

Poder y Modernidad en el pensamiento de Hannah Arendt

Ana Matus*
anamatus@mail.retina.ar

El presente trabajo continúa las reflexiones sobre la conceptualización del poder en el pensamiento de Hannah Arendt -que exploramos en un artículo anterior- con el propósito de avanzar sobre el interrogante que plantean las condiciones de la sociedad moderna como potenciales límites a la generación del poder.

Retomando las distinciones y articulaciones sobre las que opera Arendt – poder y violencia, poder y acción, poder y espacio de aparición- examinaremos las modificaciones impuestas por el advenimiento de la modernidad a la creación y recreación del poder. Todo ello nos llevará, a su tiempo, a desbrozar la mirada que dirige Arendt sobre la modernidad y los valores implícitos en ella.

poder- modernidad - Hannah
Arendt

***Ana Matus** es licenciada en Sociología y maestranda en Ciencias Políticas y Sociología en FLACSO. Es docente e investigadora de Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNComahue.

Power and modernity in Hannah Arendt´s work

power - modernity - Hannah
Arendt

This work reflects on the conceptualization of power in Hannah Arendt´s work, which has been explored in a previous article, with the purpose of answering the question posed by modern society conditions as potential limitations to the generation of power.

Following on Arendt´s distinctions and articulations - power and violence, power and action, power and arena- we examine the modifications introduced by the advent of modernity to the creation and recreation of power. This, in turn, will lead us to understand Arendt´s thinking about modernity and its implicit values.

El hombre espantoso me responde: "Caballero, según los inmortales principios del 89, todos los hombres tenemos los mismos derechos ante la ley; por lo tanto tengo derecho a contemplarme; con agrado o desagrado, eso es algo que únicamente atañe a mi conciencia"

Baudelaire, *El espejo*

"...yo aparezco ante los otros como los otros aparecen ante mí"

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*

Introducción

En un artículo anterior¹ examinamos la peculiar concepción arendtiana sobre el *poder* a través de un recorrido exploratorio que involucraba la distinción entre poder y violencia; la articulación entre poder y acción y entre poder y espacio de aparición. De esa manera, intentábamos recrear la particular respuesta arendtiana ante la pregunta por la naturaleza del poder.

Frente a la visión que propone Hannah Arendt, es inevitable que aparezca ante nosotros el interrogante acerca de los límites a la generación del *poder* así entendido, bajo las condiciones de la sociedad moderna.

Nuestro propósito aquí, enunciado como el intento de avanzar sobre las modificaciones impuestas por el advenimiento de la modernidad a la creación y recreación del poder, nos llevará a desbrozar, a su tiempo, la mirada que dirige Arendt sobre la modernidad y los valores implícitos en ella.

Para llevar a cabo esta tarea, proponemos retomar la serie de distinguos ya señalados, esto es, las diferencias que establece la pensadora entre los fenómenos de violencia y poder, para discernir los asuntos públicos de la cuestión del dominio; en segundo lugar, la íntima conexión que establece entre acción y poder, así como la distinción que marca con respecto a las actividades fabro-laborativas de los hombres; y finalmente la caracterización arendtiana del espacio *entre-los* hombres donde se genera el poder, que involucra la distinción entre

¹ Véase Matus, Ana: "Consideraciones sobre el concepto de *poder* en Hannah Arendt" en Revista de la Facultad N° 9 Año 8, Publifadecs, 2003.

fuerza y poder en relación con la pluralidad.

Estos elementos se modifican, como veremos, con el advenimiento de la modernidad. En tanto la violencia se enseñorea desde el orden estatal de la sociedad de masas; se producen las inversiones que trastocan el orden jerárquico no solo entre *vita activa* y *vita contemplativa* sino entre la articulación misma de acción, trabajo y labor –con esta última ocupando el rango más alto- ; y por último, el espacio de aparición es sofocado por el ascenso de la sociedad y la esfera económica. Entonces, ¿cuál es el lugar del poder en la modernidad? En el intento de bosquejar una respuesta, iremos señalando en cada una de las nociones que se articulan en el original concepto arendtiano de poder, las modificaciones que se producen.

Finalmente, en las reflexiones finales nos preguntaremos sobre las alternativas del poder, así concebido, en el mundo moderno; también recrearemos la mirada de Arendt en su interpretación de la modernidad.

I. Poder y violencia

Para Hannah Arendt el poder no es violencia. “Hablar de un poder no violento -nos dirá- constituye en realidad una redundancia”. La violencia, lejos de ser una flagrante manifestación del poder, es su opuesto; donde uno domina absolutamente falta el otro.

Ahondando en esta distinción, escribe: “Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido.” (1973: 146) Vemos en esta definición una de las distinciones más obvias entre poder y violencia, ya que el poder siempre precisa del número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. La violencia siempre necesita de herramientas. Al producir esta separación, Arendt se ubica en una tradición que se aleja

de la antigua noción de poder absoluto para reivindicar un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basa en la relación mando-obediencia². Para ella, los asuntos públicos nunca se reducen al tema del dominio; por eso la noción de poder sólo designa aquello que surge entre los hombres cuando actúan concertadamente.

La violencia aparece en la visión arendtiana como regida por la categoría medios-fin, como puramente instrumental, y por lo tanto, siempre necesitada de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Podrá justificarse, pero nunca será legítima. La legitimidad queda reservada para el poder, en tanto Arendt la hace derivar de la reunión inicial de quienes actuaron juntos en el pasado. De esta manera, el poder pertenece a la categoría de los absolutos, es un *fin en sí mismo*. El poder es la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categoría medios-fin³.

El poder, entonces, corresponde a la esencia de todos los gobiernos, entendidos estos últimos como poder (no instrumental) organizado e institucionalizado. Es en las instituciones políticas donde Hannah Arendt considera que se cristaliza el poder: "Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas". (1973: 143) Si es el apoyo de un pueblo el que presta poder a las instituciones de un país, el poder del gobierno, entonces, se apoya en la fuerza de la opinión.

La violencia que no quiere sino su querer se apropia de la escena del mundo

Podemos realizar un ejercicio de imaginación para situarnos en el momento de clivaje entre cosmovisiones: cuando Dios abandona lentamente el lugar desde donde había dirigido el universo y su orden de valores, separando el bien del mal y dando un sentido a cada cosa; fue entonces que el hombre

²Recordemos la sorpresa que manifiesta Arendt en *Sobre la violencia* frente a la equiparación del poder político con la organización de la violencia que encuentra entre todos los teóricos políticos, quienes se hacen eco de la definición de poder de Max Weber: "la posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (1992:43)

³ Esta idea de *fin en sí mismo* con que Arendt designa al poder, deriva de la experiencia de la plena realidad, entendida aquí como la noción aristotélica de *energeia* que señala todas las actividades que no persiguen un fin y no dejan trabajo tras sí sino que agotan su pleno significado en la actuación. Este logro específicamente humano se sitúa fuera de las categorías de medios y fines, ya que 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 (1998: 229).

salió de su casa y ya no estuvo en condiciones de reconocer el mundo.

En el universo desacralizado y secular de la modernidad, el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el espacio privado *par excellence*- recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público. Lo decisivo de este momento, para Arendt, reside en que libertad y política permanecerán en adelante separadas, quedando la libertad ubicada en el ámbito de la vida, en la esfera de lo particular, con el consecuente vaciamiento del espacio público, correlato del monopolio estatal de la violencia.

El estado se organizó como un fáctico “poseedor de la violencia” –dejando de lado si el fin perseguido era la vida o la libertad-; refrenándose así, mediante el recurso a la violencia *legal* del soberano, la tensión del ciclo revolucionario abierto a partir del derrumbe de la “trinidad clásica” (religión, tradición, autoridad).

Como señala Dotti (1993), el Estado Nación aparece ante la mirada de Arendt como la institución que, mediante el monopolio de la fuerza, garantiza el desenvolvimiento del intercambio mercantil y de los nexos interindividuales consecuentes. En palabras de Arendt: “...el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado.”(1997:89)

De esta manera, el impulso libertario de la revolución moderna se resuelve en monopolio de la violencia en lo alto, y en privacidad egoísta en lo bajo. Es la soberanía nacional, “una e indivisible”, la que cumple esta función de estabilización social.

El sentido fundamental de lo dicho es que el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en la modernidad en un espacio dominado por la violencia. Es por eso, explica Arendt, que poder y violencia parecen lo mismo - y en las condiciones modernas éste es efectivamente el caso- ; pero por su origen y su sentido auténtico son opuestos (1997:94).

La violencia, que en el mundo antiguo resultaba necesaria, a veces para proteger lo político, en

general para el cuidado de la vida -que debe ser asegurada antes de que sea posible la libertad política- pero de manera tangencial o lindante con lo político, aparece ahora en el centro de toda acción política, como medio cuyo fin supremo debe ser el mantenimiento y organización de la vida.

Desde las páginas de *Sobre la violencia*, Arendt nos advierte que "... siendo por naturaleza un instrumento, (la violencia) es racional hasta el punto en que resulta efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. Y dado que cuando actuamos nunca conocemos con certeza las consecuencias eventuales de lo que estamos haciendo, la violencia seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo. Su peligro radicará, aunque se mueva en un marco no violento de objetivos a corto plazo, en que los medios superen al fin." (1973:178)

Acaso es esto lo que ha sucedido con respecto a lo público-político: tanto la política interior, cuyo fin supremo es la vida; como la exterior, que se orienta a la libertad como bien supremo, ambas descubrieron en la violencia y la acción violenta su auténtico contenido. En consecuencia, el poder del ámbito público-político se concentra casi exclusivamente en la violencia, ya que esta violencia se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos. Y esto, se lamenta Arendt, "tiene que resultar ciertamente una desgracia".

Tal vez estaba pensando en aquello que llamó el "factor autoderrotante de la victoria de la violencia", esto es, que la violencia en sí misma concluye en impotencia. Donde la violencia ya no es apoyada y sujeta por el poder se verifica la inversión en la estimación de medios y fines. Los medios, los medios de destrucción, determinan entonces el fin, con la consecuencia de que el fin será la destrucción de todo poder.

La forma de Gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control, es la dominación totalitaria basada en el terror. La violencia puede destruir el poder, pero nunca sustituirlo.

El totalitarismo, como forma pura y por eso

extrema, se vuelve no sólo contra sus enemigos sino también contra sus amigos y auxiliares. Temeroso de todo poder, incluso del poder de sus amigos. "Cuando el Estado policial, grafica Arendt, comienza a devorar a sus propios hijos y el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy... es también el momento en que el poder desaparece para siempre" (1973: 157).

Sin embargo, resulta más corriente la combinación de violencia y poder, la cual tiene una larga y complicada historia a través de la Edad Moderna, pasando por la transformación del Gobierno en Administración, o de las Repúblicas en Burocracias y la desastrosa reducción del dominio público que la ha acompañado.

Desde la perspectiva arendtiana, cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública –siguiendo la denuncia del sistema como tal formulada por Sorel y Pareto- mayor será la atracción de la violencia, ya que "en una burocracia completamente desarrollada no hay nadie con quien discutir, a quien presentar agravios o sobre quien puedan ejercerse las presiones del poder" (1973:180).

La burocracia, para Arendt, es "la forma de gobierno en la que todo el mundo está privado de libertad política, del poder de actuar; porque el dominio de Nadie no es la ausencia de dominio, y donde todos carecen igualmente de poder tenemos una tiranía sin tirano". Este proceso de burocratización se ha ido acelerando durante los últimos cien años con el desarrollo de las burocracias de los partidos y su correlato en la reducción, día a día, del poder de actuar. Aparece así una contradicción inherente a la impotencia del poder, en tanto parece aplastado por la burocracia.

Recordemos que para Hannah Arendt, lo que hace de un hombre un ser político es su facultad de acción, la capacidad de comenzar algo nuevo. "Y creo que puede demostrarse –se lamenta- que ninguna otra capacidad humana ha sufrido hasta tal punto a consecuencia del progreso de la Edad Moderna porque progreso, tal como hemos llegado a concebirlo, significa crecimiento, el implacable progreso de más y más, de más grande y más grande. Cuanto más grande se torna un país en términos

de población, de objetos y de posesiones, mayor será su necesidad de administración y con ésta mayor el anónimo poder de los administradores...” (1973: 182). Lo que se está expresando aquí, es que cualesquiera sean las ventajas y desventajas administrativas de la centralización, su resultado político es siempre el mismo: la monopolización del poder provoca la desecación o el filtrado de todas las auténticas fuentes del poder en el país. Y cuando esto sucede, aparece la tentación de sustituirlo por la violencia.

La grandeza de los Estados-Nación se ve acachada, en su mirada, por la vulnerabilidad, mientras las grietas en la estructura del poder se van ensanchando en todas partes. Aparece con fuerza la imagen de unas instituciones que van drenando el poder que corporizan, vaciándose gota a gota. Como dominados por un hechizo de cuento de hadas, reflexiona Arendt, los hombres podemos realizar lo “imposible” de un viaje a la Luna, pero a condición de perder la capacidad de hacer lo posible: ser en una vida “específicamente humana”. Debemos admitir, entonces, que nuestro poder se ha tornado impotente en tanto se ha separado el *nosotros-queremos* del *nosotros podemos*. Con insistencia, nos recuerda que “...cada reducción del poder es una abierta invitación a la violencia –aunque sólo sea por el hecho de que a quienes tienen el poder y sienten que se desliza de sus manos, sean el Gobierno o los gobernados, siempre les ha sido difícil resistir a la tentación de sustituirlo por la violencia.” (1973: 186)

II. Poder y acción

Entre todas las actividades que se articulan en la *vita activa*⁴, es la acción aquella connatural al poder, el cual siempre tiene que ver con los muchos y con el mundo que surge entre ellos.

Arendt reserva el concepto de acción para designar una facultad específicamente humana, que se distingue por su constitutiva libertad, por su impredecibilidad, por medio de la cual nos insertamos en un mundo donde ya están presentes otros. Como señala acertadamente Fina Birulés (1997:19)

⁴ Con la expresión *vita activa* Arendt designa tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Las considera fundamentales en tanto “cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra.” (Arendt: 1998:223)

Arendt maneja una imagen no utilitarista de acción –que lee libremente en San Agustín y en Kant- de modo que la acción se mediría por ese gesto de inicio, de innovación.

Desde la concepción arendtiana, el concepto de acción supone el *entre-los hombres* como un elemento inmanente, constitutivo. Como *initium*, la acción no es el comienzo de *algo* sino de *alguien*, que ha de añadir lo propio al mundo. Dicho de otra manera, la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, es aquella que corresponde al hecho de que los hombres –y no el Hombre- vivan en la Tierra y habiten en el mundo.

Para estos hombres no hay conocimiento inmediato de sí, en ningún nivel. Lo importante de esta afirmación es que, para Hannah Arendt, la única posibilidad de reflexión sobre sí mismo que tiene el sujeto es a partir de continuas re-apropiaciones por medio del relato. Lo que el narrador cuenta ha de estar oculto para el propio agente, al menos mientras realiza el acto. Todos somos agentes, actores, pero no dueños del sentido de nuestras acciones, sentido que solo se revelará a los demás, o bien retrospectivamente. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el agente sino el narrador, el espectador, quien capta y relata la historia (Birulés: 1997: 23, 34-36). La condición de la vida del espíritu, entonces, consiste en el sustraerse a la participación activa, en tomar el punto de vista del espectador; sumirse en la *vita contemplativa*.

El poder brota del seno del actuar en forma concertada, surge durante el curso de una acción determinada, nos explica Arendt en *Sobre la revolución* (1992: 180). Los hombres deben mantenerlo intacto en el proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue a ese poder colectivo de acción. Por lo tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva.

Poder y acción son manifestaciones del artificio humano, representan la facultad humana superior. El poder pertenece al terreno político de los asuntos de los hombres cuya calidad es esencial-

mente humana.

El milagro de lo imprevisible, como capacidad humana, pasa a ser un apéndice casi inútil del hombre

El sueño sobre la posibilidad de responder a la pregunta “¿quién eres?” contando una historia, estableciendo una biografía de esta vida que “de algún modo es una clase de *praxis*” pierde su magia cuando la Edad Moderna impone su punto de vista puramente social. Ya no le promete al hombre el lugar de héroe, sino que apenas le ofrece un puesto dentro del ciclo orgánico de la vida. ¿Qué puede hacer quien era antaño dueño y señor entre iguales? No mucho. Para la modernidad, la acción no tiene ya valor ni interés alguno: es eclipsada, olvidada de antemano. La trampa de la situación es demasiado terrible y absorbe como un aspirador todos los pensamientos y todas las iniciativas: el hombre se deja arrastrar por el proceso de la vida, por el cíclico y repetitivo movimiento de la naturaleza.

La interpretación arendtiana de la modernidad gira en torno a la degradación de la acción que en ella se produce; degradación que prepara el camino para la inevitable pérdida de poder. El sentido que conlleva la idea de degradación es la suposición de un orden jerárquico, que en este caso refiere a la relación entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*; así como entre las actividades mismas que se articulan en esta última.

La inversión de la Epoca Moderna consistió, pues, en enaltecer la acción al rango de contemplarla como el estado más elevado del ser humano, mientras la propia contemplación –en el sentido original de contemplar la verdad– se vació de significado y fue eliminada por completo. “De lo único que podemos estar seguros”, nos dice Hannah Arendt en *La Condición Humana*, luego de reflexionar sobre las consecuencias espirituales de los grandes acontecimientos⁵ que se sitúan en el umbral de la Epoca Moderna y determinan su carácter, “... es de que la coincidencia de la inversión de la acción y de la contemplación con la anterior de la vida y el mundo pasó a ser el punto de partida de todo el desarrollo

⁵ Estos acontecimientos son: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la tierra; la Reforma, que inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención

del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza desde el punto de vista del universo. Al respecto ver *La Condición Humana*, op. cit., pp.278-314

⁶ La labor asegura tanto la supervivencia individual como la vida de la especie. El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre concede una medida de permanencia y durabilidad a la vida mortal y al tiempo humano. La labor no conoce mundo, es solitaria, y allí el individuo como miembro de la especie resulta intercambiable y anónimo. Está ligada a la necesidad, al ciclo biológico, al mantenimiento de los organismos humanos y de la especie. Sus productos están llamados a ser consumidos y desaparecer casi tan rápido como son producidos: no deja nada tras de sí. Para una crítica de esta distinción véase Habermas (2000: 218)

moderno." (1998: 334)

Ahora bien, también dentro de la tradicional jerarquía de la *vita activa* se produjeron dos inversiones: primero, la moderna glorificación del trabajo como fuente de todos los valores que elevó al *homo faber* al lugar anteriormente dado a la contemplación; luego, esa estima fue rápidamente seguida por la elevación de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*⁶.

En busca de comprender el desarrollo moderno y la absoluta victoria de la vida, Arendt encuentra que lo que cambió la mentalidad del *homo faber*, en esta última inversión, fue la posición central del concepto de 'proceso' en la modernidad. Dicho de otra manera, "el punto de vista puramente social, que es el de la Edad Moderna, es idéntico a la interpretación que sólo tiene en cuenta el proceso de vida de la humanidad y, dentro de su marco de referencia, todas las cosas se convierten en objeto de consumo." (1998: 103) Así, la propia actividad laborante, concentrada exclusivamente en la vida y en su mantenimiento, se olvida del mundo hasta el extremo de la no-mundanía.

Si, como advierte Arendt, "... la emancipación de la labor no ha dado como resultado la igualdad de esta actividad con las otras de la *vita activa*, sino casi su indisputado predominio", forzoso resulta preguntarnos acerca del terreno político de los asuntos humanos, ese mundo de artificio cuya calidad esencialmente humana está garantizada por la facultad de la acción, connatural al poder.

Dicha capacidad de actuar –constitutiva de los hombres libres- conlleva lo que Arendt llama la triple frustración de la acción, esto es: no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso, y el carácter anónimo de sus autores. La exasperación que este hecho provoca en los hombres, nos dice, ha llevado a la denuncia en la Época Moderna (aunque no fue la única) de la ociosa inutilidad de la acción y del discurso en particular y de la política en general.

Ha sido el intento de refugiarse de las calamidades de la acción lo que llevó al reemplazo del actuar por el hacer. "Siempre ha supuesto una gran tentación", nos recuerda Arendt desde las páginas de *La Condición Humana*, "cualquier actividad en

que un hombre solo, aislado de los demás, sea dueño de sus actos desde el comienzo hasta el final..." He aquí la esperanza de que la esfera de los asuntos humanos escapara de la irresponsabilidad moral y fortuita inherente a una pluralidad de agentes.

Todos los intentos de reemplazar el actuar por el hacer tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que sólo el gobernante debe atender los asuntos públicos. Sin embargo, resulta inevitable que las ventajas de corto alcance de escapar de la fragilidad de los asuntos humanos, como pueden ser la estabilidad, seguridad y productividad, preparan el camino para la pérdida de poder. Aunque ese desastre real ocurra en un futuro relativamente lejano.

El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. Para Arendt es el caso de la subjetividad moderna, en tanto ha delegado en un *representante* la capacidad de actuar.

En el pensamiento griego la relación entre gobernar y ser gobernado, entre mando y obediencia (propia de la esfera de la necesidad, dominio del *animal laborans* y el *homo faber*) era por definición idéntica a la relación entre amos y esclavos y por consiguiente impedía toda posibilidad de acción. El ascenso de la labor al puesto más alto de la jerarquía de la *vita activa*, propia de la modernidad, se traduce como normas de conducta en los asuntos públicos, lo cual significa realmente que la acción no tiene que desempeñar parte alguna en los asuntos humanos (1998: 244).

En la Epoca Moderna, entonces, se produce la sustitución de hacer por actuar y la concomitante degradación de la política en medios para obtener un presunto fin "más elevado", esto es, la productividad y el progreso de la sociedad. Por lo tanto, al hombre moderno -cedida su capacidad de acción en su sentido original de comienzo, de revelación- sólo le cabe obedecer, y así dedicarse a las actividades fabro-laborativas, vitales, no políticas, a las que

queda limitada su vida.

El Mundo Moderno ha entendido la acción –y así continúa- casi exclusivamente como hacer y fabricar, con la diferencia de que hacer, debido a su mundanidad e inherente indiferencia por la vida, se consideró como otra forma de laborar, una función más complicada pero no más misteriosa del proceso de la vida.

La desolación y el aislamiento que supone esta actividad, su carencia de mundo, destruye las condiciones de ejercicio de la acción política, del poder. Ese hombre aislado, desarraigado del mundo, anulado su sentido de pertenencia a una comunidad, conecta –bajo el reinado del terror- con la vida política totalitaria, que aparece así como el complemento obligado de la moderna atomización social: “comprimidos los unos contra los otros, cada uno está absolutamente aislado de todos los demás”.

Para Hannah Arendt, el logro específico del Estado totalitario –y lo que lo distingue de una forma moderna de tiranía- estriba en que “destruye, por un lado, todas las relaciones que quedan entre los hombres tras la abolición de la esfera pública política, pero, por otro, hace que los individuos completamente aislados y abandonados los unos de los otros, queden enrolados en actividades políticas (que naturalmente no constituyen una auténtica acción política)...” (1987)

Así, el círculo del totalitarismo se va estrechando: masas impotentes –porque una de las consecuencias del aislamiento es la incapacidad para actuar (se actúa entre y con los demás) y la falta de poder (recordemos que “el poder brota del seno del actuar en forma concertada durante el curso de una acción determinada”)- afirmando sin restricciones que todo es posible. La conclusión de Arendt se deja oír: “El totalitarismo busca un sistema en el que los hombres sean superfluos”. Entendemos que así es en tanto lo que constituye la identidad del hombre, lo que le asegura su propia realidad y la del mundo exterior es la pertenencia a una comunidad, un lugar en el mundo en el cual es visto y entendido, en el que la acción y la palabra poseen una significación fundamental.

La capacidad para la acción, que es lo que vuelve a una vida *específicamente humana*, se ha

convertido en el Mundo Moderno en una experiencia para unos pocos privilegiados.

III. Poder y espacio de aparición

Para Hannah Arendt, una vida *específicamente humana* es aquella que se funda en lo que tiene de no-animal, de no-fisiológico. En otras palabras, es la que se desarrolla en el mundo, en ese espacio *entre* cuya ley sería la pluralidad. Dicha pluralidad, como señala acertadamente Fina Birulés (1997:20), no es para Arendt idéntica a simple alteridad; sino que pluralidad tiene que ver con distinción, con lo que se muestra a través de la acción y el discurso, aquello por medio de lo cual nos insertamos en el mundo humano. La pluralidad así entendida, aparece en el pensamiento arendtiano como condición para la existencia del poder. La necesaria presencia de otras personas resulta la única limitación del poder.

Ese mundo común donde se despliega la acción es el *espacio de aparición*. Según escribió Arendt en su inacabada *Introducción a la política*, cuyos fragmentos fueron publicados en forma póstuma bajo el título *Qué es la política*: "siempre que se juntan hombres surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este 'espacio entre' donde tienen lugar todos los asuntos humanos." (1997: 57)

Esto significa que sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.

No es la fuerza de un individuo sino la de muchos la que permite el surgimiento del mundo de relaciones; los hombres, al estar juntos, generan un poder ante el cual la fuerza del individuo, por grande que sea, es impotente. En ese mundo de la vida, el nacimiento es, para Arendt, la posibilidad de comenzar algo totalmente nuevo en el interior de la fragilidad de los asuntos humanos. Nacer es entrar a formar parte del mundo, aparecer, hacerse visible por primera vez frente a los otros.

A manera de síntesis, podemos decir que el

poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano, gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua. El poder sólo aparece allí donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por las razones que sea, se dispersen o se separen (Arendt, 1992: 180).

El sentido fundamental de lo dicho es que ese ámbito tan propiamente humano, que da forma al mundo es el espacio público, que tiene que ver con los muchos y con el poder que surge entre ellos.

El mundo común a los hombres se oscurece fatalmente y el ser cae en el olvido

“La unificación de la historia del planeta, ese sueño humanista que Dios con maldad ha permitido que se llevara a cabo, va acompañada de un vertiginoso proceso de reducción”, leía Milan Kundera a su público norteamericano en 1983.

Resulta interesante pensar en el carácter de la sociedad moderna a la luz de esta reflexión, tanto por la idea de unicidad de la naturaleza humana como por la noción de que en ella la vida del hombre se reduce a su mera función social. Con el advenimiento de la modernidad se pierde la posibilidad de mantener el mundo de la vida permanentemente iluminado y proteger a los hombres contra el olvido del ser. En el mundo Moderno, los hombres ya no están destinados a perdurar a través de sus acciones, a unir, en el espacio de aparición, el pasado al porvenir. Ese espacio *entre* los hombres se constituye ahora por hechos de actualidad como tantos otros, por gestos sin futuro.

“La incómoda verdad de esta cuestión” -se preocupa Arendt- “es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al animal laborans se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el animal laborans siga en posesión de dicha esfera, no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas.” (1998: 140)

La esfera política, dijimos con anterioridad,

surge del actuar juntos, del “compartir palabras y actos”. La acción no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. Sin embargo, no es la acción sino la labor -propia de los que no dialogan y, por ende, no viven políticamente- la actividad que ocupa el rango más alto en la Epoca Moderna.

En el Mundo Moderno se produce la desaparición de la zanja que los antiguos tenían que saltar para superar la estrecha esfera económica y adentrarse en la política. Recordemos que en el modelo griego de las ciudades-estado existía una decisiva división entre la esfera de la *polis* y la familia, entre las actividades relacionadas con un mundo en común y las relativas a la conservación de la vida.

En consecuencia, según lo recrea Arendt, “para nosotros esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional ... lo cual indica una especie de ‘administración doméstica colectiva’; el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos sociedad, y su forma política de organización se califica con el nombre de nación.” (1998:42)

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública es un fenómeno esencialmente moderno. De esta manera, la cuestión social, signada por la necesidad, irrumpe y coloniza el ámbito de la libertad.

Con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza: “... la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el mundo moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo.” (1998: 52) Lo que se quiere expresar es

que justamente aquello que constituía la esencia de lo público –la diversidad de experiencias y perspectivas, la identidad de cada cual, ser *alguien* que agrega algo nuevo al mundo, aparecer frente a los otros- es lo que se retrae; mientras la esfera híbrida donde los intereses privados adquieren significado público crece irresistiblemente, devorando las esferas de lo político y privado.

En otras palabras, a través de la *sociedad* el propio proceso de la vida -que antes ocupaba la esfera privada de la familia, donde se cuidaban y garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie- ha sido canalizado hacia la esfera pública. Para Arendt, el carácter monolítico de todo tipo de sociedad, su conformismo que sólo tiene en cuenta un interés y una opinión, básicamente está enraizado en la unicidad de la naturaleza humana.

No olvidemos que la esfera pública, al igual que el mundo en común, es lo que nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil para Hannah Arendt el soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas.

El mundo común, dijimos, es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve instancia. La preocupación arendtiana se centra en que tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público, de manera de constituir un espacio en el que los actos y las cosas se salven de la destrucción del tiempo.

De otra manera –advierte- sobrevendrá la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta la pluralidad humana constitutiva de la trama de los asuntos humanos. Esto puede ocurrir bajo condiciones de radical aislamiento, pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva. Sucede así cuan-

do "... los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva." (1998: 67)

Estaríamos así frente a lo que Habermas (2000) llama "un espacio público deformado" o bien la "estructura de una intersubjetividad mermada". Resulta importante esta afirmación en su conexión con el poder, en tanto la hipótesis central que Hannah Arendt repite incansablemente es que ninguna dirección política puede sustituir impunemente el poder por la violencia; y el poder solamente puede provenir de un espacio público no deformado. Insiste en que un espacio público político sólo puede generar poder legítimo en la medida en que sea expresión de las estructuras de una comunicación no distorsionada: "Lo que mantiene la cohesión de los cuerpos políticos es su potencial de poder, y por lo que las comunidades políticas se hunden es por la pérdida de poder, que termina en impotencia ⁷".

Aparece como crucial el hecho de que la sociedad moderna, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente fuera excluida de la esfera familiar; así como la anulación del intercambio de opiniones y de la crítica pública, y por ende, la desaparición del espacio público donde se genera el poder.

⁷ Utilizamos en esta frase la traducción de Manuel Jiménez Redondo, que se ajusta con mayor exactitud al concepto que está siendo expuesto, en lugar de la de Ramón Gil Novales, manejada en el resto de la monografía.

IV. Reflexiones finales

Parecería que la unicidad de la Humanidad significa para Hannah Arendt que nadie puede escapar a ninguna parte.

Lo que su mirada ve cuando recorre el Mundo Moderno es el escenario de la democracia de masas de Occidente, donde todo orden estatal aísla entre sí a los ciudadanos impidiendo la formación de una voluntad común y convicciones compartidas y, por ende, aniquilando el único lugar de donde puede

surgir el poder. Observa la mediatización de la población por administraciones públicas burocratizadas –esos *Nadie* que poseen el monopolio de la violencia- y que afianzan las formas de vida privatizadas. Advierte la imposibilidad de los seres humanos de actuar como hombres libres en un espacio público político, que los limita a las actividades fabro-laborativas lastradas de humanidad, de necesidad de conservación en el inacabable ciclo de la vida orgánica.

Esto es lo que registra su mirada, y no le gusta. Por eso, en el curso de sus investigaciones, se detiene en movimientos emancipatorios -como considera a la rebelión húngara de 1956, o a los movimientos de protesta estudiantil durante los años setenta- para rastrear allí la confrontación del poder generado a través de la discusión y el libre acuerdo con los medios de coacción física de un Estado brutal y, sin embargo, impotente.

Esto se debe a que es en los sistemas de consejos, como principios de institucionalización de una democracia directa, donde Arendt ve las únicas tentativas de una constitución de la libertad bajo las condiciones de la moderna sociedad de masas. Se detiene en lo mítines de los ayuntamientos americanos alrededor de 1776, en las *sociétés populaires* de París entre 1789 y 1793, en las secciones de la Comuna de París en 1871, en los soviets de Rusia en 1905 y en 1917, y en los consejos de la revolución en Alemania en 1918. Sin embargo, estos intentos por constituir el espíritu revolucionario, por instaurar una democracia radical como soñaba Jefferson, fracasaron.

Según señala acertadamente Habermas, conviene subrayar que esta tesis deriva más de una construcción filosófica que de investigaciones bien sopesadas. Como modelo, Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la polis griega hasta convertirla en la esencia misma de lo político (2000:214).

Si por un instante nos permitiéramos dejar en libertad cierto espíritu lúdico, podríamos imaginar un inverosímil diálogo entre Hannah Arendt y Charles Baudelaire -considerado un poeta moderno por excelencia⁸- cuya mirada sobre la modernidad recuperamos a través de su poema XLVI. La escena que

⁸ Como señala Berman en la celebración de la modernidad que representa su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Charles Baudelaire "hizo más que nadie en el siglo XIX porque los hombres y mujeres de su siglo tomaran conciencia de sí mismos como modernos"

recrearemos se encuentra en *El spleen de París*: es el poema "Pérdida de aureola"⁹.

En un lugar de "mala fama" se desarrolla el diálogo entre un hombre corriente y otro que, intuitivos, tiene algo de excepcional, aunque más no sea por llevar una aureola. El primero se muestra asombrado de la presencia de éste, que le contesta:

*Amigo mío: usted sabe cuánto me aterrizan los caballos y los vehículos. Pues hace un momento, cuando cruzaba el bulevar corriendo, chapoteando en el barro, en medio de un caos de movimiento, con la muerte galopando hacia mí por todos lados, hice un movimiento brusco y mi aureola se me escurrió de la cabeza, cayendo al fango del macadam. Estaba demasiado asustado para recogerla. Pensé que era menos desagradable perder mi insignia que conseguir que me rompieran los huesos. Además me dije, no hay mal que por bien no venga. Ahora puedo ir de un lado a otro de incógnito, cometer bajezas, entregarme al desenfreno, al igual que los simples mortales. ¿De modo que aquí estoy, como usted me ve, al igual que usted!*¹⁰

⁹ Baudelaire, Charles: *El spleen de París*, Alianza, Madrid, 1999.

¹⁰ Estamos utilizando la traducción de Berman, que se ajusta más a nuestro propósito que la de Torres Monreal.

Pensemos desde la perspectiva de Hannah Arendt y veremos como este poema resume la caída del hombre en el fango de la modernidad. Si esa aureola representa lo específicamente humano como facultad superior, la modernidad lleva al sujeto a perder aquello que lo hace hombre para enlodarlo en el ciclo biológico de la vida, del mantenimiento de la especie, privado del mundo. El temor a la muerte que ese hombre manifiesta lo muestra dominado por la necesidad, en estrecha conexión con la coacción, con el lugar donde la vida es garantizada (el hogar, el ámbito de lo económico) pero donde mora un alma esclava. Solo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida, esto es, a emerger del ámbito privado. Para ser hombre hay que poseer coraje, salir de la esfera doméstica, de la satisfacción reproductiva, para encontrarse con los iguales en el espacio luminoso de lo público. Es ese temor que lleva al hombre a perderse en el fango de

la cuestión social, que lastra y contamina lo público, la libertad, lo político; lo que lo vuelve, justamente, ignoto. Una vez que la modernidad ha vaciado el espacio de aparición donde los hombres se reconocen como iguales y demuestran quienes son, es entonces cuando el espacio público se disuelve en el desconocimiento de unos seres intercambiables. De incógnito, ese hombre sin aureola puede entregarse al desenfreno, a la violencia, en el preciso momento en que la sociedad fue 'vencida por el advenimiento de una nueva y desconocida edad'.

Parecería que es la misma Arendt la que interroga, incómoda: *Pero ¿no va a poner un anuncio para buscar su aureola o avisar a la policía?*

No. Este hombre moderno está exultante en lo que reconocemos como una nueva autodefinición. Surge de detrás de los escombros de la antigüedad clásica para colocarse, harapiento y mísero, en el centro de la escena del mundo moderno.

El problema no es que esté irritado o que pida. Para Arendt, el problema es, simplemente, que no se irá: *¡No lo quiera Dios! Me gusta estar aquí. Usted es la única que me ha reconocido. Además, la dignidad me aburre...*

Referencias bibliográficas

Amiel, Anne (2000) *Hannah Arendt, Política y acontecimiento*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.

Arendt, Hannah (1992) *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza.

————— (1973) "Sobre la violencia", en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus.

————— (1996) "¿Qué es la libertad?" en *Revista Claves de razón práctica número 65*, septiembre.

————— (1997) *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós.

————— (1998) *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Baudelaire, Charles (1999) *El spleen de París*, Madrid, Alianza.

Birulés, Fina (1997) "Introducción" en *¿Qué es la política?*. Paidós, Barcelona, 9-41.

Flores D'Arcais, Paolo (1996) "La anacrónica actualidad de Hannah Arendt" en *Revista Claves de razón práctica* N° 65, septiembre.

Dotti, Jorge (1993) "Arendt y la revolución" en *Revista Punto de Vista*, año XVI, número 45, abril.

Habermas, Jürgen (2000) "Hannah Arendt" en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.

Kristeva, Julia (2000) *El genio femenino 1. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós.

Kundera, Milan (2000) *La desprestigiada herencia de Cervantes*, España, Tusquets.

Weber, Max (1992) *Economía y Sociedad*, Argentina : Fondo de Cultura Económica (FCE).

