los textos de Constant en los que aparecen enlazados.

a) Distinción general de la libertad de los antiguos y la libertad modernos: las “proporciones” diversas de libertad civil y libertad política.

La cuestión de la diferencia de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos es tratada, antes que en ningún otro lugar, en los *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Como ya indicamos, esta era la parte teórica de una obra que también incluía una propuesta concreta de constitución republicana moderna¹⁷⁰. El tratamiento es en ese sentido más filosófico y menos polémico que en la famosa

¹⁶⁹ Constant trabajaba con “fichas” en las que iba acumulando información sobre cada argumento que iba desarrollando y al mismo tiempo iba elaborando textos que expusieran lo que investigaba de cada tema. A la hora de componer un libro o un artículo, tomaba textos de esas fichas y los pegaba. Por eso hay pasajes que aparecen casi idénticos en más de una publicación. Para nuestro tema, esto ocurre sobre todo con los *Principios* y la conferencia de 1819 que comparten algunos párrafos. Aun así, los textos no se superponen del todo y vale la pena recorrerlos todos para hacerse una idea consistente de la teoría de Constant sobre la distinción de la libertad de los antiguos y la de los modernos.

¹⁷⁰ Ver nota 154 de este capítulo.

conferencia y que en *Del espíritu de conquista y de la usurpación*. Constant empieza el libro XVI de sus *Principios*, -titulado *De la autoridad política entre los antiguos*, con un capítulo dedicado a la cuestión “*por qué entre los antiguos la autoridad política podía ser más extendida que entre los modernos*”¹⁷¹. Pero la presentación de esta cuestión no responde (en principio) a una polémica con autores anteriores, sino a la necesidad de explicar la peculiaridad de su propia propuesta política en estos *Principios*. Más de la mitad de los libros de esta obra estaba dedicada a la cuestión de la *limitación de la autoridad política*, tanto explícitamente¹⁷² como indirectamente a través de conceptos como “libertad de pensamiento”, “libertad religiosa” o “garantías judiciales”¹⁷³. Entonces, el recurso a los antiguos aparece como parte de la exposición de los propios principios de política de Constant y de la necesidad de limitar la autoridad política y no tanto como parte de la polémica con los revolucionarios. Una vez presentadas las cinco diferencias entre “*el estado social de los antiguos y el estado social de los modernos*” a cada una de las cuales les dedica un capítulo, Constant dedica el último capítulo a “*los imitadores modernos de las repúblicas de la antigüedad*”. Este capítulo ya sí devela su motivación polémica (frente a la política de la revolución) del estudio de la libertad de los antiguos.

En todo caso, la lectura inicial de Constant de la organización política antigua, -aquella de la que parte antes de trabajar sobre cada una de las diferencias-, es doble y ambigua respecto al problema de la libertad. Por un lado Constant describe a los hombres antiguos (1) como *sacrificados en su individualidad* por el conjunto; en este sentido (y para ojos modernos sobre todo) como *poco libres*. Y al mismo tiempo los describe (2) con un poder directo sobre el conjunto que ningún hombre moderno podría soñar; como dueños de una libertad política inigualable para los hombres modernos. Sobre la primera parte, referida a la falta de libertad y el sometimiento al conjunto dice Constant:

¹⁷¹ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 397

¹⁷² Libros I, II, III, X, XII, XIV, XV y XVI tratan directamente sobre la extensión y los límites de la autoridad política.

¹⁷³ Libros VII, VIII y IX. En el Libro XVII, *De los verdaderos principios de la libertad*, Constant empieza resumiendo así lo que ha hecho a lo largo de todo el libro: “*Hemos tratado de determinar en esta obra la extensión y la jurisdicción de la autoridad política sobre los diversos objetos que comprenden todos los intereses de los hombres*” (Constant, op. cit., pág. 433)

“Todas las repúblicas griegas, si exceptuamos Atenas, **sometían a los individuos** a una jurisdicción política de una extensión casi ilimitada. Lo mismo ocurría en los bellos siglos de la República romana. **El individuo era totalmente sacrificado al conjunto**. Los antiguos, como lo observa Condorcet, no tenían noción alguna de los derechos individuales. Los hombres, por así decirlo, **no eran más que máquinas a las que la ley regulaba los resortes y dirigía todos los movimientos.**”¹⁷⁴

Para Constant entonces *en este sentido* (1) los hombres antiguos eran muy poco libres. Como resumen de en qué sentido no eran libres vale la frase: *el individuo era totalmente sacrificado al conjunto*. Pero como decíamos, Constant no ve solo ese lado *de sacrificio de lo individual* en la libertad de los antiguos (su carencia de “derechos individuales” en palabras de Condorcet), ve también (y de ahí la complejidad de su planteamiento), otro lado totalmente distinto; así lo expresa justo después de haber llamado *máquinas sumisas* a los hombres antiguos:

“No obstante, son los antiguos quienes nos ofrecen **los más nobles ejemplos de libertad política que nos transmite la historia**. En ellos encontramos el modelo de todas las virtudes que produce el **goce de esa libertad** y que son necesarios para que ella subsista (...) En las repúblicas antiguas, cada ciudadano tenía una gran importancia personal en términos políticos. **El ejercicio de los derechos políticos constituía en ellas la diversión y la ocupación constante de todos**. Por ejemplo, en Atenas, todo el pueblo concurría a los juicios. La cuestión de la soberanía no era como en nuestros días una suposición abstracta. **Su voluntad tenía una influencia real.** (...) **Si el poder era opresivo, cada asociado se consolaba con la esperanza de ejercerlo**”¹⁷⁵

Según este otro lado *los antiguos* poseían un *poder* de influencia “real” sobre el conjunto inimaginable para los modernos. En este sentido (2) los hombres antiguos eran *muy libres* comparados con los modernos. Este poder real y directo de cada individuo sobre el conjunto es lo que Constant reconoce como atractivo y parte innegable del espíritu de la libertad de los antiguos; y le hace comprender que todavía en su época (plena modernidad) los legisladores y políticos quieran inspirarse en él a la hora de organizar la

¹⁷⁴ *Ibidem*, pág. 397

¹⁷⁵ *Ibidem*, pág. 398

vida de los modernos. Es decir, a la luz de esa grandeza, es comprensible que se haya querido emularla, aunque esto sea un error fatal.¹⁷⁶

En *Del espíritu de la conquista y de la usurpación*, -donde ya sí su intención es de polémica directa con quienes quieren aplicar la libertad de los antiguos a la época moderna-, dirá Constant aquello de que la de los antiguos es una *libertad para la que ya no estamos capacitados*. Y sintetizará en una sola frase lo que en la argumentación de los *Principios* veíamos como dos lados o caras de la libertad de los antiguos: la característica fundamental de la *libertad antigua*, la que la aleja de nuestras posibilidades es que consistía

*“Más bien en la participación activa en el poder colectivo que en el apacible disfrute de la independencia individual”*¹⁷⁷

Lo importante de esta observación es que las dos categorías que está oponiendo o comparando Constant, -la del **“apacible disfrute de la independencia individual”** y la de la **“participación en el poder colectivo”**, contienen ya claramente la definición de dos clases de *libertad*. Y la clasificación de estas dos definiciones de libertad es de una gran relevancia histórica porque viene a resumir la historia del pensamiento liberal anterior a Constant y a dejar sentadas las bases de esta tradición de cara al futuro de la edad moderna.

En efecto, **“el apacible disfrute de la independencia individual”** -que es lo que los antiguos *más bien* no tenían en el análisis de Constant; el sentido (1) en el que según decíamos, no eran libres comparados con los modernos-, representa ese ámbito en el que venía trabajando una tradición de pensamiento que une a Hobbes, Locke y Montesquieu (entre muchos otros) y se define por la idea de *libertad como no interferencia*. La condición de posibilidad de esta libertad consistía para esta tradición en la producción político-jurídica de un ámbito en el que el individuo pudiera actuar sin ser obstaculizado por otros. Este ámbito fue inaugurado en Hobbes por la característica en cierto modo

¹⁷⁶ Haber querido emularla es un error fatal (de Rousseau y los revolucionarios) consistente en no haber observado las diferencias concretas producidas a lo largo de los años, los cambios históricos entre las épocas que hacen imposible para nosotros (los modernos) ser libres del mismo modo que ellos (los antiguos). Esas diferencias son las que desarrollará Constant para justificar su modelo de gobierno y organización social y jurídica.

¹⁷⁷ Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid: Tecnos, 2008, pág. 110

tangencial pero al mismo tiempo fundamental del poder absoluto según la cual *todo aquello que las leyes no prohíben está permitido*¹⁷⁸. A esta libertad la llamará Constant en otros lugares también **“libertad civil”** o “derechos individuales” o “libertad individual”. Esta idea de libertad como “apacible disfrute de la independencia individual” será la base también de lo que Isaiah Berlin ya en el siglo XX definirá como “libertad negativa”.

En cambio, la **“participación en el poder colectivo”** es en lo que *más bien* consistía la libertad de los antiguos y que los convertía en libres (comparados con los modernos) en el sentido (2) que describían los *Principios*. Esto es lo que a los ojos de los revolucionarios (y de Rousseau) constituirá la *verdadera* libertad, lo que les atraía de las repúblicas antiguas y aquello a lo que les parecía que valía la pena sacrificar todo otro tipo de libertad. Constant llamará en otros lugares **“libertad política”** a esto y en el esquema de Berlin¹⁷⁹ es lo que se denominará *libertad positiva*.

Lo que Constant explicará con las cinco diferencias es por qué nosotros ya no estamos capacitados para esta libertad. Aquí estaríamos tentados de dibujar un cuadro con la siguiente combinación de dicotomías:

¹⁷⁸ La lectura que hace Arendt de Hobbes como antecedente fundamental del totalitarismo no parece reparar en esta cláusula fundamental que abre el ámbito de la libertad individual y da sentido a la visión de Hobbes como fundador del liberalismo: el poder absoluto del soberano libera a los individuos de la opresión de facciones particulares *pero además* (y esto parece no verlo Arendt; ni tampoco Carl Schmitt) les deja ese espacio de libertad que es el de *todo aquello que las leyes no prohíben*. Dice Hauke Brunkhorst al respecto: “La crítica de Arendt a Hobbes apenas puede sostenerse, o al menos es muy unilateral, Aunque la filosofía política de Hobbes no predica la revolución republicana ni la libertad de expresión y la democracia, con todo ‘su filosofía’ es un proyecto que Rousseau, Sièyes y Kant encauzaron en vías democráticas, mucho más que un proyecto que hubiesen podido hacer suyo la burguesía contrarrevolucionaria de 1871, Hitler, Carl Schmitt o Stalin, ya sólo porque uno de los principios sagrados del Leviatán es la estricta separación de derecho y moral, lo que implica entre otras cosas que las leyes tienen el carácter de prohibiciones que aseguran la libertad, así como una libertad radical de pensamiento, estrictamente igualitaria, y desconocida hasta entonces en la filosofía política europea”. Totalmente contraria a esta crítica de Brunkhorst (que compartimos) es la lectura de Phillip Hansen en “*Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*”, en donde califica de “magistral” la interpretación de Hobbes como antecedente primario del totalitarismo que hacía Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

¹⁷⁹ Aunque no coincida la definición de Berlin que es más “filosófica”: la respuesta a la pregunta a quién he de obedecer o quién debe mandar.

Libertad de los Antiguos	Libertad Política (participación en el poder colectivo)	Libertad Positiva
Libertad de los Modernos	Libertad Civil (apacible disfrute de la independencia individual)	Libertad Negativa

Es muy importante dejar claro que dar por bueno este cuadro sería un error grosero al interpretar el pensamiento de Constant. Creer que *simplemente* la libertad de los antiguos es la “libertad política” y la libertad de los modernos es la “libertad civil” es no prestar la debida atención a los textos de Constant. Para entender por qué, sirve leer otra vez la frase de la que partimos para construir el cuadro y en la que definía en qué consistía la libertad de los antiguos:

“más bien en la participación activa en el poder colectivo que en el apacible disfrute de la independencia individual”

Y esta vez lo que subrayamos es el “*más bien*” porque esto implica no que la libertad de los antiguos consiste en libertad política sino *más bien en libertad política que en libertad civil*. Y la de los modernos no es simplemente libertad civil, sino *más bien libertad civil que libertad política*. Con este matiz, el cuadro se puede corregir así:

Libertad de los Antiguos	Una mezcla de libertad política y civil en la que lo que predomina es la libertad política (positiva)
Libertad de los Modernos	Una mezcla de libertad política y civil en la que lo que predomina es la libertad civil (negativa)

Que *predomine* uno u otro tipo de libertad de este modo inverso quiere decir algo que se expresa muchas veces en los textos de Constant: que hay determinada

proporcionalidad más bien inversa de un tipo de libertad y del otro en la vida de los individuos según en qué época vivan. Digamos que al menos está claro que no se puede tocar una de ellas sin influir en la otra. Por ejemplo, así explica Constant el predominio de la libertad política entre los antiguos:

“para que un pueblo disfrute **en grado máximo** de los derechos políticos, es decir para que cada ciudadano tenga su parte de soberanía, son precisas instituciones que mantengan la igualdad, que impidan el incremento de las fortunas, que proscriban los privilegios, que **se opongan a la influencia de la riqueza, del talento, incluso de la virtud**. Ahora bien, todas estas instituciones **limitan la libertad y comprometen la seguridad individual**”¹⁸⁰

La idea de “magnitud” más o menos medible de los derechos ya está expresada en la primera líneas: la libertad de los antiguos se define como una en la que se da el *grado máximo* de libertad política. Y este “grado máximo” supone de manera *proporcionalmente inversa* un grado mínimo de lo que hoy conocemos como “libertades civiles”. En el libro XVII de los *Principios* (el siguiente al dedicado a la autoridad política entre los antiguos) hay un revelador capítulo en el que Constant da cuenta explícitamente de la relación entre los conceptos de libertad política y libertad civil y muestra con claridad cómo no tiene sentido “preferir” (o creer que se pueden dar) de modo *absoluto* una libertad o la otra.

“Los que quieren sacrificar la libertad política para gozar más tranquilamente de la libertad civil no son menos absurdos que los que quieren sacrificar la libertad civil con la esperanza de garantizar y extender más la libertad política.”¹⁸¹

De modo que ninguna de las dos puede sacrificarse sin sacrificar la libertad misma. Lo que hay que ver es qué tipo de combinación o mezcla, como venimos diciendo, corresponde a cada época. Y esta es precisamente la función teórica del estudio de las diferencias históricas entre los antiguos y los modernos: serán esas diferencias las que determinarán la proporción de libertades más adecuada a cada época.

¹⁸⁰ Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid: Tecnos, 2008, pág. 110

¹⁸¹ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 437

b) Las cinco diferencias históricas que justifican la distinción libertad de los antiguos/libertad de los modernos

La primera diferencia “material” que expone Constant para diferenciar antigüedad y modernidad es la “exigüidad del territorio” y de la población de las ciudades-estado antiguas que hacía que cada ciudadano “*tuviera políticamente una gran importancia personal*”. Era la “importancia política” que podía tener cada ciudadano lo que les hacía posible renunciar a la “independencia privada”. Y esa “importancia política” dependía antes que nada de una condición material básica: lo pequeñas y poco pobladas que eran las unidades políticas (las ciudades estado).

Las diferencias que plantea Constant pueden enlazarse conceptualmente las unas a las otras. Y de algún modo la primera diferencia (la diferencia de tamaño y población de los estados entre la antigüedad y la modernidad) implica a todas las demás. Así, la segunda es presentada por Constant casi como una consecuencia de la primera: los límites estrechos hacían que los estados antiguos fueran muy belicosos; por su cercanía,

“cada pueblo estaba ofendiendo continuamente a sus vecinos o se sentía ofendido por ellos. De esta forma, empujados unos contra otros por necesidad, se combatían o se amenazaban continuamente. Quienes no querían ser conquistadores, no podían deponer las armas, so pena de ser conquistados. Adquirían su seguridad, su independencia, su existencia toda, al precio de la guerra”¹⁸²

Constant explica que los estados modernos son enormemente más vastos y poblados y pacíficos; que son lo suficientemente prósperos e ilustrados para que la guerra les suponga más una carga que un alivio. Pero es imposible comprender esta realidad sin acudir a la tercera diferencia: el carácter eminentemente comercial de los pueblos modernos, frente a los antiguos en los que el comercio estaba mucho menos desarrollado. En realidad las diferencias segunda (espíritu guerrero de los antiguos) y la tercera (espíritu comercial de los modernos), son enteramente complementarias y contrapuestas. Y su contraposición da lugar a una serie de oposiciones fundamentales para entender la diferencia de organización social que necesitan unos y otros para ser libres.

¹⁸² Constant, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada con las de los modernos*, en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1989, pág. 262

“La guerra es anterior al comercio, ya que la guerra y el comercio no son más que dos medios diferentes de alcanzar el mismo fin: el de obtener lo que se desea. El comercio no es más que el reconocimiento de la fuerza del poseedor, por parte del aspirante a la posesión. **Es el intento de obtener por las buenas lo que no se espera ya conquistar por la violencia.** A un hombre que fuera siempre el más fuerte, no se le ocurriría jamás la idea del comercio. La experiencia, al demostrarle que la guerra –es decir, el empleo de su fuerza contra la fuerza de otro- le expone a problemas y a fracasos, le lleva a recurrir al comercio, es decir, a un medio más suave y más seguro para hacer que el interés del otro sea consentir en lo que conviene al propio interés. **La guerra es impulso, el comercio es cálculo.** Y por ello tenía que llegar una época en que el comercio sustituyera a la guerra. Ya hemos llegado a esa época”¹⁸³

Frases como “*la guerra es impulso, el comercio es cálculo*” son los cimientos para construir una distinción hasta caracterológica (psicológica) entre lo antiguo y lo moderno (esta se realizará explícitamente en la quinta diferencia). La idea del comercio como una *evolución* de la guerra fue fundamental entre los filósofos del siglo XVII. Montesquieu, con su idea del “*doux commerce*”, Sir James Steuart y luego el propio Constant sostuvieron que el comercio, -y más en general el interés privado-, era una fuerza pacificadora. En su libro *Las pasiones y los intereses*, Albert Hirschman investiga las raíces filosóficas (ideológicas) de la promoción de la expansión del capitalismo como una fuerza pacificadora en el siglo XVII. Y la doctrina de Constant es para Hirschman una versión acabada de una revolución teórica que venía desde por lo menos un siglo antes, trasladando “el interés”, que había sido tachado clásicamente como un “vicio”, para convertirlo en una “pasión benévola”, en una “virtud” que tenía consecuencias positivas para la comunidad frente al deseo de gloria guerrera que ensangrentaba la vida de los hombres. Esta es la idea de “vicios privados, virtudes públicas”¹⁸⁴ que sirvió para promocionar y ayudar a expandir ese nuevo ámbito, el privado, el de la independencia

¹⁸³ *Ibidem*, pág. 263

¹⁸⁴ “*Los efectos del comercio se extienden mucho más lejos. No sólo libera a los individuos del yugo de la autoridad común sino que al crear el crédito somete en varios aspectos la autoridad común a los individuos. Mil veces se ha observado que el dinero, que es el arma más peligrosa del despotismo, es al mismo tiempo su freno más poderoso*” (Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 403). Esas “mil veces” a las que se refiere Constant son el trabajo de años de muchos filósofos “a favor” del interés privado como fuerza social benévola, frente a la pasión guerrera y el hambre de gloria pública. Arendt identificará esta reivindicación moderna del interés (de la mentalidad comercial) con el triunfo del *oikos* sobre la *polis*, del reino de la necesidad (sumado a la lógica de la utilidad) sobre la libertad.

personal que para Constant era fundamental entre los modernos. La consecuencia de la expansión del comercio no es sólo la decadencia del espíritu bélico, del sentido de la guerra, sino también la falta de tiempo para dedicarse a la administración del gobierno. De algún modo, la guerra y la participación en lo público se confundían en la antigüedad. La dedicación al comercio, al ámbito privado, requiere un tiempo (esto es parte del análisis de la obra de Constant que hace Hirschman en *Interés privado y acción pública*) que impide la participación en el gobierno. Por eso para Constant, mentalidad comercial, gobierno representativo y defensa de la libertad individual van unidos.¹⁸⁵

La cuarta diferencia, la difusión universal de la esclavitud entre los antiguos y su práctica desaparición entre los modernos, es la menos relevante en el discurso de Constant. En nuestra argumentación es importante porque representa aquello que Arendt señalaba como lo que “no era la cuestión” para entender la sociedad moderna: la igualdad jurídica universal. Esto para Constant va muy unido (es una consecuencia inevitable) de las diferencias anteriores: la violencia inherente al espíritu guerrero y la economía de guerra, tienen al esclavismo como una institución fundamental. La sociedad guerrera depende de una economía esclavista; la economía comercial necesita de la paz. En el razonamiento de Arendt el esclavismo era fundamental porque la libertad de los ciudadanos estaba sostenida en la dedicación de los esclavos a la labor. Arendt sostiene que gracias a la economía esclavista había vida política (para los hombres “libres”, los ciudadanos, los usuarios exclusivos de ese “teatro donde se muestra la libertad”) y no

¹⁸⁵ Esta falta de interés por el gobierno inherente a la mentalidad moderna comercial en la misma medida que interesaba a Constant, había sido repudiada por Rousseau (de hecho es otra cara del “amor propio” tan denostado por el ginebrino); más que nada porque la interpretaba como una muestra clara de la falta de interés por lo público. Rousseau defendía y hacía depender el ideal guerrero y el carácter no-dividido de los individuos, enteramente entregados a lo común (“la voluntad general”) en la ciudad antigua. Dice Manent: “Rousseau admite sin esfuerzo que la libertad antigua, la virtud cívica, hacía caso omiso del deseo de conservación y la gloria de su ciudad, no su propia conservación individual; y en cuanto a su propia gloria, ¿qué podía haber más glorioso que morir por la patria? En una buena parte de su pensamiento y en el aspecto más saliente de su elocuencia, Rousseau pone en tela de juicio el ideal hobbesiano, moderno o burgués de la paz: “Antes Grecia florecía en medio de las guerras más crueles; la sangre corría a mares y todo el país estaba cubierto de cadáveres... Un poco de agitación infunde vigor a las almas, y lo que realmente hace prosperar al género humano es menos la paz que la libertad” (contrato social III, 9, nota final, citado por Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990, pág. 160)

termina de despejar la duda en ninguna de sus obras¹⁸⁶ de si el esclavismo no es la única vía para una sociedad en la que existan hombres verdaderamente libres.

En cuanto a la quinta y última diferencia, se trata de la menos “material” y la más especulativa, pero no por eso tiene menos importancia. De hecho, la relevancia argumental de esta diferencia “psicológica” es muy grande. Si bien quizás sea la menos “demostrable” en términos “científicos”, es muy importante para el argumento de Constant. En primer lugar porque le da sentido al argumento de “anacronismo” respecto a la aplicación de la libertad de los antiguos en tiempos modernos. En efecto, un problema que tiene toda la argumentación de Constant para componer una constitución para los modernos es que si está basada en la idea de que son las condiciones históricas que al cambiar no permiten más el modelo de libertad de los antiguos, nada dice que esas condiciones materiales vuelvan a cambiar en el futuro y la organización sociopolítica de los antiguos vuelva a ser posible. Lo único que pone freno a esa idea del siempre posible “renacimiento” de la virtud antigua y da más empaque a la idea de “anacronismo” de Constant es esta diferencia psicológica irreversible entre los antiguos y los modernos.

“Hemos perdido en imaginación lo que hemos ganado en conocimientos. De ahí que seamos incapaces de una exaltación duradera. Los antiguos se hallaban en la plena juventud de la vida moral; nosotros estamos en la madurez, o quizás en la ancianidad. Arrastramos continuamente una especie de reserva mental, nacida de la experiencia, que impide el entusiasmo. La primera condición para el entusiasmo consiste en no observarse a sí mismo con excesiva agudeza. Pero tenemos tanto miedo de que nos engañen, y sobre todo de que se note, que continuamente nos analizamos en nuestras impresiones más atropelladas. Los antiguos tenían opiniones firmes sobre cualquier materia; nosotros apenas si tenemos sobre alguna una opinión difusa y nebulosa, cuya insuficiencia intentamos en vano ocultar en el aturdimiento”¹⁸⁷

Esta idea de la modernidad como una “vejez” o madurez respecto de la antigüedad supone como decíamos que no sea pensable una vuelta atrás. Como comenta Pierre Manent: *“una vez que el hombre adoptó sobre sí mismo y sobre la vida el punto de vista*

¹⁸⁶ El balbuceo del final de *Sobre la revolución* que sugiere cómo organizar un gran Estado a través de pequeñas asambleas municipales se ve ensombrecido por su sugerencia de que solo los que “de verdad” tienen vocación política puedan participar (votar). Se termina inventando un sistema pseudo representativo pero sin garantía alguna (*Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2014, último capítulo). Justo lo que Constant le criticaba a los revolucionarios y a Rousseau.

¹⁸⁷ Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid: Tecnos, 2008, pág. 113

de la observación o de la reflexión y abandonó el de la acción ya no puede recuperar el candor de los antiguos. Podrá exaltarse, enardecerse y hasta convencerse de que cree en la patria, en la virtud, pero un momento después se sentirá ridículo y volverá a caer en la duda.”¹⁸⁸. Pero por otro lado, esta diferencia psicológica, la idea de una edad “reflexiva” frente a una “activa” también supone una visión crítica del alma moderna, de su escisión, de su capacidad para distanciarse de sí mismo y relativizar sus propias convicciones, muy parecida a la de Rousseau (la insinceridad del hombre moderno, su doblez, su incapacidad para el compromiso verdadero, su malvado amor propio, etc.). Pero en lugar de utilizar esa crítica como una identificación de aquello *contra lo que* hay que luchar como hacía Rousseau (y por tanto pretendía volver a la gloria unitaria de los antiguos), la idea de Constant es que no podemos hacer más que asumir nuestra *condición moderna* y construir nuestros estados (sus constituciones) teniéndola siempre presente. Y no es que Constant pretenda (como sí hacía Montesquieu) que la libertad moderna sea más adecuada a la *verdadera* naturaleza del hombre ni que la antigua fuera más inhumana. Constant (como ya hemos mostrado en varias citas) partía de la gloria e intensidad innegables de la libertad de los antiguos, no pretendía que los modernos los hubieran superado (más bien compartía la visión algo “sombria” del alma moderna como un alma “vieja”, que sabe demasiado) sino que asumieran su propio modo de libertad posible¹⁸⁹.

c) La afirmación “crítica” del gobierno representativo.

Finalmente el resultado del análisis de las diferencias da lugar a la propuesta política de Constant para los modernos. El dispositivo fundamental es el sistema

¹⁸⁸ Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990, págs. 204-205

¹⁸⁹ La distinción entre “placer de acción” y “placer de reflexión” de Constant y su descripción del alma moderna (tanto en sus ensayos como en sus textos narrativos) tiene resonancia en muchos autores de su época y de los siguientes cien años al menos. Pienso en Schiller, Wilde y Proust, por ejemplo. Los tres elaboran distinciones homologables a la distinción entre placer de acción y placer de reflexión. Ese romántico raro que fue Schiller, en esa obra fundamental de la estética moderna que es *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, después de haber distinguido los dos tipos de poetas “el ingenuo” y “el sentimental”; si bien presenta a cada uno de ellos como representando de algún modo “edades” de la humanidad, no recomienda (no presenta como posible) la elección del moderno por ninguno de los dos. Pero en todo caso, lo que considera imposible es la vuelta de un poeta “ingenuo” por completo. También a este respecto es interesante la reflexión de Oscar Wilde en *El crítico como artista* alrededor del cuestionamiento de la oposición entre artista y crítico; sobre la imposibilidad de pensar un artista que no sea al mismo tiempo crítico si es que no es un idiota. Y del mismo modo, las páginas de Proust en el *Contra Saint-Beuve*, particularmente en un texto llamado *Crítica de la inteligencia*, donde funciona otra dicotomía insuperable (en el sentido de que no puede quedarse con uno de los dos lados) para el moderno: recuerdo vs. inteligencia.

representativo, la limitación de la autoridad política y la promoción del control sobre los gobernantes a través de la opinión pública. Vale la pena leer el texto con el que Constant resume la cuestión en la conferencia de 1819:

“Y de aquí viene, señores, la necesidad del sistema representativo. El sistema representativo no es otra cosa que una organización que ayuda a una nación a descargar en algunos individuos lo que no puede o no quiere hacer por sí misma. Los pobres cuidan ellos solos de sus asuntos; los ricos tienen intendentes. (...) El sistema representativo es un poder otorgado a un determinado número de personas por la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean defendidos y que sin embargo no tiene tiempo de defenderlos siempre por sí misma”¹⁹⁰

Lo que permite el sistema representativo es *delegar* el cuidado de los intereses comunes para *liberar* al pueblo de esa carga y permitirle gozar de su independencia privada. Hacer sus propios negocios y vivir como le dé la gana. El tiempo que dedicaban a la vida pública los antiguos (tanto en la guerra como en la asamblea) es imposible de tener para los modernos que tienen que ocupar el tiempo en subsistir (porque ya no tienen esclavos) y en disfrutar de su independencia. El sistema representativo es liberador en este sentido sobre todo: la idea de Constant es que la dedicación casi exclusiva a la gestión del poder público sería otra especie de esclavitud para los modernos. La “riqueza” de su vida privada es tal, que no pueden ocuparse de los intereses comunes (eso los “empobrecería”). Como dice cáusticamente Constant: “*los pobres cuidan ellos solos de sus asuntos; los ricos tienen intendentes*”. Y en esto hace alusión a lo que tantos autores de la época creían: la antigüedad guerrera había sido un tiempo austero, simple y pobre comparado con la modernidad comercial. Lo que pasa es que a diferencia de Montesquieu (o sir James Steuart o el propio Hume) Constant matizaba esta superioridad y recordaba la gloria política inigualable de los antiguos que de algún modo *justifica* (en un principio) a sus nostálgicos recuperadores¹⁹¹.

¹⁹⁰ Constant, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada con las de los modernos*, en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1989, págs. 281-282.

¹⁹¹ Es interesante al estudiar toda esta problemática que conecta la revolución francesa con la idealización de la antigüedad, cómo el pensamiento revolucionario puede aparecernos como un pensamiento “restaurador”. Restaurador no ya del “antiguo régimen” cuya legitimidad cuestiona, sino de la democracia antigua. Frente al aristocratismo medieval, la revolución es “revolucionaria”, pero a menos que se transforme en un gobierno representativo con una autoridad política limitada, el pensamiento revolucionario resulta “conservador” en el sentido de “restaurador” de algo aún más antiguo y “auténtico”.

Pero sólo con este dispositivo la libertad no está a salvo. Porque en lo dicho hasta aquí, no está clara la diferencia con la organización del poder revolucionario que también se reclamaba como *representante* de la soberanía popular. Los ciudadanos deben vigilar al poder y limitarlo teniendo derecho a influir en él mediante la opinión y a cambiarlo cada cierto período de tiempo.

“Pero, a menos que sean insensatos, los ricos que tienen intendentes vigilan con atención y severidad si dichos intendentes cumplen con su deber, si no son descuidados, corruptos, incapaces; y para juzgar la gestión de esos mandatarios, los mandadores prudentes se enteran bien de los asuntos cuya administración confían. De igual manera los pueblos que, con objeto de disfrutar de la libertad que les corresponde, recurren al sistema representativo, deben ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes, y reservarse, en períodos que no estén separados por intervalos demasiado largos, el derecho de apartarles si se han equivocado y de revocarles los poderes de los que hayan abusado”¹⁹²

Esta parte es “el otro lado” de la libertad de los modernos. Aquí se ven encarnados los peligros de la representación, y el miedo inherente a la condición moderna; lo que Luis Gonzalo Díez describe como la “melancolía republicana” de Constant¹⁹³. Una melancolía que también sintió Tocqueville con esa frase que tanto inspiró a Arendt en la que subraya que lo que más rápido olvidaron los hombres después de la revolución americana fue la idea de felicidad pública, de la participación en los asuntos públicos. Pero si nos fijamos bien, hay dos miedos encarnados en el llamado de Constant a la vigilancia y a la no-renuncia a la participación en los asuntos públicos. Por un lado está el miedo a que los representantes abusen y por otro lado está el miedo a que los ciudadanos se queden encerrados en sus intereses privados y no puedan hacer nada contra el abuso. En este sentido, la *representación* es un dispositivo poco épico, poco glorioso, un típico producto moderno en el sentido de Constant, algo relacionado con un punto de partida *viejo*, temeroso, escéptico. Como dice Pierre Manent:

La posición del liberalismo post revolucionario (la de Constant) consistiría en la denuncia de este nuevo conservadurismo sangriento que el pensamiento revolucionario lleva inscrito en su interior.

¹⁹² *Ibidem*, pág. 282.

¹⁹³ Cf. nota 4 en la “Introducción general”.

“La representación, lejos de fundar la construcción dogmática de una soberanía absoluta, es entonces expresión de nuestras dudas, de nuestro escepticismo. El gobierno representativo es el escepticismo convertido en institución”¹⁹⁴

Esta idea del gobierno representativo como escepticismo convertido en institución nos lleva a considerar que la “representación” es una estructura en crisis desde el mismo momento en que se funda. La “crisis de representación” nombra esta condición estructural de remedo, de arreglo esencialmente inestable, que parte de la *vejez* histórica y el miedo.

Es interesante ver que la libertad política de la que Constant viene a decir que es imprescindible como garantía (o medio) para sostener la libertad civil consiste sobre todo en el uso público de uno de los *goces privados*. En efecto, salvo el derecho al voto, que sería el mínimo básico de libertad política, el resto de *participación en el poder público* está constituido por la posibilidad de ejercer un derecho civil (negativo): la libertad de opinión o expresión.

“Para que ese escepticismo pueda convertirse en institución, debe ser defendido en público, es decir políticamente, contra los elementos del Estado o de la sociedad, contra los partidos que se esforzarán por imponer su opinión particular a la generalidad de los ciudadanos. El gobierno representativo exige pues que los individuos, por lo menos durante intervalos, asuman también la investidura del ciudadano o de la libertad antigua; pero esta acción política tiene o debe tener **como apoyo principal y como legitimidad última la opinión pública, es decir, el clamor que forman juntas todas las opiniones privadas individuales**”¹⁹⁵

Entonces, al fin y al cabo, la libertad política (aunque esté minimizada como experiencia comparado con la época antigua), sigue siendo la que asegura, la *conditio sine qua non* de la libertad. Pero es muy importante subrayar lo que dice Manent en este fragmento: el núcleo de ese *resto* de libertad política que queda reside (más allá del derecho a voto mismo) en la *opinión pública*, que está formada por todas **las opiniones**

¹⁹⁴ Manent, op. cit., pág. 206. Carl Schmitt describía peyorativamente al liberalismo como una “metafísica de la indecisión”. Y Raymond Aron decía: “*como el liberalismo desconfiaba del hombre, decidió repartir su libertad*”. Si bien Arendt se posicionaba contra el sistema representativo y cualquier idea de libertad política como “vigilancia” de los gobernados a los gobernantes; también es innegable que frente a la “tiranía de la verdad”, del gobernante-sabio platónico, su crítica a la idea de libertad como soberanía y su defensa de la *doxa* y de la figura de un Sócrates sofístico es muy afín al escepticismo liberal. Esta afinidad es la que debería hacerse evidente al final de este capítulo.

¹⁹⁵ Manent, op. cit., págs. 206-207, subrayado mío.

privadas individuales. De tal manera que es “la libertad de expresión”, -una libertad civil, *privada*, propia de ese ámbito nuevo de “el apacible disfrute de la independencia individual”- donde fundamentalmente vive el resto de libertad política que hace posible la libertad de los modernos.¹⁹⁶

2.5 La libertad de los antiguos según Constant comparada con la acción según Arendt.

Llegados a este punto estamos preparados para poner a discutir la teoría de la acción de Arendt -que estudiamos e interpretamos en el primer capítulo y cuyo diagnóstico sobre la democracia liberal discutimos en el segundo, con la teoría de Constant.

En la medida en la que tanto Constant como Arendt dan una versión propia de en qué consistía la “libertad de los antiguos”, la pregunta que va a dirigir la discusión en un principio es ¿qué tienen en común la libertad de los antiguos según Constant y la libertad de los antiguos según Arendt? En su investigación sobre la tradición de pensamiento político, lo que Arendt encontraba y rescataba de la antigüedad clásica es un modelo de libertad que hemos cifrado sobre todo en su teoría de la acción como revelación del agente. Entonces, afinando aún más, la pregunta es ¿qué tiene en común la idea de acción

¹⁹⁶ Aunque Constant no utilice como tal el término “libertad de expresión”, esta idea está incluida en términos como “libertad de pensamiento”, “libertad de opinión” y sobre todo “libertad de prensa”. En realidad nosotros creemos que “libertad de expresión” es un nombre mucho más adecuado a nuestra época (y el que inmortalizó J.S. Mill en su *Sobre la libertad*). Para Constant (y para Kant en *¿Qué es ilustración?*) el modo de ejercer esa libertad que debía limitar al poder público se ejercía en los periódicos sobre todo. Por eso la “libertad de prensa” era el centro de esta cuestión. A este respecto es interesante lo que explica Nicholas Capaldi: “*Constant se centró en la libertad. La Revolución había destruido el antiguo régimen y todas sus instituciones intermedias, sin las cuales una sociedad de individuos atomizados debió enfrentar al Estado todopoderoso. Para restaurar y preservar la libertad era necesario establecer nuevas instituciones intermedias, de las cuales era capital la libertad de prensa. Esta libertad proporcionaba un contexto no sólo para el debate público, sino también para llamar la atención sobre el abuso gubernamental (ministerial)*” (Capaldi, Nicolás, *Introducción a Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, de Benjamin Constant, Katz, Buenos Aires, 2010, pág.19, subrayado mío). Si no lo entiendo mal, la “libertad de prensa” es una especie dentro de un género más amplio que es la “libertad de expresión”. Si se necesitaron esas instituciones intermedias como la prensa para garantizar la “libertad de expresión” fue no solo por la “atomización” de los individuos (como afirma Capaldi), sino por la imposibilidad (técnica) de publicar por sí mismos. Internet y las redes sociales son una extensión real de “la prensa” dentro de la sociedad civil en general. Por supuesto que aún es una porción pequeña la de la población que puede *de hecho* participar de esa manera, pero no es con la mucha gente que está afuera de las redes con los que hay que comparar solamente. Con lo que hay que comparar para comprender la enormidad del fenómeno es con la cantidad de gente que no podía “publicar” su opinión *nunca* antes de las redes.

como revelación del agente y la descripción que Constant hace de la libertad de los antiguos? Como veremos, en el propio desarrollo de las respuestas a estas preguntas aparecerá la otra parte de la teoría de Constant que tendremos que tener en cuenta en la comparación: la libertad de los modernos. De modo que en realidad nos estaremos preguntando también y al mismo tiempo, ¿qué tiene en común la idea de acción como revelación del agente con la libertad de los *modernos* según Constant?

a) El cuadro: un ámbito nuevo

Empecemos por recordar que en la primera descripción general de la libertad de los antiguos, Constant decía que “*el individuo se sacrificaba totalmente al conjunto*”, y que los ciudadanos antiguos “*no eran más que máquinas a las que la ley regulaba los resortes y dirigía todos los movimientos*”¹⁹⁷ Esto era lo que nosotros describíamos como un primer lado o sentido (1) según el cual los antiguos en el discurso de Constant *no eran muy libres*.

Esta descripción no puede estar más alejada de la descripción que hacía Arendt de la libertad de los antiguos; de aquello en lo que Arendt hacía consistir la libertad de los hombres libres en la polis. Mientras que Constant subraya que los hombres se movían *maquinalmente* respecto a *las leyes*, precisamente Arendt decía explícitamente que el modelo de *creación de una ley y mero cumplimiento de la ley* (como un proceso automático) era algo totalmente ajeno a la *libertad* de la polis¹⁹⁸, porque se basaba en una idea proveniente del ámbito de la *fabricación* (alejado del de la política) desarrollada como si se habitara solo el reino de la *necesidad*. En efecto, en la interpretación de Arendt de la política antigua, la *creación* de leyes quedaba fuera de la noción de *acción* política

¹⁹⁷ Ver 5) a) en esta misma sección

¹⁹⁸ Como explicábamos en el primer capítulo de este trabajo (concretamente en el “tercer ataque” de la segunda parte, titulado *La sustitución del actuar por el hacer*), Arendt atribuía a la filosofía platónica esta idea: “*En la República, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; “hace” su ciudad como el escultor una estatua; y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido en leyes que sólo necesitan ser ejecutadas*” (*La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002, pág. 247). Arendt rechaza tanto la noción *mecánica* de la secuencia ley-obediencia como la idea de que *crear* leyes es *actuar* políticamente. Esto entre otras cosas implicaría una despersonalización de la acción política: en efecto, en esta lo que se manifieste no será el agente mismo, su identidad, sino un producto que no depende de la contingente e irrepetible personalidad del agente, sino de la necesaria y eternamente repetible idea, modelo, ley, norma producida. Esta “despersonalización” (la palabra es nuestra) que se ve como negativa en la descripción de Arendt no difiera mucho del *sacrificio de lo individual* que está describiendo Constant.

porque es *poiesis* (producción, fabricación, trabajo) y no *praxis*; y la *mera obediencia* a las leyes tampoco era propiamente *acción* porque entraba en el marco de las relaciones de obediencia que son relaciones (desiguales) presididas por la lógica de la *necesidad* (*oikos*) y no por la lógica de la *libertad* (*polis*). Lo que queremos señalar con todo esto no es sólo que Arendt no *tenía en cuenta* este aspecto de la extensión anti-individual de la *autoridad política de los antiguos* que para Constant es fundamental. Una vez más, tenemos que aclarar que no se trata aquí de arbitrar desde el conocimiento técnico de la Historia quién de los dos, Arendt o Constant, da una descripción más adecuada de lo que *realmente* fue la antigüedad (y la modernidad). De lo que se trata es de confrontar sus modelos de libertad, sus teorías políticas y estas se materializaron construyendo modelos (más o menos verídicos o imaginarios) sobre cómo funcionaba la democracia en la antigüedad. Lo importante para nosotros aquí es que Arendt construye su modelo de la *verdadera* libertad (la que se encarna en la acción como revelación del agente) *contra* este modelo de *creación de leyes y mera obediencia a las leyes* y Constant construye su modelo de lo que es *la libertad de los modernos* también *contra* ese modelo. Porque si algo no va a caracterizar más a los hombres modernos (a su *libertad*) para Constant es la idea de *sacrificio del individuo por el conjunto* o de comportarse *como máquinas* que sólo obedecen leyes. Pero respecto aún de este primer lado de la libertad de los antiguos Constant dirá también:

“Por otro lado, lo que llamamos libertad civil era prácticamente desconocido entre la mayor parte de los pueblos antiguos. Todas las repúblicas griegas exceptuando a Atenas, **sometían a los individuos** a una jurisdicción social casi ilimitada. Idéntica sumisión individual caracterizó los mejores siglos de Roma. **El ciudadano se convertía, en cierta forma, en esclavo de la nación de la que formaba parte.** Se entregaba por completo a las decisiones del soberano, del legislador. **Le reconocía el derecho de vigilar todas sus acciones, de violentar su voluntad.**”¹⁹⁹

Si pensamos que el sentido de la *libertad* arendtiana, -de la acción como revelación del agente-, era la *distinción*, la *doxa*, la aparición de la identidad de cada ciudadano que lo revelara como “ser único entre iguales”, este lado de la libertad de los antiguos descrito por Constant pareciera quedarse totalmente afuera de su consideración.

¹⁹⁹ Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid: Tecnos, 2008, págs. 111-112

Es como si Arendt diera por hecho cierto grado *no tan mínimo* de “libertad civil” entre los antiguos que les *permitía* aparecer como *únicos* entre iguales. Los antiguos de Arendt, se podría decir, tenían (aunque ella no se diera cuenta) mucha más libertad civil que los de Constant.²⁰⁰ Pero en el esquema de Constant no podían tener más que un grado mínimo de libertad civil, precisamente porque tenían un grado máximo de libertad política. A este respecto, Constant recuerda que las instituciones antiguas se oponían a todo lo que fuera riqueza, talento y virtud individuales (y recuerda instituciones represivas como el ostracismo, el petalismo y la censura). Y esa oposición a los derechos individuales era *necesaria* para mantener un grado máximo de *libertad política*. El error que compartirían Arendt y Rousseau (frente a Constant) es no darse cuenta de que si la libertad política se da en su grado máximo (como en la antigüedad) sólo puede hacerlo a costa de reducir a un grado mínimo la libertad civil, lo cual en los tiempos modernos resulta funesto. Arendt describe a unos ciudadanos en la polis nada “maquinales”, nada “sumisos”, parece dar por hecho (sin decirlo) que gozan de derechos individuales. Es impensable la “censura” en la idea que nos transmite Arendt de la esencia de lo *político*.

Es el “otro lado” (2) de la libertad de los antiguos, es decir, el de su gran *libertad política*, de su participación directa en el poder político el que le interesa a Arendt y en vistas del cual su propia teoría “concuerta” más con la descripción de Constant. Es en la *polis* en acto, como experiencia donde la acción se da, donde el libre conversar los unos con los otros es una *forma de gobierno*. Sólo que Arendt se figura este lado de un modo mucho más *individualista* que Constant. Constant estaría de acuerdo con que el *individuo* tenía más posibilidades de aparición en la *polis* que en el *oikos* (en el esquema de Arendt), y con que su modo de aparición en la *polis* era la participación directa en el poder colectivo. Digamos que aún con toda la sumisión del individuo al conjunto que suponía la organización antigua para Constant, si había algún ámbito de individualidad, este era el de la *polis*, el de la participación directa en los asuntos públicos. A este respecto dice

“En las repúblicas antiguas, circunscritas por la pequeñez de su territorio, cada ciudadano tenía una **gran importancia personal** en términos políticos. El ejercicio

²⁰⁰ Está claro que no estamos considerando (por ahora) a los habitantes del *oikos* en el modelo de Arendt, que directamente no entran en esta parte de la discusión. Aquí se trata de comparar la idea que se hacía Arendt de los ciudadanos libres de la *polis* con la idea que tenía Constant.

de los derechos políticos constituía en ellos **la diversión** y la ocupación constante de todos”²⁰¹

La diversión, el goce, el lugar donde era posible sentir “importancia personal” estaba en la ciudad, en la plaza, en la polis, en el ágora. Lo que quedaba fuera de ese ámbito, el *oikos*, estaba sumido en una lógica inferior, la de la necesidad y la utilidad, la de la supervivencia, lo económico. En esto las descripciones de Arendt y Constant coinciden. Pero Constant cree que *ese mismo goce*, esa *diversión* que en el mundo antiguo coincidía con el lugar del gobierno porque no había distinción entre la polis y el lugar del gobierno (no había distinción entre Estado y sociedad civil, distinción cuya existencia en cierto modo es *lo que* el liberalismo defiende) no se pueden reproducir del mismo modo en el mundo moderno. En el mundo moderno la diversión, el goce y la posibilidad de aparecer están en un ámbito *nuevo*, el del “apacible disfrute de la independencia individual” que era prácticamente desconocido según lo describe Constant.²⁰²

b) La sospecha: unos antiguos muy modernos

Por otra parte, recordemos que Arendt sostenía que la “emancipación jurídica de los trabajadores”, -es decir la universalización de la *libertad civil*-, como lo que *no era la cuestión* a la hora de entender el mundo moderno. Ella creía que la cuestión era la universalización de la condición de laborantes, sujetos a lo meramente económico, habitantes de un gran *oikos* infinito. Esto quiere decir que el lado que elegía ver de la *libertad civil moderna* era el de la libertad económica y no el de la libertad de expresión (aquello que *no es la cuestión*). La expansión de la libertad individual para ella implicaba más libertad de empresa y consumo que extensión de la *doxa*, de la posibilidad de aparecer. Pero si se puede permitir no ver ese lado, el de la expansión de la *doxa* que implica la igualdad universal y la libertad de expresión, es porque *cuenta con ella* sin darse cuenta. Porque en su modelo de *polis* antigua, como acabamos de ver está negada

²⁰¹ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 398

²⁰² Albert Hirschman dice explícitamente que Constant fue quién incorporó al pensamiento político la consideración de este ámbito nuevo: “*Resulta extraño que apenas hace poco tiempo se haya descubierto la existencia de una clase de vida muy activa, en la que participa también una porción cada vez más grande de las propias clases superiores, que no se ocupa del bien público en absoluto, sino que busca directamente la producción y acumulación de riqueza privada. Este descubrimiento se hizo lentamente, con el ascenso del comercio y la industria en los siglos XVII y XVIII, y sólo a principios del siglo XIX se incorporó explícitamente al pensamiento político por obra de Benjamin Constant*” (Hirschman, Albert O., *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986, págs. 15-16)

la parte de sumisión del individuo al conjunto; los habitantes ideales de la polis arendtiana actúan como si las libertades civiles estuvieran completamente aseguradas de hecho. Lo más notable desde un inicio cuando comparamos las teorías de Arendt y Constant es que la *libertad de los antiguos* según Arendt, -su teoría de la acción como revelación del agente-, se parece mucho a una parte de la libertad de los *modernos* descrita por Constant. Todo lo que tiene que ver con la aparición de la singularidad, de la distinción, etc., aparece mucho más coherente con las ideas de Constant de una libertad hecha en gran parte de *libertad civil*. Arendt no ve esto, porque entiende que la ampliación de la *libertad civil*, los derechos individuales, solo sirven para agrandar el ámbito del *oikos*, (“la emancipación de la labor”) al que ella creía inherente la *oscuridad*, la no-aparición. En cierto sentido, viendo la teoría de la acción como revelación del agente a la luz de la distinción de Constant entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos, es como si Arendt se figurara la libertad antigua como una especie de suma perfecta²⁰³ de libertad civil (en el sentido de Constant) y libertad política. Y si cuando mira la modernidad puede negar las consecuencias políticas de la extensión de las libertades civiles es porque las daba por hechas, porque su *polis* ideal funciona como si sus ciudadanos *ya* gozaran de libertades civiles en grado máximo²⁰⁴. Es una libertad política en su grado máximo sin necesidad de reprimir o llevar al grado mínimo la libertad civil, la libertad individual. Se parece probablemente bastante a lo que Rousseau y los revolucionarios se imaginaban que iban a conseguir emulando a los antiguos. Su sangriento fracaso es justamente el que impulsó a Constant a elaborar su propia teoría política para matizarlos²⁰⁵. Una teoría que vendría a consistir en decir que la libertad civil y la libertad política se combinan de

²⁰³ Esto es también lo que en la obra de Hegel se identifica como la “bella totalidad” que atribuía el romanticismo (y el joven Hegel) a la sociedad de la Grecia clásica. No es difícil pensar que en el fondo la visión que tiene Arendt de libertad política de la Grecia antigua está inspirada en Hegel cuando en *Filosofía Real* hablaba de la admirable “libertad feliz” de los griegos según la cual “*la bella vida pública era la costumbre de todos*” (cf. Hegel, G.W.F., *Filosofía Real*, Madrid: FCE, 2006, pág. 215). El Hegel maduro (de los *Principios de filosofía del derecho*) tendrá una visión muy crítica con la ingenuidad de esta idealización de Grecia.

²⁰⁴ Decimos “su *polis*” porque es solo en el ámbito de la polis que había libertad civil en la descripción de Arendt, en el sentido de que había *libertad de expresión*.

²⁰⁵ Quizás podría llamarse al de Constant un “liberalismo reaccionario”. No como término peyorativo, sino meramente descriptivo. En este sentido, es notable la coincidencia del pensamiento político de Constant en su lado más escéptico con la metafísica reaccionaria de Nicolás Gómez Dávila, que en su texto célebre, “*El reaccionario auténtico*”, intenta dignificar la posición teórica del “reaccionario.”

diferentes formas según la época y que si no se adaptan las proporciones a la época correspondiente, la libertad *misma* es la que peligra.

c) Una solución tentativa: la libertad es la misma

En este sentido se nos ocurre una observación sobre la teoría política de Constant que, siendo de algún modo obvia, no se suele señalar demasiado y nos puede ser muy útil en este punto. La observación es casi tautológica:

en la comparación de Constant de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, la libertad es siempre la misma.

Lo que cambia es la época. Se trata del mismo “objeto” o “fenómeno”, *la libertad*, dándose en dos épocas distintas. Algo obvio, pero que no se tiene presente. Lo que hace que tengamos que hablar de libertad de los antiguos y libertad de los modernos son unos cambios epocales, pero hay algo que subsiste; de hecho, de *lo que se trata* en la investigación de Constant es de averiguar cómo hay que hacer para que *la libertad* subsista al cambio histórico. Son dos especies de libertad, la antigua y la moderna, pero (por lo tanto) pertenecen a un mismo género, único, el de la libertad. Lo que cambia son las condiciones históricas en las que se puede dar la libertad, pero la libertad es siempre la misma. Lo que cambian son los dispositivos jurídico-políticos en los que se da, pero se sigue tratando de la misma sustancia.²⁰⁶ Dice Constant:

“Los antiguos hallaban más placeres que nosotros en su existencia pública, y menos en su existencia privada. En consecuencia, cuando sacrificaban la libertad individual a la libertad política, sacrificaban lo menor para obtener lo mayor. Casi todos los placeres de los modernos se encuentran en la existencia privada”²⁰⁷

²⁰⁶ El final de este comentario de Lourdes Quintanilla da cuenta de esta misma idea: “*La imagen que presenta [Constant] sobre los modernos puede parecer deprimente a un lector despistado. ‘La especie humana se parece a un individuo. De joven cree amar el universo, pasan los años, pierde el entusiasmo y se recoge en sí mismo, en el bonheur doméstico, quiere solamente paz y tranquilidad y se conforma con un pequeño número de leyes que las garanticen’, pero, al igual que los antiguos griegos, exige la libertad política, arma fundamental de los modernos. La libertad es natural, se respira, es eterna y ningún gobierno “estacionario” puede impedir que la chaine prosiga su ruta luminosa. Las condiciones han cambiado, es cierto, desde el punto de vista material. Los Principios son atemporales, la oposición de los contrarios se desvanece y hallamos íntimamente unidos a antiguos y modernos ¡Tout se sient!*” (Quintanilla Obregón, Lourdes, *Benjamin Constant: la fragilidad política*, Sexto Piso, México D.F., 2003, pág. 93, subrayado mío)

²⁰⁷ Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid: Tecnos, 2008, págs.112-113

Lo interesante de este fragmento es que vuelve a aparecer con claridad la idea de una *magnitud*, en este caso los “placeres”, cuya evolución se puede comparar y evaluar para los tiempos antiguos y modernos; una magnitud que es *la misma* en los dos casos, pero hecha de una proporción distinta (*más bien* inversa) de libertad política y libertad individual. Los modernos y los antiguos no comparten las condiciones epocales (el tamaño de sus estados, la cantidad de gente, el tipo de economía, la ausencia de esclavitud o no, la edad histórica) pero lo que quieren hacer subsistir *es lo mismo*.

Como una planta a la que hay que dar cuidados distintos en los distintos climas en las que se la intente hacer vivir. Constant ve que la “planta” de la libertad respiraba como nunca en la antigüedad²⁰⁸, pero ve también cómo el deseo de trasplantarla tal cuál al “clima moderno” acaba por marchitarla. Su acusación a Rousseau y a los revolucionarios es justamente que al trasplantar bruscamente la libertad de las ciudades-estado antiguas a los estados modernos, la libertad no ha sobrevivido y en su nombre se defiende la arbitrariedad y el despotismo. Constant ve que para trasladar la libertad de la antigüedad a la modernidad con garantías, para resguardarla y que sobreviva al cambio de época, hay que idear algún mecanismo, algún dispositivo que la proteja. Estudiar y analizar los cambios materiales que diferencian una época de la otra es lo que le permite explicar las formas, los mecanismos, los dispositivos que encontraron los modernos para mantener viva la libertad.

La pregunta que se vendría a hacer Constant entonces ante el deseo de sus coetáneos revolucionarios de emular la libertad de los antiguos así tal y como se daba es: ¿qué cambios hay que hacer, qué dispositivos protectores hay que fabricar para trasplantar la libertad de la antigüedad a la modernidad sin que se marchite? Y el dispositivo fundamental para trasplantar la libertad es la *representación*. La libertad en tiempos modernos necesita una proporción distinta a la de los antiguos en la mezcla de libertad civil y libertad política en la que consisten. El sistema representativo es el dispositivo adecuado para cambiar esa proporción adaptándola a los tiempos modernos (a los cambios epocales resumidos en las cinco diferencias de Constant) y hacer que la libertad

²⁰⁸ “Son los antiguos quienes nos ofrecen los más nobles ejemplos de libertad política que nos transmite la historia. En ellos encontramos el modelo de todas las virtudes que produce el goce de esta libertad y que son necesarios para que ella subsista” (Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 398)

como tal, sobreviva. Como dice Nicholas Capaldi, siguiendo en el fondo el mismo razonamiento, el representativo es un sistema construido para *preservar* la libertad:

“Constant, del mismo modo que Mme. De Staël, se propuso explicar el modo en que Robespierre y otros habían empleado la noción de Rousseau de la voluntad general para transformar la Revolución francesa en el Reino del Terror. Constant argumentó que fue el intento de instituir la libertad antigua en un contexto moderno lo que condujo a esa perversión, continuó afirmando que **el gobierno representativo era un sistema que los modernos habían construido para preservar la libertad**. Su defensa persistente de la libertad de prensa y su vehemente oposición al tráfico de esclavos constituyen el marco de las posiciones que asumió respecto de una serie de cuestiones”²⁰⁹

Desde aquí se puede llegar a la imagen de un “caballo de Troya” con la que ya jugábamos al final del segundo capítulo²¹⁰: los modernos construyeron un “caballo de Troya” para volver a entrar la libertad a la ciudad, el caballo fue la representación y lo que había dentro del caballo era la libertad de expresión. Lo más importante de esta visión (más allá de la imagen del caballo) es que la representación es “un sistema para preservar la libertad”. Porque eso quiere decir que, como venimos sosteniendo, la libertad que están “preservando” los modernos es la misma que tenían los antiguos. Solo que trasplantada con cuidado y finalmente repartida.

Lo más interesante de haber mostrado cómo en la teoría de Constant *la libertad es la misma*, es compararla con esa libertad arendtiana que se supone que es la de los antiguos pero que también parece por momentos la de los modernos. Quizás esto ocurra porque Arendt habla justo de *eso que subsiste* tanto en una época como en la otra.

Si nos ponemos de acuerdo con Arendt en que no hay libertad si no hay espacio para la *doxa*, para la distinción, lo que viene a decir Constant es que para que eso sea posible en el mundo moderno (con unas condiciones materiales distintas que el mundo antiguo: tamaña de las repúblicas, centralidad del comercio, aumento de las comunicaciones, abolición de la esclavitud, “vejez” psicológica de la población) es necesario el dispositivo de la representación.

²⁰⁹ Nicholas Capaldi, en la Introducción a *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* de Benjamin Constant, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 17-18.

²¹⁰ Cf. capítulo segundo, sección 3.1.

Digamos que las *pruebas* que dimos en el segundo capítulo de cómo se daba la *acción como revelación del agente* en el mundo moderno, van en esta misma línea: hay algo que en el mundo antiguo se daba *en el lugar específico del gobierno* (la polis, el ágora, la asamblea) que ahora se puede dar en todos los ámbitos: la revelación del agente en el discurso.

Y aquí es muy interesante una vez más la propia distinción de Arendt con la que terminábamos el capítulo anterior y empezábamos este. La distinción entre:

- 1) “administración o gestión de las cosas de interés público”: las asambleas como espacios de gestión de lo común (el interés general)
- 2) “participación en los asuntos públicos”: las asambleas como espacios de aparición

Esta distinción la hace Arendt en *Sobre la revolución* cuando está analizando por qué los consejos municipales de la revolución americana, (asambleas que fueron vivísimas y fundamentales al principio de la revolución) acabaron desapareciendo en poco tiempo (cosa que Jefferson temía y lamentaría); y llega a la conclusión de que fracasaron porque no supieron hacer esa distinción. Creyeron que de lo que iba la política era de la *administración y gestión de las cosas de interés público*. Y entonces los consejos desaparecieron tristemente, se marchitaron. Después de un tiempo a casi nadie interesó (o pudo) dedicar su tiempo a la *administración y gestión de las cosas de interés público*.

Pero si nos fijamos, de algún modo Constant está diciendo lo mismo, solo que en su interpretación del mundo moderno, el sistema representativo ha servido *precisamente* para que los ciudadanos no se vean empantanados en la *administración o gestión de las cosas de interés público*²¹¹ y puedan ser libres. Como decíamos al principio de este capítulo, si nos preguntáramos cómo sería una “*participación en los asuntos públicos*” (política) que no necesitara de ejercer directamente la “*administración o gestión de las*

²¹¹ “El sistema representativo es un poder otorgado a un determinado número de personas por la masa del pueblo, que quiere que sus intereses sean defendidos y que sin embargo **no tiene tiempo** de defenderlos siempre por sí mismas” (²¹¹ Constant, Benjamin, *De la libertad de los antiguos comparada con las de los modernos*, en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1989, pág. 282, subrayado mío)

cosas de interés público” (economía), la respuesta sería algo no muy distinto de ejercer la “libertad de expresión”; o a hacer “uso público de la razón”.

d) Interpretación narrativa del diálogo Constant/Arendt.

Si elaboráramos una narración estilizada (simplificadora: comprimiendo la historia al máximo) a partir de esta interpretación que hacemos de la propuesta de Constant, -e integrando la terminología de Arendt en la narración-, podríamos empezar por decir que si en la antigüedad el ámbito de lo común, el de la *polis* (en el que también se gestionaba lo *económico común*) era el de la libertad, en cambio en el mundo moderno, el ámbito de la libertad es *otro*, nuevo. Los ciudadanos que estaban en la *polis* han dejado de gobernar para ser libres y se han mudado a un “nuevo” ámbito²¹²: el de “*el apacible disfrute de la independencia individual*” y han delegado el gobierno en el sentido de la “*gestión y administración de las cosas de interés público*” (lo económico común, la economía política). Pero ceder la “*administración y gestión de las cosas de interés público*” no es lo mismo que ceder la “*participación en los asuntos públicos*” como posibilidad de aparición. Y de hecho, al *irse* del gobierno los ciudadanos **se llevaron con ellos la libertad a ese nuevo ámbito**, el ámbito de la “*independencia individual*”. El dispositivo que les permitió llevarse la libertad del ámbito exclusivamente público de la antigüedad a la esfera social moderna es el sistema representativo y la libertad de expresión. La representación les permitió irse de un lugar, -el del gobierno- que (en las nuevas condiciones históricas) los hubiera esclavizado. Dejaron a otros encargados de lo económico político, los representantes, que al ser *meros* profesionales²¹³, tienen también su propio espacio de “*apacible disfrute de la independencia individual*”. Si en el modelo *oikos/polis* según Arendt había unos individuos, los habitantes exclusivos del *oikos*, que con su esclavitud sostenían la posibilidad de ser libres a los ciudadanos, ahora los ciudadanos pueden ser libres en el “*apacible disfrute de su independencia*” porque han delegado la “*gestión y administración de las cosas interés público*” en los representantes²¹⁴.

²¹² Ver nota 203 en este mismo capítulo.

²¹³ Lo cuál para Arendt era un signo de “esclavitud” y en esta narración constantiana sería un signo de libertad.

²¹⁴ Es tentador llevar al extremo este paralelismo invertido y agregar que si los ciudadanos libres de la polis antigua se apoyaban en la “labor” de los esclavos y las mujeres para poder ser libres, los ciudadanos libres de los estados modernos se apoyan en la “labor” de los representantes para poder ser libres. Mientras esta

Pero esta narración es frágil y podría hacer protestar con buenos motivos tanto a un buen lector de Constant como a un buen lector de Arendt²¹⁵. Porque Constant no está diciendo que la libertad política de la que gozaban los antiguos se traslade tal cual y sea lo mismo que aquello en lo que consiste el *apacible disfrute de la independencia individual*. El goce fundamental de ese nuevo ámbito no tiene porqué consistir en *aparecer*, opinar, ni *participar en lo público*. Al contrario, de lo que se suele tratar, -y es de aquello de lo que habla Constant casi todo el tiempo-, es de placeres individuales y empresas privadas; tiene que ver con la liberación del ámbito de la economía privada.²¹⁶ Y desde el punto de vista del lector de Arendt se puede dar la protesta análoga: Arendt no pretendía que la libertad política encarnada en la experiencia misma de la acción como revelación del agente podía pasar a ser una cuestión “privada”. Toda su argumentación va justo en contra de eso. Pero por otro lado, Constant, por su “melancolía republicana”, había dejado claro que la libertad civil moderna no podía existir sin la libertad política como garantía y había incluido dentro de las libertades civiles, ese *residuo* de libertad política necesario que ciframos en la libertad de expresión. Y Arendt, según vimos en este mismo capítulo describía la libertad política antigua *como si fuera libertad civil* al mismo

tesis se redactaba en España asistíamos precisamente al ascenso de un partido político cuyo discurso se presentaba como crítico con el sistema representativo y favorable a una “participación directa” de los ciudadanos en la gestión de lo común, pero que paradójicamente tenía entre sus slogans uno que decía que sus candidatos si llegaban al poder iban a “*mandar obedeciendo*”. Este slogan representa justamente (como acabamos de ver) la posición que en el extremo legitima a todos los representantes de un sistema de gobierno representativo.

²¹⁵ El riesgo de hacer dialogar a autores a los que no se suele hacer dialogar es este. Por mi parte, no he encontrado apenas referencias a la comparación y diálogo entre Constant y Arendt antes de mi propio trabajo. Es difícil entender por qué no se ha ensayado hasta ahora; aunque como ya dijimos Arendt no hace casi referencia a la obra de Constant, es evidente que la afinidad temática es enorme. En este sentido mi trabajo es sólo un comienzo de un camino teórico que se podría desarrollar mucho más.

²¹⁶ Sí que hay que hacer un matiz: este lado se podría confundir con el *oikos*, con el mero *oikos* arendtiano en el sentido (y este es el razonamiento de Arendt en su diagnóstico de la sociedad moderna) de constituir al fin y al cabo esta liberación de la actividad económica, empresarial privada un medio de supervivencia (la lógica de la necesidad al fin y al cabo). En esa misma línea describe Hirschman el ámbito de lo privado: “*En un contexto moderno, distingo entre dos variedades de la vida activa: una es la vida activa tradicional que se ocupa por entero de los asuntos públicos, y la otra es la búsqueda de una vida mejor para uno mismo y su familia, entendiéndose ‘lo mejor’ primordialmente en términos del mayor bienestar material*” (Hirschman, Albert O., *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986, pág. 15) Como decíamos esta definición coincide bastante bien con la de Arendt; el bienestar material para uno y su familia parece una traducción moderna bastante plausible del *oikos* antiguo, del reino de la necesidad. Pero Constant no define el ámbito privado moderno en términos de subsistencia, necesidad y ni siquiera de “bienestar”, que es una palabra tibia, poco habitual en su vocabulario; Constant habla de “gocce”, “disfrute”, “placeres” y, por supuesto no relaciona esto con el reino de la necesidad (aunque no utilice nunca esta distinción romántica), sino más bien en términos de reino de la libertad.

tiempo: la revelación del agente en el discurso se daba en su descripción como si los ciudadanos de la polis antigua tuvieran libertad individual; como si no estuvieran sometidos a la censura ni a ninguna restricción individual y tuvieran derecho siempre y por sobre todas las cosas a expresar *su doxa*; *expresar su singularidad*. Hasta el punto que hacía del expresar esta singularidad el eje, la esencia de la política.

Entonces, más allá de la fragilidad lógica de nuestra “narración” simple, lo que nos parece claro es que la “libertad de expresión” es el punto en el que las teorías de Arendt y Constant se encuentran y donde reside eso en lo que parece consistir *la libertad* que no varía, que subiste igual en una época y en otra. En la *polis* y en la *esfera social moderna*. La condición de (y al mismo tiempo aquello que se realiza en) la libertad de expresión que defiende Constant es la *pluralidad*. Exactamente igual que ocurría con la *acción* en Arendt: su condición (y aquello que se realizaba en ella) era la *pluralidad*²¹⁷

Para Arendt la acción como revelación del agente *es* la libertad política misma. Y la libertad de expresión, tal y como la piensa Constant, es un resto de libertad política, medida dentro de la libertad civil que garantiza la vitalidad misma de la libertad (como género superior). La libertad (para Constant) es la civil (el fin) pero la garantía es la libertad política: la posibilidad de conformar con mi opinión personal privada la opinión pública que los gobernantes no tienen más remedio que tener en cuenta (en el sistema representativo). Para asegurar la libertad civil queda dentro de ella un “residuo”, un “resto” político (un “caballo de Troya” de lo político en la ciudad moderna): la libertad de expresión.

Otra manera que tiene Constant de expresar esto es diciendo que en el mundo moderno: “la libertad civil es fin y la libertad política es el medio”. Es cierto que Constant no descarta en principio que la “libertad de expresión” sea una libertad con valor en sí mismo, algo de lo que *disfrutar*; pero además de ese disfrute (como un goce privado más), tiene una posición distinta al resto de libertades civiles que Constant enumera como aquello de lo que *va la libertad*; incluida la libertad de empresa. Y si la libertad de expresión (equivalente en esto a la libertad de pensamiento, la libertad de reunión y asociación) tiene un lugar distinto es porque en ella se conserva el “resto” de libertad política que dejó la antigüedad y sin el cual ninguna libertad sería posible. La garantía de

²¹⁷ Cf. “Tabla de categorías” en el capítulo primero, sección 2.

la libertad. Esta es la gran coincidencia/contradicción de Constant y Arendt: para Constant (igual que para Arendt) la libertad política (aunque sea un resto, muy poca, pero es la garantía) no reside en el gobierno como tal (en la “administración y gestión de las cosas de interés público”) sino en la libertad de expresión, en la posibilidad de aparecer (que es una forma de “participación en los asuntos públicos” metida dentro del ámbito del “apacible disfrute de la independencia”). Pero contra Arendt, Constant cree que lo único que permite que los ciudadanos puedan no confundir “administración y gestión” con “participación en los asuntos públicos” es precisamente el gobierno representativo.

Completaremos a continuación la investigación de esta afinidad de la teoría de la acción como revelación del agente de Arendt y la centralidad de la libertad de expresión en el liberalismo. El último paso es hacer dialogar la idea de libertad de Arendt con la famosa distinción de Isaiah Berlin entre libertad negativa y libertad positiva.

3. Berlin y Arendt: libertad negativa y libertad como experiencia.

Vamos a confrontar entonces la teoría de la acción como revelación del agente de Arendt (y la teoría de la libertad que le subyace) con la distinción clásica de Isaiah Berlin entre “libertad negativa y libertad positiva” y en general con toda su lectura de la tradición liberal y sus enemigos. Nuestra hipótesis es que si bien Arendt cree que la libertad que ella defiende (que es la libertad como experiencia; la experiencia de la polis) correspondería a la “libertad positiva” berliniana, en cambio tiene mucho más que ver con lo que se llama “libertad negativa” en el esquema de Berlin. Esto es otra manera de expresar lo mismo que decíamos llegando a los “resultados” de la sección anterior: la “acción como revelación del agente” está vinculada con “la libertad de expresión” que es una libertad civil, *negativa*. Nuestra manera de mostrarlo es enseñar cómo tanto Arendt como Berlin tienen como mayor enemigo la idea de “libertad como soberanía”. Mostrando en qué medida comparten enemigos teóricos (Platón, Epicteto, Kant y Marx entre otros) y con los mismos argumentos (sobre todo en *Qué es libertad* de Arendt y *Dos conceptos de libertad* de Berlin), a lo que llegamos es que los dos (con Mill y Constant de fondo) ponen como concepto central en su idea de libertad la *pluralidad*. Y la *pluralidad* se basa a su vez en cierta idea antropológico-cosmológica de la *contingencia* como el ámbito propio de lo humano que ya está expresada en la obra de Aristóteles. Pluralidad y contingencia son en definitiva los conceptos que unen la reflexión de Arendt con el liberalismo político, su suelo común.

*

Es difícil medir el impacto que tuvo en el lenguaje de la teoría política y de la ética filosófica la distinción “libertad negativa/libertad positiva” tal y como la presentó Isaiah Berlin en su ensayo de 1958, *Dos conceptos de libertad*. Está claro que Berlin no es el inventor de esos dos conceptos, pero igual de claro es que la distinción nunca se utilizó tanto como a partir de su texto ya clásico. El desarrollo de la obra de Arendt da una medida aproximada del impacto que tuvo la distinción de Berlin. En *La condición humana* jamás se usa esa distinción cuando es evidente que hubiera sido posible y lógico utilizarla en el contexto de su discusión. Pero no hay que olvidar que *La condición humana* también se publicó en 1958, con lo cual Arendt no había podido leer la obra de

Berlin aún. Esto nos indica que la distinción no estaba tan extendida como concepto hasta entonces. Pero lo más notable es que en *Sobre la revolución*, tan solo cinco años después, Arendt utiliza la distinción de forma natural y dando por hecho que el lector la comprende sin necesidad de explicaciones ad hoc. Está claro que el ensayo de Berlin había empezado a calar muy pronto.

Así como hablamos de ese testimonio de cierta influencia de Berlin en Arendt en el uso de “libertad positiva” y “libertad negativa”, parece que desde el punto de vista de Berlin, la obra de Arendt era prácticamente despreciable. En una entrevista de 1991 con el filósofo iraní Ramin Jahanbegloo, Berlin admitía no respetar demasiado la obra de Arendt por creer que “*no manifiesta argumentos, ni evidencia alguna de pensamiento filosófico o histórico serio. Todo es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales ni imaginativos*”.²¹⁸ Los argumentos que ofrece Berlin en esta entrevista son bastante frágiles y están trufados de una suerte de resentimiento. No parece conocer las obras de Arendt que nombra (*La condición humana* y *Los orígenes del totalitarismo*) todo lo bien que haría falta para descalificarlas con tanta rotundidad²¹⁹. Pero más allá de sus propias palabras y de los motivos más o menos velados que pudiera haber detrás de la crítica, lo cierto es que las doctrinas de ambos tienen mucho en común; sobre todo alrededor del concepto de libertad y de la identificación de los “enemigos” del tipo de libertad que ambos defienden. En efecto, lo más evidente si los leemos en paralelo es que Arendt y Berlin en sus textos sobre “libertad” comparten enemigos teóricos. Intentaremos ver a continuación, a partir de una breve exposición de la distinción de Berlin entre libertad negativa y libertad positiva, cuánto comparten.

²¹⁸ En Ramin Jahanbegloo (ed.), *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya-Mario Muchnik, 1993, p. 35.

²¹⁹ En *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Seyla Benhabib comenta esta animadversión de Berlin hacia Arendt y además de señalar cierto aroma machista en el modo de referirse a ella, sugiere que había rencillas de fondo que tenían que ver con la condición de ambos de judíos europeos expatriados de la época: “*To read Isaiah Berlin’s dismissal of Hannah Arendt is to be reminded once more of some bitter conflicts, divisions, and personal animosities that characterized their generation of European Jewish émigrés in the 1930s and 1940s.*” (*The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Rowan & Littlefield, Oxford, 2003, introducción, p. li)

3.1 La distinción entre libertad negativa y libertad positiva y su sentido político.

Como ya sugerimos, la distinción entre libertad negativa y positiva, a un nivel meramente conceptual, no es obra de Berlin²²⁰. En este primer nivel, la libertad “negativa” tendría que ver con *ser libre de* algo que me impide actuar; ser libre en este sentido es *no tener* impedimentos para actuar. La libertad “positiva” en cambio tendría que ver con *ser libre para* algo; *tener el poder para* actuar. La originalidad de Berlin (y la razón del éxito de su ensayo) reside en la aplicación de esta distinción al campo de la teoría política. Y de construir a partir de él una confrontación entre dos tradiciones fundamentales de pensamiento político. El sentido político de la libertad negativa que expone Berlin está referido al deseo de tener un espacio en el que pueda hacer y actuar sin interferencia o control de otras personas o instituciones. Cuanto más grande sea ese espacio, más grande será la libertad en este sentido. En cambio el sentido político de la libertad positiva se refiere a la cuestión de *quién me manda*, quién me gobierna; tiene que ver por tanto con el deseo de gobernar, de ser uno mismo el que mande en sus acciones. La libertad positiva se funda en el deseo de ser mi propio amo y la negativa en el deseo de que otros hombres no me impidan elegir.

Las tradiciones de pensamiento político que analizará Berlin para mostrar el contraste entre los dos conceptos de libertad no son monolíticas y hay autores (el caso paradigmático es Kant) cuya influencia puede verse tanto en los seguidores de uno como de otro concepto de libertad. Además, y vinculado a lo anterior, la defensa de un tipo u otro de libertad no tiene por qué estar, a priori, enfrentada con la otra. De hecho, como meras ideas de libertad, “que otros no me impidan elegir lo que quiero” (libertad negativa) y “ser mi propio amo” (libertad positiva) no parecen tan alejadas ni incompatibles. Pero el hecho es que aunque puedan parecer muy cercanos a nivel lógico, “*los conceptos positivo y negativo se desarrollaron históricamente en sentidos divergentes, no siempre de forma lógica, hasta que, al final, entraron en conflicto directo*”²²¹. El grueso del desarrollo teórico que hace Berlin es histórico; es decir es mucho más importante en la

²²⁰ Arthur Schopenhauer en *Sobre la libertad de la voluntad* dice: “¿Qué es la libertad? Este concepto, si bien se mira, es un concepto negativo. Pensamos en la ausencia de todo lo que estorba o embaraza, que, por el contrario, como manifestación de fuerza, tiene que ser algo positivo” (citado por Ángel Rivero en la introducción a *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, de Isaiah Berlin, Alianza, Madrid, 2014, p. 20)

²²¹ Berlin, Isaiah *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Alianza, Madrid, 2014, pág. 77

diferenciación entre los sentidos negativo y positivo de la libertad el desarrollo histórico que tuvieron estas opciones por medio de sus valedores que la distancia lógica (conceptual) de origen. En la época en la que escribe Berlin esa confrontación estaba encarnada en la “guerra fría”. Eran los regímenes comunistas y las democracias liberales las que representaban la libertad positiva y la libertad negativa respectivamente. Berlin lo sugiere cuando al final de la sección dedicada a la libertad negativa, y para dar paso a la sección de la libertad positiva, dice:

“El deseo de ser gobernado por uno mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que se controlará mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de tener un territorio de acción libre e incluso puede ser históricamente más antiguo. Pero no es el deseo de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha conducido, en último término, al gran debate ideológico que domina nuestro mundo. En esta concepción positiva de la libertad –no estar libre de algo, sino ser libre para algo, para conducir una forma de vida determinada- la que los seguidores del concepto “negativo” de libertad representan, a veces, como poco más que un disfraz que esconde la más brutal tiranía”²²²

Cuando Berlin nombra “el gran debate ideológico que domina nuestro tiempo” se refiere al debate intelectual que reflejaba la realidad geopolítica mundial: la división del mundo en dos bloques, el democrático-liberal y el comunista. Y cuando nombra al final a los “seguidores del concepto negativo de libertad” se está refiriendo a Benjamin Constant y a John Stuart Mill. La idea de un “disfraz que esconde la más brutal tiranía” era la que usaba Constant para criticar el mal uso de la imitación de los antiguos por Rousseau y los jacobinos.²²³ Para la construcción de su idea de libertad negativa Berlin se basa sobre todo en la idea de limitación de la autoridad pública defendida por Constant (también por Locke, Mill y Tocqueville). Las teorías que fundan la protección de la libertad negativa consisten en la defensa de un “ámbito mínimo para la libertad personal” que no puede ser violado bajo ningún concepto. Late en esta cláusula toda la discusión de

²²² Berlin, op. cit., p. 75.

²²³ Cf. en este mismo capítulo, en la sección 2, los apartados dedicados a “El recurso a los antiguos. Constant y la revolución francesa” y “La crítica de Constant a Rousseau”

Constant con Rousseau poniendo en el centro de su teoría política la limitación de la “autoridad política”.²²⁴

Si bien el trasfondo (y quizás la inspiración) de la distinción de Berlin es el enfrentamiento coyuntural entre esos dos bloques geopolíticos, la crítica de la libertad positiva o de los caminos desgraciados a los que puede llevar (o ha llevado) su defensa se da en un plano más intelectual, de historia de las ideas y no de mero análisis crítico de la coyuntura que le es contemporánea (la guerra fría). Este análisis crítico de la historia intelectual de la “libertad positiva” ocupa la mayor parte de *Dos conceptos de libertad* y también muchos de los ensayos más importantes de Berlin, y es en él en donde aparecen enormes coincidencias con los análisis de Arendt. A continuación vamos a exponer críticamente los puntos más importantes de este análisis apuntando a comprender en qué coincide con la teoría de la libertad (que en definitiva es la teoría política) de Hannah Arendt.

3.2 Enemigos comunes: las crítica de Berlin a “la libertad positiva” y la teoría de la “libertad como experiencia” en Arendt

El concepto en el que se va a centrar la crítica de Berlin a la tradición de seguidores de la libertad positiva es el deseo de “autogobierno” dividido en dos formas históricas fundamentales:

“la primera es la de la autonegación al objeto de alcanzar la independencia; la segunda es la de la autorrealización, o la autoidentificación total con un principio o ideal particular para alcanzar idéntico fin”²²⁵

²²⁴ “La defensa de la libertad tiene como fundamento el fin ‘negativo’ de evitar la interferencia. Amenazar a un hombre con la persecución a menos que se someta a una vida en la que no pueda ejercitar elección alguna de sus fines; cerrarle todas las puertas menos una, al margen de la noble perspectiva que se le abra o de los motivos bondadosos de quienes lo organizan, es pecar contra la verdad de que es un hombre, un ser con una vida propia que vivir. Esta es la libertad tal como ha sido concebida por los liberales en el mundo moderno desde Erasmo (algunos dirán que desde Ockham) hasta hoy. Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la explotación y la humillación, contra los abusos de la autoridad pública, contra la hipnosis de masas de las costumbres o contra la propaganda organizada, tiene su origen en esta muy discutida concepción individualista del hombre” (Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad*, en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Alianza, Madrid, 2014, p. 70)

²²⁵ *Ibidem*, p. 81.

La primera forma de alcanzar el autogobierno, “*la autonegación al objeto de alcanzar la independencia*” se desarrollará en la sección III de *Dos conceptos de libertad* que se titula “La retirada a la ciudadela interior”. Como veremos a continuación, el relato histórico y el análisis crítico que desarrolla Berlin (también presentes en “The roots of Romanticism” y en “The betrayal of freedom”) es casi idéntico a la crítica de la noción de “libertad interior” que hacía Arendt en “*¿Qué es la libertad?*” y que de algún modo está presente en toda su teoría de la acción.

La segunda forma de alcanzar el autogobierno, “*la autorrealización, o la autoidentificación total con un principio o ideal particular*”, la desarrolla Berlin en las secciones IV y V de *Dos conceptos de libertad*, tituladas respectivamente, “La autorrealización” y “El templo de Sarastro”. En este caso, Berlin y Arendt vuelven a compartir “enemigos”; la argumentación de Berlin es muy parecida a la que desarrollaba Arendt en su crítica de la “tiranía de la verdad” representada por Platón²²⁶, a la confusión del actuar por el hacer y a la confusión de política e Historia que está en el centro de su crítica al marxismo (y a su herencia hegeliana).

Pero a pesar de estas dos líneas argumentales coincidentes, los relatos de Arendt y Berlin tienen un gran desacuerdo: el lugar que ocupa la tradición liberal en cada uno de ellos. Porque mientras Berlin en estas dos formas de libertad positiva que denuncia pretende precisamente estar atacando a los enemigos de la tradición liberal; Arendt en cambio, incluye al liberalismo como un eslabón importantísimo de aquello que critica. A continuación vamos a ver con más detalle las coincidencias argumentales de Berlin y Arendt para finalmente dedicar un apartado a intentar explicar desde ese suelo común su divergencia en torno al lugar del liberalismo.

a) La libertad interior y la ciudadela interior.

Arendt y Berlin coinciden en acusar de primer instigador contra la libertad (primer gran falso profeta) a algo que Arendt llama “libertad interior” y Berlin llama “el retiro a la ciudadela interior”. Aquí los dos trazan la misma línea histórica que tienen en su origen momentos de la historia de gran sometimiento, momentos de impotencia política: desde la Baja antigüedad con las filosofías del remedio, con Epícteto como gran hito, pasando

²²⁶ Por ejemplo en su texto titulado “Sócrates” en “*La promesa de la política*”. Cfr. capítulo segundo de esta tesis: “*El Sócrates de Arendt*”

por el propio cristianismo, para llegar hasta la ética de la voluntad kantiana. Las narraciones o argumentaciones de cada uno tienen una configuración levemente distinta, pero están hablando de lo mismo. Hablan de modos de comprender la libertad que encarnan estrategias de alguien sometido e impotente en el mundo real (de la experiencia) para *sentirse libres* a pesar del sometimiento. Estas tradiciones a la que atacan declaran en un momento o en otro que la libertad es un atributo de la voluntad y que puedo ser libre interiormente a pesar de ser esclavo en el mundo.

Arendt define esta “libertad interior” como “*el espacio interno en el que los hombres pueden escapar de la coacción externa y ‘sentirse’ libres*”, como la *antítesis misma* de la “libertad como experiencia”, de la libertad política. La “libertad interior” es un concepto derivativo (y decadente) respecto de la experiencia efectiva de la libertad en la *polis*. Los griegos no había problematizado la libertad (según observa Arendt) porque para ellos era una cosa dada en la experiencia, algo con lo que contaban. Es en contextos de impotencia política, de sometimiento social de los individuos donde surge este cambio de libertad.

“Epicteto demuestra que el hombre es libre si se limita a lo que está en su mano, si no alcanza el ámbito en el que se le pueden poner obstáculos (...) Desde el punto de vista histórico es importante anotar que la aparición del problema de la libertad en la filosofía de Agustín estuvo precedida por el intento consciente de separar la noción de libertad de la de política para llegar a una formulación a través de la cual **se pudiera ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre.** (...) La libertad de Epicteto, que consiste en estar libre de los propios deseos, conceptualmente no es más que una inversión de las nociones políticas corrientes en la Antigüedad”²²⁷

Ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre es una gran síntesis de lo que se trata esta libertad interior que Arendt veía como la *antítesis misma* de la libertad política. El desarrollo que da Arendt en “*¿Qué es la libertad?*” a esta evolución ideológica es muy parecido al ensayado por Nietzsche en “*La genealogía de la moral*” (y en otros lugares como *El anticristo* o *El crepúsculo de los ídolos* pero nunca con tanta claridad como en esa obra). Una “moral de esclavos” es al fin y al cabo lo que Arendt describe: en la medida en la que la vida política decayó y los ciudadanos se volvieron menos libres *de hecho*,

²²⁷ Hannah Arendt, *¿Qué es la libertad?* en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 159

necesitaron una idea de libertad que les permitiese seguir siendo libres: la libertad interior con su ascetismo y su conformismo esencial fue una solución perfecta. Esta tendencia se continuó con el cristianismo, en el que el estar apartado de la “vita activa” era una de las condiciones: lo importante no se jugaba en este mundo, la posesión y la toma de parte activa en las peleas políticas no era (al menos en principio) cosa de buenos cristianos²²⁸. El cristianismo implicaba una liberación de las cargas del mundo por la vía de la negación. En este sentido era sobre todo una forma de ascetismo.

Vale la pena leer un fragmento de Berlin para ver hasta qué punto su descripción del desarrollo de lo que él llamó el “retiro en la ciudadela interior” es idéntico al que hace Arendt en su crítica a la idea de “libertad interior”. También Berlin parece en cierto modo inspirado por Nietzsche y más aún en Max Scheler²²⁹.

“La reacción a esta situación, que a menudo ocurre en la historia de la humanidad [el sometimiento social y político a fuerzas superiores a los individuos], consistió en decir ‘Si no puedo conseguir lo que deseo, entonces tal vez privándome del deseo mismo haré más feliz mi vida. Evidentemente no seré feliz si me empeño en conseguir lo que personas poderosas o circunstancias adversas no me permitirán tener. Pero si acaso logro sofocar de mí el afán de obtener estas cosas, conseguiré esa calma y esa serenidad que son un sustituto tan bueno de conseguir las cosas como el mejor que pueda encontrarse en este valle de lágrimas’. Esta fue la mentalidad

²²⁸ Creo que a la lectura de “La genealogía de la moral” de Nietzsche le viene muy bien completarse con la de “*El resentimiento en la moral*” de Max Scheler. Este da por buena la interpretación del mecanismo descrito por Nietzsche, de la idea de moral del esclavo, de inversión de los valores, pero intenta corregir el tiro salvando al cristianismo de la acusación y poniendo toda la munición sobre el utilitarismo y la moral moderna en general. De algún modo el planteamiento de Scheler es todavía más cercano al de Arendt que el de Nietzsche.

²²⁹ Cf. nota anterior. No pretendo que Berlin leyera a Scheler, pero coinciden incluso en el uso del ejemplo de “la zorra y las uvas”; solo que Scheler lo usa (en esto coincidiendo con Arendt) como arma contra la mentalidad utilitarista y liberal moderna, denunciando su *resentimiento* intrínseco. Dice Scheler: “*Cuando se sienten fuertes afanes de realizar un valor y, simultáneamente, la impotencia de cumplir voluntariamente estos deseos, por ejemplo, de lograr un bien, surge una tendencia de la conciencia a resolver el inquietante conflicto entre el querer y el no poder, rebajando, negando el valor positivo del bien correspondiente y aun, en ocasiones, considerando como positivamente valioso un contrario cualquiera de dicho bien. Es la historia de la zorra y de las uvas verdes*” (Max Scheler, en *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1998, pp. 50-51, subrayado mío). De modo muy parecido dice Berlin pero dirigiendo el tiro a la filosofía alemana del XVIII: “*La doctrina que sostiene que tengo que enseñarme a mí mismo a no desear lo que no puedo tener y que un deseo eliminado o refrenado con éxito es tan bueno como un deseo satisfecho, es una doctrina sublime; pero a mí me parece, sin temor a errar, que es una variación de la fábula de la zorra y de las uvas: que algunas cosas no se desean en verdad cuando se conoce que no se podrán alcanzar*” (Berlin, op. cit., pág. 89, subrayado mío)

que, cuando entró en decadencia la ciudad-Estado griega, sostuvieron los estoicos y los epicúreos. Esta fue la mentalidad con que, en el siglo I d.c., los estoicos romanos de ese período, y también los primeros cristianos, predicaron sus grandes sermones. Ésta es de hecho una verdad que se volvió particularmente vívida para los alemanes del siglo XVIII. Hay muchas cosas que yo deseo, pero las circunstancias no me permitirán poseerlas. Bueno, entonces debo defenderme contra este universo exterior, de alguna manera debo reducir el área que es vulnerable a esas adversidades. En lugar de tratar de lanzarme hacia adelante y obtener cosas que no puedo conseguir, sólo para ser derrotado y destruido en el proceso, debo hacer una retirada estratégica. Debo irme a un lugar donde no puedan alcanzarme ni el tirano ni el infortunio. Si no me expongo demasiado, y no expongo una superficie demasiado grande a estos factores adversos, tal vez estaré a salvo. Esto es psicológicamente (y de hecho, sociológicamente) responsable en parte por la doctrina de la inexpugnable vida interior.”²³⁰

Como se ve al leer el fragmento anterior de Arendt y este de Berlin, la coincidencia es muy grande. La lógica del argumento es la misma, pero incluso los protagonistas señalados coinciden²³¹. Es cierto que Berlin hace mucho más hincapié que Arendt en el último eslabón de la cadena que describe: la Alemania del siglo XVIII. Pero incluso en esto hay una coincidencia importante: Kant y su ética de la autonomía y de la voluntad como protagonista es el verdadero cierre conceptual de esta línea de repliegue de la libertad política en el interior de las personas. Tanto Berlin como Arendt entienden que la “autonomía” kantiana significa sobre todo el alejamiento de cualquier zona en la que se desarrollen fuerzas hostiles o ciegas; pero sobre todo fuerzas de las que no soy responsable, como las propias leyes físicas o los caprichos de un tirano. La libertad verdadera, la centrada en la autonomía, consistiría en darme órdenes a mí mismo que yo

²³⁰ Berlin, Isaiah, *La traición a la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, FCE, México, 2004, págs. 81-82

²³¹ Aunque en el fragmento que acabamos de citar no aparece, Berlin refiriéndose a esta misma tradición coincide con Arendt incluso en señalar a Epicteto como hito desde la baja antigüedad: “*Si el tirano (o el ‘persuasor oculto’) consigue condicionar a sus súbditos (o consumidores) para que dejen de tener los deseos que tenían y adopten (“internalicen”) la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición, liberarlos. Sin duda les habrá hecho sentirse libres –de la misma manera que Epicteto se sentía más libre que su amo (también se dice que el proverbial hombre bueno se siente feliz en la miseria)-, pero lo que ha creado es la antítesis de la libertad política*” (Berlin, *Dos conceptos de libertad*, en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Alianza, Madrid, 2014, p. 89)

(pudiendo supuestamente hacer lo que quiera), obedezco. En definitiva esta libertad que niega el mundo para protegerse es sobre todo *obediencia a órdenes autoimpuestas*.²³²

b) La autorrealización por el conocimiento y la tiranía de la verdad: despotismo y confusión de política e historia.

El segundo desarrollo histórico para cumplir con el ideal de autogobierno propio de los valedores de la libertad positiva que Berlin denuncia, tiene como tema central la adoración del conocimiento y la verdad como caminos emancipadores. El desarrollo de esta línea coincide con la lectura crítica que hace Arendt de la tradición de pensamiento político de modo tan notable como coincidían con la idea de “libertad interior” en el apartado anterior.

La idea seminal de esta compleja línea histórica que traza Berlin es la que sostiene que *entender* el mundo es ser libre, emanciparse. Para ser mi propio amo, (lo cual equivale según la definición de libertad positiva a “ser libre”), en tanto que soy un ser racional, solo necesito conocimiento. Uno de los nombres que da Berlin a esta idea es “*la doctrina positiva de la emancipación por la razón*”. Esta doctrina no solo comporta la creencia en la “razón”, sino en la existencia de verdades objetivas e indiscutibles en el terreno de lo humano y de la historia (no ya solo de la ciencia natural). Lo importante para Berlin no es la refutación epistemológica de esta doctrina, sino mostrar cómo históricamente ha conducido al despotismo. Cómo de hecho ha sido la gran fuente histórica de legitimación para “*las perversiones más terribles*”²³³.

²³² Como ya hemos aclarado en el capítulo segundo cuando hemos puesto a “discutir” a Kant y a Arendt, no pretendemos afirmar que globalmente Arendt sea “anti kantiana”. De hecho, Arendt es una kantiana convencida en muchos aspectos (sus últimas búsquedas teóricas estaban enteramente basadas en la noción de “juicio” en Kant). Pero en el punto en el que nos encontramos, Arendt ve a Kant como un momento fundamental de la historia de la negación de la libertad auténtica, la libertad como experiencia de la *polis*. A este respecto, son claras sus palabras en *¿Qué es la libertad?* acerca (igual que Berlin) de la noción de autonomía kantiana: “*Esta solución, que contrapone el dictado de la voluntad y la comprensión de la razón, tiene su ingenio y hasta puede bastar para establecer una ley moral, cuya consistencia lógica en nada sea inferior a las leyes naturales. Pero de poco vale para eliminar la mayor y más peligrosa de las dificultades, es decir, que el pensamiento mismo, en su forma preteórica, hace desaparecer la libertad, además de que ha de resultar extraño que la facultad de la volición, cuya actividad esencial consiste en dictar y mandar, tenga que ser el refugio de la libertad*” (Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ochos ejercicios de reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 156-157, subrayado mío).

²³³ Isaiah Berlin, *Mi trayectoria intelectual*, en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Alianza, Madrid, 2014, p. 180.

La línea histórica que construye Berlin para explicar esta tradición se corresponde con la que describía Arendt para dar cuenta (crítica) de la “tradición de filosofía política” que ella había empezado a investigar como preparación a su libro (nunca terminado) sobre Marx y que la había retrotraído hasta Platón y su “tiranía de la verdad”. Todo nuestro recorrido en la segunda parte del primer capítulo de este trabajo (la serie de “ataques” sufridos por la “acción” como centro de la política) describe el despliegue de esta tradición que va desde Platón hasta Marx (pasando por buena parte del pensamiento moderno). Lo notable es que para Berlin también está claro que Platón es el gran padre de esta tradición y el marxismo uno de sus grandes hitos políticos.

“Es este un punto de vista metafísico muy conocido, según el cual sólo puedo ser verdaderamente libre y auto controlarme si soy realmente racional –**una creencia que se remonta a Platón**-, y puesto que quizás no soy suficientemente racional, debo obedecer a aquellos que son completamente racionales y que, por tanto, saben lo que es mejor no sólo para ellos sino para mí, que pueden guiarme de modo que se despierte mi verdadero sujeto racional y acabe haciéndose cargo de lo que verdaderamente le corresponde.”²³⁴

La filosofía platónica y sus consecuencias políticas están aquí señaladas por todos los flancos. Por un lado, en el nivel más explícito, lo propuesto político (el modo de gobierno) que hay en este fragmento es justo la de una *República* gobernada por los filósofos, por los que *saben*. El conocimiento verdadero es el que debe gobernar. Frente a las opiniones múltiples (la *doxa*): el *saber*, la *episteme*. Por otro lado la acusación de Berlin a los valedores de la libertad positiva marca como central la idea del desdoblamiento de los sujetos en dos yoes, uno racional y acertado que debe mandar, otro irracional y extraviado que debe obedecer (solo “libre” en apariencia). Esta doctrina tiene su origen en la “teoría del alma” platónica, en la que la parte racional es la que debe mandar (con toda la violencia que haga falta) sobre la irracional. Pero el elemento fundamental es la creencia en verdades absolutas e inmutables, las ideas platónicas. Quién conozca las ideas (el rey filósofo; la casta de los guardianes; los revolucionarios; los tecnócratas) debe mandar y no el balbuceante y plural conjunto de opiniones de los hombres comunes.

²³⁴ Berlin, op. cit., págs. 180-181.

La acusación de Arendt a Platón es muy parecida, casi idéntica; solo que introduce en la discusión el elemento del “trabajo”, de la producción como modelo de la política. Como vimos en la sucesión de “ataques” que sufría la “acción” (y con ella la libertad como experiencia, la libertad de la polis), Platón era el responsable de la confusión de *praxis* (acción) y *poiesis* (producción, trabajo). Frente a la realidad cambiante de los “asuntos humanos” en los que se movía siempre a tientas la *praxis* humana (y las opiniones), el artesano, el productor, trataba con un modelo fijo, inmutable que imitaba violentando la materia hasta llegar al producto, pudiendo volver atrás y adelante durante el proceso, controlando en todo momento su trabajo. Detrás de esta lógica del artesano que sigue un “modelo” y controla por completo (“soberanamente”) el proceso, está la misma teoría de las ideas que Berlin ponía en el centro de la crítica a Platón.

“En la *República*, el filósofo-rey aplica las ideas como el artesano lo hace con sus normas y modelos; “hace” su ciudad como el escultor una estatua; y en la obra platónica final estas mismas ideas incluso se han convertido **en leyes que sólo necesitan ser ejecutadas**”²³⁵

Finalmente, tanto Arendt como Berlin verán en el marxismo, con su visión científica de la historia, un continuador de esta doctrina de la emancipación por el conocimiento. Para Arendt, la (sangrienta) sustitución de la política por la Historia que efectuaba el marxismo era enteramente heredera de la sustitución platónica del actuar por el hacer (fabricar). En efecto, el marxismo pondría a la Historia precisamente como el “producto” que los hombres, en tanto que artesanos, estarían fabricando. Pero la materia bruta sobre la que trabajarían, sobre la que ejercerían la violencia (racionalmente dictada y por tanto legítima) para llevar a la realidad el producto serían los propios hombres. Los hombres serían meros medios en la producción del fin. En palabras de Berlin (pero que podrían ser de Arendt):

“La humanidad es la materia prima sobre la que impongo mi voluntad creadora. Aunque mueran y sufran en el proceso, a través del mismo son elevados a una altura que nunca habrían alcanzado sin mi violación coactiva –pero creadora- de sus vidas”²³⁶

²³⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 247

²³⁶ Berlin, op. cit., p. 106

En esta gran epopeya forjadora de la Historia en la que los hombres en tanto que agentes libres individuales han sido completamente olvidados, tanto Berlin como Arendt ven la antigua sombra de la “tiranía de la verdad” platónica. El “Sócrates de Arendt” que analizamos en el capítulo segundo era sobre todo un héroe de la resistencia a esa tiranía; un campeón de la *pluralidad* humana representada en los *doxai*, -los distintos puntos de vista irreductibles a una unidad-, de cada ciudadano de la polis. Tanto Benjamin Constant y su empeño en la limitación de la autoridad pública en defensa de la libertad individual, como John Stuart Mill y su lucha por la defensa y extensión de la libertad de expresión, representaban algo muy parecido para Berlin: héroes en la defensa de la pluralidad humana, de la irreductible singularidad de cada hombre.

c) El suelo común: contra la *libertad como soberanía*. Pluralidad y contingencia.

“Políticamente, esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana –es decir si se comprende que, **sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos**”²³⁷

Es evidente que Arendt comparte las dos grandes líneas argumentales con las que Berlin alerta de los peligros del ideal de la libertad positiva. Pero lo que pone definitivamente a Arendt del mismo lado de Berlin frente a los seguidores de la libertad positiva es su crítica a la idea de “libertad como soberanía”. También se podría decir que por debajo de las dos líneas críticas arendtianas/berlinianas que acabamos de describir; las críticas a la libertad interior (a) y a la tiranía de la verdad (b), está la crítica más general a la idea de libertad como soberanía. Recordemos que para Berlin, el ideal de la libertad positiva es el “autogobierno”. La “retirada a la ciudadela interior” (la “libertad interior” en palabras de Arendt) y la “emancipación por el conocimiento” (la “tiranía de la verdad” en palabras de Arendt) son dos avatares históricos del ideal de “libertad como autogobierno” o como autonomía o como soberanía²³⁸. “Libertad como soberanía” en Arendt y “libertad como autogobierno” (libertad positiva) en Berlin, señalan los mismos fenómenos.

²³⁷ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ochos ejercicios de reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, págs. 176-177, subrayado mío

²³⁸ Las coincidencias son totales también a nivel de las palabras elegidas: también Berlin titula una sección de *Dos conceptos de libertad* como “Libertad y soberanía”.

“En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre, sino los hombres, **la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera puede existir simultáneamente**. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la ‘voluntad general’ de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía.”²³⁹

Recordemos que la encarnación de la libertad en la teoría de Arendt es la acción. La libertad es la experiencia misma de la acción en la polis. Y la condición de la acción en la polis es la *pluralidad*. “*En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre, sino los hombres...*”. Vivir entre hombres, o sea bajo la condición de la *pluralidad*, es no ser soberano, no poder estar completamente seguro de qué va a pasar y aun así, actuar. A diferencia de la labor y el trabajo que son esencialmente solitarios, predecibles y reversibles, la acción no es posible en soledad, es impredecible e irreversible. En los dispositivos del perdón y la promesa (las constituciones, las leyes, etc.) se ve que la acción es precisamente aquello que se da porque no hay soberanía. Perdón y promesa necesitan de la presencia de otros que me perdonen o ante los cuales cumplir las promesas; un hombre soberano no necesitaría del perdón y la promesa, sería un dios. Pero es precisamente porque el hombre no es un dios (soberano) que tiene sentido decir que es libre.

Entendida como Berlin y Arendt, la libertad humana se da en el espacio de la *contingencia*, el espacio de aquello que puede ser de un modo o puede ser de otro; espacio que se opone al de lo *necesario* (inmutable, perfecto), que es el propio de la ciencia. Es Aristóteles en la *Ética a Nicomaco* quien define un horizonte particular para la acción humana, un ámbito propio de la acción. Este ámbito es el de lo *contingente*, como decíamos, el de “lo que puede ser de otro modo”²⁴⁰. Por eso la virtud más propiamente humana, la *prudencia*, no se debe confundir con la “sabiduría” que concierne a lo *necesario*, a un ámbito inmutable que ignora el devenir y el azar propios de lo humano.²⁴¹

²³⁹ Arendt, op. cit., p. 177

²⁴⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 5 1140 b 27; 6, 1141 a 1

²⁴¹ En este análisis seguimos la obra de Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, sobre todo la parte dedicada a la “Cosmología de la prudencia” (ed. Las cuarenta, Buenos Aires, 2010, págs. 104-224)

“En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, la intención de Aristóteles no es oponer el arte al empirismo vacilante y azaroso sino, por el contrario, oponerlo a la ciencia que concierne (...) a lo que no puede ser de otro modo. Lo que Aristóteles quiere decir es que en un mundo completamente transparente para la ciencia, es decir donde estuviera establecido que nada puede ser de otro modo a como es, no habría ningún lugar para el arte, **ni, más generalmente, para la acción humana**. Si estuviera científicamente establecido que el enfermo debe morir o debe sanar, sería vano llamar al médico: la universalidad de la explicación científica sería la justificación de la pereza humana. Por el contrario, el hecho de que en el mundo haya hechos azarosos inexplicables e imprevisibles es una invitación siempre renovada para la iniciativa humana.”²⁴²

El rechazo a la libertad como soberanía que une a Berlin y a Arendt es signo de un aristotelismo compartido. El horizonte de la acción humana para ambos es el de la contingencia. Para los racionalistas (platónicos) la contingencia es un impedimento, un lastre y por eso buscan una solución definitiva (científica) que aleje a los hombres de la fragilidad del campo de la acción. Pero para la tradición que une a Aristóteles con Mill y con Arendt y con Berlin, la contingencia es la condición, (el único escenario con sentido) de la libertad humana. Lo que dice el aristotelismo es que los dioses no pueden ser ni justos, ni valientes, ni generosos ni moderados porque no viven en un mundo con contratos que firmar, peligros que afrontar, ni incertidumbres de ningún tipo. Lo que dicen Arendt y Berlin, siguiendo a Aristóteles, es que el hombre sólo puede ser libre en la medida en la que no es soberano; que es libre *porque* no es soberano (un dios).

Por eso la textura misma de la acción es la red de opiniones (la *doxa*), múltiples, cambiantes y frágiles de la *pluralidad* de hombres. Como dijimos al describir los “ataques” a la acción que describe Arendt en *La condición humana*, lo que se ataca siempre es la idea misma de *pluralidad*. Libertad para Arendt es pluralidad y contingencia; justo lo contrario de la soberanía a la que aspiran los seguidores de la “libertad positiva” tal y como los pinta Berlin.

Cuando Berlin tiene que definir su propia posición frente a los defensores de la libertad positiva, -los aspirantes a la libertad como soberanía-, también elige la palabra *pluralidad* y describe la condición contingente de lo humano. En la última sección de *Dos*

²⁴² Aubenque, op. cit., pág. 111.

conceptos de libertad, que es una verdadera síntesis de su pensamiento y que se titula “*Lo uno y lo múltiple*”, Berlin dice:

“Admitir que la satisfacción de algunos de nuestros ideales puede hacer en principio imposible la satisfacción de otros significa afirmar que la idea de una satisfacción humana total es formalmente una contradicción, una quimera metafísica. Para todos los metafísicos racionalistas, desde Platón a los últimos discípulos de Hegel o Marx, el abandono de la noción de una armonía final en la que todos los enigmas se reconcilian, es muestra de crudo empirismo, de abdicación ante los hechos brutos, de intolerable bancarrota de la razón ante las cosas tal y como son, un fracaso a la hora de explicar y justificar, de reducirlo todo a sistema, algo que la razón rechaza indignada”²⁴³

Es la imposibilidad de una solución definitiva, de una respuesta total a los problemas del hombre lo que los defensores de la libertad positiva rechazan. Es la pluralidad y la contingencia lo que niegan. Por eso Berlin se inclina por creer que la libertad más relevante, la que más vale la pena defender es aquella que se funda en el escepticismo y en la aceptación de la contingencia y en la defensa de la pluralidad. Esta es la humilde libertad negativa; la que responde sobre todo al deseo de limitar la autoridad de otros sobre mí y no tanto al deseo de ejercer la autoridad. La libertad de la tradición del liberalismo político, la de Constant y Mill. Resumiendo la relación de la *pluralidad* con esta tradición dice Berlin:

“**El pluralismo, que implica libertad ‘negativa’**, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias del ideal del autocontrol ‘positivo’ de las clases, los pueblos o de la entera humanidad.”²⁴⁴

El pluralismo, -la imposibilidad de reducir todos los fines humanos a uno solo, su multiplicidad e inconsistencia de hecho-, “implica la libertad negativa” en el sentido de que solo protegiendo un espacio para la libertad individual, “*libre de*” la interferencia o el sometimiento de otros hombres, se puede mantener viva la variedad imperfecta e infinita de lo humano.

²⁴³ Berlin, op. cit. pág. 134

²⁴⁴ *Ibidem*, pág. 139.

d) La aparente divergencia entre Berlin y Arendt: libertad de expresión y libertad como experiencia

El problema que tenemos para cerrar este paralelismo notable entre las doctrinas de Berlin y Arendt es el lugar opuesto que ocupa el liberalismo para cada uno de ellos. Para Berlin, como acabamos de ver, el liberalismo representado en los defensores de la “libertad negativa” es enemigo de la tradición de la libertad como soberanía. La libertad como soberanía, como autogobierno (sea por la vía de la autonegación –libertad interior– o por la vía de la autorrealización –la emancipación por el conocimiento) es de hecho el ideal del otro bando, el de la “libertad positiva”. Esto está sintetizado en la frase que acabamos de utilizar: el “*pluralismo implica la libertad negativa*”. En cambio Arendt sitúa a Mill (y con él a todo el liberalismo) como un eslabón fundamental en la tradición a la que critica en paralelo a Berlin, la de la “libertad interior” y en general de la negación de la libertad como experiencia, la libertad de la polis.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede ser que las descripciones de Arendt y Berlin de la tradición a la que critican (la que aspira a la libertad como soberanía) sean casi idénticas pero que cada uno sitúe al liberalismo en un bando distinto? Según nuestro análisis Arendt comparte totalmente las críticas de Berlin a la tradición de la libertad positiva. Sin embargo, ella cree estar atacando también a la libertad negativa, a la libertad del liberalismo. ¿Por qué ocurre esto? Resolver este problema nos llevará a la conclusión del largo diálogo entre Arendt y la tradición liberal que compone este capítulo.

Arendt coloca a Mill (y al liberalismo) en un lugar central dentro de la tradición contraria a la libertad como experiencia porque cree que la intervención fundamental del liberalismo consiste precisamente en separar a los hombres de la política. Después de sugerir, citando a Mill, que el liberalismo pretende limitar las acciones porque cree que solo las opiniones y el pensamiento son libres, señala:

“El liberalismo, a pesar de su nombre, **ha hecho lo suyo para apartar la idea de libertad del campo político**. Según esta misma filosofía, la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguardia de sus intereses. Pues bien, cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y

económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Era moderna”²⁴⁵

Arendt conecta al liberalismo con dos de sus grandes enemigos: la idea de que el espacio de la libertad es el de la conciencia (la libertad interior) y la idea de que la democracia liberal implica una invasión del antiguo espacio de la libertad (del espacio político) por parte de la mera reproducción de la vida, la lógica de la necesidad. Esta era su lectura de la “gran esfera social moderna” como la sumisión de lo público (la libertad) por parte de lo privado (la necesidad). La administración de la vida social y económica habría invadido el espacio político precisamente por obra del liberalismo. El espacio defendido por el liberalismo para la libertad individual es interpretado por Arendt en dos sentidos que aborrece: la libertad individual como libertad de conciencia (como parte de la tradición de la libertad interior) y la libertad individual como *mera* libertad económica. La extensión de la “libertad de expresión” *no es la cuestión* para Arendt en las revoluciones liberales modernas (como ya analizamos con detalle en el capítulo segundo de esta tesis).²⁴⁶

El análisis de la obra y la figura de John Stuart Mill por parte de Berlin en su texto “*John Stuart Mill y los fines de la vida*” es muy útil para matizar la posición de Arendt frente al propio Mill y al liberalismo en general. Berlin destaca la particularidad de Mill como alguien que se crio intelectualmente (y vitalmente) en el seno del utilitarismo británico más radical. Él, de la mano de su padre y de Bentham, estaba llamado a ser el heredero del primer utilitarismo, y en términos más o menos superficiales lo fue. Pero había tendencias en su interior que iban en contra de esa herencia; estas tendencias se manifestaron en razonamientos contradictorios en el centro de su obra²⁴⁷. Lo interesante de la lectura de Berlin es que al poner de relieve las contradicciones de Mill hijo, lo que subraya es lo más precioso de su pensamiento: su obstinada defensa de la variedad humana y su negación a subsumir todos los fines humanos en uno solo; incluso aunque este fuera la “felicidad”. Berlin muestra como las raíces “hedonistas” del utilitarismo eran en el fondo despreciadas por Mill, para quien lo más importante era encontrar modos de

²⁴⁵ Arendt, op. cit., pp. 167-168.

²⁴⁶ Cfr. Capítulo II, sección 1.2. “Lo social como mera expansión del *oikos*”

²⁴⁷ Muy notablemente, en el centro de su “prueba del principio de utilidad” se cruza el punto de partida “hedonista” del utilitarismo con su ideal de liberalismo político.

asegurar la pluralidad de lo humano y librar a los hombre de cualquier opresión monista, fundada en un solo principio (aunque este fuera la razón, el placer o la felicidad). Tanto sus “Consideraciones sobre el gobierno representativo” (un enorme esfuerzo de defensa de las minorías) como “Sobre la libertad” (una gran apología de la libertad de expresión) son trabajos en los que Mill se elevó por sobre la herencia utilitarista-materialista que le tocó y construyó uno de los pilares del liberalismo político en la misma línea de Constant. Leyendo a Berlin analizar la obra de Mill se tiene la impresión de que Arendt confundía el liberalismo político con el utilitarismo economicista más simple. Es muy útil ver un fragmento de Berlin sobre Mill, gracias al cual se puede “rectificar” la posición de Arendt respecto del liberalismo y hacerla compatible con toda su argumentación contra los valedores de la libertad positiva.

“Mill fue, durante toda su vida, el defensor de los herejes, de los apóstatas y los blasfemos, de la libertad y de la piedad. Su comportamiento estuvo en absoluta armonía con su pensamiento. Los programas políticos con los que el nombre de Mill estuvo asociado como periodista, reformador y político guardaron poca relación con los típicos proyectos utilitaristas propugnados por Bentham y realizados con éxito por muchos de sus discípulos: grandes planes industriales, financieros y educativos; reformas de la sanidad pública o de la organización del trabajo y el ocio. **Los fines que Mill defendía tanto en sus escritos como en sus acciones se dirigían a algo diferente: la extensión de la libertad individual, especialmente la libertad de expresión.**”²⁴⁸

Aquí Berlin coloca a Mill como contrario a poner la cuestión social y económica como centro de lo político. Al revés, lo que tiene sentido político para él es sobre todo la “extensión de la libertad de expresión”. Pero la libertad de expresión, contra lo que piensa Arendt, no es aquí una mera libertad de conciencia, una libertad interior. Arendt confunde libertad interior y libertad negativa. No logra ver que “el pluralismo implica la libertad negativa”. La libertad de expresión no tiene nada que ver con la libertad interior. Es mucho más cercana a la libertad como experiencia, a la libertad política tal y como la pensaba Arendt. De hecho, la libertad de expresión, tal y como la piensa Mill, es la garantía de la pluralidad en la que se funda toda libertad política.

²⁴⁸ Berlin, Isaiah, *John Stuart Mill y los fines de la vida*, (en John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, 2013, Madrid, p. 20)

Esto es lo que pone de manifiesto Berlin. Esta libertad individual, la libertad de expresión, no tiene tampoco nada que ver con el utilitarismo de Bentham; con esos planes sociales, económicos y sanitarios que sí representarían para Arendt la mera reproducción de la vida (el oikos, lo económico, lo privado y anti político por antonomasia). Ella misma dice algo muy parecido cuando alaba a los “consejos” de la revolución americana como paradigmas de lo político:

“Los consejos han sido siempre órganos fundamentalmente políticos, con pretensiones sociales y económicas de segundo rango, y fue precisamente **esta falta de interés por las cuestiones sociales y económicas** la que, a juicio del partido revolucionario, era una señal indudable de su mentalidad ‘burguesa, abstracta y liberal’. En realidad **era el signo de su madurez política**, en tanto que el deseo de los trabajadores de dirigir ellos mismos las fábricas era un signo de la comprensible aspiración, **aunque irrelevante desde el punto de vista político**, a elevarse a puestos que hasta entonces habías estado monopolizados por la burguesía”²⁴⁹

En este fragmento de Arendt se ve exactamente la misma dicotomía que plantea Berlin entre el proyecto económico de Bentham y el proyecto político de Mill. Lo que expresa Arendt crudamente es que “la falta de interés en las cuestiones sociales y económicas” era signo de “madurez política”. Cruzando los dos últimos textos vemos que Arendt y Berlin (Mill) estaban de acuerdo en que los “grandes planes industriales, financieros y educativos; reformas de la sanidad pública o de la organización del trabajo y el ocio” benthamianos no pueden ser aquello de lo que va la política. Sí en cambio la extensión de la libertad de expresión sobre la que escribía Mill. La diferencia entre esos grandes planes sociales y económicos y la extensión de la libertad de expresión es muy parecida a la diferencia que señalaba Arendt casi al final de *Sobre la revolución* (y ya hemos citado varias veces) entre la comprensión de espacio político como el lugar de la “gestión y administración de las cosas de interés público” y la comprensión del espacio político como “espacio de aparición”.

La “libertad de expresión” para el liberalismo que construyeron Constant y Mill tiene un significado eminentemente político justo en el mismo sentido en el que Arendt comprende lo político: la libertad de expresión salvaguardaba y encarnaba la condición misma de lo político, *la pluralidad*. Eso explica que Arendt y Berlin compartan enemigos

²⁴⁹ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2014, pág. 455

(los defensores de la libertad como soberanía que son exactamente los mismos que los defensores de la libertad positiva) de un modo tan evidente como hemos mostrado.

4. Conclusiones

Tanto en el diálogo entre Constant y Arendt, como en el de Berlin y Arendt, llegamos a la “libertad de expresión” como cruce de caminos.

En el caso del diálogo entre Constant y Arendt habíamos aprendido que la libertad de expresión, (junto al mínimo de participación a través del voto) era el residuo de la libertad política de los antiguos (que se correspondía con la “acción como revelación del agente” de Arendt) que había entrado al estado moderno dentro del “caballo de Troya” del sistema representativo.

El trabajo de Berlin nos enseña dos cosas sobre la relación de la libertad de expresión con la libertad que defiende Arendt. Por un lado la libertad de expresión no es libertad interior. Es una experiencia y necesita de la presencia de los demás tanto como la libertad política según la piensa Arendt. Y por otro lado, en la esmerada descripción de la filosofía de Mill que hace Berlin, al distinguirla del utilitarismo de Mill padre y de Bentham, nos muestra que la libertad de expresión no tenía nada que ver con la idea de que lo político consistiera en planes de gestión y administración económicos o sanitarios. Que la libertad de expresión era el epítome de la libertad negativa y que al mismo tiempo no tenía nada que ver con “lo privado” (el *oikos*) tal y como lo pensaba Arendt.

El suelo común de la teoría política de Arendt y la tradición del liberalismo político es la pluralidad y la contingencia. La extensión de la libertad de expresión es su punto de intersección. Aunque Arendt se empeñe en que esa *no es la cuestión*.

CAPÍTULO CUARTO.

GESTO IDENTITARIO Y CRISIS DE REPRESENTACIÓN

“La primera condición para el entusiasmo consiste en no mirarse a sí mismo con demasiada agudeza”

Benjamin Constant

1. Introducción.

Llegados hasta aquí, después del largo camino que hemos recorrido examinando la confrontación y el diálogo entre la teoría política de Arendt y la tradición liberal, tenemos que preguntarnos si valió la pena ese viaje y por qué. Es cierto que las conclusiones de los anteriores capítulos tienen un valor en sí mismo. Tanto la crítica al diagnóstico de Arendt sobre la sociedad moderna (en el capítulo segundo) como el hallazgo del *suelo común* de la teoría de la acción arendtiana y la tradición liberal (en el capítulo tercero) tienen una riqueza y un interés teórico propios. Pero dentro de este trabajo serían logros parciales, porque se enmarcan en el intento de comprender la relación entre acción e identidad personal a partir de la obra de Arendt.

Será a través de la exposición y análisis de una noción de elaboración propia, la de “*gesto identitario*” que el largo rodeo dado hasta aquí termine de cobrar sentido. Al investigar la relación entre “crisis de representación” y “gesto identitario” estaremos conectando los dos temas que componen el argumento general de la tesis:

-El vínculo entre la teoría de la acción de Arendt y la tradición liberal

-El vínculo entre acción política e identidad personal

Dividiremos el capítulo en dos secciones, “crisis de representación” y “gesto identitario”. En la primera reconstruiremos el argumento que ya dentro de la tesis nos llevó a hablar de “crisis de representación”. En esa reconstrucción el objetivo es mostrar el sentido que tiene el diálogo entre Arendt y la tradición liberal en el argumento general de la tesis. En la segunda desarrollaremos la noción de “gesto identitario”. Esta noción estaba en el origen de nuestra investigación, al principio como una mera intuición sobre los modos de participación (o acción) política en las democracias de masas que tenía ecos y afinidades claras con la teoría de la acción de Arendt. En cierto sentido la cuestión que presidía la tesis antes de dar el largo rodeo por la teoría política liberal era en qué medida la teoría de la acción de Arendt, -y concretamente la idea de “acción como revelación del agente”- servían para comprender mejor el fenómeno, o el síntoma contemporáneo del “gesto identitario”. La noción de “gesto identitario” partirá de unos “pecios” de Rafael

Sánchez Ferlosio que sirven para ordenar algunas observaciones propias sobre la vida social y política contemporánea. Pero los fragmentos de Ferlosio son solo un punto de partida; nos ayudaremos sobre todo por los trabajos de Richard Sennett y Albert O. Hirschman alrededor del desarrollo de las relaciones históricas, sociológicas y económicas entre lo privado y lo público en la modernidad. Sennett en *El declive del hombre público* hace una historia sociológica del ascenso y caída de la vida pública en Europa entre los siglos XVIII y el XX, que nos interesa no solo por los datos y sus descripciones, sino por la elaboración teórica alrededor de la relación entre identidad personal y vida pública. Hirschman parte del intento de comprender las causas y el sentido de los movimientos en vaivén de los ciudadanos modernos entre los intereses privados y la acción pública. La teoría de la “decepción” que elabora para comprender la lógica de la acción pública será de gran utilidad tanto para la comprensión de lo que llamamos “gesto identitario” como por su afinidad insospechada con la teoría de la acción arendtiana y, sobre todo, por la posibilidad que abre para entender el sentido no coyuntural de lo que llamamos “crisis de representación”.

Finalmente haremos un análisis del hilo causal que conecta las dos partes, “gesto identitario” y “crisis de representación”, con la vista puesta en evaluar en qué medida lo que llamamos (desde el propio análisis de las bases del liberalismo político) “crisis de representación” es al mismo tiempo, indefectiblemente, la crisis de la identidad personal moderna.

2. Crisis de representación

2.1 El recorrido: del diagnóstico de sombrío de Arendt a la libertad de expresión como intersección

Decíamos que uno de los dos temas centrales de nuestro trabajo era esta relación entre la teoría de la acción de Arendt y la noción de “libertad de expresión” en la tradición liberal. ¿Pero cómo es que llegamos a esta intersección?

Partimos, en la introducción general de la tesis, del lamento de los veteranos de la resistencia francesa por haber perdido el “tesoro” de la felicidad pública y haber vuelto (con la “normalidad” de la democracia liberal) a la “opacidad de una vida triste” centrada en lo privado. Como la observación era de Hannah Arendt y ella sostenía que el tesoro perdido provenía de una “edad dorada” que se podía rescatar del olvido, nos embarcamos en el estudio y análisis de su teoría política para comprender la naturaleza de ese tesoro. Su teoría de la acción basada en una lectura particular de la *polis* griega implicaba un diagnóstico sombrío sobre la vida política en la sociedad moderna. El horizonte final de esta lectura sombría era la visión de la democracia liberal igualitaria como un escenario de decadencia de lo político. La gran “esfera social moderna” era el núcleo del triunfo de lo privado sobre lo público que permitía a Arendt calificar globalmente a la sociedad moderna como una “sociedad de laborantes”.

En el capítulo segundo nos dedicamos a discutir este diagnóstico desde la propia teoría de la acción arendtiana que lo incluía. Nuestra crítica se centró sobre todo en resaltar cómo la oposición oscuridad/visibilidad, que era operativa en la división de Arendt entre privado/público (y que en el fondo remitía a oikos/polis), no podía aplicarse al mundo moderno del mismo modo en que se aplicaba al mundo antiguo. La emancipación jurídica de los trabajadores y la extensión de la posibilidad de “aparecer” que venía aparejada (la extensión de la libertad de expresión, en definitiva) para Arendt “no era la cuestión” en las revoluciones modernas y sí en cambio lo era la “emancipación de la labor” (la reducción de todas las actividades a la reproducción de la vida mediante el trabajo y el consumo) que sumía a los habitantes de la “moderna esfera social” en la oscuridad de su condición de meros laborantes. Discutimos este diagnóstico mostrando

cómo usando la propia definición de acción, la vida en las sociedades modernas más o menos liberales e igualitaristas (la síntesis “democrático-liberal”, en palabras de Raymond Aron) no se mostraba como el escenario de la decadencia de la “acción” sino como el de la posibilidad de su extensión. En nuestro análisis, la emancipación de los antiguos habitantes de la esfera privada (trabajadores, mujeres) abría posibilidades reales de aparición (aunque muy distintas a las del mundo antiguo tal y como lo describía Arendt). De tal manera que, si para Arendt la “gran esfera social moderna” era leída como el resultado del sometimiento de lo público por parte de lo privado, en nuestra lectura era más bien al revés: la esfera social moderna aparecía como una esfera pública extendida, en la que se producía una *deslocalización* de lo político.

En la medida en la que el sistema representativo y la defensa de las libertades individuales que estaban en la base del liberalismo político eran las condiciones de posibilidad de esta *deslocalización* de lo político que en nuestra lectura aumentaba las posibilidades de la acción arendtiana (en lugar de disminuirlas, como ella misma sostenía), en el capítulo tercero emprendimos la búsqueda de un posible *suelo común* para la teoría de la acción de Arendt y la teoría política liberal. Tras el análisis de la obra de Constant y de la lectura del liberalismo hecha por Berlin, llegamos a la conclusión de que el suelo común con la teoría de Arendt era una idea de libertad asociada a los conceptos de *pluralidad* y *contingencia*. La libertad de expresión, que para el liberalismo era, junto al voto, el reducto de la libertad política, representaba el lugar de intersección con la teoría de la acción (y de la libertad) de Arendt. Pudimos comprobar lo que ya sugeríamos al final del capítulo segundo: que si nos preguntáramos (siguiendo a Arendt en *Sobre la revolución*) cómo sería una “*participación en los asuntos públicos*” (política) que no necesitara de ejercer directamente la “*administración o gestión de las cosas de interés público*” (economía), la respuesta sería algo no muy distinto a “ejercer la libertad de expresión” o a “hacer uso público de la razón”.

Esta afinidad fundamental entre la idea de acción de Arendt y el ejercicio moderno de la libertad de expresión (o de lo que el liberalismo se esperaba de este ejercicio) podría parecer todavía forzada a un buen lector de Arendt o a ella misma. La insistencia en considerar al liberalismo como uno de las grandes ideologías que separan libertad y política es clara en la obra de Arendt. Ya dimos una explicación de esta insistencia a partir

de la lectura que hacía Berlin del liberalismo de John Stuart Mill. Pero no está de más insistir todavía en este punto que es importante en nuestra argumentación. El nombre de Mill es central en esta disputa porque Arendt parece haberlo leído: lo cita en algunos momentos claves de su argumento contra el liberalismo. Lo interesante de este argumento es que en él se ve con claridad que Arendt no había reparado²⁵⁰ en el sentido político de la libertad de expresión. En “*¿Qué es la libertad?*” Arendt cita la siguiente frase de Mill, (extraída de uno de sus textos más famosos y citados de la introducción de *Sobre la libertad*).

“El carácter derivativo de esta libertad interior, o de la teoría de que ‘*la región apropiada de la libertad humana*’ es el ‘*dominio interno de la conciencia*’, se muestra con mayor limpidez si acudimos a sus orígenes”²⁵¹

Lo escrito en cursiva proviene, efectivamente, de la introducción de *Sobre la libertad* de Mill y con esta cita Arendt pretende evidenciar la pertenencia del liberalismo a la tradición de la “libertad interior” que ella considera como la antítesis de la libertad política. Y si la considera así, recordemos, es porque supuestamente sustrae la libertad a la *presencia de los demás*, que para Arendt es la condición misma de la acción. El razonamiento de Arendt es que si el liberalismo considera que la región propia de la libertad humana es la conciencia, esto lo aleja de cualquier noción de libertad política que necesita (por definición) de la pluralidad en acto: la presencia de los demás.

Pero si acudimos al texto original de Mill del que Arendt toma esta frase, se verá que la cuestión no está tan clara y, sobre todo, veremos el lugar peculiar que tiene la libertad de expresión dentro del liberalismo y que la convierte en una noción “política” precisamente en el sentido arendtiano. Lo interesante es que Mill, en efecto, está intentando postular el carácter esencialmente individual de la libertad que va a defender,

²⁵⁰ No había reparado nunca o *no quería* reparar. Esto es lo que se ve en la frase que tanto subrayamos en el capítulo segundo: “*esa no es la cuestión*” decía Arendt refiriéndose a que las revoluciones igualitaristas modernas (y la emancipación jurídica de los antiguos siervos que traía aparejada) no implicaban realmente la emancipación de los laborantes sino más bien “la emancipación de la labor”. Como si viera *aquella* cuestión, pero eligiera (explícitamente) afirmar que *la* cuestión era otra. En su visión la “cuestión” en las revoluciones modernas no era la entrada de los laborantes en la esfera pública, sino la invasión de la esfera pública por parte de la labor. En definitiva, la expansión de la libertad de expresión como el derecho en el que se encarna la posibilidad de aparición para Arendt *no era la cuestión*.

²⁵¹ Arendt, Hannah, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pág. 159, subrayado mío.

pero incluso en ese intento, cuando se refiere a la libertad de expresión tiene que hacer una salvedad muy importante.

“Tal es, pues, la región propia de la libertad humana. Engloba en primer lugar, el ámbito interno de la conciencia y demanda libertad de conciencia en el sentido más amplio: libertad de pensar y sentir, libertad absoluta de opinión y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. **Podría parecer que la libertad de expresar y publicar ideas cae bajo un principio distinto, dado que corresponde a aquella sección de la conducta de un individuo que concierne a otros;** pero al revestir tanta importancia como la propia libertad de pensamiento, y al descansar en buena parte sobre las mismas razones, es en la práctica inseparable de ella”²⁵²

Como se ve en la frase que subrayo, Mill es consciente de este carácter extraño de la libertad de “expresar y publicar ideas” en el marco de las otras libertades individuales fundamentales. Era el mismo papel extraño, excepcional, que veíamos en Constant. En efecto, Constant convertía a una de las libertades civiles (privadas, individuales) en la encarnación moderna de la libertad de los antiguos, la libertad política. La libertad política en Constant estaba concentrada (además de en el *mínimo* del derecho al voto para remover a los representantes) en la libertad de expresión y esta era la *garantía* de todas las otras libertades.

Lo que queda ya bastante claro es que Arendt no supo ver en su lectura del liberalismo esta cuestión. No supo ver que en el centro de las libertades *negativas* que defendía el liberalismo había una libertad que no podía ser subsumida ni en la idea de libertad económica (el otro flanco por el que critica al liberalismo), ni en la idea de libertad interior. La libertad de expresión tiene como condición la pluralidad en la misma medida en la que la tenía la acción para Arendt.

2.2 El problema: la libertad de expresión no calma el lamento de Char

Pero dicho todo esto, si volvemos al principio de nuestro razonamiento general, al lamento de René Char, los sobrevivientes de la resistencia, y en general, de todos los revolucionarios al volver a la “vida normal” después de esos períodos de convulsa actividad política, el problema sigue en pie. Habiendo gobierno representativo y libertad

²⁵² Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Tecnos, Madrid, 2008, pág. 89, subrayado mío.

de expresión, habiéndose producido la *liberación* de los trabajadores y de los antiguos habitantes del *oikos*, la vuelta a la vida democrática normal después de un período revolucionario sigue siendo la vuelta a la “opacidad triste” de una vida privada. En la introducción de esta tesis usábamos las citas que Arendt hacía de los héroes de la resistencia francesa, que expresaban la insatisfacción y la tristeza propias de la vuelta a la vida privada después de haber estado comprometidos en la acción política. Estas citas tenían mucha importancia para Arendt. Lo sabemos porque las usa varias veces y en momentos señalados de su teoría, por lo menos de la teoría de la acción y la libertad que comenzó a elaborar a principio de los 50’ y concluyó una década después. De hecho, es notable que si consideramos que hay un “ciclo” fundamental de la teoría de la acción arendtiana que incluye *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*, las citas de René Char tienen la relevancia especial de esos textos que sirven tanto para abrir (se encuentran en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* que ya citamos en la introducción) como para cerrar reflexiones. En efecto las últimas (y solemnes) páginas del extenso *Sobre la revolución* giran otra vez alrededor de estas citas.

El último capítulo de *Sobre la revolución* se titula “*La tradición revolucionaria y su tesoro perdido*” y en él aparecen los fragmentos en los que Arendt expresa la diferencia entre entender el lugar de la política como el de la “administración y gestión de las cosas de interés público” y entender el lugar de la política como el de un *espacio de aparición*, de encarnación de la pluralidad humana. Lo que sugiere Arendt desde un principio es que el *tesoro perdido* es esa comprensión de la política como algo radicalmente distinto de la administración y gestión de lo común (economía); de hecho, desde el punto de vista político, en su visión, la cuestión de la “administración y gestión” es “irrelevante” (sic). En la anteúltima página del libro utiliza la cita de Char para terminar de explicar qué es el *tesoro perdido* de la tradición revolucionaria:

“El poeta moderno es René Char, probablemente el más lúcido de cuantos escritores franceses se unieron a la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial. Su libro de aforismos lo escribió durante el último año de la guerra y era una anticipación francamente pesimista de la liberación; sabía que en lo que les atañía se trataría no solo de la liberación recibida de la ocupación alemana, sino también de la liberación de la ‘carga’ de los asuntos públicos. **Significaría regresar de nuevo al *epaisseur triste* de sus vidas y ocupaciones privadas**, a la ‘depresión estéril’ de los años anteriores a la guerra, cuando parecía que una maldición pesaba sobre todo lo que

ellos hacían: ‘*Si sobrevivo, sé que tendré que prescindir de la fragancia de estos años fundamentales, que tendré que renunciar (no reprimir) a mi tesoro*’²⁵³

La cuestión es que esa vida y ocupaciones privadas que precedían los años de la guerra y a las que tristemente tendría que volver constituyen la normalidad de una democracia liberal, la normalidad de la sociedad de masas que critica Arendt y en la que rige la “síntesis democrático liberal” que defendían Constant, Mill, Berlin y Aron. Parece que a Char no le alcanzaba con la libertad de expresión; que lo que aparecía y desaparecía “como un espejismo” en los períodos revolucionarios, la “felicidad pública”, era incomparable con la vida normal en la democracia liberal. De modo que más allá de nuestra discusión con Arendt, la insatisfacción o la incompletud que ella señalaba como propia de la privatización de lo público en lo social moderno sigue viva y cuestionándonos.

Digamos que aún con todo lo dicho hasta aquí, con la afinidad a la que hemos llegado entre la acción arendtiana y la libertad de expresión moderna, el *tesoro sigue perdido*. Es decir, aunque hayamos mostrado que la acción como revelación del agente sí podía darse en la sociedad liberal moderna y que la libertad de expresión era su encarnación o herencia más clara, la queja de Arendt materializada en el testimonio de Char está ahí: había algo de los períodos revolucionarios que parecía distinto e irremplazable por el resto de la vida en la democracia liberal.

¿Pero no hay nada más en todo nuestro periplo por la tradición del liberalismo político que nos ayude a comprender esto? ¿No se hacía cargo la teoría liberal de alguna manera de esta “insatisfacción” propia de la vida “normal” (privada) en la sociedad moderna?

2.3 El liberalismo como escepticismo: melancolía republicana y crisis de representación

Si algo aprendimos estudiando la obra de Benjamin Constant es que sus reparos respecto de la “libertad de los antiguos” no provenían de un mero desprecio, de la idea (que sí mantenía Montesquieu) de que la libertad de los modernos fuera alguna clase de superación “más humana” de la libertad de los antiguos. A la inversa, lo interesante de

²⁵³ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, 2014, pág. 464.

Constant (y de ahí la posibilidad misma de desarrollar un diálogo con Arendt) es que él era perfectamente consciente de que la libertad de los antiguos implica un goce inalcanzable para los modernos. Es este goce, -el “goce de acción” en palabras de Constant- y su esplendor el que está contenido en las palabras de Char y el que constituye el *tesoro perdido*. Lo que ocurre es que Constant entiende que *nosotros ya no estamos capacitados* para ese tipo de libertad (que es una mezcla, cuya proporción, recordemos, suponía un grado máximo de libertad política y correlativamente un grado mínimo de libertad civil). Ese tipo de “goce” ya no es el nuestro. Vale la pena recordar uno de los muchos fragmentos en los que Constant lo expresa:

“Incluso hoy, no se releen las bellas páginas de la Antigüedad, no se describen las acciones de sus grandes hombres, **sin experimentar no sé qué emoción de un tipo profundo y particular, que nada de lo que es moderno produce**. Los viejos elementos de una naturaleza, por así decir, anterior a la nuestra parecen despertarse en nosotros ante esos recuerdos. Resulta difícil no echar de menos esos tiempos, en que las facultades del hombre se desarrollaban en una dirección trazada de antemano, pero en un campo tan vasto, tan fortalecidas con sus propias fuerzas y con tal sentimiento de energía y dignidad que, cuando nos entregamos a esos pesares, es imposible no tratar de imitar lo que echamos de menos.”²⁵⁴

Esta es la misma lógica que sale a relucir en la quinta diferencia entre los antiguos y los modernos, la diferencia entre una juventud moral e histórica (los antiguos) y una vejez moral e histórica (los modernos). Describimos en su momento esta diferencia como la más lábil, la menos objetiva, de las cinco que presenta Constant, pero aun así como una de las más interesantes y expresivas de su pensamiento.

“Hemos perdido en imaginación lo que hemos ganado en conocimientos. **De ahí que seamos incapaces de una exaltación duradera**. Los antiguos se hallaban en la plena juventud de la vida moral; nosotros estamos en la madurez, o quizás en la ancianidad. Arrastramos continuamente una especie de reserva mental, nacida de la experiencia, que impide el entusiasmo”²⁵⁵

²⁵⁴ Benjamin Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Katz, 2010, p. 397

²⁵⁵ Constant, Benjamin, *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid: Tecnos, 2008, pág. 113

Ese “ser incapaz de una exaltación duradera” es una buena forma de describir el síntoma de René Char y de todos los revolucionarios modernos una vez que la revolución acaba. En *Entre el pasado y el futuro*, Arendt llamaba “espejismo” al tesoro perdido, precisamente por su carácter no duradero, por ser (al menos en el mundo moderno) algo que aparece y desaparece de modo misterioso. Constant sí nos puede enseñar algo sobre el tesoro perdido. Lo más importante es que la propuesta política de Constant (y la del liberalismo político en general) está construida sobre la conciencia de esta imposibilidad de exaltación duradera. En efecto, el dispositivo del gobierno representativo tiene una esencia escéptica. En palabras de Pierre Manent, comentando la teoría de Constant,

“La representación, lejos de fundar la construcción dogmática de una soberanía absoluta, es entonces expresión de nuestras dudas, de nuestro escepticismo. **El gobierno representativo es el escepticismo convertido en institución**”²⁵⁶.

La “melancolía republicana” a la que ya nos referimos en varias ocasiones es la conciencia que tiene el liberalismo político de estar fundado en una pérdida; la pérdida del tesoro que no deja de lamentar Arendt. De modo que podríamos decir que la representación como sistema, con su complemento en la libertad de expresión como reducto de libertad política está en crisis estructuralmente. Su sentido incluye a sabiendas una herida interna. Es un dispositivo poco épico, un remedio que nunca termina de funcionar del todo y que está siempre amenazado de fracaso o inestabilidad. Llamamos aquí “crisis de representación” a un estado no coyuntural del sistema representativo: la exaltación que era el origen de la libertad política no se puede mantener, pero tampoco desaparece. El lamento de Char es, desde esta perspectiva un *síntoma* de la “crisis” que es inherente al propio sistema representativo.

En esta línea es muy interesante una observación que hace Albert Hirschman sobre la evolución de la idea que tenía Rousseau de la posibilidad real de una vuelta al hombre virtuoso de las repúblicas antiguas. Como ya hemos visto, en *El contrato social*, Rousseau parece abogar por la dedicación completa de los ciudadanos a lo público, al estilo antiguo. Pero Hirschman señala un contraste entre ese Rousseau y el que años después en *Lettres écrites de la montagne*,

²⁵⁶ Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé, 1990, pág. 206.

“se refiere a las dificultades de una transferencia del modelo ateniense de la ciudadanía de tiempo completo a un estado comercial moderno, así fuese una ciudad-Estado como Ginebra. Y formula una declaración particularmente notable en un fragmento titulado ‘De la felicidad pública’ (Du bonheur public): *“La causa de la miseria humana es la contradicción existente [...] entre el hombre y el ciudadano: **hágase del hombre uno solo** y será tan feliz como es posible. Entrégueselo por completo al Estado o déjeselo por completo a sí mismo [a sus actividades privadas], pero si dividimos su corazón lo haremos pedazos”*.²⁵⁷

Precisamente la apuesta del liberalismo político a través del tándem gobierno representativo (voto)/libertad de expresión, es partir de la base de esa “división del corazón” del hombre moderno. En este sentido es que la propia representación tiene una “crisis” interna *ab initio*: el hombre moderno (Char) siempre está en riesgo de “hacerse pedazos”, desgajarse a causa de esta división interna. El fragmento de Rousseau que viene a decir que *la mezcla es lo malo* y que hay que elegir entre lo privado y lo público de una manera drástica es justo lo contrario de lo que propone Constant, cuya apuesta es la mezcla, porque no se puede tener un tipo de libertad sin la otra.

“Los que quieren sacrificar la libertad política para gozar más tranquilamente de la libertad civil no son menos absurdos que los que quieren sacrificar la libertad civil con la esperanza de garantizar y extender más la libertad política.”²⁵⁸

El sistema representativo y la libertad de expresión sirven al mismo tiempo para asumir la imposibilidad de mantener la exaltación de forma duradera y para darle cauce cuando aparece. De modo que si el tesoro es la exaltación duradera, -la felicidad pública como modo de vida-, entonces con la síntesis democrático-liberal, el tesoro sigue perdido. Es más, en el centro del dispositivo liberal está la conciencia de la pérdida irreparable del tesoro, del estado crítico, reflexivo, escindido, del hombre moderno.

Esa es la enseñanza, el matiz o el consuelo que Constant y el liberalismo político le pueden aportar a la teoría política de Arendt, tan sensible a la pérdida del tesoro de la felicidad pública. Pero ¿es esto todo? ¿no puede Arendt (su teoría política) enseñarle nada al liberalismo político sobre este tesoro perdido? ¿Hemos dicho con esto ya todo sobre el tesoro? ¿Es el tesoro *simplemente* la felicidad pública duradera? Si enfocamos nuestro

²⁵⁷ Hirschman, “*Interés privado y acción pública*”, FCE, México, 1986, pág. 110

²⁵⁸ Constant, Benjamin, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010, pág. 437.

recorrido, veremos que lo que Arendt decía sobre el tesoro no se agota en la *mera* felicidad pública, en la simple posibilidad de que la exaltación de la acción (el “goce de acción” en el lenguaje constantiano) sea duradera y dominante. Hay algo más: en la conversión moderna de esa exaltación en un espejismo, en algo que aparece y desaparece misteriosamente, lo más precioso que se pierde o que pasa a estar en peligro es la *identidad personal* que distingue a los agentes y con ella la pluralidad, la diferencia (condición última de lo político).

2.4 El verdadero tesoro perdido: identidad personal y acción política

En efecto, en los dos momentos en los que Arendt utiliza la metáfora del “tesoro perdido” y las citas con el lamento de Char, se preocupa especialmente por subrayar que lo que de verdad se perdía con la felicidad pública, el verdadero tesoro, era la posibilidad de mostrar *quién se es*, la revelación de la identidad personal. La cita de las palabras de Char que reproducimos un poco más arriba, extraída de la anteúltima página de *Sobre la revolución*, se continúa de la siguiente manera con una importante especificación que subrayamos porque señala con claridad la cuestión de la identidad:

“*Si sobrevivo, sé que tendré que prescindir de la fragancia de estos años fundamentales, que tendré que renunciar (no reprimir) a mi tesoro*’. Para él, **el tesoro era haberse ‘encontrado a sí mismo**’, no tener que dudar más de su propia ‘sinceridad’, no necesitar de máscara ni de ficción para mostrarse en público, poder presentarse ante los demás y ante sí mismo como era en realidad, poder, en fin, soportar su propia desnudez. Estas meditaciones son significativas por cuanto son testimonio de **un autodescubrimiento involuntario, del gozo de manifestarse en la palabra y en los hechos.**”²⁵⁹

El tesoro era haberse encontrado *a sí mismo*. Esta observación puesta justo en el cierre del largo ciclo teórico de más de una década en el que Arendt construyó su teoría de la acción representa uno de los núcleos de su teoría política: el vínculo esencial entre acción política e identidad personal. Esto fue lo que analizamos e interpretamos en el primer capítulo de esta tesis y esto es aquello que el liberalismo político por sí mismo no llega a teorizar. Si hace un momento decíamos que el liberalismo político fundado por Constant es consciente de la “crisis de representación” inherente al mundo moderno desde el momento mismo en que afirma que la representación es el único camino posible, lo

²⁵⁹ Arendt, op. cit, págs. 464-465.

que agregaría la teoría de la acción de Arendt es la idea de que la “crisis de representación” de la modernidad es al mismo tiempo una crisis de la “identidad personal” moderna.

Condición “crítica” de la representación e identidad personal como problema quedan unidos en nuestro recorrido. Para ver hasta qué punto tiene sentido este vínculo, vamos a exponer y analizar la noción de “gesto identitario”

3. Gesto identitario

A continuación vamos a proponer una definición conceptual del “gesto identitario”. Pero debemos aclarar desde ya que tal definición pretende más que nada ordenar y dar unidad a una serie de observaciones sobre el modo en el que se produce la participación en los asuntos públicos en la sociedad contemporánea. Es decir, no pretendemos con la definición establecer un concepto al que con un rigor perfecto unas realidades puedan responder y otras no. Más bien queremos dar orden a la observación de un ambiente o clima de época, un tono, una tendencia que observamos prácticamente en la totalidad de la vida pública contemporánea. Por eso, inmediatamente después de la definición, desarrollaremos una “fenomenología” del gesto identitario que terminará de hacer comprensible la realidad a la que nos referimos. A partir de ahí podremos establecer cuál es la relación entre el “gesto identitario” y la noción de “acción como revelación del agente” de Arendt.

3.1 Definición de gesto identitario.

En uno de los primeros fragmentos de pensamiento disperso que componen la primera parte de *“Vendrán más años malos y nos harán más ciegos”*, Rafael Sánchez Ferlosio habla de un fenómeno al que llama “acción testimonial”. Así:

“La comunicación ha alcanzado tal volumen y tanta prepotencia, que la noticia pesa muchísimo más que lo notificado. Las noticias son más *hechos*, hacen u ocurren mucho más que los hechos mismos de los que dan cuenta. Por eso, a espaldas de la *noticia que hace*, se ha desarrollado, como por contrapunto, *la acción que dice*. **La acción que sólo dice, o sólo quiere decir, la que se llama “acción testimonial”, no pocas veces cruenta, es el reverso monstruoso de la no menor prepotencia de la noticia que hace.**”²⁶⁰

Dejando de lado la cuestión de la noticia que hace y su prepotencia, nos interesa lo que Ferlosio considera su “contrapunto”, la *acción testimonial*, la “acción que dice”. ¿Tiene sentido hablar de *acción que dice* como si fuera un *tipo* de acción? Para nosotros, seres lingüísticos y sociales, ¿cuántas acciones hay que no pertenezcan a esta definición?

²⁶⁰ Sánchez Ferlosio, Rafael, *Campo de retamas. Pecos reunidos*, Mondadori, Barcelona, 2015, pág. 108

¿Hay para nosotros acciones “mudas”? La distinción entre acción y discurso es porosa y compleja²⁶¹ en la sociedad humana en general y cuanto más compleja y política es la sociedad, más aún. Pero lo importante de la noción de Ferlosio, donde sí parece señalar un *tipo particular* de acción, es la especificación de que la acción testimonial sería la que *sólo* dice o *sólo quiere decir*. Esta acción tendría algo de simulacro o actuación (en el sentido teatral). Sería algo así como una *apariencia* de acción. Para no darle *a priori* un tono negativo o peyorativo podríamos llamarla “gesto” y ya no simplemente acción. Si aceptamos que la acción testimonial o gesto es un tipo de acción, estamos aceptando también que hay otro tipo de acción que no es testimonial, que *no solo* dice o *no solo quiere* decir. ¿Y qué es eso otro que “hace” la acción que no es testimonial además de decir o querer decir? No lo sabemos todavía, pero es importante que retengamos la idea de que la acción testimonial deja algo *al margen*, que al *solo decir*, hay algo que no está haciendo y que sí podría hacer.

En otro fragmento, pocas líneas más adelante de este dedicado a la “acción testimonial”, Ferlosio habla de la *moral de la identidad*:

“(Moral de la perfección y moral de la identidad.) Conforme a la moral de la perfección, el movimiento de la bondad cambia al sujeto en cada una de sus obras, le hace ser otro, nuevo, mejor y diferente cada vez. Ser bueno aparejará, entonces, dejar de parecerse a sí mismo, al menos un poquito cada día. En consecuencia, ya **el mero seguir siendo idéntico a sí mismo es ser peor que uno mismo**. Y complacerse en ello es abyección.”²⁶²

Así como dentro del universo de la “acción” encontramos un tipo, la “acción testimonial”, la acción que solo dice, a la que sugerimos llamar “gesto”, podemos pensar que dentro de esta tipología exista a su vez un subtipo particular, atravesado por la “moral identitaria”, **“la acción que solo dice quién soy”**. Y así como antes llamamos *gesto* a la acción testimonial (la acción que solo dice), ahora podemos llamar ***gesto identitario a la acción que solo dice quién soy***.

²⁶¹ Esa relación es por otro lado una de las claves de la teoría de la acción de Arendt. En el capítulo primero la problematizamos ya ampliamente. Cf. Capítulo primero, sección 2.1. “*Las actividades humanas fundamentales y sus condiciones de existencia*”

²⁶² Sánchez Ferlosio, Rafael, op. cit., pág. 108

Si la acción testimonial supone un repliegue de la acción hacia lo discursivo, este subtipo suyo, el *gesto identitario* sería el repliegue de lo discursivo hacia el sujeto que lo enuncia. En estos dos movimientos, es la posibilidad de efectuar cambios en el mundo mediante la acción lo que se aleja (o lo que deja de importar) y es el mostrarse o aparecer del sujeto lo que parece cobrar importancia. A partir de aquí, la relación con los fragmentos de Ferlosio no debería interferir en la comprensión del fenómeno. Nos ha servido para llegar a la formulación sintética de la idea de una *acción que sólo dice quién soy*, una acción que es un “gesto” y que utiliza al mundo, lo común o lo público sólo como ocasión para identificar al sujeto. En el origen de nuestra tesis está la observación de este fenómeno como algo habitual en nuestra sociedad y que recuerda, sin que sea posible asemejarla del todo, a la noción de *acción como revelación del agente* de Arendt.

3.2 Fenomenología del gesto identitario

Partiendo de la idea de *acción que sólo dice quién soy*, vamos a dar ejemplos desde lo más “alto” de la vida pública, los políticos profesionales, los representantes, para luego ir “bajando” a los activistas y los movimientos sociales hasta llegar a la totalidad de los ciudadanos, en tanto que individuos participantes en la conversación informal cotidiana que se produce en la ciudad. Se podría decir que lo que vamos a ver son diversos usos de la *libertad de expresión* en un sentido identitario. El uso de la *libertad de expresión* sobre todo como *revelación del yo*. Pero el sólo de “*sólo dice quién soy*”, sugiere que ese uso identitario de la libertad de expresión deja algo sin hacer, deja un vacío, renuncia de antemano a hacer algo más que decir *quién soy*.

a) Los políticos

Un primer ejemplo de gesto identitario lo encontramos en lo que Richard Sennett llama la “política de la personalidad” surgida en el siglo XIX. Hablando del modo en el que funciona el “carisma secular”, Sennett dice que un político carismático

“Almorzará con una familia común y despertará un enorme interés en el público, y al día siguiente firmará una ley que hundirá a los trabajadores de su país, y esta acción pasará desapercibida a causa de la excitación provocada por su cena”²⁶³

²⁶³ Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Anagrama, 2011 pág. 332

O también refiriéndose más específicamente al siglo XX en la que la “compulsión por la personalidad” alcanza las cotas mayores:

“Nos excitamos cuando un presidente francés conservador cena con una familia de clase obrera, aun cuando haya aumentado los impuestos sobre los jornales industriales pocos días antes, o creemos que un presidente norteamericano es más ‘auténtico’ y fiable que su infortunado predecesor porque prepara su propio desayuno. Esta ‘credibilidad’ política representa **la superposición de la imaginación privada sobre la pública** y nuevamente surge en el siglo pasado como resultado de las confusiones ideológicas y de conducta entre estos dos dominios”²⁶⁴

Lo más relevante de estos ejemplos para nuestro trabajo está en la estructura misma de lo que relata Sennett y que podría llamarse “el gesto identitario del político populista”. Esta utilización del término “populista” es un tanto anacrónica, pero es una adaptación posible al lenguaje de la teoría política de nuestros tiempos de lo que hace cuarenta años Sennett llamaba “política de la personalidad”. En todo caso, lo interesante para nosotros es que cierto grado de populismo identitario es ineludible en las democracias de masas. En el lenguaje de Sennett, es la demostración de que toda política es, desde el siglo XIX al menos, en cierta medida, política de la personalidad. En su lectura esta tendencia ha crecido en el siglo XX hasta convertir a su sociedad en una “sociedad íntima”, una en la que se produce una “superposición de la imaginación privada sobre la pública”. En este sentido lo que a Sennett le importa no es en realidad el componente “identitario” en sí, sino el hecho de que aquello que se quiere mostrar de la identidad del político populista son rasgos *personales*, rasgos de la vida *privada* del político; virtudes personales y no políticas: cómo desayuna, si es cariñoso o simpático o “cercano”. Lo que nosotros miramos en el ejemplo es algo más general: más allá de que aquello que comunica sean características personales (no se trata de aparecer en una foto con un fusil y vestido de soldado junto a alguna misión de su ejército, sino haciéndose su propio desayuno), a nosotros nos interesa el hecho mismo de que la acción del político consista en comunicar *quién* es. En este caso una persona simpática y afable, pero nos daría igual si el gesto consistiera en aparecer con un fusil en una base militar. Ahí sería otro imaginario el dominante, -el de la valentía o heroicidad y no el de *lo personal*-, pero

²⁶⁴ Ibídem, pág. 42, subrayado mío.

en todo caso estaríamos ante un gesto identitario: el político no va a entrar en combate, sólo desea *aparecer* como comprometido con el ejército o con la patria.

Lo que hace a estos ejemplos de Sennett casos cristalinos de lo que entendemos como “gesto identitario” es el modo en el que su estructura se divide en dos partes: por un lado lo que el político dice de sí mismo con la *acción* y por otro lado lo que no hace o deja sin hacer. En tanto que “acción que *sólo* dice quién soy”, ese “sólo” sugiere esa segunda parte vacía de la estructura: lo que la acción *testimonial* deja sin hacer. Lo que todo mero “gesto” deja sin hacer. Lo que *dice* el gesto identitario es que almorzar con una familia común implica que el político está comprometido con las familias comunes. Lo que *no hace* o *deja sin hacer* es firmar una ley que beneficie *realmente* a las familias comunes. Y el gesto identitario es tan poderoso en el ejemplo de Sennett que incluso puede firmar una ley *contraria* a las familias comunes al día siguiente y nadie lo notará. A estos ejemplos de Sennett podríamos añadir muchos otros que encontramos cada día en los periódicos: más allá de su política efectiva, el político (incluso el menos carismático de todos) *aparece* cotidianamente acariciando a los niños, visitando a enfermos, concurriendo a un estadio de fútbol, etc.

b) Los manifestantes

Pero esta escala “gubernativa” o de alta política es la menos relevante para comprender bien el alcance del fenómeno que denominamos “gesto identitario”. Si nos desplazamos a un nivel un poco más amplio, pero manteniéndonos dentro del ámbito de lo que se reconoce específicamente como “político” en nuestra sociedad, nos encontramos con los activistas políticos más o menos organizados, a los que llamaremos genéricamente “manifestantes”. No queremos con estos ejemplos en ningún caso negar la posibilidad real de efectividad de las manifestaciones; la posibilidad de que quienes se “manifiestan” *consigan* realmente lo que piden. Que se revoque una ley, que se libere a alguien de la cárcel, que se prohíba un producto químico, que más gente vote a tal o cual candidato. Lo que nos interesa son en primer lugar aquellos casos en los que los manifestantes no tienen ninguna posibilidad (en principio) de conseguir lo que piden y aun así se muestran pidiéndolo. Las manifestaciones de unas pocas decenas de personas frente a un parlamento nacional pidiendo el fin de toda explotación petrolera o el fin del patriarcado o el fin del capitalismo. No pretendemos describir causas especialmente utópicas, ni decir que “no vale la pena” manifestarse por este tipo de causas: la historia está llena de

ejemplos de causas políticas que empezaron siendo minoritarias y aparentemente exóticas y con el tiempo se realizaron y pasaron a ser parte del sentido común, de “lo normal”. Pero lo que nos interesa es ver lo que en la “manifestación” hay de gesto identitario. Si se preguntara a esos manifestantes si esperan realmente que por su protesta advenga el fin del capitalismo, sus respuestas pueden ir en la línea de que no se logrará gracias a ellos, pero están poniendo al menos “un granito de arena”; pero también pueden ir en la línea de que más allá de que se logre o no, es una cuestión de “dignidad” manifestarse pidiéndolo. Esta última respuesta es la más propia del gesto identitario: el manifestante se dota a *sí mismo* de dignidad mediante su acción (o *gesto*), habiendo asumido de antemano que lo que pide no ocurrirá. Lo *efectivo* en la acción es lo que dice sobre el manifestante y no lo que lograría más allá del manifestante y su identidad personal.

Pero tenemos que entender cómo incluso en los casos multitudinarios y con causas plausibles, está presente este “lado” o dimensión identitaria innegable en la participación: la indiferencia *a priori* respecto de los resultados de la manifestación. El hecho de que ir a “manifestarse” pueda tener un valor (un sentido) en sí mismo con independencia de que nada de lo que se reclama llegue a realizarse. La palabra “visibilización” que se utiliza a menudo dentro del activismo político es muy expresiva en este sentido. Muchas “acciones” políticas contemporáneas son actos que se agotan en sí mismos: no “piden” nada, simplemente “dan visibilidad” a algo o a alguien. En cierto sentido, son gestos identitarios por definición.

En este género de acciones anudadas al concepto de “visibilización” encontramos muchas en las que el activismo funciona cristalinamente como gesto identitario. Si ante una crisis de refugiados como la que vive Europa en el segundo decenio del siglo XXI, un centro cultural de una gran ciudad colgara un cartel enorme (muy visible) que dice #RefugeesWelcome, pero luego su puerta se cerrara cada noche igual que antes de la crisis, sin albergar a ninguno de los muchos refugiados que vagan por la ciudad, la bandera sería solo un gesto identitario. Esto sugiere, en parte, una comprensión del gesto identitario como “fraude”. Más adelante explicaremos en qué se basa esta comprensión y cómo se la puede discutir. Por ahora el componente de “fraude” que pueda tener el gesto identitario no es la que más nos importa resaltar.

En la misma línea de la “manifestación política como gesto identitario” están también las llamadas “políticas de las identidades” o del “reconocimiento”. Se ve muy bien en esta observación de Ramón Rodríguez:

“La cosa parece aún más clara si nos acercamos a la actual problemática político-social de las identidades y su reconocimiento. Lejos de señalar el inicio de la des-subjetivación del individuo y su disolución en los lazos de pertenencia comunitaria o cultural, marcando el retorno a formas tradicionales pre-modernas, obedece a una dinámica plenamente subjetiva, **la de la apropiación de rasgos colectivos como forma de singularización e identificación públicas**”²⁶⁵

Esta última frase parece una versión alternativa y muy luminosa a la definición de gesto identitario: *la apropiación de rasgos colectivos como forma de singularización e identificación públicas*. Efectivamente la acción política (agrupaciones, manifestaciones) basadas en la pertenencia de los sujetos a colectivos que los preceden es crudamente identitaria. La acción en esos casos consiste sobre todo (o tiene como punto de partida y esencia) el declararse como perteneciente a un colectivo determinado. Y encarna muy bien lo que Ferlosio aborrecía en la “moral de la identidad”: el complacerse en ser idéntico a sí mismo (a un *sí mismo* que precede a la propia existencia particular). Pero en todo caso, -y esto es lo más clarificador del fragmento anterior-, las acciones *obedecen a una dinámica plenamente subjetiva, la de la apropiación de rasgos colectivos como forma de singularización e identificación públicas*. Es la relación del sujeto con su *identidad* lo que tiene preeminencia en todas las acciones o *gestos* en la tan extendida política del reconocimiento. Pero además,

“Lo verdaderamente novedoso en este proceso es la rigurosa inversión de la constitución de la identidad del individuo: antes, en la primera y larga fase de la modernidad, se construía mediante el distanciamiento de todo lo que particulariza (familia, tradiciones, clase, etc.) hasta adquirir un yo personal y propio, perfectamente compatible con el orden universal de la moral y de la ciudadanía. Ahora, en la generalización del pluralismo, la identidad consiste más bien en la identificación con ciertas particularidades (étnicas, culturales, sexuales, etc.) que, **al hacerlas propias, nos presentan, identifican y distinguen en el ámbito público**.

²⁶⁵ Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, 2004 pp. 15-16

Pero el sujeto que ejerce la apropiación sigue siendo el supuesto de todo el proceso.”²⁶⁶

Aquí tenemos una distinción histórica muy interesante porque se puede aplicar como una distinción interna del gesto identitario; como el reflejo de dos tipos históricos de gesto identitario y la evolución de uno a otro. Es como si en un momento la posibilidad de distinguirse desde el mero “yo” se hubiera saturado y hubiera generado la necesidad de acudir a un “mercado de identidades” prefabricadas y utilizarlas para identificarse y distinguirse en el ámbito público. Pero es muy importante la última aclaración, que une a los dos tipos (el de la “primera y larga fase de la modernidad” y el de esta segunda fase en la que se debe recurrir al “mercado de identidades”) en uno solo en la medida en la que *el sujeto que ejerce la apropiación sigue siendo el supuesto de todo el proceso*. Es decir que estamos siempre ante el proceso subjetivo de constitución de la identidad personal a través de algún uso del espacio público.

Aún con todo esto, no son ni los políticos ni los manifestantes los que nos muestran el alcance y el sentido más profundo de lo que llamamos gesto identitario. Hay que “bajar” todavía un escalón más y mezclarse con “la gente” en su ámbito, en el ámbito en el que la vida se reproduce y al mismo tiempo los agentes se revelan: en la “gran esfera social moderna”.

c) La gente

El ámbito en el que el fenómeno “gesto identitario” es más común es en el mundo de la vida, en el mundo de “la gente”: el mundo del trabajo, las comidas familiares o con amigos, los espacios de ocio, los estadios de fútbol, las universidades, los teatros, los cafés, las plazas, la vida en la ciudad, marcada por la necesidad y en este sentido sí, en parte, “sociedad de laborantes”, pero también atravesada por “el libre conversar entre iguales”. Dedicamos parte del capítulo segundo a mostrar la “visibilidad” que aportaba por definición (“*de iure*” decíamos entonces) la moderna igualación de derechos a los ámbitos en principio “privados” (correspondientes con lo que Arendt identificaba con el *oikos* antiguo, el de la “labor”, el de la familia). A esta “visibilidad” extendida, la ruptura del carácter “exclusivo” que tenía la *polis*, la llamábamos la *deslocalización* de lo político. Pues bien, es esta *deslocalización* la que posibilita que el *gesto identitario* aparezca

²⁶⁶ *Ibidem*, pág. 16

esparcido por todo el espacio social. Es la *conversación informal entre iguales* el terreno más propio del gesto identitario. Esto no implica, por supuesto, que todas las conversaciones informales entre iguales estén cooptadas por gestos identitarios²⁶⁷. Pero sí que son su ámbito ideal. En la conversación informal la *acción que solo dice quién soy* consiste en usar mi adscripción pública, la identidad colectiva, común con la que me muestro, me declaro (ecologista, conservador, de izquierdas, liberal, solidario, nihilista, responsable, negro, judío, revolucionario, catalán, feminista, anti feminista, animalista, anti consumista, ultra liberal o víctima) para revelar quién soy. Lo que *no hace* la *acción que sólo dice quién soy* es nada más allá de la misma declaración (o presentación de uno mismo) a lo largo de la conversación.

En definitiva, el paradigma del gesto identitario emerge sobre todo en la forma de “participación política” más generalizada de nuestro mundo: la conversación informal con amigos, colegas de trabajo y familia (en la esfera privada en el pensamiento arendtiano). Es allí donde se da este puro mostrarse inscripto en lo político de un modo u otro (con orgullo, a los gritos muchas veces); un mostrarse que no resulta más que para adscribir al hablante (¿al agente?) en una u otra identidad (izquierda, derecha, solidario, prudente, conservador). Pero después de que esas conversaciones acaban (la cena se termina y cada uno se va a dormir), ninguno de los que discutían siente la necesidad de *hacer nada más* que declararse esto o aquello en las conversaciones (y en muchos casos de mostrarse como). Después son médicos, profesores, obreros, padres, novias, generales, artistas, etc. Y no necesitan hacer nada más allá de declararse, mostrar *quiénes son* en la conversación.

Pero además, la conversación informal con pares como hábitat del gesto identitario se ha ensanchado enormemente desde el advenimiento de la comunicación digital. No sólo las redes sociales, sino también los distintos dispositivos y aplicaciones informáticas que posibilitan el “chat”, o sea, la charla, son el escenario perfecto para las declaraciones y manifestaciones de adscripciones personales a credos, convicciones, colectivos, ideas que no desembocan en ningún resultado exterior a la propia identificación pública de los que conversan. Pequeñas comunidades y no tan pequeñas se desarrollan en cadenas de correos electrónicos o chats telefónicos (de grupos de padres

²⁶⁷ Muchas conversaciones son puramente utilitarias, con un fin concreto. Como la propia Arendt decía: el discurso funciona muchas veces como mera herramienta en el seno de la labor o el trabajo. Aquí conversación “informal” remite al discurso precisamente como una realización no utilitaria.

de los colegios, compañeros de trabajo, primos, compañeros de universidad o incluso grupos de militancia política específica) en los que la presencia de “banderas” o indicaciones sin más horizonte que la propia manifestación identitaria son más que habituales, basales. Como veremos un poco más ampliamente apoyándonos en la obra de Sennett, la sociedad digital está llena de posibilidades para la “interacción” identitaria.

d) La sociedad digital no es una sociedad íntima

Sennett llama *sociedad íntima* a la sociedad del siglo XX, marcada por la televisión y la radio como modos masivos de socialización. Es muy luminoso para mostrar nuestro argumento aquí (que la época posterior a la revolución digital no se deja describir tan fácilmente como una “sociedad de laborantes” ni como una “sociedad íntima”), fijarse en cómo se ha quedado obsoleto el capítulo de *El declive del hombre público* en el que Sennett analiza la influencia atomizante, alienante, privatizadora de los medios de comunicación de masas de la época de la sociedad íntima (la televisión y la radio). El capítulo se titula *La electrónica protege el silencio del pasado*, y se advierte ya en el título que si en lugar de estar escrito en 1977, estuviera escrito en 2015 el capítulo no tendría sentido; sería insostenible.

“Veamos en primer lugar de qué forma los medios electrónicos representan la paradoja del dominio público vacío con el que hemos comenzado, **la paradoja del aislamiento y la visibilidad**. Los medios de comunicación masiva aumentan infinitamente el conocimiento que la gente tiene con respecto a aquello que acontece en la sociedad e inhibe infinitamente la capacidad de la gente para convertir dicho conocimiento en acción política. Uno no puede replicarle al aparato de televisión, sólo puede apagarlo. A menos que usted sea una especie de chiflado y telefonee inmediatamente a sus amigos para informarles de que ha desintonizado a un político detestable, urgiéndoles a que apaguen sus aparatos de televisión, cualquier actitud de respuesta por su parte es un acto invisible.”²⁶⁸

Parece evidente que esta descripción no valdría ya para nuestra época. La tesis central afirma que los medios de comunicación de masas proporcionan un conocimiento e información a la vez que inhiben la capacidad de convertir esa información en acción política. Habría ver qué quiere decir exactamente “acción política” ahí para evaluar si ese diagnóstico sigue siendo vigente en la sociedad digital. Pero es el propio Sennett el que

²⁶⁸ Sennett, op. cit., págs. 347-348.

nos indica qué tendría que pasar para que no se diera esa inhibición; y el ejemplo que da (sin saberlo) es una descripción bastante precisa de lo que ocurrió con la aparición de las redes sociales y la comunicación digital inmediata. En primer lugar, Sennett dice “*Uno no puede replicarle al aparato de televisión, sólo puede apagarlo*”. Esto se ha vuelto por lo menos inexacto en nuestra época: “uno” *puede* replicarle al aparato de televisión y puede hacer varias cosas más además de apagarlo. A continuación Sennett describe como “*una especie de chiflado*” a alguien que “*telefonee inmediatamente a sus amigos para informarles de que ha desintonizado a un político detestable, urgiéndoles a que apaguen sus aparatos de televisión, cualquier actitud de respuesta por su parte es un acto invisible*”. Pero esto que a Sennett le parecería una cosa de chiflados es justo lo que permiten hacer las redes sociales y la comunicación digital en general. En efecto uno puede (y es de hecho lo que se suele hacer) avisar a todos sus amigos que acaba de apagar el televisor asqueado por un político detestable. Puede incluso contarles por qué le parece detestable y, lo más importante, el eco de esta *acción* puede llegar mucho más allá de sus amigos, puede llegar a cientos de miles de desconocidos que comparten (o no) la experiencia de ver a ese político y detestarlo. La manera de presenciar e intervenir en los debates políticos por parte de los espectadores en la era digital es lo menos parecida a un “acto invisible”. Otra cosa es que estos *actos visibles* sirvan para *cambiar* realmente algo más allá de *identificar* al agente. Es muy probable que llamar *acciones políticas* a estos gestos identitarios sea una exageración; pero en todo caso, no son invisibles: decenas de miles de personas se pueden enterar que alguien ha apagado el televisor asqueado por lo que decía un político. La idea de la “paradoja del aislamiento y la visibilidad” con la que Sennett describe la situación del telespectador (invisible y aislado) del siglo XX no tiene sentido alguno en la era digital. En los propios términos de Sennett, aquellos rasgos que son los esenciales para decir que “la pasividad es la lógica de esta tecnología” (refiriéndose a la televisión), la imposibilidad de replicar, la imposibilidad de comunicar a otros una opinión ante lo que veo, esos rasgos son *precisamente* los que sirven para describir lo que ocurre en la sociedad digital.

“La paradoja del aislamiento y la visibilidad aparece entre esta díada y la lógica de la pasividad erigida dentro de los medios de comunicación electrónicos. Sus términos son comparables con la tecnología de la construcción moderna: **uno ve más pero interactúa menos**”

Este “uno ve más pero interactúa menos” que es perfecto para describir al espectador televisivo (atomizado, mudo, aislado, invisible, pasivo) ya no es útil para la descripción del espectador “conectado” de nuestra sociedad.

En la segunda parte de *El declive del hombre público* -dedicada a la descripción de la vida pública en Londres y París durante el siglo XVIII-, Sennett señalaba como paradigma de la gran vitalidad de la vida pública de esa época la posibilidad efectiva del público de los debates parlamentarios (al igual que en los teatros) de “señalar” una opinión que les gustara y que querían que se repitiese. En la tercera parte, Sennett ubicaba en el siglo XIX la progresiva desaparición de estas posibilidades de intervención del público mostrándose y expresando *su doxa*. En ese siglo se produjo la extensión del imperativo de permanecer en silencio en el teatro²⁶⁹ y en el parlamento. El final de estas costumbres anticipaba ya la tendencia profunda a la “pasividad” del público que en el siglo XX se consumaría en la expansión universal de la televisión como modo fundamental de socialización. La televisión habría conseguido aislar primero a los espectadores (cada uno en su casa, sin compartir el espacio siquiera) y llevarlos a la invisibilidad y a la pasividad total. Parece, sin embargo, que el impulso a “aparecer” estaba escondido pero permanecía y, finalmente, la tecnología que permite la comunicación en red inmediata a distancia ha proporcionado la posibilidad de expandirse a este impulso. Es como si el siglo XXI se mostrara más parecido a la descripción que hace Sennett de la vida pública en el siglo XVIII (lleno de “interacciones” y *doxas* cruzadas) que a la que hace del XIX y del XX (de espectadores/votantes pasivos y atomizados).

e) Conclusión mínima de la fenomenología del gesto identitario

Más allá de esta consideración sobre el cambio del dominio de “la gente” de una sociedad íntima a la sociedad digital, plagada de posibilidades de expresión identitaria, lo que tienen en común todos los ejemplos de nuestra fenomenología del gesto identitario es cierta *indiferencia ante los resultados*. Lo hemos mencionado en todos los apartados,

²⁶⁹ “El interés compulsivo por la personalidad de los ejecutantes creció en el siglo XIX entre esos populosos públicos urbanos, que asistían en cantidades masivas al teatro o a las salas de conciertos, donde el silencio se transformaba en la norma de comportamiento respetable” Sennett, op. cit., pág. 350. Lo que muestra Sennett es que la fascinación por la personalidad de ejecutantes (artistas de teatro o políticos) empujaba a la importancia personal del público y lo sumía desde ya en la pasividad y el silencio. Como si el carisma secular empezara a suponer una tendencia antipolítica (que es una de las tesis de Sennett en este libro).

la descripción de cada caso nos ha obligado a explicitarlo: ni “los políticos”, ni “los manifestantes”, ni “la gente” en nuestros ejemplos se preocupan por las consecuencias de sus *gestos* más allá de la construcción y exposición pública de su propia identidad. Esta característica está presente en la definición misma de gesto identitario: el “*sólo*” en la frase *acción que sólo dicen quién soy* hace referencia a esta indiferencia antes los resultados (o efectos sobre el mundo) más allá de la dimensión expresiva e identitaria de la acción²⁷⁰. Esta característica, esta *indiferencia*, implica o lleva consigo una posible interpretación “negativa”, moralmente reprobable, que ya se va colando en nuestras descripciones y que requiere un análisis específico. Lo desarrollaremos a continuación en una sección dedicada al “gesto identitario como *fraude*”. Pero posteriormente, veremos que esta característica (la indiferencia ante los resultados) también da lugar a una interpretación no peyorativa, una interpretación que conecta al “gesto identitario” más directamente con la “acción política” en el sentido en el que la pensaron tanto Hannah Arendt como Albert Hirschman.

3.3 El gesto identitario como *fraude*

Se desprende ya de nuestra breve fenomenología del gesto identitario la posibilidad de interpretarlo como un mero engaño, *fraude*, como una modo de “dar gato por liebre”. Es importante entender bien esta posibilidad para poder superarla, porque lo que queremos abarcar con el concepto de gesto identitario no puede agotarse en un señalamiento de la sordidez moral de una época, en la línea de las filosofías de la sospecha. Queremos verlo más bien como un síntoma o una tendencia que no habría que juzgar moralmente sino más bien comprender en su origen y su sentido. Nuestra hipótesis es que todos los habitantes de las democracias liberales están atravesados por la gestualidad identitaria; ya que el gesto identitario sería un síntoma de (o una reacción a)

²⁷⁰ Esta característica es la que separa también nuestro trabajo del enfoque dramaturgico global que desarrolla Erving Goffman en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. La idea de que la vida pública es un teatro está muy extendida; la propia Arendt llama a la polis “teatro donde se muestra la libertad”. Sería tentador creer que la “acción que solo dice quién soy” es justamente aquella implicada en todos los “escenarios” de la vida cotidiana según Goffman. Incluso se podría aplicar al análisis del gesto identitario su distinción entre las expresiones que el agente ofrece (conscientemente) y las que el agente emite (inconscientemente) para presentar su *sí mismo* en la vida cotidiana. Pero no se trata exactamente de lo mismo en el “gesto identitario”, precisamente porque este contiene el matiz del “*sólo*”: si *solo* dice quién soy, es que podría hacer más que eso. Eso otro que el “gesto identitario” *no hace* es algo que se supone que debería hacer toda acción pública que está orientada (supuestamente) a cambiar algo, a producir un efecto colectivo, algo más allá de *mí mismo*. En este sentido el “gesto identitario” podría ser como mucho un caso, un modo dentro del amplio género de actividades expresivas a las que se refiere Goffman.

la crisis inherente a la representación como sistema. Pero es innegable que una parte de la esencia del fenómeno reside en la ambigüedad por la que puede ser entendido como *fraude*.

En efecto, el político populista que describíamos puede ser denunciado (y lo será) como un *estafador*, como alguien que *engaña* al pueblo. Del mismo modo, los manifestantes podrían ser tildados de “payasos” o de falsarios por “disfrutar” o perder el tiempo manifestándose cuando en realidad no van a lograr nada, ni les importa. Y el que se coloca #stopracismo como etiqueta²⁷¹ en su “identidad digital” (desde la cual conversa mostrando su identidad anti racista) pero al toparse con un inmigrante de una etnia oscura en la calle se aleja automáticamente, podría ser tachado simplemente de *hipócrita*.

En el seno de la descripción de la acción pública en las democracias modernas, Hirschman señala un fenómeno que se corresponde en su análisis claramente con esta visión del gesto identitario como fraude. Se trata de algo que en nuestra fenomenología encajaría en la categoría de “los manifestantes” y que en nuestra época se reconoce como parte de los llamados “movimientos sociales”. Hirschman los llama “grupos de interés en un solo problema” e incluye en ellos desde los grupos ambientalistas, los defensores del “derecho a la vida” hasta el movimiento de los consumidores. Después de describir su funcionamiento y la “frustración” de sus participantes respecto de la institución del voto como mecanismo de expresión pública (tema fundamental al que volveremos), Hirschman dispara la siguiente sospecha:

“es posible que los individuos no se unan a estos movimientos porque crean en la importancia fundamental de la controversia particular, sino **porque quieren manifestar al mundo, a sus amigos y a sí mismos, que pueden llegar a tener sentimientos muy intensos acerca de alguna controversia pública**”²⁷²

En este caso el *fraude* está en la utilización de una causa (“controversia”), -en cuya importancia los individuos no creen- sólo para manifestar al mundo su *compromiso público*. Aquí el contenido del gesto es el compromiso público *en general*, escondido en la apariencia de compromiso con una causa particular que en realidad nos es indiferente.

²⁷¹ Auto “etiquetarse” es una de las actividades centrales en los “perfiles” con las que se presentan las “identidades digitales”

²⁷² Hirschman, Albert O., *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986, pág. 124, subrayado mío.

Pero este no es aun el caso más intenso de gesto identitario como fraude, porque lo que se ataca como engaño en esa interpretación es cierta premeditación, intención o al menos conciencia por parte del agente de estar aparentando hacer algo (comprometerse con algo) que en realidad no le interesa o preocupa. El atractivo de la acción pública o de los temas de interés público para ejercer este tipo de fraude reside en su prestigio socio moral; un prestigio que probablemente proviene de esas mismas “bellas páginas de la antigüedad” y de las “gloriosas acciones” de sus hombres de las que ya hablaba Constant. Eso les otorga la potencia de aparecer como “tapadera” para intereses privados. Pero según Hirschman precisamente ese prestigio exagerado puede llevar en algunos momentos de la historia al desdén y a la desconfianza alrededor de la acción pública. Esto ocurrió en el siglo XVII en el que surgió un ataque profundo y continuado contra la gloria y su búsqueda pública que desde el final de la edad media y sobre todo en el Renacimiento se había considerado (emulando las “bellas páginas de la antigüedad”) el comportamiento humano más alto²⁷³. Según dice Hirschman, el descubrimiento más importante de este movimiento crítico con la búsqueda de gloria en la vida pública y colectiva

“fue la sugerencia de que la abnegación y dedicación a causas más elevadas, supuestamente características de la búsqueda de gloria, **eran cortinas de humo que ocultaban el amor a sí mismo y la autopromoción**. La misma sospecha de las motivaciones de quienes se preocupan por una causa pública se expresó a menudo

²⁷³ En un libro anterior, el famoso *Las pasiones y los intereses*, Hirschman había analizado precisamente el trasfondo intelectual del nacimiento y crecimiento del ámbito privado en esta línea de descrédito de las pasiones que inundaban la vida pública. En efecto las pasiones (ambición, envidia, búsqueda de gloria) representaron para una tradición de pensamiento innovadora en el siglo XVII, el peligro del ámbito público y, en cambio, los intereses (el afán de subsistencia y el enriquecimiento personal) representaron el lado dulce del ámbito privado. Hirschman estudiaba cómo en Hume, Steuart y Montesquieu se había ido construyendo a nivel conceptual la idea del “*doux commerce*”, dulce comercio, de la vida comercial como bálsamo frente a las pasiones públicas. Esta línea de pensamiento funcionó como legitimación del capitalismo comercial en expansión y a ella va asociada la idea de “a vicios privados, virtudes públicas”, la idea de que cultivando el interés privado la sociedad en su conjunto se beneficia más que si se intenta buscar la gloria (dejándose llevar por las pasiones) de la acción pública solidaria. La propia división de Constant entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos tiene también la forma de una oposición entre una civilización guerrera (apasionada, gloriosa y sangrienta) y una comercial (interesada, egoísta y pacífica). El original trabajo de Hirschman en *Las pasiones y los intereses* consiste en mostrar cómo los filósofos que estaban a favor de la “nueva civilización comercial” hicieron el trabajo ideológico de extirpar al “interés egoísta” de entre los “vicios” a los que siempre había pertenecido (y más en la civilización cristiana) para trasladarlo al terreno de las “virtudes”. Uno de los pilares de este traslado fue la llamada “demolición del héroe”: la demostración de que detrás de la búsqueda de gloria pública y abnegada había un interés mucho más egoísta que en la búsqueda de ganancia comercial.

en los años sesenta, cuando ciertas actividades se describieron y criticaron como ‘viajes del ego’ por algunos de los propios participantes’’²⁷⁴

Es difícil encontrar una expresión más cruda de la idea de *acción que sólo dice quién soy* como fraude: acciones políticas que eran “*cortinas de humo que ocultaban el amor a sí mismo y la autopromoción*”; o simplemente “*viajes del ego*”.

Lo más relevante en nuestro camino teórico, de todos modos, es una comprensión del gesto identitario como fraude incluso cuando no hay esa intención espuria detrás del sujeto; nos interesa la visión del *gesto* como engaño en tanto que *no hace* nada más que comunicar. En este sentido es más importante la crítica al hombre político que tan bien describe Arendt en *La condición humana*. Esta crítica tiene su origen en Platón y anticipa ya la supremacía moderna del *homo faber* por sobre *hombre político*, del *fabricante* por sobre el “charlatán” de plaza. Recordemos que las características frágiles y poco atractivas (poco autónomas, poco soberanas) de la acción y el carácter de “charlatanes” sofisticados de los ciudadanos en la *polis* habían hecho buscar a Platón y a la larga tradición que lo siguió, un ideal político más soberano y productivo: el del artesano. Precisamente esa “indiferencia ante los resultados” que veíamos en nuestros ejemplos de gesto identitario es la contraria a la propia esencia de la tarea del artesano, del *homo faber*, cuyo trabajo está enteramente orientado a producir resultados claros, calculados y tangibles frente al parloteo de los ciudadanos en el *agora* que hablan de todo sin ser expertos en nada y que nada *cierto* ni claro producen. Reverbera esa crítica platónica a la acción y a los asuntos humanos en la ideología moderna a favor de la tecnocracia, del gobierno de los expertos. Desde esta ideología, el “gesto identitario” puede ser visto como fraude aun cuando no haya una intención específica de engaño en el sujeto, sino de mera aparición “improductiva” e identitaria en el espacio público.

Discutir la oposición del ideal del *homo faber* al “gesto identitario” nos puede llevar una comprensión más profunda (y ya no como *fraude*) del significado de su “indiferencia a los resultados” y de su relación con la acción pública.

3.4 Gesto identitario y acción pública

Para nuestra investigación, lo más relevante del libro de Hirschman que venimos citando, “*Interés privado y acción pública*”, no está tanto en sus descripciones de lo que

²⁷⁴ *Ibidem*, pág. 140.

nosotros llamamos “gesto identitario como fraude”, sino más en general, en su concepción de las características esenciales de la acción pública. Y es interesante porque viniendo del análisis económico llega a unas conclusiones muy afines a la teoría de la acción de Arendt y que sirven para comprender mejor nuestra propia idea de gesto identitario. Para entender estos rasgos comunes alrededor de la naturaleza de la acción pública, vamos a empezar por explicar en qué consistía la investigación de Hirschman en este libro.

En “*Interés privado y acción pública*” Hirschman lleva a cabo una investigación sobre los motivos de los vaivenes del comportamiento colectivo moderno entre los polos privado y público. ¿Por qué la gente se interesa e implica más en lo privado en unos momentos y en lo público en otros? ¿Cuáles son las claves de cada pasaje, de la decepción de lo privado para moverse a lo público hasta la decepción de lo público para volver a lo privado? La apuesta de Hirschman es no fijarse en las causas exógenas que pueden influir en los comportamientos sociales: da por obvio que situaciones como las guerras o crisis económicas movilizan a los sujetos²⁷⁵. Su apuesta es más bien comprender una “lógica” de las transiciones privado-público y público-privado a lo largo de una vida basándose en

“las evaluaciones críticas que hace la gente de sus propias experiencias y elecciones como determinantes destacados de elecciones nuevas y diferentes. En esta forma, deberá otorgarse a la percepción, la autopercepción y la interpretación humanas, el papel que les corresponde en el desarrollo de los acontecimientos”²⁷⁶

A partir de ese material, Hirschman, -pensador de formación heterodoxa de gran relevancia en la historia de la teoría económica del siglo XX, pero con una base filosófica y una creatividad argumental deslumbrantes-, va a elaborar una teoría de la “decepción” como crítica a la teoría convencional del consumo, una teoría de la acción colectiva y una interpretación propia del sentido del sufragio universal.

Seguir todo el interesante periplo de Hirschman para explicar qué hace que los individuos se “decepcionen” de los intereses privados y pasen al foro público y viceversa nos llevaría demasiado lejos. Lo que nos interesa aquí es cierta esencia de la acción

²⁷⁵ “Un procedimiento para el entendimiento de esta mutación sería la consideración de eventos exógenos que ayudaran a despertar al **ciudadano público** que se oculta dentro **del consumidor privado**” Hirschman, op. cit., pág 77.

²⁷⁶ *Ibidem*, pág. 14

pública a la que llega Hirschman discutiendo con la teoría económica clásica (con la teoría de la elección racional) y que tiene mucho que ver con lo que nosotros encontrábamos en todos los “gestos identitarios”: cierta indiferencia a los resultados. Como vimos en el apartado anterior, esta característica podía ser interpretada, negativamente, como un *fraude*. Ahora vamos a mostrar gracias al análisis de Hirschman (y a nuestra lectura de la teoría de la acción de Arendt)²⁷⁷ que esa característica se puede interpretar positivamente, como el núcleo de toda acción pública.

En el análisis económico del que parte Hirschman se toma al individuo del que se quiere entender por qué permanece encerrado en sus intereses privados o por qué decide pasar al foro público (y viceversa), como un “consumidor” de experiencias. Viniendo de la tradición filosófica esta manera de enfrentar el problema resulta extraña, pero el análisis de Hirschman precisamente lleva al límite la racionalidad económica (la idea de maximización de oportunidades) poniéndola en cuestión para sacar a la luz la lógica interna de la acción pública. En el momento de analizar los posibles atractivos para el ciudadano-consumidor de comprometerse en el foro público, Hirschman se topa con el concepto económico de “viaje gratuito” aplicado a la acción pública. Según este concepto, cuando un consumidor puede beneficiarse de la acción de otro, es absurdo pensar que va a hacer algún esfuerzo por sí mismo. La acción colectiva sería un ejemplo perfecto: ¿por qué voy a comprometerme con alguna causa colectiva si ya hay otros haciéndolo y yo saldré beneficiado de su proceder (porque el efecto es colectivo) aunque no haga nada y me quede encerrado en mi casa? Hirschman discute con el libro de Scitovsky, *Joyless Economy* desde cuyo razonamiento puramente económico se consideraría que uno de los principales escollos para que el ciudadano-consumidor de el paso a la acción pública es esta idea de “viaje gratuito”. Lo que afirma Hirschman es que si se comprende bien la “*característica esencial de la participación en la acción pública*”, surgen de inmediato grandes limitaciones para la concepción “económica” de tal participación. Y esta “*característica esencial*” es algo muy similar a lo que nosotros hemos descrito algo crudamente como “indiferencia ante los resultados”:

²⁷⁷ El libro de Hirschman es posterior a las obras de Arendt sobre acción y la reconoce explícitamente (aunque no hace referencia alguna al contenido de la teoría arendtiana) como parte de la tradición en el tema de estudio que toma: “*el problema de la elección entre la vida privada y la vida pública ha sido un tema fundamental del pensamiento occidental sobre el comportamiento humano desde Aristóteles y Cicerón hasta Hannah Arendt, pasando por Hobbes, Rousseau, Benjamin Constant y Marx*”. Hirschman, op. cit., pág. 94.

“Uno de los atractivos principales de la acción pública es el opuesto exacto de la característica más fundamental de los placeres privados bajo las condiciones modernas: mientras que la búsqueda de los placeres privados mediante la producción de ingreso (trabajo) está claramente separada del disfrute eventual de esos placeres, **no existe tal distinción clara entre la búsqueda de la felicidad pública y su obtención. No puede separarse claramente la búsqueda de la felicidad pública (en el sentido concreto que sea) de su obtención.** En efecto, el mero acto de buscar la felicidad pública es a menudo *lo mejor que se puede tener* fuera de esa felicidad”²⁷⁸

En el análisis económico del comportamiento humano, se da por hecho que el individuo maximiza sus posibilidades y siempre que realiza un esfuerzo (una inversión) es porque espera obtener un resultado (una ganancia) *más allá* del propio esfuerzo invertido. El mundo de los “placeres privados” está regido por esta lógica que articula medios y fines del modo más eficiente. Hirschman muestra que la acción pública no se deja comprender bajo esta lógica: *no puede separarse la búsqueda de la felicidad pública de su obtención.* Los ejemplos a los que tiene que acudir para mostrarlo son muy elocuentes de lo que está en juego:

“La acción pública pertenece en este sentido, como en otros, a un grupo de actividades humanas que incluye la búsqueda de la comunidad, la belleza, el conocimiento y la salvación. Todas estas actividades ‘llevan consigo su propia recompensa’”²⁷⁹

La acción pública está dentro de esas actividades que son “fines en sí mismos” y que por tanto desbaratan la lógica medio/fin. Por eso la idea de “viaje gratis” que la racionalidad económica pretendería aplicable para explicar la desafección a la acción pública, no tiene sentido: nadie se puede aprovechar de la acción pública emprendida por otros porque el placer está en la propia acción, no en lo que se obtendría (por otro lado muy dudoso) con ella. Hirschman tiene la brillantez de desbordar el pensamiento económico desde dentro cuando concluye: *“aquí el segmento del placer penetra al segmento del costo y le inyecta su propia experiencia”.*

Todo este análisis remite (de un modo asombroso, por la distancia teórica entre estos dos autores) al que hacía Arendt de la acción en *La condición humana.* Y

²⁷⁸ Hirschman, op. cit., pág. 96.

²⁷⁹ *Ibidem*, pág. 96.

concretamente a toda la discusión por medio de la cuál Arendt denunciaba la confusión de origen platónico entre *praxis* y *poiesis*, entre actuar y producir (fabricar, trabajar), que había llevado al triunfo moderno del *homo faber*, -del hombre como artesano- por encima del hombre como actor político. En efecto, precisamente (como veíamos en el capítulo primero), la lógica que regía al *trabajo* era la de la *utilidad*, la de la articulación entre medios y fines. Para Arendt era fundamental mostrar que la *acción* no respondía a esta lógica de articulación de medios y fines, que su lógica no era la de la *utilidad*, sino la de la *libertad*²⁸⁰. Y la coincidencia va más allá porque Arendt también está criticando el pensamiento económico con esta distinción. Un pensamiento económico en el que estarían incluidos tanto Bentham como Marx. Aquí no sólo son oportunas las consideraciones de *La condición humana* sobre la confusión entre actuar y producir (entre libertad y utilidad), sino también la distinción central de *Sobre la revolución* entre *liberación* y *libertad*. En efecto, Arendt critica a los que creen que el sentido de la revolución es la *liberación*, es decir la “cuestión social” (o económica), la consecución de un objetivo (un fin), para el cual se ponen unos medios, de tal manera que una vez conseguido (la independencia frente a una nación o una clase opresora, la emancipación jurídica de los siervos, etc.) el sentido de la revolución estaría agotado. Por el contrario, Arendt cree que el sentido más profundo de la revolución no estaba en conseguir el objetivo concreto de la *liberación* (la que fuere), sino en la *libertad* que los revolucionarios experimentaban (al igual que los ciudadanos de la *polis* antigua) *durante la acción misma*, en las asambleas y consejos revolucionarios que se extinguieron una vez “conseguida” la *liberación*. El gran fracaso de las revoluciones modernas sería su incapacidad para crear instituciones que resguarden la *libertad* y no la *liberación*. Y ahí residiría también el problema del pensamiento utilitario/económico para Arendt: los hombres son libres durante la acción (que normalmente tiene forma de discurso), ni antes, ni después; en la acción política no se trata de *conseguir* nada posterior, fuera de ella misma como *experiencia* de la pluralidad.

Dicho todo esto, ahora podemos entender cómo la característica que encontrábamos como común a todos los “gestos identitarios” de nuestra “fenomenología”, aquello de la “indiferencia a los resultados”, podía ser interpretado como *fraude*, sobre todo desde la mentalidad moderna triunfante del *homo faber*, que

²⁸⁰ Cf. “tabla de categorías” de *La condición humana* que elaboramos en el “eje sincrónico” del primer capítulo, sección 2 de esta tesis.

entiende la acción política como una clase de “producción” y que impugna (como Platón a la *doxa* que reinaba en la *polis* clásica) ser una pura apariencia que se consume en sí misma sin dejar ningún resultado (ningún “cambio en el mundo”). Desde el punto de vista, -tanto de Hirschman, como de Arendt-, esta característica del “gesto identitario” puede ser recuperada como si en ella reverberase el viejo “goce de la acción” (en lenguaje constantiano).

Pero que parezca verse en el “gesto identitario” el eco de la “acción como revelación del agente” no quiere decir que los podamos identificar sin más. Creemos que el “gesto identitario” es más bien aquello que la “crisis de representación” inherente a la democracia moderna hace con la antigua “acción como revelación del agente”. Una especie de descendiente o heredero lejano que no logra igualar (y de ahí el lamento de Char) el recuerdo de “aquellas bellas páginas”. Vamos a ver por último, cuál es el mecanismo por el cuál la “crisis de representación” lleva a convertir la “acción” en “gesto identitario” en nuestra época.

4. Gesto identitario y crisis de representación

4.1 Voto y límites de la expresividad política.

Una de las “decepciones” de la acción pública que describe Hirschman, -es decir, de aquellas características que hacen que los ciudadanos modernos se retiren al mundo privado-, señala justo el centro del problema que venimos llamando “crisis de representación”. Se trata de la relación entre el *voto* como institución política fundamental del sistema representativo y las acciones políticas alternativas al voto. Lo que muestra Hirschman es cómo y por qué mecanismos el voto al mismo tiempo legitima y restringe la participación política de los ciudadanos.

El punto de partida de Hirschman es que la idea de que si bien hay muchas formas en las que un individuo puede participar en los asuntos públicos, *la institución política central de la democracia moderna es el voto*. El problema es que la regla fundamental de la *igualdad* democrática, “un voto para cada hombre”, proporciona a todos una participación *mínima* en la toma de decisiones públicas, pero al mismo tiempo establece un *máximo* o un tope. En efecto, en el voto no se reflejan las diversas intensidades con las que los votantes sostienen sus opiniones. Podríamos decir que el voto supone una estandarización artificial de la *doxa*. Mediante el voto no se puede expresar ni la particularidad ni la intensidad de las opiniones. Mucho menos la *identidad personal*. El voto es extremadamente limitado en términos de “*expresión*”. Esto ha sido estudiado ampliamente por los politólogos e incluso se han pensado soluciones como sistemas de voto que registren las diversas intensidades de las convicciones de los votantes. John Stuart Mill estaba en contra del voto secreto precisamente por este motivo: creía que el voto público daba más posibilidades de *expresión* al ciudadano.

Lo que muestran las páginas de Hirschman sobre la implantación del sufragio universal, es que detrás de la relación entre la institución del voto y las otras formas de participación política que la democracia moderna permite, hay una dialéctica (una tensión no resuelta) entre voto y *expresión* pública. Hirschman lo sintetiza hablando del “*carácter dual del voto*” que implica que

“[el voto] por una parte, es un elemento esencial de un marco institucional que provee una defensa contra un Estado excesivamente *represivo*; por la otra, actúa como una salvaguardia **contra una ciudadanía excesivamente *expresiva***”²⁸¹

El voto por un lado actúa como salvaguarda (“garantía” decía Constant) frente a los impulsos represivos de las autoridades políticas, pero por el otro lado estandariza y encausa en una sola dirección el grueso de la participación política de los ciudadanos. Las descripciones de Hirschman muestran que hay una especie de *excedente* o remanente de “expresividad” en los individuos que el voto no puede plasmar. Esto es lo que Hirschman denomina la “limitación de la *expresividad* implícita en el voto” y tiene o puede tener dos tipos de consecuencias fundamentales. Por un lado,

“Cuando el voto funciona como el instrumento principal para la expresión de las preferencias políticas de la mayoría de los ciudadanos, muchos de tales ciudadanos no creen que valga la pena molestarse con una forma de participación tan diluida”²⁸²

Esta posibilidad implica el encierro en el mundo privado bajo una decepción total por la escasa posibilidad real de participación mediante el voto. Late en esta posibilidad el lamento de Char, la vuelta a la “opacidad triste” de una vida encerrada en las cuestiones personales. Pero por otro lado, también es esperable que la deficiente expresividad del voto lleve al ciudadano a buscar otras formas de acción políticas más expresivas, directas y satisfactorias. Todo lo que en nuestra fenomenología del gesto identitario entraba en la categoría “manifestantes” provendría de esta segunda posibilidad que abre la expresividad deficiente del voto. Hirschman también atribuye toda la actividad de los “movimientos sociales” y en general toda la actividad política que surge de la sociedad civil, como originada en esta decepción por la *expresividad deficiente* del voto.

“La inadecuación del voto periódico como una expresión de sentimientos políticos de gran intensidad se revela claramente en el hecho de que, siempre que retornan los sentimientos políticos de gran intensidad, se redescubren y aprovechan otras formas de la acción política –desfiles, manifestaciones, huelgas, etc.-, aún en las democracias”²⁸³

²⁸¹ *Ibidem*, pág. 118.

²⁸² *Ibidem*, pág. 120.

²⁸³ *Ibidem*, pág. 121, subrayado mío.

Pero esta posibilidad solo puede darse de modo intermitente; esa es la esencia de la democracia moderna, la que Constant había intentado mostrar en sus “cinco diferencias” entre el mundo antiguo y el moderno. Y si solo se puede dar de modo intermitente, como algo lateral a la participación política moderna es fundamentalmente porque la vida privada moderna es tan exigente (el trabajo, la manutención, los cuidados) y tan rica (la diversión, el consumo, la variedad de goces posibles) que no deja nunca el margen de tiempo y energías que sería necesario para mantener la “movilización política” como modo de vida. Pero no sólo eso: la efectividad real de las movilizaciones es tan relativa que este tipo de participación está expuesta a decepciones aún más intensas que las del voto y que llevan al ciudadano con más rotundidad si cabe al encierro en la vida privada. Estamos ante el núcleo mismo de la “crisis de representación” como rasgo estructural (no coyuntural) del sistema representativo moderno. Así lo expresa Hirschman:

“A largo plazo, sin embargo, la existencia, laboriosidad y eficacia ocasional de los diversos grupos y movimientos de interés no pueden ocultar el hecho de que la dirección política básica de un país democrático derive del voto, es decir, de un método de agregación de preferencias que impone un tope a la participación de los ciudadanos. Este tope es una parte necesaria, integral y central del proceso democrático. También limita el ejercicio de la pasión política en forma tal que se genera la decepción y puede conducir a la despolitización”²⁸⁴

Es importante aclarar que Hirschman no está realizando una especie de “denuncia” de algo que no funcionara y habría que solucionar en las democracias modernas. Más bien está analizando la problemática intrínseca, estructural, inherente a la democracia moderna.

Si le hemos dedicado estas últimas páginas, es porque esta problemática resulta fundamental en nuestra investigación ya que su corazón, -la tensión irresuelta entre voto y expresividad- nos permitirá comprender bien la aparición del “gesto identitario” en relación con la “crisis de representación”.

²⁸⁴ *Ibidem*, pág. 124.

4.2 La libertad de los antiguos dividida: limitación expresiva del voto y gesto identitario

La *deficiencia expresiva* del voto sobre la que trabaja Hirschman no incluye, al menos explícitamente, la cuestión de la *identidad personal*. Es decir, cuando Hirschman describe ese excedente o remanente de *expresividad* de las opiniones políticas que el voto deja sin expresar y que de algún modo puja por salir, en ningún momento hace referencia a que lo que queda sin expresarse es “el yo” o la “identidad personal” del ciudadano. Sin embargo, toda su argumentación encaja a la perfección con esa problemática, -que es la central en nuestra investigación-, y termina de hacernos comprensible la crisis misma de la identidad personal moderna que se expresa en la noción de “gesto identitario”. A continuación veremos lo que resulta de integrar las reflexiones de Hirschman con el largo diálogo que vienen desarrollando la teoría de Arendt y el liberalismo político en nuestro trabajo.

En el capítulo tercero de esta tesis, después de repasar la teoría de Benjamin Constant sobre las diferencias entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, llegamos a la conclusión fundamental (aunque de Perogrullo en cierto sentido) de que la libertad de la que habla Constant es *siempre la misma*. Que la libertad de los antiguos y la de los modernos es la misma libertad sólo que *trasplantada* adaptando las instituciones que requiere para sobrevivir en el mundo moderno. Decíamos entonces, en una *narración* inventada a partir del diálogo de Constant y Arendt²⁸⁵, que ante los cambios históricos, los ciudadanos modernos, para salvar la gloriosa libertad de los antiguos, -la libertad política como experiencia, la “acción como revelación del agente”- la habrían llevado a la ciudad moderna resguardada, -como un tesoro frágil- dentro de un “caballo de Troya” que era el sistema representativo. Esta narración se inspiraba en la idea constantiana de que en definitiva “el sistema representativo” era un *dispositivo creado para “proteger la libertad”*. Constant reconocía que lo que el “sistema representativo” salvaba no era solamente la libertad civil, individual, negativa, que sería la fundamental en el mundo moderno. Con la parte civil sola, no alcanzaba. La “garantía” última era *la libertad política*, la libertad de los antiguos. Pero esa libertad, la libertad política antigua, llegaba al mundo moderno dividida en dos partes: el derecho a voto y la libertad de

²⁸⁵ Cf., capítulo tercero, sección 2.5 d)

expresión. Gran parte de la intervención teórica de Constant y Mill era por eso una defensa de la libertad de expresión.

Al integrar la teoría de la acción de Arendt a esta *narración*, habría que decir que lo que la libertad política de los antiguos implicaba, lo que implicaba o realizaba, era *la revelación de la identidad personal* de los ciudadanos de la polis. Esta era, en resumidas cuentas, la “teoría de la acción como revelación del agente” de Arendt. De la participación *directa* (sin representación) de los ciudadanos en el gobierno de la polis resultaba *indirectamente* la revelación de su identidad. La acción en la polis antigua implicaba la revelación del agente; la libertad como experiencia en la polis encarnaba al mismo tiempo la posibilidad de los ciudadanos de mostrar quiénes eran. En la acción misma se revelaba su identidad.

Como decíamos antes, esta unidad de acción y revelación que se daba en la libertad de los antiguos habría llegado *dividida* al mundo moderno en dos partes: el voto y la libertad de expresión. Lo que nos enseñaban las reflexiones de Hirschman sobre la “crisis de representación” es que la institución del voto es esencialmente deficiente en términos de expresividad. De modo que el voto como tal no sirve para “*revelar la identidad del agente*”. Lo que lleva a que esta “función” fundamental de la libertad antigua en la lectura de Arendt, es decir la “revelación del agente”, tendría que recaer por completo en la otra “parte” en la que llegó la libertad antigua al mundo moderno: la libertad de expresión. La libertad de expresión moderna estaría destinada, según este razonamiento, a soportar la función de “revelar al agente”, de ser el lugar de aparición de la identidad personal del ciudadano.

Si en la “acción como revelación del agente” de la antigüedad (tal y como la leía Arendt) se daba esta prodigiosa unidad entre acción (la capacidad de comienzo, de efectuar cambios en el mundo) y revelación del yo, en la democracia moderna esta unidad habría llegado rota (como el *corazón* de los modernos según Rousseau), dividida en dos: el voto, -que contendría la parte de acción antigua que consistía en influir o efectuar cambios en el mundo- y el ámbito abierto por la libertad de expresión -que sería el espacio destinado a la revelación del agente.

Esto explicaría que ese ámbito, el de la libertad de expresión, se hubiera vuelto cada vez más *directamente* identitario; que en él, la referencia a lo común o a lo colectivo se hubiera convertido en una excusa para realizar la función a la que estaría condenado:

la revelación de la identidad del sujeto. Esta tendencia es la que pretendíamos mostrar en nuestra noción de “gesto identitario”. Un uso de la libertad de expresión “condenado” a ser identitario, por haber heredado la *función* de revelación del yo, separada, dividida de la acción como capacidad de efectuar cambios en el mundo.

De este modo, las tendencias “narcisistas” o de repliegue en el “yo” que cubrirían progresivamente el ámbito de la expresión pública, -y que con las tecnologías digitales no harían más que aumentar sus posibilidades- obtendrían en nuestra interpretación un significado político.

5. Final

La característica más importante de la “acción” tal y como se daba en la *polis* en la lectura de Arendt era conformar una unión indisoluble de “capacidad de comienzo” y “revelación del agente”. Por eso, como vimos en el primer capítulo de esta tesis, era muy difícil desembarazar a la “acción” arendtiana de su componente discursivo. Para algunos intérpretes, de hecho, sólo cabe llamar a la acción arendtiana “acción comunicativa”. En los papeles preparativos para *La condición humana*, Arendt había sostenido que “acción y discurso” eran los dos elementos fundamentales de lo político. Pero en el texto definitivo de *La condición humana*, acción y discurso aparecían integrados en esa prodigiosa unidad que era la “acción como revelación del agente”, núcleo de lo político, encarnación de la libertad como experiencia.

Los “herederos” modernos de esa prodigiosa unidad, -los herederos de la libertad de los antiguos, en definitiva-, serían, como venimos diciendo el derecho a voto y la libertad de expresión. Ellos tendrían que repartirse los dos “milagros” de la “acción” arendtiana, la capacidad de comienzo, de efectuar cambios en el mundo y la capacidad de revelación del sujeto. De modo que lo que en la antigüedad estaba unido, llegó al mundo moderno dividido, en crisis. Ninguno de los dos herederos es completo, los dos presentan una “falla”: el voto no logra revelar al agente y la libertad de expresión como gesto identitario no consiste ya en efectuar cambios en el mundo. Esta “inefectividad” del “gesto identitario” es lo que muchas veces se denuncia despreciativamente desde la sociología contemporánea como “narcisismo”, o “vacua autoexposición del yo”. Y efectivamente, las redes sociales, y muchos de los dispositivos contemporáneos pueden ser comprendidos al fin y al cabo como tecnologías del yo. Como decíamos antes, a través de nuestro periplo, este narcisismo reinante en el espacio público contemporáneo puede tener una interpretación política más allá del mero desprecio académico.

La identidad personal en la polis se revelaba *indirectamente* a través de la acción, del gobierno *directo*. La forma de gobierno era *directa* y a través de ella se daba la revelación del agente.

La identidad personal en la ciudad moderna (y en la infinita red contemporánea) se revela *directamente*, mediante la libertad de expresión ejercida como gesto identitario. En

cambio el gobierno se da de modo *indirecto* a través de la representación y el derecho a voto.

El voto es acción inexpressiva. El gesto identitario es expresión inefectiva. En su separación irredimible consiste la crisis de representación moderna que es indefectiblemente, a la vez, la crisis de la identidad personal moderna.

En la distancia infranqueable entre voto y gesto identitario está la herencia sin testamento con que los antiguos nos legaron su libertad gloriosa; el tesoro perdido que no sabemos encontrar.

CONCLUSIONES

La tesis que aquí concluye no desarrolló un tema de estudio del cual se puedan enlazar una serie de conclusiones más o menos fundamentales. Lo que desarrolló la tesis es un argumento que se planteó en su “Introducción” y se fue desplegando a lo largo de cuatro capítulos hasta llegar a su conclusión fundamental en la última página del último capítulo. Por eso titulamos “*Final*” a esa última sección del capítulo cuarto. A continuación vamos a reconstruir brevemente lo más relevante del argumento, pensándolo desde la conexión que hay entre su principio y su final.

Comenzamos esta tesis hablando en la “Introducción” de un “*tesoro perdido*” y la terminamos en el “Final” del último capítulo refiriéndonos a un “*tesoro que no sabemos encontrar*”. El tesoro “perdido” y “el que no sabemos encontrar” es el mismo en los dos casos, pero su caracterización ha cambiado mucho. En la diferencia entre las dos caracterizaciones está comprimido el recorrido entero de esta tesis y su conclusión fundamental.

En el inicio de la tesis encontramos a Arendt definiendo al tesoro perdido como la antigua “felicidad pública”. Las revoluciones modernas traían momentáneamente de vuelta el tesoro, pero éste desaparecía siempre otra vez, como un “espejismo”. Que su aparición fuera solo un espejismo reafirmaba el diagnóstico de Arendt sobre la sociedad moderna: esta es solo una “sociedad de laborantes”, en ella no hay un verdadero lugar para la “acción como revelación del agente” tal y como se producía en la “edad dorada” de la antigüedad. En la idea de Arendt del tesoro perdido está incrustada la convicción dramática de que la época moderna sustrae al hombre la posibilidad de la “libertad pública”, la libertad en su sentido originario. Haber perdido el tesoro implica no tener más un espacio de aparición en el que mostrar *quién* (y no qué) se es, para encarnar la condición más propia de lo humano, la pluralidad. No cabe duda (y esta tesis ha servido para verlo) de que el camino por el que llega a este diagnóstico Arendt es rico y complejo: toda su teoría política del brillante ciclo de la década del 50’ y principios de los 60’ está incluido en ese camino: *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*. Pero en sí mismo, este diagnóstico sobre la decadencia de la política en la

modernidad al que llega Arendt es bastante simple: hay un *tesoro perdido*, algo que antes estaba y ya no está. Algo que sólo aparece como un espejismo y que es tan ajeno a nuestra sociedad que ya parece menos real “*que los unicornios y las hadas*”.²⁸⁶

En cambio, la conclusión de nuestro trabajo, -que se encarna en una nueva caracterización de la pérdida del tesoro-, es ya mucho menos drástica que la de Arendt y bastante más compleja y matizada.

Decíamos entonces, como verdadero “final” de la tesis, que *el voto es acción inexpressiva y el gesto identitario es expresión inefectiva y que en la distancia infranqueable entre ambos está el tesoro* de la antigüedad que no sabemos encontrar.

De modo que, frente al diagnóstico de Arendt, nuestra conclusión sostiene que el tesoro no ha desaparecido, que en verdad, está entre nosotros y es mucho más real que las hadas y los unicornios. Solo que *está dividido*. En la *distancia* infranqueable entre los componentes del antiguo tesoro (acción y expresión: hoy, voto y gesto identitario) se refleja, al mismo tiempo, la “crisis de representación” inherente a la democracia moderna y la crisis de la “identidad personal” característica de la subjetividad moderna.

Esta es la conclusión fundamental de nuestro trabajo expuesta en unas pocas líneas. Pero ha hecho falta un largo recorrido y una serie de “conclusiones parciales” que enlazándose capítulo a capítulo nos han ido llevando a ese “final”. Vamos a recordar a continuación, brevemente, las más importantes de esa serie de “conclusiones parciales” y cómo se han encadenado lógicamente para llegar a esta nueva formulación de la “pérdida del tesoro”.

Hay tres elementos fundamentales, tres pasos, que nos han permitido llegar al desenlace de la tesis en el último capítulo.

- 1) **Una crítica interna al diagnóstico de Arendt de la sociedad moderna como una mera “sociedad de laborantes”**. La conclusión de esta crítica ha sido que la sociedad moderna no puede ser caracterizada solo como una “sociedad de laborantes”. Si decimos que la crítica es “interna” es porque los puntos fundamentales para criticar tal diagnóstico los hemos encontrado en la propia

²⁸⁶ Cf. Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996,

teoría de la acción de Arendt. Esta crítica se ha desarrollado explícitamente en el capítulo segundo, pero a partir de nuestra interpretación de la teoría de la acción de Arendt llevada a cabo en el primer capítulo.

- 2) **Una confrontación y un diálogo de la teoría de la acción de Arendt con la tradición del liberalismo político.** Esta confrontación (y este diálogo) nos han permitido seguir “matizando” el diagnóstico de Arendt, al mostrar la *continuidad* entre la “libertad de los antiguos” (aquella en la que brillaba vivo y reluciente el tesoro de la “acción como revelación del agente”) y la “libertad de los modernos” (aquella en la que para Arendt el tesoro ya no está y sólo aparece como espejismo). En efecto, de cara a nuestro argumento general, lo más importante que aportó la inmersión en la obra de Benjamin Constant es esta idea de continuidad (paradójicamente expresada en unas “diferencias” entre dos tipos de libertad). El diálogo con Mill y con Berlin fue en la misma dirección: pudimos “enseñarle” a Arendt cuánto tenía en común la “libertad de expresión” que defendía el liberalismo político con la “acción como revelación del agente” que defendía ella. Esto matizaba más el diagnóstico drástico de Arendt de la “pérdida del tesoro”, en la medida en que se descubría un nexo claro entre el antiguo tesoro de la acción y la moderna libertad de expresión. La conclusión parcial a la que arribábamos con el tercer capítulo consistía, pues, en mostrar que la libertad antigua latía en la libertad de expresión moderna.

- 3) **Una interpretación propia del modo identitario de aparición pública en la sociedad contemporánea.** En el cuarto capítulo hicimos la presentación de la noción de *gesto identitario* y dilucidamos más específicamente lo que ya había ido apareciendo a lo largo de la tesis como “crisis de representación”. En la relación entre estos dos elementos, “gesto identitario” y “crisis de representación” (que pudimos elaborar con la ayuda de Sennett y Hirschman) terminamos de comprender cómo y por qué ha llegado “dividido” el tesoro de la acción pública a la sociedad moderna. La “dialéctica” de la *inexpresividad* del voto y la *inefectividad* del gesto identitario encarna el secreto del tesoro y su pérdida.

Estos tres pasos fundamentales para llegar a la conclusión central de nuestro trabajo han sido posibles gracias, a su vez, a unos cuantos pasos más pequeños, pero que también, en su dimensión, constituyen conclusiones teóricamente significativas. Es importante reconstruirlas sintéticamente antes de terminar.

1) En primer lugar, lo que hemos llamado “crítica interna” al diagnóstico de Arendt de la sociedad moderna como una “sociedad de laborantes” se ha construido desde algunos hallazgos de nuestra interpretación de la teoría de la acción de Arendt en el primer capítulo. Lo más relevante allí fue **la distinción dentro del argumento de *La condición humana* entre la teoría de la acción propiamente dicha por un lado, y la historia de la decadencia de la política que se imbricaba con dicha teoría por otro lado**. Esta distinción la hicimos efectiva a través de la división de ese primer capítulo en un *eje sincrónico* y un *eje diacrónico*. En el *eje sincrónico* desarrollamos la teoría de la acción propiamente dicha basándonos en una “tabla de categorías” (de elaboración propia) que nos permitió analizar todos los conceptos que Arendt utiliza para distinguir “lo político” de lo “no político”. En el *eje diacrónico* desarrollamos la serie de “ataques” históricos recibidos por la “acción”. La comprensión de esta serie, -que encadena toda la tradición de pensamiento político desde Platón hasta Marx y la democracia liberal-, era fundamental para pasar al segundo capítulo teniendo claro el sentido del diagnóstico final de Arendt sobre la sociedad moderna.

Gracias al trabajo de distinción entre esos dos *ejes* que habíamos realizado en el primer capítulo, en el segundo pasamos por un tamiz crítico el diagnóstico de Arendt de la sociedad moderna como una mera “sociedad de laborantes” a partir de su propia teoría de la acción. **Lo que se deducía del *eje diacrónico* de *La condición humana* podía ser cuestionado por aquello que se deducía de su *eje sincrónico***. En todo caso, analizamos entonces en profundidad la estructura del argumento que llevaba a Arendt a diagnosticar a la sociedad moderna como una mera “sociedad de laborantes” y mostramos que ese diagnóstico consistía en comprender la “gran esfera social moderna” como una invasión de “lo privado” a “lo público”. Como la sumisión de lo público y el triunfo de lo privado, como la “emancipación” no ya de los laborantes (“esa no es la cuestión”, decía Arendt), sino de la labor misma. Pero apoyándonos en la propia “teoría de la acción como revelación del agente” analizada en el primer capítulo, recordamos que detrás de la distinción privado/público según la entendía Arendt estaba la distinción *oikos/polis*, y

que esta dependía siempre de la distinción oscuridad/brillo o invisibilidad/visibilidad. Este descubrimiento fue en realidad el primer paso fundamental en nuestro argumento porque de él se deducía que no era posible aplicar la distinción privado/público al mundo moderno del mismo modo que hacía Arendt con el antiguo: ni la invisibilidad, ni la oscuridad eran ya los atributos propios del mundo privado en la modernidad. Y era así precisamente por aquello que Arendt no quería considerar (“esa no es la cuestión”): la emancipación jurídica de los laborantes acarrea consigo la extensión de la posibilidad de aparecer, a pesar o más allá de que todos fuesen laborantes. **La sociedad moderna no podía describirse (desde la propia teoría de la acción de Arendt) como una mera sociedad de laborantes.**

2) En segundo lugar, el sentido fundamental que tuvo para nuestro argumento general la confrontación y diálogo entre la teoría de la acción de Arendt y el liberalismo político se construyó sobre varios enfoques interpretativos propios de las obras de Benjamin Constant, John Stuart Mill e Isaiah Berlin. En cuanto a Constant, lo que encontramos después de estudiar a fondo su relación crítica con la revolución francesa y con la filosofía política de Rousseau, es que su doctrina de las diferencias entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos era muy útil para “enseñarle” a Arendt la *continuidad* entre su propia idea de acción y la libertad de los modernos. Gracias al estudio del sentido de las famosas “diferencias” de Constant, vimos que la acción según la pensaba Arendt era tan semejante a la “libertad de los antiguos” como a la “libertad de los modernos” de Constant. Entendimos que la idea de Arendt de la libertad de la *polis* era tan idealizada que reunía un máximo de libertad civil y libertad política al mismo tiempo. Y precisamente la doctrina de Constant (en nuestra interpretación) enseñaba que toda libertad real está hecha de una mezcla de esas dos clases de libertad (civil y política) pero que nunca se pueden dar las dos en grado máximo al mismo tiempo. La diferencia fundamental entre la libertad de los antiguos y la de los modernos residía en el tipo de “mezcla” que las constituía: mezclas con diferentes proporciones de libertad civil y libertad política según las condiciones materiales de cada época. El otro aprendizaje en este sentido era que no podía optarse de modo absoluto por un tipo de libertad (civil o política); se necesita un grado mínimo de cada una para que “la” libertad sobreviva. Finalmente esto nos llevó a entender algo que parece obvio una vez dicho, pero que los comentaristas de Constant no suelen subrayar: ***la libertad es siempre la misma***. Son las condiciones históricas las que cambian y obligan a pensar instituciones que salven a “la”

libertad. El sistema representativo aparece entonces como un dispositivo (un “caballo de Troya” dijimos entonces) para proteger a “la” libertad en las condiciones modernas. El derecho a voto y el ejercicio de la libertad de expresión constituyen el *modo* dividido en el que llega “la” libertad a la modernidad para poder sobrevivir.

Esta presencia imborrable de la libertad antigua (el “tesoro”) en la “libertad de expresión” moderna es también lo que al fin y al cabo rescatábamos del diálogo entre las doctrinas de Arendt e Isaiah Berlin. En este caso los primeros hallazgos clave estaban en el modo sorprendente en el que Berlin y Arendt “compartían” enemigos. En efecto, el blanco de las críticas de Berlin a la tradición de la “libertad positiva” **era el mismo que el de Arendt en su crítica a la “tradición de pensamiento político” occidental.** La “libertad como soberanía” era rechazada por los dos por motivos casi idénticos. La “libertad interior” era también para los dos una de las grandes deformaciones que había sufrido la libertad política desde su origen en la antigüedad. El único desacuerdo sustantivo era el de la posición del liberalismo dentro de esta gran crítica a la tradición política que los dos efectuaban al unísono sin saberlo. En efecto, Arendt entendía que John Stuart Mill formaba parte de esa tradición de decadencia de la libertad y Berlin, en cambio, lo colocaba del lado de quienes se habían enfrentado a los “enemigos de la libertad”. La resolución de este problema, -estudiando por un lado el modo limitado en el que Arendt pensaba a Mill y por otro lado el sentido político en el que lo reivindicaba Berlin-, nos llevó una vez más a poner el foco en la “libertad de expresión” moderna como heredera de la “acción como revelación del agente”. El descubrimiento final de este diálogo entre dos pensadores contemporáneos que se despreciaban mutuamente fue **el “suelo común” aristotélico en el que se movían con conceptos que eran clave para la idea de libertad que cada uno defendía: la pluralidad y la contingencia.**

3) En cuanto al tercer elemento fundamental de camino al final de nuestro argumento, fue el más “experimental” o “ensayístico” de la tesis, pero acabó siendo clave para llegar a su conclusión central. Presentamos la noción de “gesto identitario” con una definición y una fenomenología que permitieran al lector comprender a qué nos referíamos. La utilidad de la idea de “gesto identitario” se terminó de manifestar cuando encontramos en la **“indiferencia a los resultados”** un punto común a todos los “gestos identitarios”, punto común que podía al mismo tiempo ser interpretado como *fraude* narcisista o como uno de los rasgos esenciales de toda acción pública. Esta última

interpretación “no peyorativa” del “gesto identitario” fue posible gracias al recurso a la teoría de la acción pública de Albert Hirschman combinada con nuestra reconstrucción de la teoría de la acción de Arendt. Finalmente, las reflexiones de Hirschman sobre las **deficiencias “expresivas” esenciales del voto** como modo de participación política nos condujeron a la conclusión de la tesis. En esa conclusión comparece la observación de Hirschman sobre el voto, combinada con la doctrina de Constant sobre la libertad de los modernos, la teoría de la acción de Arendt y nuestra noción de “gesto identitario”. En efecto:

- a) Con Constant habíamos aprendido que la antigua libertad política había llegado al mundo moderno en el “tándem” del derecho a voto y el ejercicio de la libertad de expresión.
- b) La teoría de la acción de Arendt sostenía que la antigua libertad política consistía no sólo en una forma de acción efectiva (gobierno directo), sino también en una forma de revelación de la identidad de los ciudadanos.
- c) Hirschman nos enseñaba que el voto era esencialmente inexpressivo.
- d) Nuestra caracterización del “gesto identitario” nos mostraba un uso fundamentalmente “auto revelador” de la libertad de expresión.

La combinación de estos cuatro elementos es la que nos permitió concluir que si el voto era el heredero *inexpressivo* de la función “gubernativa” de la libertad de los antiguos, entonces la libertad de expresión era la heredera *inefectiva* de su parte “auto revelativa”. Al “soportar” sola esa herencia, la “libertad de expresión” se ejerce en nuestra sociedad cada vez más como “gesto identitario”.

El final de nuestra tesis abre el camino para una interpretación genuinamente política de las tendencias cada vez más “identitarias” en el espacio público contemporáneo. Unas tendencias cuya habitual interpretación es puramente despreciativa tanto por el flanco “psicologista” (se las define como mero “narcisismo”) como por el flanco “economicista” (se las califica de fenómeno lateral de la “sociedad consumista” que “vende” la propia imagen como “mercancía”).

Es así, finalmente, que en la posibilidad de esta nueva interpretación política del “gesto identitario” se manifestaría la conexión indisoluble entre espacio político e

identidad personal que latía en la teoría de la acción como revelación del agente de Hannah Arendt que inspiró nuestra tesis.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HANNAH ARENDT

Libros publicados en vida

- *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation.* Philo Verlagsges, 2003. (1ª edición: 1929). Trad. cast.: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2009.

- *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*, Piper, 2008 (1ª edición: 1951). Trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, 2006

- *The human condition*, Chicago University Press, 1998 (1ª edición 1958). Trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2002

- *Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought.*, Penguin, 2006 (1ª edición: 1961). Trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, 1996

- *On Revolution*, Penguin, 2006 (1ª edición: 1963). Trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza, 2014

- *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil.*, Penguin, 2010 (1ª edición: 1963). Trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo, 2006

- *Men in Dark Times*, Mariner Books, 1970 (1ª edición 1968). Trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 2001

- *On violence*, Harvest Books, 1970. Trad. cast.: *Sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 2013

- *Crises of the Republic: Lying in Politics; Civil Disobedience; On Violence; Thoughts on Politics and Revolution*. Harvest Books, 1972. Trad. cast.: *Crisis de la República*, Trotta, 2015.

Libros póstumos y colecciones de ensayos

-*The Life of the Mind (2 vols. Volume I: Thinking, Volume II: Willing)*. Brace Harcourt. 1978. Trad. cast.: *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós, 2002.

-*The Promise of Politics*. Schocken, 2007. Trad. cast.: *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós 2008

-*Lectures on Kant's Political Philosophy*. University Of Chicago Press, 1989. Trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona: Paidós, 2008

-*Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. Harvest Books, 1996. Trad. cast.: *Entre amigas*, Barcelona: Lumen, 1998

-*Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Schocken, 2005. Trad. cast.: *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005

- *Responsibility and Judgment*. Schocken, 2005. Trad. cast.: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós, 2007

-*De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1995

-*¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997

-*La tradición oculta*, Barcelona: Paidós, 2004

-*Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2005

-*Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro, 2007, trad. Marina López y Agustín Serrano de Haro.

-*Reflexiones sobre la revolución húngara, en Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro, 2007, págs. 67-120, trad. Agustín Serrano de Haro.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2004.
- Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Gredos, 2005
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Escolar y Mayo: 2008
- Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles* Las cuarenta, Buenos Aires, 2010.
- Bauman, Zigmunt, *Modernidad líquida*, Madrid: FCE, 2003.
- Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid: Alianza: 2006.
- Benhabib, Seyla, *Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space*, en *History of the Human Sciences*, London. Sage, 1993, vol. 6, págs. 97-114.
- Benhabib, Seyla, *Models of Public Space: Hannah arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.
- Benhabib, Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Rowan & Littlefield, Oxford, 2003
- Berlin, Isaiah *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Alianza, Madrid, 2014
- Berlin, Isaiah, *Concepts and categories: Philosophical Essays*, Princeton University Press, 1979. Trad. cast.: *Conceptos y categorías*, Mexico: FCE, 2014

- Berlin, Isaiah, *Freedom and its Betrayal: Six enemies of Human Liberty*, Princeton University Press, 2002. Trad. cast.: *La traición a la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, FCE, México, 2004.
- Berlin, Isaiah, *John Stuart Mill y los fines de la vida*, en John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 2014
- Berlin, Isaiah, *Karl Marx: His life and Environment*, Nueva York: OUP, 1996 (1ª edición: 1939). Trad. cast.: *Karl Marx*, Madrid: Alianza, 2007
- Berlin, Isaiah, *Liberty*, OUP, 2002.
- Berlin, Isaiah, *The crooked Timber of Humanity: Chapter in the History of Ideas*, Princeton University Press, 1990. Trad. cast. *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península, 2002
- Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Madrid: Cátedra, 2000
- Berlin, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad*, Madrid: Turner, 2009
- Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona: Herder, 2007
- Brunkhorst, Hauke *Equality and elitism in Arendt*, en “*The Cambridge companion to Hannah Arendt*”, CUP, 2000.
- Brunkhorst, Hauke, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- Calvo, Tomás, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid: Ediciones pedagógicas, 1995.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1992.
- Canovan, Margaret, *Introduction*, en Hannah, Arendt, *The human condition*, Chicago University Press, 1998
- Capaldi, Nicolás, *Introducción a Principios de política aplicables a todos los gobiernos* de Benjamin Constant, Katz, Buenos Aires, 2010

- Constant, Benjamin, *Cecile*, Cáceres: Periférica, 2009
- Constant, Benjamin, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, París: Flammarion, 1993 (1ª edición: 1814). Trad. cast.: *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid: Tecnos, 2008
- Constant, Benjamin, *Écrits Politiques*, Paris: Gallimard, 1997. Trad. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 1989
- Constant, Benjamin, *El cuaderno rojo*, Cáceres: Periférica, 2008
- Constant, Benjamin, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, París: Libraire Droz, 1980 (1ª edición: 1815). *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires: Katz, 2010
- Constant, Benjamin, *Una constitución para la república de los modernos*, Madrid: Tecnos, 2013. Trad. Ana Portuondo
- Constant, Benjamn, *Adolfo*, Novilunio, 2014
- Cruz, Manuel, *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, 2006
- De Luca, Stefano, *Benjamin Constant and the terror*, en *The Cambridge companion to Benjamin Constant*, Cambridge Press, 2009
- Díez, Luis Gonzalo, *La barbarie de la virtud*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 2014.
- Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Istmo, 2000.
- Duque, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998
- Euben, Peter J., *Arendt's Hellenism*, en *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge Press, 2001
- Foucault, Michel, “*Historia de la sexualidad*”, vol II, “*El uso de los placeres*”, Madrid: Siglo XXI, 2005
- Freud, Sigmund, *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Madrid: Alianza, 2005

- García, Eloy, *Estudio de contextualización a Constant, Benjamin, Una constitución para la república de los modernos*, Madrid: Tecnos, 2013
- Gauchet, Marcel, *La religión en la democracia*, Madrid: El cobre, 2003.
- Gauchet, Marcel, *Liberalism's lucid illusion*, en *The Cambridge companion to Benjamin Constant*, Cambridge Press, 2009
- Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Gómez Dávila, Nicolás, *El reaccionario auténtico*, en *Textos*, Madrid: Atalanta, 2010.
- Gray, John, *Isaiah Berlin. An Interpretation of his Thought*, Princeton University Press, 2013
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1981
- Han, Byung-Chul, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014
- Hansen, Phillip, *Hannah Arendt: History, Politics and Citizenship*, Polity Press, 1993.
- Havelock, Eric, *Prefacio a Platón*, Madrid: Antonio Machado Libros, 1994.
- Hearn, Lafacadio, *Youma*, Madrid: Errata Naturae, 2012.
- Hegel, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*, FCE, 2009.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía Real*, Madrid: FCE, 2006
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 2005
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2009
- Herder, J.G., *Filosofía de la Historia*, Sevilla: Renacimiento, 2007
- Hernando, Almudena, *La fantasía de la individualidad*, Buenos Aires: Katz, 2012.
- Hirschman, Albert O., *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986.
- Hirschman, Albert O., *Las pasiones y los intereses*, Madrid: Capitán Swing, 2014.

- Hirschman, Albert O., *Más allá de la economía. Antología de ensayos*, México; FCE, 2014
- Hirschman, Albert O., *Tendencias autosubversivas: ensayos*, México; FCE, 1997
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Madrid: Alianza, 2009
- Jahanbegloo, Ramin (ed.), *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya-Mario Muchnik, 1993, p. 35
- Kant, I. *¿Qué es la ilustración?*, en “*Filosofía de la historia*”, FCE, Madrid, 1997
- Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2013.
- Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza, 2002
- Kervégan, Jean-Francois, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid: Escolar y Mayo, 2008, trad. Alejandro García Mayo.
- Kohn, Jerome, *Freedom: the priority of th political*, en *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge Press, 2001
- Kohn, Jerome, *Introducción a La promesa de la política de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2008.
- Lanier, Jaron, *Contra el rebaño digital*, Barcelona: Debate, 2011
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, 2003
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2010
- Manent, Pierre, *Historia del pensamiento liberal*, Emecé, Buenos Aires, 1990
- Manent, Pierre, *Curso de filosofía política*, México: FCE, 2005
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 2003
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Madrid: Istmo, 2000

- Marx, Karl y Engels, Friederich, *El manifiesto comunista y Once tesis sobre Feuerbach*, Madrid: Montesinos, 1994.
- Marx, Karl, *El capital (3 vols.)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011
- Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Alianza, 2009
- Meldolesi, Luca, *En búsqueda de lo posible: el mundo sorprendente de Albert O. Hirschman*, México: FCE, 1999
- Mellizo, Carlos, *Prólogo a Consideraciones sobre el sistema representativo* de John Stuart Mill, Madrid: Alianza, 2001.
- Mill, John Stuart, *Considerations on representative government*, BiblioBazaar, 2007 (1ª edición: 1861). Trad. cast.: *Consideraciones sobre el sistema representativo*, Madrid: Alianza, 2001
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, Dover Thrift Editors, 2007 (1ª edición: 1861). Trad. Cast.: *Sobre la libertad*, Madrid: Tecnos, 2008
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Dover Thrift Editors, 2002 (1ª edición: 1859). Trad. Cast.: *El utilitarismo*, Madrid: Alianza, 2005
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid: Alianza: 2015
- Navarro, Luis Ricardo, *Entre esferas públicas y ciudadanía. Las teorías de Arendt, Habermas y Mouffe aplicadas a la comunicación para el cambio social*, Barcelona: UOC, 2014
- Nietzsche, Friederich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1996
- Nietzsche, Friederich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2011
- Oakeshott, Michael, *El racionalismo en la política y otros ensayos*, México, 2000.
- Oakeshott, Michael, *La voz del aprendizaje liberal*, Buenos Aires: Katz, 2011
- Oakeshott, Michael, *Moral y política en la época moderna*, Madrid: Síntesis, 2008
- Pardo, José Luis, *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 2007.

- Pardo, José Luis, *Poesía e Historia*, en *Nunca fue tan hermosa la basura*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010, págs. 230-255.
- Pardo, José Luis, *Políticas de la intimidad*, Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
- Pérez de Tudela, Jorge, *Historia de la filosofía moderna. De cusa a Rousseau*, Madrid: Akal, 2001
- Platón, *Apología de Sócrates*, Madrid: Gredos, 2010
- Platón, *Diálogos I. Apología. Critón, Eutifrón, Ión, Lisias, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, Madrid: Gredos, 2006
- Platón, *Diálogos III. Fedón. Banquete*, Madrid: Gredos, 2004
- Platón, *Diálogos Vol. IV. República*, Madrid: Gredos, 2003
- Platón, *Protágoras*, Madrid: Gredos, 2010
- Platón, *Timeo*, Madrid: Abada, 2010.
- Proust, Marcel, *Contra Sainte-Beuve*, (ed. Bilingüe), Madrid, Cuadernos de Langre, 2004.
- Quintanilla Obregón, Lourdes, *Benjamin Constant: la fragilidad política*, Sexto Piso, México D.F., 2003, pág. 93, subrayado mío
- Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996.
- Renaut, Alain, *La era del individuo*, Barcelona: Destino, 1993
- Rendueles, César, *Sociofobia*, Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, Buenos Aires: FCE, 2000.
- Ricoeur, Paul, *La identidad narrativa*, en *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós, 1999, trad. Gabriel Aranzueque.
- Rivero, Ángel, *Introducción a Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, de Isaiah Berlin, Alianza, Madrid, 2014
- Rodríguez, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Síntesis, 2008

- Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis, 2006
- Rodríguez, Ramón, *Métodos de pensamiento ontológico*, Madrid: Síntesis, 2002
- Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 2002
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, 2012
- Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio o la educación*, Madrid: Alianza, 2011
- Russell, Bertrand, *Autoridad e individuo*, México: FCE, 2005
- San Agustín, *Las confesiones*, Madrid: Tecnos, 2006
- Sánchez-Mejía, María Luisa, *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid: Alianza, 1992
- Sánchez-Mejía, María Luisa, *Estudio preliminar a Constant, Benjamin, Una constitución para la república de los modernos*, Madrid: Tecnos, 2013
- Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*; Alianza, 2005
- Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Madrid: Caparrós, 1993
- Schiller, Friederich, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Madrid: Verbum, 1995
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2014
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos, 1996
- Schwartz, Benjamin, *The Religion of Politics: Reflections on the thought of Hannah Arendt*, Dissent, 1970
- Sennett, Richard, *El artesano*, Anagrama, 2009
- Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Anagrama, 2011
- Sennett, Richard, *El respeto*, Anagrama, 2003
- Sennett, Richard, *Juntos*, Anagrama, 2012
- Sennett, Richard, *La corrosión del carácter*, Anagrama, 2000

- Sennett, Richard, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, 2006
- Serrano de Haro, Agustín, *Presentación a Ensayos de comprensión 1930-1954* de Hannah Arendt, Madrid: Caparrós, 2005
- Serrano de Haro, Agustín, *Presentación a Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* de Hannah Arendt, Madrid: Encuentro, 2007, págs. 7-13
- Serrano de Haro, Agustín, *Variaciones formales en torno a la banalidad del mal*, in: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Buenos Aires/Ciudad de México/Madrid: Sequitur, 2008, págs. 153-167
- Spinoza. Baruch, *Tratado político*, Madrid: Alianza, 2013
- Strauss, Leo, *Liberalismo antiguo y liberalismo moderno*, Buenos Aires: Katz, 2007
- Tocqueville, Alexis de, *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid: Alianza, 2004
- Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América I*, Madrid: Alianza, 2005
- Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América 2*, Madrid: Alianza, 2004
- Todorov, Tzvetan, *A passion for democracy. Benjamin Constant*, Algora, 1999
- Vico, Giambattista, *Ciencia nueva*, Madrid: Tecnos, 2006
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the political* Princeton University Press, 1996
- Wilde, Oscar, *The critic as an artist– El crítico como artista* (ed. Biligüe), Madrid: Cuadernos de Langre, 2001.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona: Paidós, 2006
- Zizek, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo*, Pre-Textos, 2002

Resumen

El título de esta tesis es “La acción como revelación del agente en Hannah Arendt. Gesto identitario y crisis de representación”

El tema general es la relación entre acción política e identidad personal. La obra fundamental en la que se investiga tal vínculo es la de Hannah Arendt. Concretamente, en su teoría de la acción tal y como quedó establecida en *La condición humana*. El concepto más importante para desarrollar este tema dentro de la vasta obra de Arendt es el de “acción como revelación del agente”.

Aunque el terreno en el que se despliega la filosofía de Arendt es el de la teoría política, nuestro acercamiento al concepto de acción arendtiano tiene su origen en la hermenéutica filosófica. En efecto, es el interés hermenéutico por la problemática contemporánea de la crisis de la “identidad personal” en el espacio público el que nos llevó a estudiar el concepto de acción de Arendt. Al sumergirnos en la obra de Arendt para analizar en profundidad la idea de “acción como revelación del agente” surgió la necesidad de confrontarla con la tradición del liberalismo político. De tal modo que la relación ambigua entre la teoría política liberal, -con Benjamin Constant, John Stuart Mill e Isaiah Berlin como representantes-, y la teoría política de Arendt se convirtió en el otro pilar fundamental de nuestro trabajo. Los diálogos entre Arendt de un lado y Constant, Mill y Berlin de otro lado, constituyen uno de los aportes más relevantes de este trabajo, ya que es prácticamente inédito en la literatura sobre Arendt confrontarla con estos autores.

En el primer capítulo se desarrolla el análisis y la interpretación de la teoría de la acción de Arendt para sacar a la luz las raíces y el sentido del concepto de “acción como revelación del agente”. A tal efecto realizamos una investigación genealógica de la redacción de *La condición humana* utilizando todos los textos preparatorios de Arendt desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951 hasta la publicación de *La condición humana* en 1958. A partir de esta “genealogía” se establece la necesidad analítica de dividir la exposición de la teoría política de Arendt en un “eje sincrónico”, -en el que se desarrollan las actividades humanas fundamentales “labor”, “trabajo” y “acción” a partir de una “tabla de categorías”- y un “eje diacrónico” en el que se desarrolla una *historia* de la serie de ataques a la idea de “acción” como centro de lo

político, desde Platón hasta Marx y el liberalismo, pasando por gran parte de la filosofía política moderna. El resultado del desarrollo de los dos “ejes” es una interpretación propia de “lo político” arendtiano que pone la cuestión de la identidad personal en el centro y permite distinguir a Arendt de toda la tradición de filosofía política que la precedía.

En el segundo capítulo desarrollamos una discusión alrededor del diagnóstico sombrío de Arendt sobre la decadencia de la política en la sociedad moderna. La argumentación consiste en mostrar que, si bien el diagnóstico de Arendt de la sociedad moderna como una mera “sociedad de laborantes” es uno de los pilares de *La condición humana*, es posible cuestionar tal diagnóstico desde la propia teoría de la acción contenida en ese libro. Para desarrollar esta argumentación, en primer lugar se expone cómo por debajo de la distinción entre *oikos* y *polis*, -sobre la que Arendt construye la distinción entre la “esfera privada” y la “esfera pública”-, subyace la distinción entre *oscuridad* y *brillo* o entre *visibilidad* e *invisibilidad*. El análisis de la función de la figura de Sócrates en la obra de Arendt es fundamental en esa exposición. En segundo lugar se demuestra que la distinción visibilidad/invisibilidad no se puede aplicar al mundo moderno del mismo modo que Arendt la aplicaba al mundo antiguo. En esa demostración se utiliza la distinción clásica de Kant entre “uso privado” y “uso público” de la razón, una serie de ejemplos de “acción” en el mundo moderno y la teoría de la libertad de Raymond Aron. El hallazgo fundamental del capítulo es que la idea de acción de Arendt parece tener afinidades profundas con la teoría política liberal que ella identificaba como antagonista de su propia teoría.

El tercer capítulo investiga la afinidad descubierta al final del capítulo anterior entre la teoría de la acción de Arendt y el liberalismo político. En primer lugar se analiza la distinción entre “libertad de los antiguos” y “libertad de los modernos” de Benjamin Constant. En este análisis es fundamental el contexto histórico de la revolución francesa para comprender la crítica de Constant a la deriva despótica de los revolucionarios. Detrás de esa crítica aparece la figura de Jean-Jacques Rousseau como gran antagonista teórico de Constant. A partir de este análisis de la teoría de Constant en disputa con Rousseau y los jacobinos, desarrollamos un diálogo con la teoría política de Arendt del que se deduce que –contra lo que hubiera sido previsible–, la noción de acción arendtiana se identifica más con la “libertad de los modernos” que con la “libertad de los antiguos”. Concretamente, la función que cumple la “acción como revelación del agente” de Arendt

(fundada en su idealización de la *polis* antigua) se parece mucho al ejercicio de la “libertad de expresión” moderna tal y como la describe Constant. Finalmente desarrollamos una comparación de las nociones de libertad de Arendt y las de John Stuart Mill e Isaiah Berlin cuyo resultado reafirma las conclusiones del diálogo entre Arendt y Constant: la “libertad de expresión” como libertad política fundamental dentro de la teoría política liberal tiene un suelo común con el concepto de acción de Arendt. Este suelo común está constituido por las ideas de “pluralidad” y “contingencia” heredadas en última instancia de la filosofía aristotélica.

Por último, en el cuarto capítulo, presentamos nuestra noción de “gesto identitario” que sirve para comprender la relación entre la crisis moderna de la identidad personal y lo que a lo largo del diálogo entre la teoría de la acción de Arendt y el liberalismo ha emergido como la “crisis de representación”. En el desarrollo del capítulo nos apoyamos sobre todo en la obra de Richard Sennett sobre el declive de la vida pública en la ciudad moderna y en la de Albert Hirschman sobre las transiciones en vaivén entre los intereses privados y la acción pública en el mundo moderno. En la comprensión del nexo indisoluble entre “crisis de representación” y “gesto identitario” se evidencia el gran rendimiento teórico del diálogo entre Arendt y el liberalismo político para comprender la sociedad contemporánea y sus heridas.

Abstract

This thesis is entitled: “Action as disclosure of the agent in Hannah Arendt. Identity expression and the crisis of representation.”

The overall theme of this manuscript is the relationship between political action and personal identity. This link is examined in the light of the central work of Hanna Arendt and her theory of action, such as it is established in *The human condition*. The most important concept to address this question within the extensive work of Arendt is the “action as disclosure of the agent”.

Even though Arendt’s philosophy unfolds in the field of political theory, our approach to the notion of Arendtian action originates in hermeneutic philosophy. Actually, it is the hermeneutic interest in the contemporary crisis of “personal identity”

in public space that led us to study the concept of action in Arendt. A thorough analysis of the idea of “action as disclosure of the agent” in the work of Arendt revealed the need of comparing this concept with the tradition of political liberalism. In this way, the ambiguous relationship between liberal political theory – represented by Benjamin Constant, John Stuart Mill and Isaiah Berlin – and the political theory of Arendt became an essential pillar of the present work. The almost unprecedented dialogue between Arendt, on the one side, and Constant, Mill and Berlin on the other, constitutes one of the most relevant contributions of this thesis to the available literature in the field.

In the first chapter we analyse and interpret the theory of action in Arendt to get an insight into the roots and meaning of the notion of “action as disclosure of the agent”. To that effect, we carried out a genealogic research of the composition of *The human condition* based on all the preliminary texts of Arendt since the publication of *The origins of totalitarianism* in 1951 until the publication of *The human condition* in 1958. This “genealogy” results in the analytical need of dividing the comprehension of Arendt’s political theory into: i) a “synchronic axis”, where the fundamental human activities of “labour”, “work” and “action” are developed from a “table of categories”, and ii) a “diachronic axis”, where a *history* of a series of “attacks” takes place against the idea of “action” as the centre of politics, from Plato to Marx and liberalism, over the bigger part of modern political philosophy. The consequence of developing these two axes is a personal interpretation of “the political” in Arendt, which centres the question of personal identity and allows distinguishing Arendt from the whole of the tradition of political philosophy that preceded her.

The second chapter is devoted to the discussion around Arendt's gloomy diagnosis concerning political decadence in modern society. The argument consists in showing that Arendt’s diagnosis of modern society as a mere “society of labourers” is one of the pillars of *The human condition* and it can be treated, at the same time, from her own theory of action contained in this book. First, to develop this argument, it is shown that the distinction between *darkness* and *brightness*, or *visibility* and *invisibility*, underlies the distinction between *oikos* and *polis* on which Arendt builds the division between “private sphere” and “public sphere”. The analysis of the role of Socrates in the work of Arendt is crucial in this respect. Second, it is established that the distinction visibility/invisibility cannot be applied to the Modern World in the same way Arendt did to the Ancient World.

To prove this we use the Kantian classical distinction between “private use” and “public use” of reason, a number of examples of “action” in the Modern World and Raymond Aron’s theory of freedom. The key finding of this chapter is that Arendt’s idea of action seems to have deep affinities with the liberal political theory that she identified as an antagonist of her own theory.

The third chapter investigates the affinity found at the end of previous chapter between Arendt’s theory of action and political liberalism. First, we analyse the difference between “freedom of the ancients” and “freedom of the moderns” in Benjamin Constant. In this analysis the historical context of the French Revolution is essential to understand the critic of Constant to the despotic drift of revolutionaries. Behind this critic, the influence of Jean-Jacques Rousseau as a marked theoretical antagonist of Constant appears. Based on the analysis of the theory of Constant in opposition to Rousseau and the Jacobins we create a dialogue with Arendt’s political theory which results in – against prediction – an identification of the notion of Arendtian action with the “freedom of moderns” more than with the “freedom of the ancients”. Specifically, the function played by “action as disclosure of the agent” in Arendt (founded on her idealization of ancient *polis*) highly resembles the exercise of modern “freedom of speech”, such as it is described by Constant. Finally, we compare the notion of freedom of Arendt with the ones of John Stuart Mill and Isaiah Berlin, whose result confirms the conclusions of the dialogue between Arendt and Constant: the “freedom of speech” as fundamental political freedom within the liberal political theory shares a common ground with the concept of action in Arendt. This common ground consists of the ideas of “plurality” and “contingence” inherited, ultimately, from Aristotelian philosophy.

In the fourth and last chapter we introduce the concept of “identity expression” to comprehend the relationship between the modern crisis of personal identity and what emerged as “crisis of representation” throughout the dialogue between Arendt’s theory of action and liberalism. This chapter is mostly sustained by the work of Richard Sennett about the decline of public life in modern cities and on the work of Albert Hirschman about back and forth transitions between private interests and public action in the Modern World. In the process of understanding the indissoluble link between “crisis of representation” and “identity expression”, the great theoretical yield of the dialogue between Arendt and political liberalism to grasp contemporary society becomes evident.

