

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 9, NÚMERO 8: JULIO DE 2022. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2022.i08.04

[pp. 55-72]

Recibido: 14/12/2021

Aceptado: 08/03/2022

Política y sociedad en Hannah Arendt

Politics and society in Hannah Arendt

Ángel Vahí Serrano

Universidad de Sevilla

Resumen:

La controversia acerca de la relación entre sociedad y política en el pensamiento de Hannah Arendt centra la siguiente reflexión. Se argumenta la posibilidad y oportunidad de defender la concepción política de Arendt para afrontar los principales retos actuales, no sólo políticos, sino también sociales. A través de la capacidad kantiana del juicio y su enfoque arendtiano, se defiende una relación recíproca entre política y educación que permitiría enriquecer mutuamente ambos campos de la acción pública y darles un papel protagonista en una forma humanista de plantearnos la vida.

Palabras Clave: Hannah Arendt; Política; Sociedad; Poder; Juicio; Educación.

Abstract:

Controversy about relation between society and politics in Hannah Arendt's thought is focused on by the following reflection. Possibility and chance are argued to defend Arendt's political conception as a way to face the main current challenges, not only political, but social too. Through kantian capacity of Judgement, it is maintained a reciprocal relationship between politics and education that would allow mutually to enrich one another and to give both of them a main role in a humanist way to approach our lives.

Keywords: Hannah Arendt; Politics; Society; Power; Judgement; Education.

A Viki, in memoriam

1. Introducción

Las reflexiones que siguen tienen su origen en la controversia mantenida en el seno de un grupo de lectura de la obra de Hannah Arendt del que formé parte aproximadamente entre los años 2010 y 2016. El debate lo suscitó la afirmación de la autora acerca del fracaso a que se vieron conducidas las revoluciones de la Edad Moderna por la intromisión en su desarrollo de lo que llamó la "cuestión social"¹. De manera natural, la discusión se centró en el concepto de política y la, en principio, categórica exclusión de él de todo aspecto social con que se trata de depurarlo de la menor sujeción de la *libertad*, característica esencial de la política, a la *necesidad*, propia de la vida social². La crítica a este planteamiento se podían resumir en tres argumentos³:

1 V. ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2012. Cap. 2, p. e., pp. 80, 122, 139s., 148, 150s. La cuestión social es la extrema pobreza que castiga a parte de la sociedad en algunos de los contextos revolucionarios, particularmente el de la Revolución Francesa. Pero Arendt extiende su papel cuando considera que la Revolución Americana también acabó fracasando cuando, logrados sus objetivos, los ciudadanos se desentendieron de la política para entregarse en cuerpo y alma a la acumulación de riqueza material.

2 La autora describe la sociedad como un híbrido entre el espacio privado de la necesidad (porque es el lugar en que la actividad tiene por objeto atender las necesidades vitales y económicas de los individuos) y el espacio político como espacio público de la libertad, que surge en la Edad Moderna, a medida que la actividad económica, en general, sale del primero y gana presencia pública, haciéndose así objeto de consideración política. Puede verse una exposición y un análisis claro y, en mi opinión, acertado del concepto y la problemática que lo rodea en DI PEGO, A. "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: reconsideraciones sobre una relación problemática". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 22-23. 2005, pp. 39-69.

3 Estoy en deuda con las compañeras que formaron parte del grupo por haberme permitido una comprensión clara y crítica de la obra de Arendt. Respecto al contenido del presente artículo, quiero mencionar especialmente a Victoria Postigo, Viki, a cuyo recuerdo está dedicado. Fue ella la que sacó a relucir el tema de la "cuestión social" y la que precisó mejor la crítica a Arendt.

1. Si la política se pervierte por la entrega de la revolución a la cuestión social, ¿no se está negando rango político a la lucha por la justicia social, contra las desigualdades económicas, de raza y género, o a las decisiones que puedan llevar, por ejemplo, a la atención médica o la educación universales? Es decir, la postura de Arendt ¿no supone negar la política social como política?

2. Incluso, dentro del planteamiento arendtiano, si es deseable eliminar las barreras a la participación en el espacio político y al ejercicio de la libertad pública, ¿no es una condición para ello la previa solución de los problemas sociales que mantienen a las personas prisioneras de la necesidad?

3. Más aún, ¿no habría de ser tarea de la política, el espacio de la libertad, ordenar lo social, el ámbito de la necesidad, para garantizar la posibilidad de toda persona de consagrarse a la política?

La concepción de la política de Hannah Arendt tiene su fundamento más elaborado en el análisis que su obra *La condición humana* hace de nuestra actividad y la estratificación de nuestra existencia correspondiente a las diferencias estructurales de dicha actividad: *vida, mundo y pluralidad*. En su prolijo estudio, Arendt deja sentada la sustancial diferencia entre las dos primeras “capas”, vida y mundo, y la tercera, pluralidad, a partir de la delimitación de los tipos de actividad que se realizan en ellas y las constituyen. Así, la *labor* (actividad metabólica por la que el cuerpo intercambia de manera cíclica con la naturaleza cuanto es necesario para la vida, radica en el consumo y hace al ser humano parte de la misma naturaleza) y el *trabajo* (actividad productiva que fabrica cosas duraderas y construye mundo, es decir, una realidad propiamente humana no destinada al consumo, sino al uso y, de ahí, a una organización separada de la naturaleza y su carácter cíclico, estructurada en la articulación de medios y fines) son conductas con un carácter “programático” cuyos rasgos propios son la previsibilidad y reversibilidad, rasgos que las someten a la necesidad de los procesos por los que se constituyen los espacios en los que tienen lugar. La *acción*, en cambio, actividad propia de la pluralidad, es la que un ser humano realiza entre sus iguales -al mismo tiempo diferentes entre sí-, sin estar sujeto a la necesidad. La acción coincide con la libertad y tiene por escenario el espacio público, en el que la persona aparece y se expresa ante esos iguales de una manera, por así decir, no rutinaria, sino novedosa, imprevisible e irreversible. De ahí la diferencia esencial de esta “capa” de nuestra condición con respecto a las otras dos y que sea considerada por Arendt la más específica y elevada de nuestra humanidad.

La admirable precisión del bistrú arendtiano para sajar y separar los diferentes tejidos de nuestro ser y de la realidad en —y por— la que existimos, nos construimos y la construimos,

no debe hacernos pasar por alto la relativa permeabilidad de los tegumentos que los separan, pudiendo reconocer, por ejemplo, que a la par que laboramos y consumimos, fabricamos y alteramos paisajes constitutivos de mundo, o que en el marco de la labor y el trabajo se pueden generar súbitamente espacios de discusión y acción en cuanto la dura coraza de la necesidad presenta alguna grieta por la que se cuela un aire de libertad en forma de solidaridad y confianza entre iguales (cosa que se puede pensar que sucedió entre los peregrinos del *Mayflower* y en los diferentes casos de sociedades y consejos revolucionarios considerados por Arendt, de los que más adelante nos ocuparemos). A la inversa, no es absurdo, al contrario, resulta muy comprensible que personas reunidas en un espacio público de libertad se ocupen de los problemas nacidos de nuestra inevitable sujeción a la necesidad, deliberen sobre ellos y decidan actuar en relación a los mismos⁴.

El problema, por tanto, no me parece ser que Arendt excluya de la política cualquier consideración de lo social. Para ella, sin embargo, sí ha sido un infortunio que, a lo largo de los últimos siglos, lo social y los mecanismos que le son propios hayan invadido y usurpado el espacio de la política en detrimento de lo que le es más caro: la libertad.

El problema que abordaré en lo que sigue es si, frente a las políticas a que da lugar esa usurpación de lo social, puede hoy sostenerse, como alternativa, la concepción depurada de nuestra autora de la política y, en particular, como forma viable y válida de afrontar los problemas sociales del presente. Para ello, la reflexión irá del plano más teórico y general, a partir de la noción de *poder*, a otro, más práctico y concreto, sobre la aplicabilidad de dicha noción a un ámbito público-social determinado, pero fundamental para nuestra existencia y nuestro futuro colectivos, la educación.

2. Poder

La noción arendtiana de “poder” es muy singular y se distingue con nitidez de planteamientos que se han hecho más comunes e influyentes en la literatura y la realidad histórico-política⁵. Convertido en núcleo de la política y, por tanto, inseparable de –si no

4 Respecto a lo dicho, comprendo en parte lo señalado por GAYTAN, P., “Hannah Arendt y la cuestión social”, *Sociológica Revista de pensamiento social*, 47. 2021, pp. 101-128., sobre la crítica de Arendt al concepto marxista de “trabajo”, en el que bien pudieron quedar implicados los tres tipos de actividad diferenciados en *La condición humana*. Pero no comparto con esta autora las conclusiones que obtiene de ahí acerca de la total exclusión de lo social en su concepción de la política.

5 El rasgo más destacado en las concepciones al uso del poder es su carácter asimétrico, apoyado en la idea de una voluntad que manda sobre otra que la obedece, con independencia de los medios de que se valga la primera para obtener esa obediencia. Un planteamiento reciente fiel a esta línea –que según Arendt arraiga en la tradición judeo-cristiana de la ley como mandato– puede leerse

coincidente con— la acción y la libertad, el poder se contrapone a la fuerza y a la violencia, que obedecen a impulsos de la necesidad, ya sean naturales (*causados* por la tendencia a la subsistencia de la vida), ya sociales o históricos (*causados* por fuerzas irresistibles que subyacen a los fenómenos socio-históricos, según las más variadas concepciones deterministas de la existencia humana y su devenir). Con todo, la violencia puede haber sido una vía prepolítica para la fundación de un espacio propiamente político y, por tanto, del poder, o ser utilizada como instrumento del poder, en su consolidación y conservación, como fue el caso de la *polis* griega, donde los ciudadanos eran liberados de la necesidad por medio de la dominación ejercida en el ámbito doméstico sobre esclavos, siervos y mujeres, en cuyas espaldas caía el peso de labor y trabajo con que subvenir a las necesidades de aquéllos. Pero la fuerza y la violencia, por sí mismas, en ningún caso son poder, ni bastan para crear el espacio apropiado para su aparición, como demuestran los casos de los tiranos, cuya soledad y dependencia de otros impide su propia libertad, y de los totalitarismos, en los que lo político simplemente se disuelve por la anulación total de las personas.

Al contrario de estos casos, el poder sólo puede darse en la pluralidad, esto es, en el marco de las relaciones entre iguales, en el cual, aunque la acción pueda iniciarse a partir de una iniciativa individual —como origen, *arjé*, de algo nuevo y el erigirse uno en dirigente, *arjón*— sólo puede realizarse y completarse, salvo excepcionalmente, con la colaboración de otros —*prattein*—. El marco, también, en el que, en tanto la palabra cobre protagonismo, es posible contemplar el mundo desde una perspectiva enriquecida por las perspectivas de todos, y en el que, en tanto urdido por las relaciones *entre* sus miembros (iguales en libertad y poder, pero diferentes como individuos), nacen los *intereses*, aquellas cosas localizadas *en el mundo*, *entre ellos*, y que pueden, por eso, ser objeto de deliberación y debate. La libertad de hablar con otros sobre cosas que a todos concierne, de entregarse al juego de la mutua persuasión y, de ahí, al afán de emprender acciones que den origen a algo nuevo y romper así las cadenas de la necesidad, sentir, por último, que no se puede vivir de una manera más elevada y feliz, ése es el único espacio de la política y la libertad, según Hannah Arendt, el único origen y escenario del poder⁶.

Así caracterizado, el concepto de poder sigue siendo, no obstante, compatible con diversas formas de organización y localización de lo político en el conjunto de la realidad humana. La Edad Moderna, de hecho, ha transcurrido por derroteros que han consagrado

en HAN, B.-C. *Sobre el poder*. Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder, 2016. A este propósito, resulta muy significativa la omnipresencia del poder como causa de casi cualquier relación social asimétrica, enfoque del que, como veremos, se aleja el pensamiento de Arendt.

⁶ Cfr. ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Tr. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 2018, p. 78.

el Estado-nación y el sistema de partidos como organización política por excelencia, con su estricta distinción entre gobernantes y gobernados y, en el mejor de los casos, la asignación a la política de un papel de representación, arbitraje y protección de la libertad privada de los gobernados y, a estos mismos, de la potestad de protegerse de los abusos e intromisiones de la política en su libre actividad privada—que, sin embargo, cae en la esfera de la labor y el trabajo, es decir, de la necesidad. Para Arendt este proceso se produce por la emergencia de lo privado en lo público a través de la aparición de la sociedad, que, más que colectividad humana y parte del mundo, posible objeto de consideración por parte de la política, se convierte en un determinante suyo. La política se ve confinada al papel de administración y tutelaje de la sociedad y su campo de acción queda limitado por los marcos legales, principalmente constitucionales, que actúan como barrera protectora de la propia sociedad frente a posibles desmanes de la política y le dictan a ésta su espacio competencial y funcional.

Esta evolución moderna de la política, sin embargo, se ha visto jalonada, según nuestra autora, por la aparición, especialmente en periodos revolucionarios o de crisis institucional, de fórmulas alternativas que, si bien no pudieron consolidarse por la represión de la que fueron objeto a manos de las opciones triunfantes, tanto como por su incapacidad para crear una organización con visos de perdurar y responder con éxito a los problemas planteados de orden puramente político y de relación de la esfera política con la sociedad, son, según ella, la encarnación más auténtica del espíritu revolucionario y republicano en la aspiración de fundar un espacio de libertad. Surgidas en época pre-revolucionaria, en forma de pactos de confianza y consejos creados por los colonos norteamericanos como modos de organizarse y enfrentarse colectivamente a los desafíos de la empresa colonial, fueron la piedra angular del triunfo de la Revolución Americana, pues por su medio, a lo largo de décadas, se superó satisfactoriamente la “cuestión social”, esto es, se logró erradicar la pobreza extrema, y se incardinaron en las vidas de sus miembros los cauces y patrones de participación en una actividad política dinámica y fructífera. Lamenta Arendt, haciéndose eco de los reclamos de Jefferson en la última parte de su vida, con la revolución triunfante y el nuevo sistema sólidamente levantado sobre los pilares de la Declaración de Derechos, la constitución y la organización federal de los estados, que estos órganos de participación acabaran por desvanecerse y el pueblo norteamericano optara por entregarse a la mejora constante de sus condiciones materiales, delegando en sus gobernantes toda responsabilidad política.

Vidas más efímeras tuvieron las sociedades revolucionarias en Francia, las secciones municipales de la Comuna de París, los *soviets* rusos o los consejos populares de la

revolución de 1956 en Hungría, disueltos o anulados como factores políticos por la represión a cargo de las fuerzas dominantes o la reacción contra la revolución⁷.

Hannah Arendt considera estas fórmulas manifestaciones muy depuradas de su propia concepción de la política. ¿Es posible revivirlas en la actual coyuntura política y darles un carácter más duradero? ¿Pueden, incluso, encontrarse encarnadas en algún ámbito actual del espacio público, por limitado que sea su alcance? Y, si así fuera, ¿qué lugar tendrían en ellas las cuestiones sociales y qué respuestas les darían? Trataremos de contestar a esta preguntas, considerando aún algunos aspectos que se desprenden del pensamiento arendtiano en relación a la conformación de estos espacios, para ella auténticamente políticos.

3. Horizontalidad

El concepto de pacto, tradicional en la teoría política moderna, le sirve a Arendt para examinar cómo los revolucionarios del siglo XVIII solventaron los problemas teóricos que les causaba la necesidad de un fundamento al origen y validez del nuevo orden que pretendían crear. Los revolucionarios americanos, a su juicio, tuvieron la fortuna de tener a mano un modelo real y práctico, bien contrastado en los pactos que los colonos instituyeron en forma de compromiso recíproco apoyado en las promesas mutuas y la confianza, que les facilitó, aún bajo la dependencia política de la metrópoli, crear organizaciones eficaces ante el reto de la vida en el Nuevo Mundo. Los pactos permitieron crear espacios verdaderos de libertad, *públicos* (dejaban aparte los condicionantes privados, enraizados en la necesidad, de sus miembros), *plurales e inclusivos* (todos los miembros lo eran en condiciones de igualdad y, sin embargo, salvaguardando sus diferencias individuales), y constituyeron un baluarte contra las amenazas de la necesidad, pues reforzaron los medios para enfrentarse a ellas a través de la acción conjunta, de la cooperación solidaria.

Es de destacar la *horizontalidad* de estos pactos, garantía de la igualdad de sus miembros, fente a la *verticalidad* propia de otras formas de concebir el pacto social como cesión o renuncia a parte o la totalidad de su individualidad, sus libertades y derechos, en favor de una instancia superior en la que reside desde ese momento el poder. Es natural la preferencia de Arendt por la forma horizontal, mientras que la serie de problemas,

7 Cfr. ARENDT, H. "La tradición revolucionaria y su tesoro perdido". En *Sobre la revolución*. Op. cit., Cap. 6.; y ARENDT, H. "Desobediencia civil". En *Crisis de la república*. Tr. G. Solana Alonso. Madrid: Trotta, 2015, pp. 43-79. Arendt retoma el concepto y remite su reaparición en los movimientos sociales norteamericanos durante el siglo XX a la tradición política enraizada en los viejos pactos coloniales y, de ahí, a la particularidad del reconocimiento del derecho a disentir, sin el que el asentimiento ciudadano a leyes y gobiernos carecería de sentido real.

teóricos y prácticos, que trajo consigo la aceptación de la forma vertical en el Estado-nación moderno, según ella, es larga y de muy difícil solución: soberanía, representatividad, minorías, profesionalización de la política, falta de participación ciudadana, etc.

En la reflexión teórica que precedió y acompañó a las revoluciones del s. XVIII, las diferentes concepciones del pacto jugaron un papel tan significativo para la elaboración de un fundamento al nuevo orden político que se quería construir como la caracterización que recibió el concepto de *ley*. Aunque los revolucionarios, en su preocupación por el problema del fundamento, trataron de recuperar el sentido clásico de ese concepto, como quedó encarnado en la *polis* griega y la república romana, lo cierto es que no siempre pudieron desprenderse de la herencia más inmediata, que en Europa vino dada por el absolutismo y su visión centralizadora del poder. Respecto a la ley, no fueron capaces de una comprensión clara de la diferencia entre la interpretación judeo-cristiana, derivada de la revelación y la teología e inseparable de la idea de mandato que exige obediencia, de la *lex* mediante la cual los romanos ponían fin a las guerras con la firma de alianzas que incorporaban a su esfera de poder a los viejos enemigos, ahora convertidos en socios. En los recién nacidos EEUU, la herencia de los pactos coloniales, horizontales, ayudó a comprender mejor y asimilar el *principio federativo*, que permitió la integración de los estados en una unidad articulada que sumaba sus respectivos poderes, al tiempo que garantizaba la igualdad de todos en el conjunto de la unión (lo que no evitó, como ya se apuntó, que Jefferson reclamara, una vez consolidada institucionalmente la república, la necesidad de participación ciudadana en la vida política a través de los distritos o unidades municipales que la aseguraran y canalizaran). Ello fue posible por la mejor comprensión del *principio de separación y equilibrio de poderes* de Montesquieu (haciéndose eco de la tradición republicana romana), tanto en la conocida versión de los tres poderes del Estado, como en la concepción de la ley como pacto entre iguales, que permite la unión sin perjuicio de su distinción ni merma de su poder, en tanto el sistema permite equilibrar y frenar toda pretensión de acaparamiento o monopolio. Estos dos principios, federativo y de separación de poderes, contribuyeron, según Arendt, a construir un nuevo orden político en el que quedó asegurada, tanto la igualdad de los miembros, como la autoridad de las instituciones y leyes emanadas de él.

El resultado, en sus análisis, fue un Estado en el que el asentimiento que recibe de los ciudadanos no está reñido con el derecho a disentir públicamente de las decisiones gubernamentales, sino que lo presupone. Y sobre esta base se explica la vitalidad del asociacionismo norteamericano.

Sin entrar en valorar la justeza de las comparaciones que Arendt hace entre las dos revoluciones del XVIII y sus consecuencias para la historia posterior y el destino de las

revoluciones que se sucedieron durante los siglos XIX y XX, se pueden aprovechar sus reflexiones sobre los hechos históricos para reflexionar, por nuestra parte, sobre la actualidad.

Hoy, garantizado por nuestro marco legal el derecho de reunión y asociación, así como la libertad de expresión (al menos en los llamados “Estados de derecho”, aunque ciertamente con diferentes avatares y contextos), no es impensable la existencia de agrupaciones que se ajusten al perfil de pacto horizontal y que, aun dentro de la estructura institucional de los Estados (y hasta de las estructuras supraestatales en las que tienden a integrarse), que de manera inevitable las sujetaría a las obligaciones legales y políticas vigentes, con objeto de poder ejercer aquellos derechos, desarrollaran en su seno un tipo de actividad que encaje en el concepto arendtiano de política y que tenga, además, repercusión en la vida política del conjunto de la sociedad. Así lo reconoció la propia Arendt al abordar el fenómeno de la *desobediencia civil*, al entenderla como disensión legítima con el objetivo de cambiar una situación o anular una decisión que se consideren contrarias al propio espíritu del orden político. Por este expediente se puede incluso explicar que determinadas minorías hayan ejercido su influencia sobre la opinión de la mayoría y logrado cambios legislativos o políticas gubernamentales de calado. De tales hechos, que no nos deben resultar tan raros, se desprende que la sociedad civil cuenta con medios para crear espacios políticos propios, en resistencia a las disposiciones políticas oficiales, y con poder para provocar cambios.

Uno de los mayores peligros, si no el mayor, al que se enfrentan las democracias actuales es, como no se para de repetir, la desafección política de la ciudadanía. A pesar de que el problema es esgrimido con frecuencia, a manera de chantaje, por quienes detentan algún poder dentro del sistema, para forzar en la sociedad el mínimo apoyo que les dé legitimidad, lo cierto es que la propia maquinaria del Estado, su manera de enfocar y canalizar la participación ciudadana para sus propios fines, por no hablar del monolitismo de los partidos, su falta de democracia interna y su miopía respecto a los problemas de la ciudadanía han sido factores más que significativos en su aparición y agravamiento. Parece, sin embargo, improbable que del lado institucional pueda venir solución alguna. ¿No nos queda otra que confiar en la espontaneidad asociativa de la sociedad? ¿Cabe esperar de ahí su revitalización política y, en concreto, la capacidad de la política para acometer sin distorsiones ni quebrantos los problemas sociales? ¿Cómo, en todo caso, convendría definir las relaciones entre ese posible “poder popular” y el poder del Estado sin generar conflicto?

A diferencia de la fuerza, la fragmentación del poder, en la acepción de Arendt, no le produce necesariamente merma. Ésta se produce sólo por la coerción, que no es poder,

sino fuerza, violencia. Asimismo, la confrontación de poder con poder no se resuelve en el debilitamiento o la anulación de uno en favor de otro, salvo que, de nuevo, intervenga la fuerza, en cuyo caso, claro está, el poder se retrae y puede desaparecer. Ello es resultado de la peculiar equiparación de poder, libertad y pluralidad. De esta manera, el planteamiento de Arendt permite matizar y corregir la concepción competencial de los órganos de poder, por el que éste adquiere una estructura piramidal en la que los niveles inferiores quedan subordinados a los superiores y, por tanto, debilitados. La “pirámide” que, en cambio, sugiere ella como resultado del principio federativo se construye “desde abajo”, de manera que desde todo espacio público integrado se pueda influir y ejercer control sobre los demás, haciendo así posible, por el principio de separación y equilibrio, el incremento del poder del conjunto. Lo más local no desaparece en lo más global, sino que lo construye y le da poder.

4. Sentido

La participación política de la ciudadanía, de acuerdo al esbozo que vamos construyendo, encuentra aún el obstáculo de la supuesta falta de estímulo para ejercerla por parte de la mayor parte de la sociedad. Aparte la apatía y antipatía hacia la política, más importancia tiene la falta de tiempo y energía de una población que, mayoritariamente, ha de invertirlo en aquellas actividades impuestas por la necesidad, esto es, la labor y el trabajo. Más aún en la actualidad, con las exigencias de rendimiento, competitividad y reciclaje constante, además de la inseguridad y precariedad con la que mucha gente sobrelleva su vida laboral. Por otra parte, el ocio ha devenido de tiempo libre en más necesidad, en otra pieza del ciclo producción-consumo que sostiene al sistema económico. Todo ello en paralelo a la profesionalización de la política, a la que absorbe cada vez más otra necesidad, la de gestionar la formidable maquinaria en la que se va convirtiendo el mundo. En vez de que la “cuestión social” sea un obstáculo para la política, más parece que la engulla por todos lados sin dejar rastro de ella, sobre todo en el mundo occidental, que hace tiempo dejó atrás la barrera de la satisfacción de las necesidades más perentorias.

Sin embargo, la palabra “estímulo” no resulta apropiada para entender el origen de la acción y, por tanto, de la política, ya que más bien las retrotraería al reino de la necesidad, de los procesos previsibles y reversibles. Hay que recordar, en cambio, la insistencia de Arendt a lo largo de toda su obra en la natalidad, el hecho de que los seres humanos nacen, traen consigo el signo de la novedad a un mundo que ya existe y les viene dado y que les sobrevivirá y, a partir de ahí, tienen la capacidad de dar realidad a algo completamente

nuevo, que irrumpe en los procesos causales de la vida y el mundo y se difunde a través de la red de las relaciones humanas por derroteros imprevisibles e irreversibles.

Esta espontaneidad, con la que nace en cualquiera de nosotros el afán y el sentimiento de libertad, no está reñida con la existencia de actitudes y contextos que puedan darle o reforzar sus motivos (y, también, de otros que la desanimen y repriman). El espacio público, en cuanto espacio de aparición y expresión ante otros, es para nuestra autora el lugar en que podemos dar mayor plenitud a nuestro existir, tanto por el mutuo reconocimiento, sólo posible en ese espacio, sin el cual nos hacemos invisibles, existimos sin contar para los demás, como por avivar el deseo de distinción y superación como espíritu de mejora personal y colectiva.

En la espontaneidad de la acción y el afán de distinción y superación propios del espacio político cobran sentido y valor nuestra libertad y la que desde la *polis* griega es la principal virtud política, la *frónesis*, que Arendt traduce como capacidad de *discernimiento*, es decir, de experimentar con mayor amplitud y profundidad las cosas del mundo que compartimos en la *contingencia* que las caracteriza en cuanto asuntos humanos. Contra el incontenible y necesario impulso de las fuerzas dominadoras a reducir todo aspecto de nuestra vida y nuestra experiencia a un “pensamiento único”, una concepción ideológica, una cosmovisión compacta y cerrada que explica todo lo que pasa y nos pasa como inevitable y, por qué no, como lo mejor que puede pasar, el espacio político hace posible imaginar que todo puede ser de otra manera, una ocurrencia que, al fin y al cabo, no nos es demasiado extraña a ninguno de nosotros.

De ahí, parecería, cualquier cosa puede nacer y hasta se podría argüir que de la acción y la libertad, como capacidad de dar realidad a algo nuevo e inesperado, puede nacer también el horror, lo indeseable desde todos los puntos de vista. Sin ánimo de poner puertas al campo, el espacio de libertad nacido con la acción, trataré de mostrar cómo es inherente a él, al convertirse en espacio político plural, eludir los peligros que, sin embargo, se ciernen sobre las prácticas políticas al uso.

En uno de los pasajes de las notas escritas para su *¿Qué es la política?*⁸, editadas y publicadas póstumamente, Arendt distingue entre *fin*, *metas* y *sentido* de una actividad. El fin sólo adquiere realidad en el momento de cesar la actividad emprendida para su logro (un objeto fabricado sólo comienza a existir cuando está completamente acabado y cesa, por tanto, la fabricación). Las metas se definen como criterios orientadores que dirigen la actividad y, en cuanto tales, se sitúan más allá de ella, aunque no suponen su cese (más bien son necesarias para guiarla en su transcurso, como el modelo que el

8 ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Op. cit., pp. 138 y ss.

fabricante toma en cuenta para fabricar el objeto). El sentido, en cambio, sólo es real en tanto dure la actividad (las operaciones en que consiste la fabricación del objeto tienen sentido durante la fabricación misma, no tiene sentido seguir ejecutándolas cuando ha sido acabado). Cabe hacer estas distinciones en relación a la acción y, en concreto, la acción política. De ello resulta una diferencia sustancial en las maneras de entender la política misma. Si entendemos que la actividad política tiene un fin y unas metas más o menos fijas, estaremos asumiendo una concepción instrumental, para la que el sentido de la política y la política misma cesan alcanzado el fin para el que nos ha servido. No es imposible mantener tal punto de vista, que parece el de los planteamientos hoy predominantes, sean del signo ideológico que sean. El contexto del análisis de Arendt, mediado el siglo XX, es de duda sobre el sentido de la política, cuando no de sensación de pérdida del mismo, al ser percibida como tomada cada vez más por la violencia, en forma de revoluciones, totalitarismos o amenaza de guerra total, y, por tanto, verse su fin bajo el fatal signo de la destrucción –de la libertad o incluso de la vida. La pérdida de sentido, ante la perspectiva de tal fin, acrecienta el deseo de eliminar la política misma. Aunque hoy el contexto es otro, la aspiración de acabar con la política no ha desaparecido, sino que parece haberse extendido y reafirmado en mucha gente, en la medida en que los fines de esta política-instrumento se sienten muy alejados de sus propias metas, cuando no contrarios a ellas y a sus intereses. A eso hay que añadir las formas que adquiere en nuestros días el avance de la violencia en la vida política bajo la forma de todo tipo de fobias sociales, raciales, ideológicas, etc. La sensación de que la política actual alimenta la discordia, y no la concordia, lleva a muchas personas a renegar de ella.

No se puede negar, es verdad, la existencia de políticas, dentro de ese planteamiento instrumental, que tratan de buscar soluciones a graves problemas reales que nos afectan a todos: el cambio climático, la pobreza, el tráfico de seres humanos, las guerras y la violencia, las violaciones de derechos... Sin embargo, incluso esas políticas son a menudo obra de élites tecnocráticas estatales y supraestatales y, también a menudo, están determinadas por intereses de oligarquías económicas que les marcan la ruta y los objetivos. Es evidente, además, que, en nuestros días, a los gobiernos les competen funciones administrativas y de gestión ineludibles para el sostenimiento, la cohesión y el bienestar sociales. La pregunta sería, entonces, si desde enfoques más inclinados a favorecer la participación ciudadana directa y la política como actividad pública y libre, podría defenderse la descentralización de esas competencias y sus áreas de acción. La pregunta también es si, por medio de un enfoque así, no se incrementaría considerablemente el poder de lo público, frente a la maquinales necesidad de expansión de los aparatos económico-políticos y sus instrumentos tecnológicos.

Las respuestas de Arendt a estas preguntas no son del todo terminantes. En *Sobre la revolución*⁹ se muestra escéptica acerca de la posibilidad de aunar las virtudes políticas a la capacidad de administrar y gestionar los problemas de la necesidad, y se inclina hacia una visión “elitista” –aunque repudie el término– de la actividad genuinamente política, que metafóricamente se representa como islas (u oasis) de libertad en el mar (desierto) de la necesidad. En otros lugares, sin embargo, se muestra relativamente optimista acerca de la posibilidad de influir, al menos, en las políticas estatales y en la opinión pública mayoritaria desde iniciativas de asociación voluntaria acordes a su visión de la política y admite la posibilidad del sistema federal de consejos (según lo hemos esbozado) como alternativa a la actual organización de la política¹⁰. En cualquier caso, entiende que el sentido de la política es la libertad, de manera que afirmar que tiene un fin significa que también lo tiene la libertad. La actividad política, lo mismo que la capacidad de acción, no pueden para ella tener un fin, so pena de sacrificar lo más humano que hay en nosotros.

Se hace, pues, necesario combatir la antipatía que la política despierta en gran parte de la ciudadanía, recuperar su sentido, y, para ello, es importante devolverle las virtudes que le deben ser propias: la responsabilidad, el compromiso, la disposición recíproca al bien común, la confianza en las promesas mutuas y, por supuesto, el discernimiento y el valor educativo, ilustrador.

5. Juicio

Es significativo que el broche final de la última obra que Arendt planeó y publicó en parte, sin poderla terminar, *La vida del espíritu*¹¹, esté dedicado al juicio. Pese a que su muerte dejó inconclusa esa última parte, se conservaron suficientes apuntes y, sobre todo, los textos de sus charlas acerca del concepto en Kant, que le iban a servir de base. Es un concepto, además, que aparece en obras anteriores en lugares de sus análisis que realzan la importancia que le daba¹².

Para ella, Kant había sido el único filósofo verdaderamente interesado en la acción y, en concreto, en la acción política, desde una perspectiva no especulativa, sino asentada en el piso firme de la realidad y del espacio político mismo. Lo que no quita que se sintiera,

9 Cfr. ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Op. cit., pp. 380 y ss

10 Cfr. “Desobediencia civil” (pp. 74 y ss.) y “Pensamientos sobre política y revolución” (pp. 174 y ss.). En ARENDT, H. *Crisis de la república*. Op. cit.

11 ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. Corral y F. Birulés. Barcelona: Paidós-Espasa, 2002.

12 Cfr. ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Op. cit., p.116; ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Tr. A. Poljak. Barcelona: Península, 2016, pp.336 y ss, 369 y ss.

al mismo tiempo, perplejo ante la vertiginosa complejidad que la contingencia de la acción y, más aún, de sus imprevisibles efectos en la red de relaciones humanas traía consigo. A pesar de lo cual, Arendt considera que acierta al situar su base en la capacidad del juicio. Nuestra autora pone el énfasis en la primera parte de la *Crítica del juicio*¹³, de manera singular, pero muy significativa, en su tratamiento del gusto y el juicio estético. Se trata éste de un juicio reflexionante –esto es, que no cuenta con una ley o concepto universal bajo el que subsumir un hecho particular– fundamentado en la capacidad del juicio. Existe un *sensus communis* que Kant considera “un juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para (...) evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas, subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendrían una influencia perjudicial en el juicio”. Así pues, un “me gusta”, en sí una opinión subjetiva –y, quizás, muy discutible, incluso aunque se sume a millones de “me gusta” en la cuenta de algunos personajes– puede ser el origen de un juicio reflexivo que abarque otros juicios posibles y trate de colocarse en el lugar de cualquier otro. Es decir, la experiencia de que algo guste –o, sencillamente, de tener una opinión sobre algo– tiene en sí el potencial de generar un juicio acerca de los gustos y opiniones de otros. Es una capacidad que, por las máximas que lo rigen (1. Pensar por sí mismo; 2. Pensar en lugar de cada otra persona; 3. Pensar de acuerdo consigo mismo), se relaciona con la ilustración de la persona (y puede, por tanto, cultivarse) y permite un “modo extenso de pensar”, sin valor cognoscitivo, es decir, sin relevancia para la verdad, pero que hace a uno “apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio” y reflexionar “sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás)”.

Arendt identifica este “modo extenso de pensar” con la vieja *frónesis* griega, el discernimiento en los asuntos públicos que, como se ve, trasciende la subjetividad de las opiniones y no ha de confundirse con la mera empatía, ya que ésta es un sentimiento concreto hacia alguien particular, aunque sea un “alguien” colectivo¹⁴.

Este lugar radical del Juicio en la política debe ponerse en relación, tanto con la pluralidad del espacio político, en la que, por la deliberación y el debate, se enriquece

13 KANT, M. *Crítica del Juicio*. Tr. M. García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1981. Sobre todo §40, pp. 198-201.

14 Más bien, nuestra autora tiende a mostrarse crítica con la intromisión de lo emocional y sentimental como factores determinantes en la política, a la cual, en la forma de “piedad rousseauiana”, hace responsable, en parte, del fracaso de la Revolución Francesa. En este aspecto, puede considerarse la concepción política de Hannah Arendt como opuesta a la tendencia actual a introducir la vida emocional como elemento determinante de la política, tal y como se expone en NUSSBAUM, M.C., *Paisajes del pensamiento*. Tr. Araceli Maira. Barcelona: Paidós, 2015, p. 200.

nuestra perspectiva del mundo común, como con la importancia de superar en ella el sectarismo y el corporativismo y promover la imparcialidad.

No se trata, por tanto, de excluir de la política la problemática social, sino un cierto modo de abordarla que, en cuanto hace intervenir factores privados, subjetivos, da al traste con la libertad que ha de caracterizar la deliberación, el debate y la decisión en la pluralidad. Algo no reñido, sino, por el contrario, ligado a una postura *humanista*, no técnica ni productiva, ni siquiera científica o filosófica, pues no se deja coaccionar por criterios absolutos de eficacia, rendimiento, verdad o belleza, “una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo”¹⁵.

Una actitud y una capacidad que no son extraordinarias ni exclusivas, que pueden nacer en cualquiera de nosotros, aunque, ciertamente, necesitan ser cultivadas.

6. Educación

Podemos considerar la educación como un campo de actividad encuadrado en lo que Arendt llama “sociedad”. Por un lado, está enfocada a la adquisición por niños y jóvenes de los conocimientos y destrezas que les ayudarán a desenvolverse en su vida adulta dentro del espacio social. El ámbito escolar prolonga el espacio privado de la familia, permitiendo la transición gradual hacia lo público. Asimismo, la escuela se ve acompañada de otros lugares sociales por los que la vida de los niños transita a la vida adulta, como sus círculos de relaciones con iguales o los medios de comunicación. Como es bien sabido, la coexistencia de la escuela con todos estos espacios o subespacios no está libre de conflictos. Por otro lado, la escuela es campo de atención prioritaria por parte del entramado estatal político-administrativo y, cada vez más, de organizaciones supraestatales, que la consideran esencial en la planificación del sistema productivo a través del diseño de currículos e itinerarios adaptados a los avatares del mercado laboral. En este sentido, de la escuela se espera la preparación de las personas para el desempeño profesional y la actividad económica.

Hay que añadir que la llamada “comunidad escolar” se constituye con características, en sus relaciones internas y estructuras organizativas y funcionales, que mal se compaginan

15 ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Op. cit, p. 345. Es notable el subtítulo de esta colección de artículos: “Ocho ejercicios de reflexión política”. Utilizando un texto alegórico de Kafka, la autora reflexiona en el prefacio (“La brecha entre el pasado y el futuro”) sobre la naturaleza de sus escritos –tal vez extensiva a toda su obra– como ejercicios desde el presente, esa brecha imaginaria entre el pasado y el futuro que da la libertad de ensayar modos de pensar sobre la realidad de lo que pasó y la virtualidad de lo por venir, “críticas” y “experimentos” sin ánimo dogmático.

con la pluralidad, pues se trata de relaciones y estructuras jerárquicas, cuando no sujetas a designios externos, intereses extraescolares, sectarios, a menudo nacidos en el poder administrativo y, con igual frecuencia, obedientes a factores ideológicos y partidistas.

Centrándonos en el espacio del aula, la asimetría de la relación profesor-alumno y la limitación de la actividad a las exigencias del currículo no se corresponden tampoco a la igualdad en la diferencia de la que emerge la pluralidad, ni con la libertad de acción y palabra propia del espacio político.

En todos estos aspectos se da a la educación un valor instrumental, es decir, se la representa como un medio para fines externos a ella misma, por lo que, así planteado, el ámbito escolar queda excluido como parte del espacio político en sentido arendtiano. ¿Queda con ello agotado el campo de la educación? ¿Es, por tanto, imposible darle un papel político activo y significativo? ¿Debe quedar confinada irremisiblemente al reino de las necesidades sociales? ¿Es, incluso, conveniente mantenerla al margen de la política, para preservar a ésta de la “contaminación” con lo social y evitar que niños y jóvenes la confundan con la mera lucha entre opiniones e intereses y crean que el poder consiste en la capacidad de imponerse por cualquier medio a los demás?

Hay dos hechos que, a mi parecer, recomiendan, sin embargo, incorporar la política, en sentido arendtiano, en la actividad educativa, creando espacios que, aunque de manera limitada, reúnan las características apropiadas.

Por un lado, el que la escuela sea el escenario de introducción de los nuevos en el espacio público tendría que hacerla el lugar indicado, no para reprimir, sino para orientar su capacidad de acción. En lugar de fomentar el conformismo y la mera sujeción a rutinas y automatismos, que pueden proporcionarles seguridad (y se la proporciona, desde luego, al funcionamiento cotidiano de los centros educativos), pienso que serán personas más libres, maduras y respetuosas con el distinto si se les invita pronto a mostrarse y expresarse y a prestar atención a las manifestaciones de los otros, bajo la supervisión de adultos que, además de animar a la participación, frenen distorsiones y la violencia que puntualmente pueda nacer en las interrelaciones de personas aún inmaduras y sin hábito de diálogo entre iguales¹⁶.

16 No se trata, pues, de permitir la existencia de un espacio autónomo en que los niños se desenvuelvan sin intromisiones adultas y simplemente aprendan haciendo y jugando, lo que es criticado por Arendt en relación a la crisis de la educación en EEUU (cfr. ARENDT. H. “La crisis en la educación”. En *Entre el pasado y el futuro*. Op. cit, pp. 269-301, en especial, pp. 274-285. Pienso, más bien, en un espacio tutelado por el profesor en que se cultive el espíritu de diálogo y cooperación, la conciencia de la diferencia y el conflicto y hábitos de solución pacífica de los mismos, pero sin dirigismo.

En segundo lugar, desde la posición de adultos más o menos ilustrados, los profesores pueden ayudar a cultivar en sus alumnos la capacidad de juicio, en el sentido que se ha expuesto. Con la permanente invitación a la reflexión, a la comprensión, a la adquisición de experiencias y la ampliación del propio pensamiento en su afán por el discernimiento, la sabia prudencia política, esta capacidad tiene un alto valor educativo. Aprender a tener voz propia y a ponerla en relación con las de los otros es un camino más indicado hacia el humanismo curioso y cuidadoso con las cosas del mundo que compartimos que cualquier fomento de liderazgos reproductores de relaciones adultas típicas en nuestros días. Lo cual vale también para los propios profesores, cuya autoridad, conferida por la edad, la experiencia y los conocimientos adquiridos, no menoscaba la igualdad sustancial que, como personas que también han sido niñas y jóvenes, les liga a sus alumnos y les puede ayudar más que nada en la comprensión de su pensamiento y sus acciones y a orientarlos a enfoques amplios de percepción de la realidad.

Veo, pues, factible articular al menos parte de la actividad educativa en comunidades de aprendizaje con sentido político, en las que los participantes crezcan juntos como personas iguales en la diferencia y libres para actuar y cooperar en sus acciones de cara a conservar y, por qué no, mejorar el mundo¹⁷. De esa manera, tal vez, se haga menos difícil reivindicar la política contra la apatía y la antipatía que hoy despierta y sacudirle el polvo a la imaginación, sin la que el juicio no es posible en tanto proyección del pensamiento más allá de uno mismo.

7. Conclusiones

Termino mi reflexión con una sumaria exposición de las ideas que la han ido conformando.

En contra de la interpretación habitual, considero que el concepto arendtiano de política no entraña rechazo de la problemática social. La contraposición entre política y sociedad no es la afirmación de una relación de incompatibilidad, sino la crítica hacia cierta forma de hacer política que, es verdad, históricamente ha ido de la mano de la emergencia de la sociedad como terreno público y ámbito de debate político. El concepto de poder, indisociable en Arendt del de acción y, por tanto, del de pluralidad como espacio de relación entre iguales, permite considerar los problemas sociales desde perspectivas políticas diferentes de la propia del Estado-nación y el sistema de partidos que se hizo

¹⁷ En la estela de la pedagogía de Paulo Freire, en la que, creo, queda bien sintetizada la idea de la educación como liberadora y como práctica directa de la libertad, es decir, de la acción en sentido arendtiano (V. FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*. Tr. L. Ronzoni. Madrid: Siglo XXI, 2009; FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Tr. J. Mellado. Madrid: Siglo XXI, 1970).

dominante en la Edad Moderna. Ello es posible al recordar varios de los principios que las revoluciones modernas sacaron a la luz y, tristemente, fueron olvidados o reprimidos: la idea de pacto horizontal, el principio federal y el de división y equilibrio de poderes. A través de ellos es posible reivindicar otra manera posible de hacer política que antepone la exigencia de participación directa de la ciudadanía.

En un plano filosófico, con repercusiones pedagógicas, la capacidad del Juicio, en su acepción kantiana, se convierte en el fundamento de la posibilidad de una política en sentido arendtiano como alternativa plausible a la organización y práctica políticas al uso. Es por este camino por el que me parece posible, en la actividad educativa, devolver el prestigio a la política y promover en niños y jóvenes una conciencia humanista con la que dar valor al mundo y a nuestra capacidad de mejorarlo.

Referencias bibliográficas

- ARENDT, H. *Crisis de la república*. Tr. G. Solana Alonso. Madrid: Trotta, 2015.
- ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, 2016.
- ARENDT, H. *La condición humana*. Tr. R. Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, H. *La vida del espíritu*. Tr. C. Corral y F. Birulés. Barcelona: Paidós-Espasa, 2002.
- ARENDT, H. *¿Qué es la política?* Tr. R Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 2018.
- ARENDT, H. *Sobre la revolución*. Tr. P. Bravo. Madrid: Alianza, 2004.
- DI PEGO, A. "Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt: reconsideraciones sobre una relación problemática". En *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 22-23. 2005, pp. 39-69.
- FREIRE, P. *La educación como práctica de la libertad*. Tr. L. Ronzoni. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- FREIRE, P. *Pedagogía del oprimido*. Tr. J. Mellado. Madrid: Siglo XXI, 1970.
- GAYTÁN, P. "Hannah Arendt y la cuestión social", en *Sociológica Revista de pensamiento social*, 47. 2021, pp. 101-128.
- HAN, B.-C. *Sobre el poder*. Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder, 2016.
- KANT, M. *Crítica del Juicio*. Tr. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.
- NUSSBAUM, M. C. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Tr. A. Maira. Barcelona: Paidós-Espasa, 2008.