



El concepto de *paria* en la obra de Hannah Arendt



Este texto es el resultado de un proyecto de investigación cuyo motor principal ha sido el estudio de los mecanismos que hacen posible la exclusión. La contribución de este estudio, si bien mínima, pretende ser una mejor y más justa apreciación y valoración del término *paria* dentro de la obra de Hannah Arendt.

Con la intención de desarrollar un argumento histórico, es decir, que apele a una determinada manera de leer un texto; en este estudio se pretende desarrollar un argumento a favor de un significado sobre el concepto de *paria*, además de demos-

trar que éste término se le designa al hombre al que le son negadas sistemáticamente las condiciones que posibilitan una vida política, social y privada.

Debido a su condición judía, Arendt dedica más espacio en su obra al caso judío que al negro. Se conocen dos artículos dedicados a la condición negra: *Reflexiones sobre Little Rock* y uno posterior vinculado a éste: *Crisis en la educación*. Por ello, decidí añadir el estudio sobre uno de los acontecimientos más relevantes en la historia de la discriminación negra: el movimiento por los derechos civiles (1955-1968).

El concepto de *paria*
en la obra de Hannah Arendt

Colección Graduados
Serie Sociales y Humanidades

Núm. 5

Estela Jacqueline Rayas Padilla

El concepto de *paria*
en la obra de Hannah Arendt

Universidad de Guadalajara
2011

305.568

RAY

Rayas Padilla, Estela Jacqueline.

El concepto de paria en la obra de Hannah Arendt / Estela Jacqueline Rayas Padilla.

1ª ed.

Guadalajara, Jal.: U de G. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Coordinación Editorial, 2011.

Colección: Graduados

Serie: Sociales y Humanidades ; Núm. 5

ISBN 9786074503777 (obra completa)

I. Desigualdades sociales – Filosofía – Historia – Siglo XX – Alocuciones, ensayos, conferencias.

2.- Arendt, Hannah – 1906 -1975 – Crítica e interpretación.

3.- Filósofos norteamericanos – Siglo XX.

4.- Filósofos alemanes – Siglo XX.

5.- Filósofos judíos – Siglo XX.

II.- Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Primera edición, 2011

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario

de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación Editorial

Juan Manuel 130

Zona Centro

Guadalajara, Jalisco, México

ISBN Obra completa 978-607-450-377-7

ISBN E-book 978-607-450-428-6

Hecho en México

Made in Mexico



PROGRAMA INTEGRAL DE FORTALECIMIENTO INSTITUCIONAL

Esta edición fue financiada con recursos del Programa Integral de Fortalecimiento Institucional (PIFI) 2009 a cargo de la Secretaría de Educación Pública.

Índice

Prólogo	11
Revisión histórica del vocablo paria	15
Condiciones, actividades y esferas de la vita activa	21
Reconsideración de la vida activa respecto de la vida contemplativa	21
Examen de la vita activa	23
Categorías de la acción	35
La pluralidad como condición de la existencia humana	35
La pluralidad como condición de la vida política	35
La igualdad como condición de la vida política	38
Ausencia de pluralidad en el caso del paria	42
El problema de la distinción	51
El lugar de la política: la esfera pública	73
Acción y discurso	87
Libertad	99
Conclusiones	113
Bibliografía	117

Para Mei y Nicolás

PRÓLOGO

Este texto es el resultado de un proyecto de investigación de grado cuyo motor principal ha sido el estudio de los mecanismos que hacen posible la exclusión. La contribución de este estudio, si bien mínima, pretende ser una mejor y más justa apreciación y valoración del término *paria* dentro de la obra de Hannah Arendt. Sin duda, el propósito general reviste una importancia interna, es decir, al interior del estudio de la obra de la autora y, por lo tanto, parecería sólo relevante para el estudioso dedicado a tal tarea. Sin embargo, es inevitable que el concepto, que ha sido estudiado por otros modelos pertenecientes a otras ciencias sociales y humanas, no revista ninguna importancia al exterior de la teoría política de la autora. Por mencionar algunos ejemplos de aquellas otras investigaciones, contamos con la perspectiva sociocognitiva de Alfred Schuetz (1944), quien concibe la figura del extranjero como aquel que no comparte el esquema de referencia interpretativo del grupo al que se integra. Por otro lado, para George Simmel (citado en Bolzman, s/f), el extranjero representa la figura de la movilidad frente al sedentarismo del grupo establecido del que forma parte; sólo se le permite mantener relaciones económicas con los autóctonos, de ahí que permanezca próximo y distante a la vez. El extranjero es juzgado según categorías generales y no de acuerdo a sus características individuales. Otros autores interesados en el estudio de la figura del otro, del extraño (o extranjero), son Norbert Elias y John Scotson (1965); su investigación sobre las relaciones entre los habitantes de un suburbio obrero inglés –quienes eran similares en muchos aspectos y sólo compartían la insignificante diferencia de haber llegado unos antes que otros– les llevó a concluir que la figura del otro es una construcción social que cumple la doble función de cohesionar al grupo establecido y afirmar su autoimagen positiva. En consecuencia, este mecanismo social establece una diferencia insalvable con los recién llegados, quienes, además, adquieren un estatus inferior y denigrante. Por último, contamos con la referencia de la obra de Abdelmalek Sayad, para quien el extranjero toma la forma representativa del trabajador inmigrante. Ser útil, económicamente ha-

blando, para la sociedad que lo acoge es la condición indispensable que regula su permanencia. Sayad afirma que el trabajador inmigrante, o el inmigrante a secas, asume frente a la mirada ajena la misma significación y el mismo rango que un obrero –tenga aquél o no una cualificación profesional distinta–. De ahí se deriva un trato social análogo: “sueldo mínimo, mínimo de ganancias para un mínimo de consumo, mínimo de consideración, etc.” (Bolzman, s/f: 8). Lo que la figura del otro, presente en la obra de Hannah Arendt, aporta a la comunidad científica y filosófica es el descubrimiento de las condiciones políticas que posibilitan la exclusión. En esto reside su originalidad, su novedad.

Debido a su exposición, el significado y la importancia que posee el término en el conjunto de su pensamiento político no resultan claros. Mi propósito es doble: 1) mostrar una caracterización más general y abstracta del término, que en Arendt aparece circunscrito al estudio del fenómeno de la exclusión de grupos tales como los judíos y los negros, y 2) analizar el concepto de paria a la luz de las categorías de la acción que propone Arendt, de manera que podamos apreciar con mayor claridad cuál es el sentido y el propósito que la autora concedió a este término en el conjunto de su pensamiento político.

Mi intención es desarrollar un argumento histórico, es decir, que apele a una determinada manera de leer un texto; pretendo desarrollar un argumento a favor de un significado sobre el concepto de paria en la obra de Hannah Arendt.

En lo que sigue, intentaré demostrar que el término paria en la obra de Hannah Arendt designa al hombre al que le son negadas sistemáticamente las condiciones que posibilitan una vida política, social y privada. Mi tarea consistirá en dilucidar las estructuras de relación que determinan el hecho de ser un paria, así como sus diferentes modalidades. Ello implica a su vez la doble tarea de explicitar, por un lado, cuáles son las condiciones que rigen el hacer político en la teoría de Hannah Arendt y, por el otro, utilizar esas categorías en la comprensión de la experiencia de grupos oprimidos como los judíos y los negros.

En el primer capítulo, *Revisión histórica del vocablo paria y situación de la presente investigación*, sitúo la investigación del término paria en el conjunto de investigaciones que preceden al estudio de Arendt, para así delimitar su especificidad y aportación.

En el segundo capítulo, *Condiciones, actividades y esferas de la vita activa*, se determina el ámbito de reflexión del que parte Arendt para pensar la experiencia política, a sabiendas de que su obra oscila entre dos ámbitos de reflexión: la vida activa y la vida del espíritu. En relación con la política, es importante conocer cuáles son y en qué consisten los elementos que componen el estudio fenomenológico de la vida activa.

El tercer capítulo constituye el corazón de esta investigación, aquí examino las *categorías de la acción* que funcionan como prerequisites para participar en el

hacer político. En relación con cada una de estas categorías, analizo ciertos acontecimientos claves en la historia de los grupos considerados, bajo el supuesto arendtiano de que un acontecimiento es capaz de iluminar a todo un fenómeno. En virtud de este análisis, explicitamos la estructura de relaciones en la que el paria está inmerso.

Debido a su propia condición judía, Arendt dedica más espacio en su obra al caso judío que al negro. Tan sólo se conocen dos artículos dedicados a la condición negra en Estados Unidos y, en específico, sobre el tema de los intentos políticos por no segregar las escuelas estadounidenses: el artículo *Reflexiones sobre Little Rock* y uno posterior vinculado a éste: *Crisis en la educación*. Por ello, decidí añadir el estudio sobre uno de los acontecimientos más relevantes en la historia de la discriminación negra: el movimiento por los derechos civiles (1955-1968).

REVISIÓN HISTÓRICA DEL VOCABLO PARIA

El término *paria* no es creación de Hannah Arendt ni es de origen occidental. El vocablo surgió entre los tamiles, que habitan la parte del sudeste de la India y Sri Lanka, donde los intocables son los únicos que pueden tocar el tambor, ya que la piel de este instrumento es considerada impura. En lengua tamil, el tambor tiene el nombre de *parái* y los tocadores de tambor son llamados *pareiyán*, palabra de la cual proviene el vocablo portugués *pariá* (1607), que más tarde se alteraría a *paria*, y pasaría sin variaciones al español, y como *pariah* al inglés.

Según Dumont (citado en Varikas, 1995: 83), dentro del sistema de castas de la India, los *dalits* (*parias*, *mlechas*) son considerados como una clase tan baja que permanece fuera del sistema de castas (*vamas*) y, por lo tanto, son relegados a realizar los trabajos de más ínfima importancia e incluso les está prohibido beber de las mismas fuentes de agua del resto de las castas. La pertenencia de casta, así como su condición, que determina el estatus social, la unión matrimonial y la ocupación laboral, tiene un origen religioso.

Una de las primeras referencias sobre el término en la cultura occidental se remonta a la Francia del siglo XVIII, específicamente, a la obra *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las Indias* del abad Raynal. En esta obra se describe a los parias hindúes como una tribu que es el “desecho de todas las otras”. Caracterizada por “ejercer los empleos más viles de la sociedad y considerados como contaminantes, [de ahí su] interdicción de los templos y mercados públicos [que se les impone, así como la] prohibición draconiana de todo contacto físico con los miembros de otras tribus” (Raynal, 1770, citado en Varikas, 1995: 96). Según Varikas (1995: 83), esta es la referencia más antigua que dan los diccionarios de francés, así como el sociólogo Max Weber, quien veía en esta obra literaria el tipo ideal para el pueblo judío.

La segunda referencia al término, que aparece en un estudio histórico, es de 1825, en la obra *Costumbres, instituciones y ceremonias de los pueblos de la India* del abad de Dubois. A diferencia de Raynal, Dubois distingue entre la tribu de los *pa-*

rayers de la de los intocables hindúes. Un *parayer* significa, en idioma tamil, *fuera de clase*. En ningún otro autor de la época, ni posteriormente, existe la distinción realizada por el abad Dubois. Sin embargo, considero al *parayen* y al intocable como la misma persona que, por razón de su condición de casta, es privada de los derechos sociales y religiosos, así como condenada a desempeñar una ocupación ignominiosa: tocar el tambor (*parái*). Por esta razón, el desclasado permanece impuro y le es prohibido entrar en contacto con los miembros de otras castas (intocable). Los atributos de los parias, subrayados por Dubois (citado en Varikas, 1995: 83), son *la exclusión de la sociedad, la degradación y el desprecio* y el hecho de que son educados con la idea de que nacieron para ser esclavizados por las otras castas y que ése es su destino irrevocable.

Las literaturas sobre el tema citada hasta aquí ofrece explicaciones mítico-religiosas acerca de la abyección y la exclusión a la que los parias están condenados. Asimismo, ambas fuentes refieren el término a la condición de casta hindú. Aunque Hannah Arendt no hace referencia a este origen del término, siempre consideró que la condición del paria era la exclusión tanto social como política, y que ello correspondía con una actitud de desprecio, desprestigio y deslegitimación por parte de los otros hacia todo lo que el paria decía y hacía. No obstante, nunca pensó que la situación del paria derivara de su inscripción en un sistema de castas, pero sí advirtió los peligros que corren las minorías bajo el dominio de sistemas nacionales –cuyo propósito es homogeneizar a la población– el más importante de todos: erradicar las diferencias. Más aun, pudo extrañarse del caso donde en el seno de una organización política plural tuvieran lugar fenómenos que atentaban contra los derechos civiles y políticos de las minorías; tal fue el caso de la república americana en relación con los negros. En este caso, Arendt señala una crisis que atenta contra los principios mismos de la república, a saber, la pluralidad e igualdad.

Volviendo a la revisión histórica anterior a la obra de Dubois, el término paria aparece en el cuento filosófico *La cabaña indiana* de Bernardin de Saint Pierre, donde el héroe de la historia es un paria hindú, símbolo de amor y sabiduría. En esta obra literaria adquiere por primera vez un sentido positivo la figura del paria, ya que se convierte en fuente de admiración y atracción. “A partir de entonces, el paria se transforma rápidamente en un personaje que puebla el imaginario literario cuyo destino indigna y fascina a la vez por su exterioridad” (Varikas, 1995: 83).

Sería hasta el siglo XIX cuando la palabra paria sea utilizada de manera análoga para designar a otros grupos sociales que comparten en común las características de *abyección, deshonra y exclusión*. Específicamente, Casimir Delavigne, en dos obras de teatro tituladas *El Paria*, narra la degradación absoluta de los derechos humanos en algunos grupos sociales; si bien el drama transcurre en la India, hay alusiones a otros grupos occidentales, por ejemplo: “el confidente más cercano al héroe paria

es un portugués excomulgado que se refugia en la India para escapar a la furia de la Inquisición” (citado en Varikas, 1995: 84).

En 1823, el escritor alemán de origen judío Michel Beer escribió y produjo la tragedia *El paria* acerca de un intocable hindú al que no le era permitido luchar por su país. “Una alegoría transparente del moderno judío alemán” (Shmueli, 1968, citado por Momigliano, 1994: 171). Esta obra constituye la primera referencia –no explícita sino alusiva– a la condición judía como paria.

Sin embargo, es el sociólogo Max Weber quien introduce el concepto paria en un estudio científico del judaísmo. En sus obras: *Judaísmo antiguo*, escrito entre 1917 y 1919, y *Sociología de la religión* de 1922, nombra al pueblo judío como un “pueblo paria” (*pariavolk*). Weber comienza su monografía sobre el judaísmo antiguo, afirmando:

Sociológicamente hablando, los judíos fueron un pueblo paria, lo que significa, tal como sabemos de la India, que ellos fueron un pueblo huésped (*Gastvolk*) que estuvieron ritualmente separados formalmente o *de facto*, de su entorno social (Weber, trad. 1952: 3).

El lector podrá advertir en la definición anterior que Weber acude al sentido que originalmente poseía el término ligado a la condición de casta hindú. En particular, toma la referencia de la obra *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las Indias* del abad de Raynal (1770), pues “consideraba que esta producción literaria era el tipo ideal para el pueblo judío” (Varikas, 1995: 3). A pesar de la analogía que establece con el paria hindú, tiene cuidado en señalar tres diferencias fundamentales que el paria judío guarda con aquél, a saber: 1) Los judíos no se convirtieron en un pueblo paria en el contexto de un sistema de castas; 2) La promesa religiosa que servía como premio a la buena conducta de sus miembros, consistía, para el paria hindú, en el ascenso de casta a través de la reencarnación en una estructura de castas que se creía eterna e inmutable; mientras, el paria judío guardaba la esperanza religiosa en la transformación futura de la estructura social del mundo –de acuerdo al plan divino original– que traería de vuelta a la posición dominante a su pueblo. De esta manera, la estructura del mundo no era ni eterna ni inmutable; 3) Existían otros caminos de salvación alejados de la magia y la irracionalidad, esto es, la existencia de una “ética religiosa altamente racional” de conducta social dentro de la religiosidad judía, ausente en el caso del hinduismo.

Por consiguiente, la cuestión fundamental a resolver para Max Weber era: “¿cómo fue que el judaísmo se convirtió en un pueblo paria con particularidades altamente específicas?” (Weber, trad. 1952: 5). El acento de la investigación de Weber en esta obra reside en la cualidad de “pueblo huésped” (*Gastvolk*) de los judíos, viviendo en tierra extranjera. En cuanto a las razones que llevaron al pueblo

judío a esta condición, Weber establece que ellos, debido a principios religiosos y normas morales, se segregaron “voluntariamente y no bajo presión o rechazo externo” (Weber, trad. 1952: 417).

En el capítulo sexto de *Economía y sociedad*, Max Weber apunta que la condición de pueblo paria para los judíos tuvo lugar a partir de la cautividad en Babilonia y la destrucción del templo de Jerusalén. Desde entonces se convirtieron en una comunidad hereditaria especial carente de una organización política autónoma “en virtud, por un lado, de unos límites hacia afuera de la comunidad *convivial* y connubial, límites de carácter (primitivamente) mágico, tabú y ritual; por otro, en vista de una situación social y política negativamente privilegiada, unida a una actividad económica especial” (Weber, 1964: 394).

La definición anterior exhibe las mismas semejanzas ya enunciadas entre la condición del paria judío y la del paria hindú, en lo que hace a las normas que rigen la segregación ritual, la exclusión, la condena social, así como la especialización económica de los judíos en tanto parias. Pero añade además el rasgo característico de una falta de organización política autónoma, así como el hecho de la exclusión política. Pese a ello, Weber se interesa más por la esperanza de salvación como rasgo característico de la religiosidad paria. Al igual que en *Judaísmo antiguo*, se insiste en la diferencia entre la esperanza de salvación del paria hindú y la del paria judío: donde aquél busca una salvación individual en la reencarnación dentro de una casta superior, siempre en el contexto de una estructura jerárquica del mundo inalterable y justa, el paria judío busca una salvación ya no sólo individual sino colectiva en el hecho de la transformación de la estructura jerárquica del mundo, que resarciría su posición como grupo dominante, de acuerdo a lo prometido por Dios.

En este punto, Weber reconoce un elemento ausente en otras éticas religiosas, incluidas la de la religiosidad de castas mágica y animista, a saber, el resentimiento. Ya estudiado por Nietzsche, se trata de un fenómeno que acompaña la ética religiosa de los no privilegiados y se caracteriza por la profunda convicción que éstos guardan de que su situación actual (la desigual repartición de la suerte) se debe al pecado y la injusticia de los privilegiados, que tarde o temprano deberá desencadenar la venganza divina contra ellos. Este sentimiento de venganza está ausente en la religiosidad del paria hindú, pues su situación de casta actual se tiene como individualmente merecida.

Un poco antes del estudio científico de Max Weber sobre el judaísmo, a finales del siglo XIX, Bernard Lazare, periodista francés, defensor del *affaire* Dreyfuss, advirtió que el caso del oficial mayor judío francés Alfred Dreyfuss, acusado y condenado injustamente de espionaje a favor de Alemania, no era un mero error judicial sino que “había mostrado al mundo que en cada noble y multimillonario judío todavía quedaba algo del antiguo paria, que no tiene país, para quien no existen

derechos humanos, y al que la sociedad excluiría de buena gana de sus privilegios” (Arendt, trad. 2004: 171).

El sentido que Arendt otorga a la categoría de paria, si bien comparte la referencia a una situación política del judaísmo, se distingue del sentido señalado por Weber en por lo menos tres aspectos: 1) Weber califica una situación política antigua y Arendt una específicamente moderna; 2) Para Weber, la existencia del pueblo judío como paria cobraba importancia a la luz de una esperanza de salvación religiosa; en cambio, Arendt señala que la existencia paria del judío moderno transcurre en un contexto de secularización, donde los bienes perseguidos –sean en la forma de privilegios o derechos– son exclusivamente mundanos y no obedecen a ninguna ética religiosa del resentimiento; 3) Los motivos de la exclusión en Arendt van más allá de la mera imputación de responsabilidad al judaísmo (como parece indicar Weber); si bien la responsabilidad constituye un elemento importante en su teoría de la acción política, ella intenta dilucidar la estructura de relaciones fácticas que el paria mantiene con el mundo y que generan su exclusión. Parece que Hannah Arendt utiliza el sentido de paria tal como aparece en Weber únicamente cuando se refiere al pueblo judío en su conjunto, tal como sugiere la siguiente frase:

Cualquiera que experimentara la ambigua libertad de emancipación y la aún más ambigua igualdad de la asimilación, tenía clara conciencia de que el destino del pueblo judío en Europa no sólo era el de un pueblo oprimido, sino también el de un pueblo paria (Max Weber) (Arendt, trad. 2004: 50).

Además de discutir una interpretación metafísica de la existencia política del pueblo judío, lo que no hace el estudio científico de Weber, mi interés en esta cita consiste en señalar la referencia que hace su autora del término “pueblo paria” (*Pariavolk*) a la autoría de Max Weber.

Por el contrario, el sentido de la categoría de paria en Hannah Arendt corresponde más al sentido enunciado por Lazare, no sólo porque se refiere a la paradójica situación de exclusión social y política que vivieron los judíos de la Europa occidental en el siglo XVIII, sino porque le permite hablar del judío en singular, lo cual es importante si se toman en cuenta las diferentes actitudes asumidas ante el proceso de asimilación de la época. Lazare habla del *parvenue* o *advenedizo* y del *paria consciente*. Si bien la mayoría de los comentaristas de Arendt acostumbran dar por sentado que la significación del término es exclusivamente judía, y que no existieron más actitudes ante la exclusión que la adoptadas por el *parvenue* y el *paria consciente*, mi objetivo es mostrar una visión más extensiva del concepto, que sea válida para la comprensión de la existencia política de otros pueblos oprimidos –como los negros–, que además incluya otros *modos de ser en el mundo* que la misma Arendt sugiere, y que hasta ahora han sido desatendidos.

Reconsideración de la vida activa respecto de la vida contemplativa

El término *vita activa*, que preside la obra de filosofía política más importante de Hannah Arendt, remite a tres actividades fundamentales: la labor, el trabajo y la acción. A su vez, la *vita activa* se opone desde la tradición clásica griega a la *vita contemplativa* o *theorética*. A lo largo de su obra, Hannah Arendt reflexionó sobre ambos ámbitos de la vida humana, comenzando con un estudio fenomenológico de la vida activa en *La condición humana* y culminando con una reconsideración de la vida del espíritu en la obra del mismo nombre, en donde distingue a su vez entre pensamiento, voluntad y juicio.

En *La condición humana*, Arendt considera que el enorme peso que la contemplación habría jugado en la jerarquía tradicional, habría convertido a la vida activa en una actividad de importancia secundaria con respecto al lugar primordial que ocupara para los primeros griegos, como Homero. La jerarquía tradicional a la que me refiero es la establecida por Aristóteles, quien distinguió entre tres modos de vida (*bios*) que podían elegir los hombres liberados de las necesidades de la vida y de las relaciones que éstas engendraban –es decir, libres de todas las actividades dedicadas al mantenimiento de la vida que obligaban a algunos en la antigua *polis* a permanecer sujetos a la violencia de un amo–. Estas tres formas de vida eran: a) la vida dedicada al disfrute de los placeres corporales, b) la vida de los asuntos de la *polis* o vida política (*bios politikos*), donde la felicidad la proporciona la práctica de la virtud en la ciudad y, c) la vida dedicada por completo al entendimiento o contemplación (*bios theoretikos*) practicada por el filósofo. La idea de que la búsqueda filosófica debía culminar en la contemplación de la *verdad* y de lo *eterno* presente en el cosmos, situaba a la vida contemplativa por encima de la vida política. Para llevar a cabo su tarea, el filósofo debía desembarazarse de los inconvenientes que trae consigo la vida activa.

Al practicar las virtudes morales, nos encontramos en plena lucha contra las pasiones, pero también contra muchas preocupaciones materiales: para actuar

en la ciudad hay que intervenir en las luchas políticas; para ayudar a los demás es necesario tener dinero; para practicar la valentía hay que ir a la guerra. Por el contrario, la vida filosófica no puede vivirse más que en el tiempo libre, mediante el desprendimiento de las preocupaciones materiales (Hadot, trad. 1998: 92).

En el libro X de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles termina por decirnos que la felicidad es una actividad contemplativa, porque las virtudes éticas (políticas) requieren de medios para realizarse, no así las virtudes intelectuales que se bastan a sí mismas, son su propio fin; y si bien es cierto, el hombre contemplativo requiere de bienes exteriores para subsistir, no los necesita para su actividad. La vida contemplativa, además de ofrecer la ventaja de la ausencia de perturbaciones para la vida, brinda placeres maravillosos no mezclados con el dolor o la impureza que, a diferencia de la acción, son estables y sólidos; aún mayores para aquellos que consiguen la verdad y la realidad que para aquellos que aún la buscan. Al hombre dedicado a la vida del espíritu, en la medida en que depende tan sólo de sí mismo, le es asegurada su independencia del mundo de las cosas materiales y de los otros. Quizás su actividad sea mejor en colaboración, pero en la medida en que sea más sabio podrá realizarla solo.

En su *Ética Nicomáquea*, Aristóteles considera que el modo de vida teórica es divino y, por lo tanto, superior a la vida del hombre: “Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto a la vida humana” (trad. 2008b: 1177b: 30). No obstante, éste no afirma que la vida del espíritu sea inasequible al hombre y que, por lo tanto, tan sólo debemos contentarnos con progresar hacia ella. Aristóteles admite que podemos alcanzarla sólo en escasos momentos y, en la medida de lo posible, tomando en cuenta la distancia que separa al hombre de Dios.

Para Hannah Arendt (1958) resultaba más decisiva la consideración de la *vita activa* desde el punto de vista de la *ashkolia* o inquietud griega con la que Aristóteles designaba toda actividad práctica que con el *bios polítikos* griego. La distinción entre quietud e inquietud resulta más decisiva que la distinción entre vida política y teórica, debido a que “toda clase de actividad, incluso los procesos de simple pensamiento, deben culminar en la absoluta quietud de la contemplación” (Arendt, 1958: 28). De esta manera, todos los modos de vida clasificados por Aristóteles cobraban significado sólo desde la perspectiva de la contemplación.

El propósito de Arendt no consiste en poner en duda la experiencia que sirve de base a la distinción clásica, ni mucho menos impugnar el concepto de verdad contenido en ella, sino en mostrar cómo el enorme peso que se ha dado a la contemplación en la tradición política ha borrado las distinciones y articulaciones de la vida activa. Pese a los cuestionamientos llevados a cabo por filósofos modernos como Marx y Nietzsche, que culminaron en la inversión de la jerarquía tradicional,

Arendt estima que en el fondo se conservaba el principio según el cual todo género de actividad humana cobraba significado en virtud de la contemplación.

El verdadero problema consistía en separar dos modos distintos de compromiso con las cosas del mundo, a saber, a través de la acción y del pensamiento que correspondían a dos preocupaciones humanas distintas. La primera preocupación que los primeros griegos poseían, enfrentados a la experiencia de una naturaleza y unos dioses inmortales que rodeaban sus vidas mortales, era la preocupación por la inmortalidad. Ésta era alcanzable por “la capacidad del hombre para producir cosas –trabajo, actos y palabras– que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas” (Arendt, 1958: 31). Ésta resultaba ser la preocupación del ciudadano, a diferencia de la preocupación del filósofo comprometido con la intelección de lo eterno.

Examen de la vita activa

El examen fenomenológico de la *vita activa* en Arendt distingue entre tres elementos estrechamente relacionados entre sí: 1) las condiciones de la actividad humana, 2) las actividades humanas y, 3) los espacios en donde dichas actividades tienen lugar.

Con el término *vita activa* se designa a tres actividades fundamentales: la labor, correspondiente al ciclo biológico de la vida, cuyas necesidades son producidas y alimentadas por la labor misma. El trabajo, encargado de la producción de un mundo artificial de cosas; y la acción, única actividad humana que se da entre los hombres sin la mediación de cosas. La condición de la labor es la vida misma; el trabajo tiene por condición la mundanidad –es decir, la existencia de un mundo de cosas–, y la acción, a la pluralidad. Estas tres actividades, con sus condiciones respectivas, están íntimamente relacionadas con la condición más general de la existencia humana: natalidad y mortalidad, nacimiento y muerte.

La labor y el trabajo tienen la misión de proporcionar y preservar la afluencia constante de “nuevos llegados” al mundo, pero es la acción la más cercana a la natalidad, pues “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 1958: 23). De esta manera, Arendt, quien hace de la iniciativa y la novedad actividades políticas por excelencia, señala que es la natalidad, y no la mortalidad, la categoría central del pensamiento político a diferencia del pensamiento metafísico.

Labor

Desde el punto de vista de la naturaleza, la vida de todas las especies –incluida la humana– consiste en un repetitivo ciclo biológico interminable que incluye la necesidad y su apaciguamiento temporal. Desde este punto de vista, no existe

ni el nacimiento ni la muerte como actos de aparición y desaparición, pues para ello hace falta que exista un mundo de cosas fabricado por el hombre, que sea a la vez permanente y duradero. Esta durabilidad y permanencia garantiza que el mundo, que precedió al nacimiento del hombre, sobreviva después de su partida. Sólo de esta manera podemos hablar de una vida plenamente humana, donde, posteriormente, todos y cada uno de los acontecimientos de la vida de un ser único e irrepetible pueden ser incluidos en un discurso que les confiera inmortalidad.

Como puede observarse, en el párrafo anterior se distinguen tres tipos de vida: 1) la vida terrena, ligada al ciclo biológico de la especie; 2) la vida mundana, en el seno de un mundo común y artificial creado por la mano del hombre; y 3) la vida política, que consiste en un mundo de relaciones *entre los hombres* sin la intermediación de las cosas. Recíprocamente, a la vida terrena le corresponde la actividad de la labor, a la vida mundana el trabajo y a la vida política la acción y el discurso. Por lo pronto, me ocuparé de la labor y en lo sucesivo de las actividades restantes.

Hannah Arendt define la labor en contraste con el trabajo, con base en la evidencia que le brindan las lenguas europeas antiguas y modernas, las cuales contienen dos palabras etimológicamente no relacionadas para referirse a la misma actividad:

Así, el idioma griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latino entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, que tienen la misma raíz etimológica, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbetein* y *werken*. En todos estos casos, sólo los equivalentes de labor tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia. La palabra alemana *arbeit* originariamente sólo se aplicó a la labor campesina ejecutada por siervos y no al trabajo del artesano, que se llamó *werk*. La francesa *travailler* reemplazó a la antigua *laibourer* y deriva de *tripallium*, una especie de tortura. (Arendt, 1958: 80)

A continuación, distingue entre las cualidades que posee la labor en relación al trabajo, que enumeramos de la siguiente manera:

A. *Carácter procesual de la labor*. La labor no persigue la producción de objetos para el mundo, como lo hace el trabajo, sino que constituye un proceso ininterrumpido que comienza con la necesidad y se agota casi al instante con el consumo del bien faltante, como si la labor y el consumo fueran las dos caras de la misma moneda, “dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica” (Arendt, 1958: 99). De ahí que la labor gire en torno a este proceso recurrente en el organismo humano, y nunca finalice como lo hace el trabajo una vez terminada la producción del objeto buscado.

B. Fertilidad de la labor. La fertilidad es experimentada por el hombre con júbilo, una felicidad que emana del puro existir, del saberse siempre en el mismo ciclo feliz y regular, sólo perturbado por la pobreza o la desgracia.

La recompensa a la fatiga y molestia radica en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza de que quien ha realizado su parte con “fatiga y molestia” queda como una porción de la naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de éstos. (Arendt, 1958: 118)

Esta alegría terrena no se compara con la alegría que experimenta el hombre que trabaja ante su obra terminada, pues la gratificación para el hombre que labora se sigue a la par de su esfuerzo, es parte del proceso.

Trabajo

Hannah Arendt utiliza la famosa frase de John Locke para referirse al origen de la propiedad privada: “El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos” (Locke, trad. 1991: 27). donde ella lee: “la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”, con el propósito de distinguir entre las actividades humanas labor y trabajo.

Para Locke (trad. 1991), Dios había entregado originalmente la naturaleza a los hombres como propiedad común, con el fin de que ésta sirviera a la ley natural de la auto-preservación. Sin embargo, pese a que la tierra es un bien común, cada hombre es propietario de su propia persona. Asimismo, a éste le estaba permitido tomar algo de la naturaleza, transformarlo con su trabajo e incorporarlo en su propiedad privada: “ha mezclado algo con él, y le ha añadido algo que le pertenece” (Locke, trad. 1991: 27), siempre y cuando dejara lo suficiente de la naturaleza en cantidad y calidad a los otros hombres para que hicieran lo propio. La acumulación ilimitada de la propiedad se debe a la aparición del dinero, que contraviene con las leyes naturales de apropiación, generando riqueza y desigualdad.

Para Arendt (1958), la frase de Locke contiene la vieja distinción griega entre artesanos (*cheirotechnēs*) y esclavos (animales domésticos que atienden con sus cuerpos las necesidades de la vida). Sin embargo, existe un desacuerdo de ésta con respecto a la teoría de la propiedad privada en Locke, la cual reside, me parece, en dos puntos: 1) la identificación existente entre propiedad y riqueza y 2) la inteligencia del trabajo como una actividad destinada a la apropiación privada y no a la producción de objetos, cuyo fin es la creación de un mundo común.

En el primer punto, llama la atención la opinión de Arendt acerca del entendimiento que tenían los antiguos griegos de la propiedad, la cual se identificaba más con un espacio en donde las necesidades de la vida tenían lugar con la acumulación privada de bienes: “Originalmente, *propiedad* significaba más o menos tener un lugar en una parte particular del mundo y, por lo tanto, pertenecer al cuerpo político,

esto es, ser el cabeza de una de las familias que, juntas, constituían el reino público” (Arendt, 1958: 61). Tener una propiedad en el mundo no era equivalente de riqueza en la antigüedad, de ser así, tanto un esclavo como un extranjero hubieran ganado, a través de su riqueza, un lugar en el mundo. Más aún, Arendt recuerda que la pobreza no privaba al cabeza de familia de su sitio en el mundo ni de la ciudadanía resultante de ello.

De la misma manera, la interminable variedad de cosas que construye el artificio humano fundan un mundo común de objetos que unen y separan a los hombres, y que aseguran a su vez un espacio permanente y durable donde los hombres pueden aparecer públicamente. Esto es diferente al entendimiento que Locke tenía del trabajo, toda vez que pensaba que gracias a éste, gracias al acto de sacar del estado de naturaleza un objeto y transformarlo, el hombre podía poseer tal objeto: “Aunque el agua que mana de la fuente es de todos, sin embargo, nadie pondrá en duda que la que está en la jarra es de aquél que se molestó en llenarla” (Locke, trad. 1991: 29). Para Locke, resultaba indispensable salvaguardar la propiedad privada del mundo, y más en específico, de la intromisión de los gobernantes. Para Arendt, esto significaba un aislamiento de lo común, es decir, un alejamiento del mundo de los objetos o *mundanidad*. No obstante, Arendt también hablaba de herramientas y utensilios destinados a aligerar la carga y la fatiga que nos produce el laborar, de los cuales no cabe dudar que sean elementos propios de la casa, por lo que no han de ser compartidos en el reino público. En su *Política*, Aristóteles los clasifica como “instrumentos de producción e instrumentos de uso” (trad. 2008a: 1253b4) y ambos sirven no sólo para vivir, sino para “vivir bien”.

En Arendt (1958), el trabajo de nuestras manos, como distinto a la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad de objetos que constituyen el artificio humano. Se trata de objetos de uso, a diferencia de los objetos de consumo de la labor. La finalidad de estos productos del trabajo humano es crear un mundo estable y sólido que constituya un espacio común donde el hombre pueda aparecer públicamente ante los otros. El mundo, que es producto del trabajo humano, posee un carácter de cosa. En seguida, haré una revisión más detallada de las principales características del trabajo.

A. Durabilidad y objetividad del mundo. Pese a ser objetos de uso, los objetos que fabrica el hombre no desaparecen, tan sólo se desgastan. Si se da el caso que el hombre no los utilice en absoluto o los utilice en demasía, con ayuda de las fuerzas naturales estos objetos se degradan en un lento proceso que puede llevar décadas o siglos, pero tan sólo para reincorporarse como materia a la fuente natural de la que fueron extraídos. “La durabilidad del mundo no es absoluta” (Arendt, trad. 1995: 96), pero es suficiente para garantizar a los hombres que el mundo que precedió a su nacimiento permanecerá después de su partida. A diferencia de los productos de la labor, cuyo fin es ser consumidos, esto es, destruidos casi

inmediatamente después de su producción, los productos del trabajo no fueron concebidos ni diseñados para eso. “La destrucción, a pesar de ser inevitable, es accidental al uso pero inherente al consumo” (Arendt, trad. 1995: 97). Usados o no, los objetos permanecen por un cierto tiempo en el mundo, a menos de que sean destruidos intencionalmente. Que las cosas del mundo duren un tiempo a pesar de servirnos de ellas con más o menos avidez, les confiere un carácter *objetivo*, esto es, “un carácter de cosa u objeto” (Arendt., 1958: 9), independiente de la intervención del hombre.

Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mismidad de los objetos, la misma silla hoy y mañana, antiguamente la misma casa del nacimiento a la muerte (Arendt, trad.1995: 97).

Durabilidad y objetividad garantizan la estabilidad y confianza que los hombres depositan en este mundo. Todos los días contamos con que al salir de casa a emprender nuestras actividades cotidianas, el mundo de cosas que nos rodea permanecerá inalterable: la escuela, la oficina, este escritorio, aquella puerta; de lo contrario, no nos atreveríamos a cruzar el umbral de nuestro hogar. De la misma manera, al entrar en contacto con las cosas, éstas entran a formar parte de la condición de mi existencia, me afectan para bien o para mal. En términos de Heidegger, es la condición existencial de *Ser-en-el-mundo*.

B. Violencia del trabajo. El acto de extraer la materia de la naturaleza para transformarla en un objeto útil mediante el trabajo es por definición violento, ya que la fuerza del hombre interrumpe o destruye un proceso natural. Este esfuerzo es distinto al que emplea el laborante al satisfacer sus necesidades, pues el *homo faber* emplea la técnica, esto es, un conjunto de procedimientos que han resultado eficaces para alcanzar determinados fines. Asimismo, el laborante permanece sirviendo de su naturaleza, cuando el *homo faber* se sitúa como un amo ante la misma, violando y destruyendo parcialmente lo que le fue otorgado.

C. El trabajo está sujeto a la categoría medios-fines. Fabricación y uso son dos procesos distintos, lo que no ocurre con la actividad laborante, donde labor y consumo son dos fases pertenecientes a un mismo proceso. El proceso termina una vez terminado el producto, y no precisa volver a repetirse salvo porque ello signifique un medio de subsistencia para el artesano un “elemento de labor inherente a su trabajo” (Arendt, 1958: 98); o bien, porque el mercado le demande al artesano producir un mayor número de objetos. Observábamos con anterioridad que la repetición del mismo proceso es inherente a la labor, ya que las recurrentes exigencias del cuerpo precisan una satisfacción igualmente recurrente.

Sin duda, la cualidad más importante de la fabricación es que posee un “comienzo definido y un fin determinado y predecible” (Ibíd.), porque no puede señalarse la presencia de algo semejante ni en la labor ni en la acción. La primera, atrapada en un movimiento cíclico, es por definición indeterminable; de la segunda, tal como se verá a continuación, se puede determinar su origen más no su final.

La categoría medios-fines convierte al trabajo en más confiable en la medida en que sabemos y podemos revertir la fabricación. Esta es la fuente original de la que brota la supremacía del *homo faber* sobre la naturaleza, algo que expresa Arendt de la siguiente manera:

El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse ni de la labor, en la que permanece sujeto de sus necesidades vitales, ni de la acción, en la que depende de sus semejantes. (Arendt, 1958: 98)

D. Instrumentalidad del trabajo. De acuerdo a la categoría medios-fines, el trabajo requiere una serie de utensilios e instrumentos para fabricar los objetos que pueblan el mundo. La labor también requiere de instrumentos, en la medida en que éstos disminuyen la pesada carga y el tiempo que comúnmente dedicamos al mantenimiento de la vida; estos instrumentos producen algo diferente a la vida. Los instrumentos de la labor dan origen a bienes de *corta duración*. Como tales, son instrumentos para el uso de la labor y no el resultado del mismo proceso de la labor.

E. El fin justifica los medios, los produce y los organiza. Para Arendt (trad. 1995), resulta indispensable juzgar a todo y a todos los que intervienen en el proceso de fabricación de acuerdo a su utilidad y adecuación al producto final deseado y nada más. De lo contrario, el objeto final se sitúa en otra cadena medio-fin, pero como un medio, ya sea para alcanzar una vida confortable o para funcionar como objeto de cambio. El inconveniente de un mundo utilitario radica en que los objetos que se esperaba fueran relativamente *durables*, se convierten en objetos de *corta duración*, con la consecuencia adicional de ser imposible justificar *la* utilidad misma.

La perplejidad del utilitarismo que constituye, por así decirlo, la filosofía del *homo faber*, es que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a un principio que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma. (Arendt, trad. 1995: 101)

La solución kantiana al conflicto, a saber, convertir al propio hombre en un fin en sí mismo, no satisface a Arendt pues esto degrada los demás fines a puros medios que obtienen su valor con respecto al hombre y la satisfacción de sus necesi-

dades. “La más mundana de todas las actividades pierde su sentido objetivo original”. (Arendt, trad. 1995: 101) Es importante entender la insistencia en hacer del producto de la fabricación un fin en sí mismo como una preocupación de Hannah Arendt por el establecimiento de un mundo de cosas permanente, es decir, un hogar estable capaz de contener la inestabilidad del hacer humano.

Acción

Inspirada por la filosofía política de san Agustín, Arendt hace suya la frase *Initium ut esset homo creatus est* (para que hubiera comienzo fue creado el hombre), queriendo decir con esto que sólo el hombre es capaz de *comenzar* algo por su cuenta, lo que trae consigo el nacimiento del principio de la libertad. Cuando el hombre pone en juego su iniciativa frente al mundo, se produce una especie de segundo nacimiento, a través del cual el hombre se inserta en un mundo de relaciones humanas. A ello no lo obliga la necesidad o la utilidad. La acción para Arendt es *incondicionada*; toma la forma de lo inédito, lo imprevisible, lo improbable; consiste en un extraño poder que el hombre posee para interrumpir procesos naturales, sociales o históricos.

Arendt destaca el carácter novedoso del nacimiento, puesto de manifiesto en el *comienzo* del hombre en el mundo, así como en su *inicio* a través del discurso y la acción. El mundo moderno –con el auge de la Estadística y el Conductismo– habría aniquilado casi por completo la esperanza en la espontaneidad del hacer humano. Desde entonces, la acción equiparada con el comportamiento, estaría sujeta, al igual que los procesos naturales, a leyes causales. Pero lo que caracteriza a la acción es la libertad. El *comienzo*, inherente al nacimiento, tiene por límite la muerte y, dentro del lapso entre el nacimiento y muerte, la vida no es recurrente sino única, sigue un curso lineal. De la misma manera, el inicio es capaz de romper con una cadena de acontecimientos (históricos, no naturales) y da cabida a la fundación de un nuevo orden en el mundo.

A. *Carácter revelador de la acción y del discurso.* Acción y discurso están íntimamente ligados a la condición de la pluralidad. El hombre es otro frente a las cosas de este mundo (alteridad), pero distinto frente a los suyos. Sólo el hombre es capaz de expresar la alteridad y distinción, es decir, “sólo él puede distinguirse y comunicarse a sí mismo y no meramente algo –sed o hambre, hostilidad, miedo–” (Arendt, 1958: 176); ambos componen la cualidad de ser único en el hombre, aunque difícilmente el hacer del hombre hace manifiesta esta unicidad; para ello es preciso además que el discurso dé cuenta de la acción (qué se hizo, se hace e intenta hacer). Sólo el discurso unido a la acción posibilita la revelación del agente. Arendt justifica a su vez la estrecha relación entre acción y discurso al señalar que “el acto primordial y específicamente humano” (refiriéndose al acto político) contiene la respuesta a la pregunta ¿quién eres tú? En otros términos, que cuando actuamos entre y fren-

te a la mirada y escucha de nuestros pares, revelamos tácita e inadvertidamente la unicidad de nuestra persona.

Acción (*praxis*) y discurso (*lexis*) fueron las actividades que se consideraron aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*. De esta manera, tanto la labor como el trabajo “todo lo meramente necesario y útil” quedaba excluido de éste ámbito de asuntos.

Si bien las actividades consideradas políticas formaron parte de la educación de todo ciudadano de la *polis*, ya ocupaban en el pensamiento presocrático un lugar primordial en la vida pública, y eran consideradas como inseparables. Arendt recuerda a Aquiles como “el hacedor de grandes acciones y el orador de grandes palabras” (trad. 2008: 25) e insiste en que la grandeza de sus palabras no se debe a que éstas expresen grandes pensamientos sino a que son capaces de “replicar a los golpes”, con lo que distingue a la acción política ligada al discurso de la pura violencia, que por naturaleza es muda. Así, por ejemplo, en las modernas democracias posee el mismo peso la opinión de un campesino que la de un poeta, pues se supone que la participación en el discurso está al margen de toda cualidad intelectual o destreza.

Todavía dice Arendt: “más fundamental que encontrar las palabras correctas en el momento correcto, aparte de la información o la comunicación que pueden transmitir, es acción” (1958: 26). Posteriormente, el discurso cobró mayor importancia y se convirtió en un medio de persuasión “más que de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía” (Ibíd.). Aún así, seguía siendo el contrapunto de la violencia, de hecho era la forma específicamente política de estar con los otros a diferencia de la violencia –una forma de relación practicada en el hogar (*oikos*) por el indiscutido cabeza de familia sobre el resto–. La violencia requería del mando mientras el discurso requería de la persuasión.

En la auto-comprensión griega, forzar a las personas con la violencia, mandar en vez de persuadir, eran maneras prepolíticas para hacer frente a la vida característica de las personas fuera de la *polis*, de la casa y de la vida familiar, donde el cabeza de familia gobernaba con incontestables poderes despóticos, o la vida en los impérios bárbaros de Asia, cuyo despotismo se asimilaba frecuentemente a la organización del hogar. (Arendt, 1958: 26)

Para los esclavos de la organización familiar, así como para los gobiernos bárbaros, Aristóteles reservaba el término *aneu logou*, pues no es que no pudieran hablar sino que sus palabras no resultaban significativas en el contexto de sus relaciones, ni constituían su preocupación suprema.

B. La acción consta de dos momentos. La acción en aislamiento es imposible. La acción y el discurso necesitan la presencia de los otros, mientras el trabajador tan sólo precisa de la naturaleza de la cual extraer la materia, así como de un mundo

donde insertar su producto acabado. Desde luego que la acción tiene lugar en un mundo público y objetivo, pero es imposible sin un mundo de relaciones humanas. Sin embargo, la acción vista como *inicio*, es decir, como la capacidad que posee el recién llegado para comenzar por sí mismo una nueva cadena de acontecimientos, supone en principio una acción individual al margen de la ayuda de los otros. En definitiva, la acción está dividida en dos partes: la primera, en la que, en efecto, el principiante está aislado por su iniciativa de comenzar, pero otra final en la cual a éste se le unen otras personas para *llevar y acabar* la empresa aportando su ayuda. Para ilustrar esto, Arendt apunta que las lenguas griega y latina, a diferencia de las lenguas modernas, poseen dos palabras diferentes pero interrelacionadas para designar el verbo *actuar*: “A los dos verbos griegos *archein* (comenzar, conducir y finalmente gobernar) y *prattein* (atravesar, realizar, acabar) les corresponden dos verbos latinos *agere* (poner en movimiento, guiar) y *gerere* (cuyo significado original es llevar)” (1958: 189). Posteriormente, las palabras que designaban originalmente la segunda parte de la acción, es decir, la conclusión –*prattein* y *gerere*– pasaron a designar la acción en general, mientras que aquellas que significaban su inicio asumieron significados específicamente políticos; a partir de entonces, *archein* significó guiar y gobernar, y *agere* guiar en vez de poner en movimiento.

C. *La acción es ilimitada*. Dado que el principiante se mueve y entra en contacto con otros seres actuantes, las consecuencias de su hacer alcanzan a éstos. A su vez, cada uno de estos actuantes resuelve la reacción en otra acción. De esta manera, toda acción provoca una reacción en cadena, y en esto consiste su cualidad ilimitada. Es irrelevante si la acción es o no política, y si ésta, además, tiene lugar en un estrecho marco de circunstancias, pues “el acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la simiente de la misma ilimitación, ya que un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación”. (Arendt, 1958: 214) La específica productividad de la acción es entonces su capacidad para establecer relaciones de manera indefinida. A este respecto, Arendt (Ibíd.) nos recuerda el hecho de que la moderación constituyera en la antigüedad una de las virtudes políticas fundamentales, pues ésta exigía mantenerse dentro de los propios límites.

D. *La acción es impredecible*. No se trata aquí de la incapacidad humana para predecir las consecuencias lógicas de un acto particular sino de la incapacidad humana para predecir la totalidad de las consecuencias de la acción cuyos efectos, mencioné, se convierten en una reacción en cadena. Esto indica Arendt cuando afirma que el significado de la acción convertida en historia –incluya ésta a pocos o a muchos actores, sea interpretada en la esfera privada o pública– sólo se revela una vez que ésta ha concluido “frecuentemente, cuando todos los participantes han muerto” (1958: 192). Además, es el historiador o narrador quien puede advertir mejor que

sus participantes el sentido de la historia, es decir, la acción sólo se revela plenamente al narrador o autor de la historia.

Cada una de las actividades que hasta aquí he expuesto se desarrollaba en un espacio propio. Arendt hacía suya la distinción griega entre esfera pública y privada. En la antigua *polis*, la esfera privada estaba reservada para la casa (*oikos*), en donde la asociación natural de sus miembros servía a la satisfacción de sus necesidades. La casa era para los griegos el reino gobernado por la necesidad y la violencia. “Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros”. (Arendt, 1958: 44)

Tanto la violencia como la necesidad eran fenómenos prepolíticos, una antecámara necesaria para la vida libre. Para Aristóteles, la casa perfecta la integraban esclavos y libres:

Ahora bien, como cada cosa ha de ser examinada en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo debe ser cada una. Son pues la heril, la conyugal (la del hombre y la mujer carece de nombre) y, en tercer lugar, la procreadora que tampoco tiene un nombre específico. (Aristóteles, trad. 2008a: 1253b2).

El cabeza de familia ejercía una relación de dominio sobre cada uno de los miembros de la casa. El esclavo, al vivir una vida de servidumbre, se convertía en un objeto animado de su amo, instrumento que le era necesario para liberarlo de la penosa carga de las exigencias corporales. Otro género de vida, la política, poseía la esfera exclusiva de lo público. Era el *ágora* o la plaza del mercado en donde los hombres libres –entiéndase hombres no sólo liberados de la necesidad y del dominio de algún otro, sino con la misma posibilidad de participación política– deliberaban acerca de los asuntos de la *polis*. Mientras la acción sea política, sólo puede tener lugar en la esfera pública, debido a que ésta precisa de la más amplia publicidad posible y del adecuado reconocimiento de los otros, condición básica de la realidad. En este sentido, constituía un mundo común, un espacio entre los hombres, que a la vez los reunía y los separaba. Reservaré el examen más atento de esta cuestión para el próximo capítulo, en el punto que corresponde a la acción.

Los elementos considerados hasta aquí: condiciones, actividades y espacios, han sufrido diferentes configuraciones a lo largo de la historia, instados en buena medida por la interpretación y estima que los hombres de la época les prodigaban. Por ejemplo, los griegos estimaban como superior la acción respecto a la labor y el trabajo, mientras el cristianismo relegó la acción a una posición secundaria respecto del trabajo. En cambio, ambas tradiciones compartían un desprecio hacia la labor, a

diferencia del mundo moderno,¹ en donde las sociedades de masas encumbraron al *animal laborans* por encima del *homo faber*. De la misma manera, Arendt señala que la Edad Moderna trajo consigo una glorificación teórica del trabajo, con la sorprendente paradoja de que se trataba de crear sociedades libres de las trabas del trabajo “una sociedad de trabajadores sin trabajo”. (Arendt, 1958: 17)

¹ La Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy en día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas. (Arendt, 1958: 18)

CATEGORÍAS DE LA ACCIÓN

La pluralidad como condición de la existencia humana

La pluralidad humana, como condición básica existencial, implica el *estar juntos*. Existen dos formas de *estar juntos*: con otros hombres iguales a uno, de donde surge la acción, o bien, el estar solo consigo mismo de donde surge la vida del espíritu.

Es a tal punto la pluralidad una condición de la existencia del hombre y de la realidad del mundo que Arendt apunta que los romanos “quizás el pueblo más político que hemos conocido empleaban las palabras ‘vivir’ y ‘estar entre los hombres’ (*inter homines esse*) o ‘morir’ y ‘dejar de estar entre los hombres’ (*inter homines esse desinere*) como sinónimos” (Arendt, 1958: 7-8). En cambio, las actividades mentales (pensamiento, voluntad y juicio) testimonian por su naturaleza reflexiva la existencia de una dualidad, expresada en el hecho de que cuando el hombre está solo consigo mismo hay dos personas. Al hecho de que el hombre esté acompañado de sí, Arendt lo llama *solitud* (*solitude*) “para diferenciarlo de la soledad (*loneliness*) donde uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y también de la propia compañía”. (trad. 2002b: 96) A diferencia de los modos de la vida activa, estas actividades precisan para llevarse a cabo de una *retirada* del mundo de las apariencias, por lo que son fundamentalmente *invisibles*.

Por tratarse de la pluralidad como una condición para la vida política, en esta investigación me interesa el primer modo de la pluralidad humana, es decir, aquella que se refiere al estar junto con otros en un mundo de apariencias.

La pluralidad como condición de la vida política

Todas las formas que adquiere la *vita activa* están más o menos comprometidas con un mundo en donde habitan los hombres y las cosas fabricadas por éstos. Es evidente que el mundo donde hemos nacido no existiría sin la actividad humana que

lo produjo: “como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político”. (Arendt, 1958: 22) De esta manera, cualquier clase de actividad realizada por el hombre nos brinda un testimonio directo o indirecto de la presencia de otros seres humanos. Sin embargo, no todas las actividades requieren en el mismo grado de la presencia de los otros.

La actividad de la labor no requiere de la presencia de otro, aunque un ser labo-
rando en completa soledad no sería humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra. El hombre que trabajara, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante aunque no un *homo faber*; habría perdido su específica cualidad humana y más bien sería un dios, ciertamente no el Creador, pero sí un demiurgo divino tal como Platón lo describe en uno de sus mitos. (Arendt, 1958: 22)

La completa soledad de laborar, del hombre enfrentado con las necesidades de su cuerpo, supone de alguna manera la presencia de los otros, pero sólo en la medida en que estos hombres comparten esta misma falta constitutiva en sus vidas, algo que los *identifica* en su naturaleza. Aún cuando existan actividades que reúnan a los hombres por mor del metabolismo del cuerpo humano –tal lo muestra el hogar desde la época clásica o como la sociedad de consumo en la época moderna– éstas no pueden ser calificadas de actividades plurales, pues lo que en realidad muestran es una *contigüidad* entre hombres que ya no se distinguen entre sí.

Por su parte, el artesano que produce los objetos del mundo sólo precisa de la compañía de otros ya sea en la circunstancia de que como maestro necesite de ayudantes o que deseara instruir a otros en su oficio. Las formas políticas de estar junto a otros, de actuar de acuerdo y hablar entre sí, quedan al margen de la productividad. También, la aparente distinción que generan estas relaciones no es tal, pues Arendt (1958) señala que en la primera se trata de una producción en equipo que degrada la singularidad de sus miembros transformados en partes que forman un todo, que si estuvieran aisladas, arruinarían el producto final. Respecto a la segunda relación, la habilidad e inhabilidad de maestro y aprendiz, respectivamente, es temporal lo mismo que la distinción entre adultos y niños.

El *homo faber* es capaz de participar en la esfera pública por medio del mercado de cambio; pero este mercado no está organizado políticamente, simplemente le sirve al productor como un lugar para mostrar e intercambiar sus objetos con otros hombres en igualdad adquisitiva. En este sentido, las relaciones entre los hombres tienen como mediadores a los objetos.

De todas las actividades humanas que se hallan comprometidas en hacer algo, es la acción la que sería impensable sin la presencia de los otros. Pues “la actividad

política nace del *Entre-los-hombres*, por lo tanto, *fuera del hombre*" (Arendt, trad. 1997: 46) y surge como relación. Para Hannah Arendt ni la teología, ni la filosofía, ni ciencias como la psicología o la biología pueden dar una respuesta válida a la pregunta *¿qué es política?*, puesto que estudian *al hombre en singular*.

Fundamentalmente, Arendt menciona dos motivos por los que la filosofía no ha encontrado el lugar de donde surge la política. El primero de ellos es filosófico y se refiere a la traducción que se hiciera del *zōon politikon* aristotélico al latín *animal socialis*. Arendt dice que la palabra social es de origen romano y, por lo tanto, carece de equivalente griego. La traducción modelo hecha de la frase de Aristóteles fue de santo Tomás "*homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (el hombre es político por naturaleza, esto es, social)". (De Aquino, citado en Arendt, 1958: 23) El punto de desacuerdo con dicha traducción estriba en que se confunde la capacidad humana para hacer política con la capacidad más general de reunirse con otros seres humanos en vista de un propósito. Los animales también buscan la compañía de otros de su especie, y en esto comparten una característica con el hombre; debido a la limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, las mismas para ambas especies. Sin embargo, añade que el propio Aristóteles hablaba del hombre como *zōon logon ekhon* (ser vivo capaz de discurso), con lo que señalaba que sólo el hombre (libre) era capaz de construir y vivir en un espacio en el que el discurso cobraba sentido, y donde la preocupación fundamental consistía en reunirse para hablar entre sí. Posteriormente, en *¿Qué es política?*, Arendt (trad. 1997) vuelve a considerar la dificultad que impone la traducción de *zōon politikon* mientras se considere que existe algo semejante a una "substancia política", idea implícita en la palabra "animal"; pero esto es imposible toda vez que la política, mencioné, surge como una relación entre los hombres.

En sentido estricto, espacio fundamental en donde los lazos naturales entre los hombres imperan es la familia. Y es de los cuerpos políticos que se conforman según el modelo del parentesco, al formar lazos semejantes a los familiares entre sus miembros, de donde surge la ruina de la política. Así, la estructura del *polis* griega no era semejante a la estructura familiar.

En opinión de Aristóteles, constituía un error pensar que la única diferencia que separaba a la comunidad cívica de la familiar era numérica y no *específica*: "Como si uno, por gobernar a pocos fuera amo; si a más administrador de su casa; y si todavía más gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña". (trad. 2008a: 1252a2)

El despótico gobierno de un hombre (*mon-archia*) propio de la organización familiar era en esencia una comunidad creada para satisfacer las necesidades de la vida, a diferencia del gobierno de los hombres libres (*polis*) dedicados por entero a los asuntos políticos. Así, el primer tipo de gobierno correspondía a los

bárbaros¹ y el segundo a los griegos. La identificación que los griegos hacían de bárbaros y esclavos justificaba la dominación sobre éstos. Los lazos que el parentesco impone son de tipo natural. Esto suprime en lo fundamental los principios de igualdad y de diversidad implícitos en el término pluralidad. Los hombres que se igualan a sí mismos a partir de su condición natural, como si compartieran entre sí una determinada naturaleza o esencia, no son iguales sino idénticos. No cabe distinguir entre ellos ninguna unicidad, su naturaleza o esencia es la misma para todos. A este respecto, Arendt señala el fracaso de todos los intentos que el hombre ha llevado a cabo para definir su esencia, lo cual le causa sorpresa si se toma en cuenta la facilidad con la que el hombre determina la esencia de las cosas.

Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. Dicho con otras palabras: sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un *quién* como si fuera un *que*. (Arendt, trad. 1997: 24)

La igualdad como condición de la vida política

Lo idéntico en el animal laborans

Además de compartir con la especie animal el ciclo biológico de la vida, lo que nos hace iguales a las bestias, somos iguales a los ojos de Dios, según la tradición cristiana, porque poseemos la misma naturaleza pecaminosa. Esto vale tanto para el ser que labora como para el que labora en grupo. Señalé en el punto anterior que la colectividad que puede formar el hombre, en tanto ser laborante, no constituía en sentido estricto una comunidad plural tal como la entiende Arendt.

La identidad que prevalece en una sociedad basada en la labor y el consumo, y expresada en su conformidad, está íntimamente relacionada con la experiencia somática de laborar juntos, donde el ritmo biológico une al grupo de laborantes hasta el punto de que cada uno puede sentir que ya no es un individuo, sino realmente uno con los otros. (Arendt, 1958: 236)

Por definición, cualquier comunidad del uno –es decir, una comunidad indiferenciada– considerada desde el punto de vista de las condiciones que posibilitan la política, puede ser calificada como antipolítica. La igualdad política, como se verá

¹ Expresado por el término griego *éthnos*; indica un grupo de hombres de la misma raza, el conjunto de una tribu o un pueblo que se opone generalmente a lo que se define con el término *polis* (Valdés, trad. 1988: 48).

más adelante, es siempre una igualdad de desiguales que, además, sólo atañe a algunos aspectos y fines específicos. El factor igualador no surge de la naturaleza sino de fuera de ésta, y es necesariamente artificial. La comunidad natural que en la antigua *polis* representaba mejor las relaciones de desigualdad entre sus miembros era la casa (*oikía*). La reunión que ahí se establecía –al igual que toda comunidad según el propio Aristóteles– se constituía con miras a algún bien: la subsistencia humana y la supervivencia de la especie. Ya en la *Política* había señalado que de las diferencias entre las facultades naturales de los elementos animados del hogar resultaban funciones distintas.

El que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo. (Aristóteles, trad. 2008a: 1252a2)

Asimismo, eran diferentes las funciones de hombre y mujer, así como de mujer y esclavo. De la primera relación, dice Aristóteles en los *Económicos* [en relación con los animales] “Y, sobre todo, en el caso del hombre, ya que no sólo por la existencia sino también por el bienestar son colaboradores mutuos la hembra y el hombre” (trad. 2008: 1343b15); pero, si bien la divinidad los ha dispuesto para la vida en común, poseen facultades orientadas a funciones distintas, pero siempre orientadas al mismo fin:

A uno lo hizo más fuerte, al otro más débil, para que éste fuese más precavido por su tendencia al miedo, y aquél más apto para rechazar ataques por su valentía; uno para procurar lo de fuera de la casa, y otro para guardar lo de dentro de ella. Y en cuanto al trabajo, uno está capacitado para una vida sedentaria y falta de fuerza para las tareas a la intemperie, el otro está menos dotado para la quietud, pero mejor constituido para los trabajos activos. Y respecto a los hijos [...] a ellas corresponde criarlos a ellos educarlos. (Aristóteles, trad. 2008: 1344a30)

El conjunto de actividades del hogar, aquellas que por su naturaleza sólo podían realizarse en la oscuridad de lo privado, identificaba a sus miembros a causa de la naturalidad del fin perseguido. Sólo el cabeza de familia, una vez librado de las necesidades del proceso de la vida, podía acceder al ámbito público de los asuntos humanos que le reservaba la *polis*.

La igualdad como isonomía y el concepto moderno de igualdad

Con la aparición de la esfera social en la modernidad, caracterizada por la emergencia de los asuntos que en la antigüedad pertenecían a la esfera privada de la

vida en la esfera pública, se diluyen las fronteras que hasta entonces separaban los dos modos de existencia del hombre griego, transformando su significado, así como el de las actividades que se realizaban en su seno.

Lo privado poseía un significado privativo original. Formar parte de la casa significaba, en primer lugar, estar desprovisto de una existencia humana como tal. La vida de la ciudad-Estado griega era para los ciudadanos la garantía de todos los principios ideales en su vida. Participar en la política era sinónimo de participar de una existencia común. “Tiene también simplemente la significación de ‘vivir’. Y es que ambas cosas eran uno y lo mismo”. (Jaeger, 1942: 115) De esta manera, el esclavo, a quien no se le permitía entrar en la esfera pública, y el bárbaro, que había decidido no constituir la, no eran considerados plenamente humanos. Debido al auge de lo social, este sentido privativo de lo privado desaparece, y en su lugar encontramos una identificación entre lo privado y lo *íntimo*. Es notable cómo el individualismo moderno enriqueció y valoró sobremanera la esfera privada de la vida a través de la defensa de la intimidad del hombre. Un espacio despreciable por la futilidad y naturaleza de sus actividades, pasó a ser en la época moderna un tesoro personal inviolable. El primer autor en quien Arendt encuentra este ímpetu por la exploración y teorización de lo íntimo es Jean-Jacques Rousseau. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de 1754, Rousseau se rebela contra la perversión de la bondad natural del alma humana operada por la sociedad, y su intrusión en las zonas más íntimas del hombre. Pero esta batalla de Rousseau no posee, a decir verdad, ningún espacio mundano en el que pueda tener lugar.

La intimidad del corazón, a semejanza del hogar privado, no tiene lugar tangible en el mundo, ni la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos puede localizarse con la misma seguridad que el espacio público. Para Rousseau lo íntimo y lo social eran más bien modos subjetivos de la existencia humana. (Arendt, 1958: 39)

Esta rebelión contra la sociedad de la época cobraba, a los ojos de Arendt, el sentido de una rebelión contra las igualadoras tendencias de la sociedad, algo que ella llamó conformismo. El conformismo es una falsa igualdad política, porque en el fondo la sociedad exige de sus miembros que actúen como si fueran una enorme familia con una sola opinión e interés. Hannah Arendt (1958) opinaba que lo ocurrido en las etapas tardías de la época moderna fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales, pues nada se parecía más a la igualdad que prevalecía entre los miembros de la familia antes del despótico poder del cabeza de familia que la unánime opinión e interés común existentes en la sociedad. A todo esto se añade la peculiarísima circunstancia de que el interés y opinión comunes no precisan de ningún hombre que los represente –tal como lo

hacia el cabeza de familia en otros tiempos– sino que éstos se vuelven anónimos, tan sólo sostenidos por una sociedad numerosa. Este “gobierno de nadie”, como lo llama Arendt, constituye en la época moderna la burocracia, “última etapa de gobierno en la nación-Estado, cuya primera fue el benevolente despotismo y el absolutismo de un solo hombre”. (1958: 40).

Lo determinante en todo este proceso fue que la sociedad excluyó la acción espontánea, o el logro sobresaliente de los individuos, al establecer una serie de normas de comportamiento que igualaron a sus miembros, o mejor dicho, los *conformaron* a las exigencias de la sociedad de la época. De esta manera, el comportamiento o conducta esperada sustituyó a la acción como principal forma de relación humana. Dos formas históricas representativas del *conformismo* social, aunque no únicas, son los salones de la alta sociedad europea del siglo XVIII y, en el mundo moderno, el surgimiento de la sociedad de masas.

Este moderno sentido de igualdad, que equivale al *conformismo*, es en todo punto distinto al concepto de igualdad política que retoma Arendt de la tradición griega, en donde el término *isonomia* recogía el sentido de igualdad ante las leyes (*nomos*), ante la justicia. Herodoto utiliza como perífrasis de democracia *isonomia* e *isegoria*. Es probable que, el prefijo iso refiera a una igualdad distributiva con respecto al acceso en el sentido de “derecho a hacer uso de”. El acceso igualitario en cada caso es a un bien público (ley, discurso).

Así, *isonomia* es la justa distribución de inmunidades legales de un lado a otro en la población relevante y el igual acceso a los procesos legales. *Isegoria* significa igualdad de acceso a los foros de deliberación: la igualdad del derecho a hablar sobre los asuntos públicos y para asistir al discurso de los demás. (Ober, 2007: 5)

La cita que he empleado expresa, además del sentido original de *isonomia*, el sentido de la palabra griega *isegoria*, esto por la importancia que poseía para los griegos el discurso en la deliberación de los asuntos públicos. Pronto, las palabras se convirtieron en un sustituto de un hacer que presuponía el coaccionar y el ser coaccionado. Los esclavos, al igual que los bárbaros, señala Arendt (1958: 197), eran *aneu logou*, es decir, *sin palabra*, pero esto no implicaba ausencia de tal facultad, sino: 1) que el discurso no constituía una preocupación central como modo de vida, esto es, el hablar los unos con los otros y 2) que a pesar de que hablaran, sus palabras no cobraban significatividad alguna en el mundo de los hombres. Es decir, el habla libre era imposible. En la misma situación se hallaba el déspota, quien sólo sabía ordenar y no hablaba a otros de su misma condición.

A diferencia de la democracia igualitaria de la modernidad, la igualdad de la *polis* estaba reservada a unos pocos, a los mejores, siendo por ello de tipo aristocrática. En consecuencia, la igualdad antigua no era justa porque estaba fundada en la

exclusión de los no libres de la esfera pública. Arendt parece entender esto cuando afirma: “Para nosotros esto es difícil de entender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad” (trad. 1997: 70).

Pertenecer a los pocos iguales en las ciudades-Estado griegas significaba la autorización de vivir entre pares. Pero la esfera pública estaba impregnada por un espíritu agonal, donde todo individuo debía distinguirse constantemente de los demás, mostrar con acciones únicas o logros que era el mejor.

En suma, la condición de igualdad que exige el principio de pluralidad es artificial. En la política se trata de organizar a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa*, sólo alcanzable mediante el establecimiento de vínculos legales. De la misma manera, la distinción de la que hablábamos es una distinción relacionada con lo que el hombre *hace y dice* en público, y no con sus cualidades, talentos, dotes o defectos, pues para Arendt estos representan cualidades psicológicas que pueden o no mostrarse en público.

Ausencia de pluralidad en el caso del paria

Para Hannah Arendt, era fundamental pensar a partir de los acontecimientos de la experiencia ya que éstos eran capaces de iluminar todo un fenómeno. Por sí mismos son capaces de “esclarecer retrospectivamente las condiciones de su aparición”. (Amiel, 2000: 13) De manera general, el acontecimiento que impacta y motiva su pensamiento es la consolidación de los movimientos totalitarios en Europa. De manera específica, su condición de apátrida le enseñó los elementos de la vida política:

Nosotros nos volvimos conscientes del derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en donde uno es juzgado por sus propios actos y opiniones, y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada), sólo cuando surgieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos a causa de la nueva situación mundial. (Arendt, citado por Bruhel, 2006: 336)

Consciente de su diferencia y de la condición política de su pueblo, Arendt se interesa por comprender aquellas experiencias modernas que cristalizaron en el fenómeno de la exclusión social y política de grupos tales como los judíos de la Europa del siglo XIX y los negros del XX en América; fenómeno expresado en su obra mediante el concepto de paria.

En el caso judío, dos acontecimientos llaman su atención. El primero es el proceso de emancipación que otorgara derechos civiles, y en algunos casos políticos, a los judíos de Europa Central en el siglo XIX; el otro, la condición de apátrida del pueblo judío a partir de la segunda guerra mundial; ambos fenómenos estrechamente relacionados. En el caso de los negros, le interesan los esfuerzos encamina-

dos a poner fin a la segregación racial practicados en los Estados Unidos por medio de su integración en las escuelas norteamericanas. Acostumbrada a pensar a partir de la experiencia y las relaciones de acción que en ella tienen lugar, divisamos apenas el estado que guardan las condiciones, actividades y espacios propios de la vida política en estos dos grupos de excepción, al menos en lo que cabe a la exposición de su condición política. Mi tarea consiste en hacerlo más explícito al lector, señalando la presencia o ausencia de estas categorías en el caso del paria, así como realizar una distinción respecto a otras categorías que pertenecen a otro género de actividades humanas calificadas como no políticas.

Comenzaré por señalar el estado que guarda la condición del paria con respecto a la condición política de la pluralidad, según aparece en el caso de los judíos y los negros en la época moderna. No creo de ninguna manera que el propósito de Arendt sea realizar un estudio de caso de cada uno de estos grupos, de tal manera que su relevancia para la comprensión de la vida política moderna del resto de los grupos oprimidos sea limitada. En el fondo, lo que le interesa es señalar que, mientras se repitan las mismas condiciones de exclusión y los grupos excluidos respondan de manera semejante ante dichas condiciones, existirán pueblos que, al igual que los judíos y los negros, sean unos parias. La siguiente afirmación de Arendt que aparece en *La condición humana* parece confirmar mi juicio:

Mientras existan pueblos y *clases difamados*, se repetirán nuevamente en cada generación con incomparable monotonía las cualidades del paria y las del advenedizo, tanto en la sociedad judía como en cualquiera otra. (Arendt, trad. 1981: 106)

La igualdad natural en el paria: lo idéntico. El dilema que se le presentaba a todo judío alemán del siglo XIX en vísperas de la emancipación política para su pueblo, era elegir si seguiría siendo un paria y permanecería así excluido de la sociedad, o se asimilaría a ésta bajo la paradójica consigna de “ser y no ser judío”, es decir, bajo la consigna de ocultar las cualidades propias de su “naturaleza” judía, y desempeñar así el papel que le era asignado por la sociedad. Sin embargo, dado que al fin y al cabo era judío, se esperaba de él lo extraordinario: que demostrara que era distinto de las masas judías oprimidas, un judío de excepción. Esta mezcla de atracción y repulsión configuró el angustiante mundo de relaciones del llamado *parvenue* o *advenedizo*. Pero aquellos que elegían el camino opuesto, que decidían seguir siendo unos parias, permanecían ligados a su pueblo, relegados de la escena pública del mundo, excluidos de la sociedad.

Desde el punto de vista de lo político, el paria carecía de un mundo de relaciones que pudiera calificarse como plenamente humano, es decir, de un mundo fundado por hombres que, a pesar de ser distintos, se reconocen como iguales en virtud de lazos artificiales. Privado sin más del sentimiento de realidad del mundo,

que surge de una percepción intersubjetiva del mismo con los pares, el paria juzgaba la realidad con criterios provenientes de la Naturaleza o de Dios.

Este era el destino común de la existencia del paria, de las masas de judíos pobres y oprimidos, que soportaron el doble yugo de una vida de servidumbre tanto afuera como adentro de su propio grupo. En efecto, estos judíos “dependían de los poderes hostiles del entorno y dependían de los propios hermanos acaudalados (ambos incomprensiblemente aliados)”. (Arendt, trad. 2004: 59) Los banqueros judíos – llamados “notables” en el siglo XIX– actuaron como representantes y protectores de las masas judías atrasadas, gobernaban las comunidades judías, pero no pertenecían a éstas socialmente, aunque jamás desearon abandonar la comunidad judía. Al igual que sus antecesores judíos palaciegos, “nunca fueron socialmente aceptables ni se preocuparon de abandonar los estrechos límites de su invisible ghetto”. (Arendt, trad. 1981: 101) De alguna manera, permanecían alejados de la comunidad judía y gentil de su época, tan sólo ligados financieramente con las empresas estatales. Estos judíos de excepción fungían como “príncipes” de su pueblo, lo cual les otorgaba cierto orgullo frente a sus correligionarios. Al margen de la sociedad, tanto judía como gentil, su aislamiento les proporcionaba cierto sentimiento de orgullo: “Un cierto judío [...] cuando un médico noble y culto le reprochó el orgullo [de los judíos], pese a no contar con príncipes entre ellos ni participación alguna en el Gobierno [...], replicó con insolencia: ‘nosotros no somos príncipes pero les gobernamos’”. (Schudt, citado en Arendt, trad. 1981: 102)

Resulta evidente que, en su condición de excluido social y político, el paria sencillamente estaba privado de la elemental igualdad política con el resto de la sociedad gentil de su época. Habíamos establecido que la igualdad, en su sentido original, existía en el espacio de lo público-político. La igualdad del espacio privado es equivalente a la *identidad*, al igual que en la esfera de lo social lo es a la *conformidad*.

La relación del judío rico con sus hermanos atrasados es semejante a la relación doméstica que el amo de la antigua Grecia mantenía con los elementos de la casa. Son relaciones caracterizadas por el dominio y la desigualdad. El paria, viviendo bajo la protección de sus benefactores, y éstos obteniendo con ello el poder sobre las comunidades judías, están de acuerdo y tienen razón de permanecer unidos. El judío privilegiado por su riqueza, al igual que el antiguo cabeza de familia, es *primus inter pares*. Su miseria radica en que no es reconocido como un igual ni en el hogar, por su posición predominante, ni en la sociedad, porque nunca es admitido en ella. El gobernante que recompensa su ayuda le otorga privilegios y no derechos. Por eso decía Arendt a propósito de la libertad de estos hombres: “por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina, pero no más libre”. (trad. 1997: 70)

En cambio, el paria mantiene con su comunidad estrechos lazos de igualdad garantizados por Dios o la naturaleza. Nada ilustra mejor esto que el retrato citado

por Arendt en la *Tradición oculta* del “Schlemihl” y el “Señor del mundo de los sueños”, figuras literarias de la autoría de Heinrich Heine. Al igual que Heine, existieron notables escritores judíos que narraron en lenguas no judías la manera en que su pueblo o algunos hombres y mujeres judíos respondieron ante una determinada configuración del mundo, en este caso, en el proceso de asimilación de su época.

El “Schlemihl” y el “Señor del mundo de los sueños” son figuras presentes en *Prinzessin Sabbat* de Heinrich Heine. En este canto, Heine caracteriza al pueblo judío como un príncipe convertido en perro por el hechizo de una bruja. Todos los viernes queda exonerado de su existencia y pensamientos perrunos y canta el *Carmen nupcial*. El único que escapa a la transformación de perro es su poeta. En la cuarta parte del canto a Jehuda Ben Halevi se narra que su antepasado, “Señor Schlemihl ben Zuri Schadday”, fue asesinado siendo inocente, por encontrarse al lado de Simri, al que Pinchas debía matar por haber tenido un amorío inoportuno con una cananea. Desde entonces, el Schlemihl se convierte en un antepasado cuyo distintivo es la inocencia y, debido a ello, los poetas nacen de esta estirpe. Ellos son llamados: “Señores del mundo de los sueños” y reciben la protección de Apolo.

Las canciones populares de Heine revelan para Arendt una cercanía primordial del paria al pueblo. El paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse a ellas, “se aleja de las dádivas del mundo y se solaza con los frutos de la tierra”. (Arendt, trad. 2004: 53) revelando así una actitud despreocupada ante los asuntos del mundo de los hombres, una inocencia pura y una alegría ante la sola existencia terrenal. Librado a la existencia de la vida privada, los criterios a través de los cuales el paria juzga la realidad del mundo al que no pertenece, emergen de la naturaleza: “el sol que a todos ilumina es en la existencia del paria el garante de la igualdad de todos aquellos que tienen una apariencia humana”. (Ibíd.) En otras palabras, interpreta los acontecimientos del mundo como hechos naturales y no como la consecuencia de la acción de los hombres. Rahel Varnhagen, una judía alemana del siglo XVIII, anfitriona de los salones en donde se reunía a lo más heterogéneo de la sociedad berlinesa, nombraba a esta realidad “verdadera” por oposición a la realidad social y política, en donde aquélla no tiene cabida: “el sol, la música, los árboles, los niños”. (Arendt, 1957: 175)

La igualdad, por naturaleza, no puede sino identificar a los hombres como laborantes, como una simple multiplicación de especímenes. Pero la multiplicación no es lo mismo que la pluralidad, ésta intenta unir a los más diversos no por criterios naturales sino artificiales. El verdadero garante de la igualdad para la política es la ley, no la naturaleza.

La igualdad social: el conformismo

El precio exigido al paria que deseaba llegar a ser un *parvenue* era muy alto. Debía sacrificar los elementos considerados como “humanos” en el Schlemihl. En rea-

lidad, todo judío que deseara ingresar a la sociedad del siglo XIX enfrentaba un dilema: “por un lado, había sido privado de todo por las condiciones sociales generales, y por otro, habría podido ser capaz de perseguir una existencia social sólo sacrificando su naturaleza”. (Arendt, 1957: 175) Lo anterior es una brevísima descripción de la ambigua y torturante situación que enfrentó Rahel Varnhagen, una judía cuya excepcional inteligencia, combinada con un absorbente interés por la gente y un carácter verdaderamente apasionado, hicieron de ella “la más interesante de las mujeres judías” (Arendt, trad. 1981: 97) de su época. Su “buhardilla” reunía tanto a aristócratas ilustrados como a personalidades políticas, actores, intelectuales de la clase media, judíos, etc. Los salones berlineses, el más importante el de Rahel Varnhagen, permanecían al margen de la sociedad de principios de siglo XIX –antes de la promulgación de los decretos de emancipación prusianos tanto civiles (1808) como políticos (1812), este último posteriormente rescindido– y eran lugares en donde lo verdaderamente importante era la singularidad de talento y expresión, gracias a la cual existía una comunicación abierta e ilimitada no restringida ni por el rango, ni por el dinero, ni por el éxito, ni por la fama literaria.

Poco más tarde, cuando muchos de los aristócratas e intelectuales románticos se tornaron antisemitas, y cuando la sociedad en su conjunto denotó claramente que no aceptaría como iguales a los judíos entre sus filas (no al menos sin condiciones), los salones berlineses fueron abandonados con inigualable rapidez. La nueva norma social que se impuso enseguida fue la asimilación. Los reformadores siempre confiaron en que el camino que conducía directamente a la libertad era la asimilación, de esta manera se esperaba del judío dos cosas: primero, que se distinguiera del pueblo judío en su conjunto y, segundo, que se convirtiera en un espécimen excepcional de la humanidad. Los reformadores estuvieron inspirados por el nuevo Humanismo del siglo XVIII que buscaba “nuevos especímenes de la humanidad”, (Herder, citado en Arendt, trad. 1981: 94) y dado que el pueblo judío representaba el modelo de un pueblo despreciado, constituía el ejemplo más puro de esta índole. Por consiguiente, si podía probarse que el judío era humano, cualquier otro hombre sobre la faz de la tierra, no importa cuán despreciable fuera, también lo era. Un efecto adverso que se desprendió de esta tendencia fue la creación de un origen del pueblo judío extraño y exótico, de manera que la prueba de la humanidad universal resultara convincente.

El proyecto de asimilación concernía de manera exclusiva a la educación y contemplaba la elevación del nivel educativo del judío, así como la educación en las buenas maneras aristocráticas. Sólo tuvo lugar en Alemania. En países como Francia, la emancipación política sobrevino pronto, aunque no con éxito, e identificó la excepcionalidad con el vicio. La asimilación sólo podía ser llevada a cabo individualmente, aceptando en cada caso sólo a aquellos judíos que logran lo extraordinario sobre la base de su siempre ominoso origen. Los benefactores judíos, que

también eran judíos de excepción, nunca tuvieron interés en ingresar a la sociedad, aunque sus hijos generalmente renegaban de su profesión y perseguían el camino del ascenso social. Cabe señalar que esta opción también estuvo abierta a los grupos burgueses, aunque fueron los judíos el grupo preferido para asumir este papel.

La cuestión que conmueve profundamente el pensamiento de Hannah Arendt en el proceso de emancipación es el hecho de que la emancipación política haya generado a todas luces nuevas formas de exclusión. Esto se debe a que la igualdad como concepto político se ha transformado en un concepto social. Para Arendt, se trata de un peligro que aparece con la modernidad, cuando el sentido original de igualdad legal contenido en *isonomia* se convierte en una igualdad de condición natural que, al no presentarse, impone un programa de uniformidad respecto a la conducta que exige el conformismo de los miembros a la sociedad.

Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí mismo, sin ninguna regla por la que pueda ser medida o explicada, también hay una probabilidad entre cien de que pueda ser explicada como principio viable de una organización política en la que personas de otro modo desiguales tienen derechos iguales, pero noventa y nueve probabilidades de que sea confundida como una cualidad innata de cada individuo, que es “normal” si es como todos los demás o “anormal” si resulta ser diferente. (Arendt, trad. 1981: 90)

El hombre falto de un criterio artificial con el cual interpretar la realidad, asume usualmente la segunda postura, y cree que las apariencias externas por naturaleza definen la cuestión de la igualdad. Cuanto más iguales sean los miembros de una sociedad, cuantas menos explicaciones habrá para las diferencias que existen entre ellos. Esta situación se torna mucho más peligrosa cuando la sociedad no deja ni el más mínimo espacio para grupos e individuos especiales, pues las diferencias se vuelven aún más notables. Es por ello que, en el marco de una igualdad de esta clase, las diferencias que más llaman la atención y que son más detestables son aquellas que destacan visiblemente y por naturaleza u origen de las demás. Ello, en buena medida, dice Arendt. (trad. 2002a) porque en el espacio público sólo existe aquello que puede ser visto u oído, es decir, la apariencia externa, y aquello que pertenece a nuestra vida interna debe traducirse en palabras a fin de ser mostrada en público.

Así, las diferencias audibles de la lengua y el acento de los inmigrantes o “recién llegados”, como las diferencias raciales visibles constituyen dos ilustraciones de este fenómeno. Las primeras pueden, en buena medida, corregirse tras un proceso de aculturación generación tras generación, pero las segundas no pueden ser corregidas dado su tipo natural. Sin embargo, la sociedad ha encontrado mecanismos a través de los cuales estas diferencias naturales pueden ser más tolerables en su seno, y en ello radica la importancia de la educación.

Para el judío, el camino a la plena igualdad, que entendía como un privilegio personal, consistió en un esfuerzo que debía emprender en solitario, librado a su propia suerte, y en el curso del cual debía diferenciarse de las masas atrasadas, adoptando para este propósito el papel que la sociedad de la época le asignaba. El *parvenue* era consciente de que el ascenso social implicaba el engaño y la mentira, pues carecía del “natural” derecho de nacimiento para pertenecer a la sociedad.

Aquellos que estaban resueltamente determinados a ascender a “arribar”, debían pronto acostumbrarse a anticipar el escalón que deseaban alcanzar, simulando un aprecio voluntario [...] más que una ciega obediencia, que era todo lo que se exigía de ellos; debían siempre actuar como si su interpretación fuera libre, como si fueran sus propios maestros. Este engaño raramente tenía alguna influencia directa sobre su carrera, pero es del mayor valor para el éxito social y para la posición en la sociedad. (Arendt, 1957: 162)

La actitud del advenedizo dio paso a que la condición judía colectiva fuera imperceptible, convirtiéndose así en un problema individual que atormentaba la vida privada de los individuos. El esfuerzo judío por diferenciarse y distinguirse, asimismo, provocó una transformación de la condición judía, definida hasta entonces en términos de nacionalidad o religión, en una definición racial en donde como grupo social poseía ciertos atributos y reacciones psicológicas, la suma total de las cuales se suponía constitutiva de la *judeidad*.

Como tal, la *judeidad* debía ser ocultada tras la representación de la *personalidad* en sociedad. Y ésta era una personalidad creada de antemano según los intereses y opiniones comunes a la camarilla. Muchas de estas seguían como modelo los preceptos que Goethe presentaba en su novela *Wilhelm Meister*, donde el joven burgués es educado por nobles y actores para que pueda aprender a presentar y representar su individualidad.

En otro contexto, pero bajo una dinámica por momentos semejante a la del *conformismo* social que primó en el caso del judaísmo del siglo XIX, en su artículo *Reflexiones sobre Little Rock*, Arendt analiza los esfuerzos encaminados a poner fin a la segregación racial contra los negros que se practicaba en los Estados Unidos por medio de su integración en las escuelas norteamericanas.

Tras la guerra de secesión estadounidense, cuatro millones de esclavos negros obtuvieron su libertad; a pesar de ello, el sur del país se negó a otorgarles igualdad política. Así, al llegar el siglo XX los derechos de los negros eran limitados y también pesaban sobre ellos leyes segregacionistas tales como impuestos electorales, la negación del derecho al voto y la separación de razas en escuelas y autobuses. El supremo tribunal declaró inconstitucional la separación de las razas en los autobuses, lo cual obligó también a que cayeran las barreras raciales en las escuelas;

aunque esto no obligó a los blancos a acatar la ley, sí provocó severos choques entre la población, como en Little Rock.

El punto de partida de la reflexión de Arendt es la aparición en la prensa de una fotografía que muestra a una joven negra de regreso a casa después de salir de una escuela integrada. Perseguida por una turba de muchachos blancos, y acompañada por un amigo de su padre, la joven *parece* no estar feliz con la situación. El problema de fondo para Arendt reside en la decisión del tribunal supremo al legislar sobre asuntos que no competen a la esfera de lo público-político.

Para Arendt, la educación se circunscribe al terreno de lo social, es decir, a una esfera híbrida entre las antiguas esferas privada y pública, donde tiene lugar una emergencia de los asuntos que antes permanecían en la oscura privacidad del hogar a la luz de la esfera pública. Por lo pronto, analizaré lo que toca a la igualdad como categoría política en este caso.

Es importante señalar que el integracionismo norteamericano se desarrolló en el seno de una república, es decir, una forma de gobierno en donde “la importancia que corresponde a la igualdad es en sí mayor que en cualquier otro sistema político”. (Arendt, trad. 2002a: 95) Más aún, en el caso de la república estadounidense, convertida en una tierra de inmigrantes, la diversidad étnica precisa de un principio político que logre nivelar las diferencias de origen sin pretender con ello homogeneizarlas. Entonces, cuando se pone en juego la igualdad política de los negros en el caso que Arendt analiza, lo que en el fondo se juega es la supervivencia de la república.

Arendt opina que la decisión del tribunal ha errado al legislar sobre actividades que corresponden al espacio de lo social. “Lo que la igualdad es al colectivo político, lo es la discriminación a la sociedad”. (Arendt, trad. 2002a: 100) De esta manera, la discriminación entre los diferentes grupos sociales es válida, siempre y cuando se circunscribe al terreno social y no trascienda al ámbito legal de lo político. Lo que importa en la vida social es la adhesión a un determinado grupo o asociación en el que compartimos, entre otros, cosas tales como “la profesión, los ingresos y la procedencia étnica (en el caso de los Estados Unidos) o la clase social, la formación y los modales (en el caso de Europa)”. (Arendt, trad. 2002a: 102) Sin embargo, existen ámbitos públicos que son prerrogativa de todos los que son considerados ciudadanos, en los que el gobierno está justificado a intervenir. Por ejemplo: “sentarse en el autobús donde a uno le plazca, o en el ferrocarril, o en la estación, o el derecho a ir a los hoteles y restaurantes del barrio, a teatros y a museos”. (Ibíd.) Es decir, servicios públicos que, aunque no tengan carácter político, todos necesitamos por igual para atender otras actividades cotidianas. En cambio, existen lugares que ofician como meros sitios de reunión de los que comparten una característica de grupo diferencial, por ejemplo: templos, lugares de reunión, clubes, ciertos lugares vacacionales en donde es válido el acceso restringido.

Para Arendt (trad. 2004), la educación se circunscribe al ámbito de lo social, pues, pese a que el Estado posee el derecho de prescribir unas exigencias mínimas para la instrucción del ciudadano, inclusive para decidir entre las profesiones más deseables a la nación, no posee el mismo derecho a decidir acerca del contexto de relaciones que acompañan a la educación, y que forman parte de la vida social del escolar. El Estado coarta así “el derecho [de los padres] a decidir sobre sus hijos, y el derecho social a asociarse libremente”. (Arendt, trad. 2004: 107) En otros términos, invade los dominios de lo privado y lo social. Sin embargo, el Estado tiene el deber de intervenir cuando una norma discriminatoria o un prejuicio social pretendan imponerse legalmente, y esto vale para los ámbitos de la vida privada y social. En este caso, ante la prohibición de los matrimonios mixtos o las leyes segregacionistas. Pero no es este el caso para el llamado Derecho Consuetudinario que hace de la costumbre la fuente del derecho.

En este caso, una costumbre que nace del pueblo puede alcanzar una normatividad jurídica, siempre y cuando cumpla con las siguientes condiciones: 1) que haya sido observada durante cierto tiempo; 2) que su uso sea constante; 3) que los actos sean públicos y que se repitan sin ninguna protesta; 4) que sea una regla general, esto es, que sea observada en todo el país; 5) que los actos que la forman no hayan sido realizados por pura tolerancia o conveniencia, sino ejecutados a título de necesidad jurídica. En otras palabras, que den testimonio de su unánime existencia en la conciencia popular, complementando la exigencia de racionalidad, es decir, no contraria a la moral ni a la razón; esta última condición es considerada la más importante de todas (Salinas, 2009).

¿Cómo juzgar entonces acerca de la legitimidad de una norma social que se impone por ley? Me parece que la clave reside en la última de las condiciones citadas, es decir, que la costumbre que hace ley refleje un principio de racionalidad con base en los principios constitucionales. Conviene subrayar la opinión de Arendt (trad. 2004) sobre la intervención del Estado sólo en aquellos casos en donde la Constitución o los principios de la república se pongan en riesgo. Por consiguiente, si la segregación racial atenta contra la igualdad política, es legítimo que el Estado intervenga en casos como el de Little Rock.

El paria permanece sujeto a la doble paradoja de un derecho civil que lo excluye de las filas de la sociedad y de un derecho político que no garantiza su existencia ni privada o social, y mucho menos política. Hasta el momento, hemos distinguido entre una igualdad de tipo social que se identifica con el *conformismo*, es decir, la igualación de la conducta a la conducta del grupo. Para judíos y negros, la vía privilegiada hacia la integración social y política constituía la educación, ya que se creía que ésta podía igualar lo que es diverso por naturaleza u origen. Pero en el caso negro, a diferencia del judío, no existió un proceso semejante al de la asimilación social, según el cual había que renunciar al origen y educarse en las buenas

maneras de la sociedad gentil, quizás por la obvia razón de que su diferencia racial, el color de su piel, no podía desaparecer.

Una igualdad de tipo político, en cambio, no busca destruir las diferencias que por su origen no pueden desaparecer de la vista de los otros, sino que une a los más diversos según una institución política: la leyes. Sin embargo, las leyes no igualan lo diverso en vista a volverlo idéntico e invariable, sino que autorizan la posibilidad de las palabras y las acciones, y garantizan un espacio de aparición en donde dichas palabras y acciones nos distinguen los unos a los otros.

El problema de la distinción

La cualidad de ser distintos, al igual que la cualidad de ser iguales, en relación con la alteridad, se distinguen en esencia por estar atravesadas por la acción y el discurso.

Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían la acción ni el discurso para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas. (Arendt, 1958: 175)

A diferencia de las cosas y los animales, que presentan también múltiples variaciones, el hombre es capaz de expresar esta distinción y distinguirse, puede comunicar su yo y no simplemente sensaciones o emociones. En otras palabras, puede expresar *quién es* y no *qué es*. En opinión de Arendt, tanto la unicidad que el hombre comparte con las cosas y la distinción que comparte con todo lo vivo forman parte de su *unicidad*: “La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos”. (Arendt, 1958: 175)

Es mediante la acción y el discurso que el hombre revela esta cualidad de ser único en el mundo. Es patente que el hombre no sólo aparece simplemente como distinto sino que busca distinguirse del resto de los entes del mundo, revela una iniciativa ante lo que le ha sido otorgado. Cabe aquí distinguir entre ser distinto y distinguirse. En el primero se trata de lo simplemente otorgado, de aquella configuración del mundo que nos es dada al nacer y que constituye un despliegue de diferencias de toda clase (religiosas, raciales, económicas, de género, etc.). No existe en Arendt la preocupación acerca de si tales diferencias son por naturaleza o convención, pues las considera en su conjunto como un *factum*. La diferencia a la que hacemos referencia está inscrita en la condición política de la pluralidad. En cambio, el distinguirse trata de poner en juego la iniciativa del hombre frente a su comienzo en el mundo. Este impulso surge en primera instancia del comienzo que vino al mundo con el nacimiento del

hombre y al cual éste responde comenzando algo por propia iniciativa. Para Arendt, el nuevo comienzo, que es inherente al nacimiento, se hace sentir en el mundo sólo a través de la capacidad que el “recién llegado” posee para comenzar algo nuevo por su propia cuenta a través de la acción. A esta condición de novedad que se muestra en la acción, Arendt la denomina *natalidad* y, puesto que la acción es la actividad más íntimamente relacionada con la *natalidad* de lo que pueden estarlo la labor y el trabajo que, bien aseguran nuevos nacimientos, bien la permanencia tangible de un mundo de cosas, la *natalidad* constituye en el pensamiento de la autora la categoría política por excelencia. Así, establece una clara diferencia respecto a la tradición metafísica de pensamiento cuya categoría central es la mortalidad.

Siguiendo a san Agustín, Arendt (trad. 2001b) postula dos nacimientos. El primero se liga al hecho desnudo de nuestra aparición en el mundo, que se denomina comienzo (*beggining*). Agustín lo distingue del comienzo del mundo y del comienzo del tiempo. En cambio, el segundo nacimiento nos inserta en el mundo humano a través de la palabra y la acción, y consiste en tomar una iniciativa (*iniciative*) frente al comienzo. La idea central en el razonamiento de Agustín es que es a través del hombre que aparece en el mundo el principio de la libertad “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit ‘para que hubiera comienzo, fue creado el hombre antes del cual no había nadie’”. (Agustín, citado en Arendt, 1958: 177) Este segundo comienzo está marcado por lo inesperado, en el sentido de que va en contra de todas las leyes estadísticas y de probabilidad.

La creencia en la capacidad humana de crear nuevos comienzos resulta significativa para el pensamiento arendtiano, ya que la época moderna hizo del comportamiento humano y de su predictibilidad el sustituto de la acción humana, eliminando así la confianza en la libertad de acción del hombre. En consecuencia, el hombre ya no sería pensado como un ser único e irreplicable sino como un elemento más de la naturaleza, determinado por sus mismas leyes. La teoría de Arendt, por el contrario, hace del hombre un agente de su propia historia, por más extraña e indómita que a éste pueda parecerle.

Para que el inicio en el mundo tenga lugar como distinción, es preciso que exista un espacio público común que exhiba el virtuosismo que despliegan los actos y palabras de los hombres ante la vista y los oídos de los otros considerados como iguales. Sólo el espacio público brinda esa medida de publicidad y reconocimiento mutuos que necesita toda manifestación de la vida política. Arendt subraya el papel que para la antigüedad clásica desempeñó la exhibición pública de la virtud. Históricamente, la *polis* griega, como forma de gobierno, otorgó una esfera de apariencias, en donde los hombres pudieran actuar “con una clase de teatro en donde la libertad pudiera aparecer”. (Arendt, 1961: 154)

En *La condición humana* (1958) se muestra esta forma clásica a través de los héroes homéricos, preocupados por alcanzar la inmortalidad por medio de una vida

llena de grandes hazañas y discursos. Para ella, era fundamental destacar la virtud homérica básica del valor de abandonar la casa, aquel espacio oculto y privado, para adentrarse en el ágora, el espacio público propicio para la gloria y, así, en un mundo de hombres libres, mostrar *quién* se era. Según Arendt, cualquier definición del hombre planteada en términos de *¿qué* es el hombre? nos conduce a una pérdida de su unicidad, pues en la respuesta a esta pregunta está contenida una descripción de las cualidades que éste comparte con otros como él. Su especificidad, por lo tanto, se plantea en términos de qué clase de “quién” es dicha persona.

La distinción moderna del individuo, que distingue entre cualidades psicológicas tales como el talento, el genio o los dotes personales, apela al privilegio y a la excepcionalidad atentando al mismo tiempo contra el principio político de la igualdad. Al interior de un grupo social, esas normas pueden ser no sólo toleradas sino impuestas; por ejemplo, pensemos en el caso de un sistema escolar progresista, que premie los logros individuales de los alumnos. Pero en la esfera política, esta clase de distinción es contraria a principios políticos básicos ya señalados. En una escala mayor, la moderna sociedad de masas anula toda diferencia entre los hombres, pues busca conformar a los individuos según una misma opinión e interés. Aquí no se plantea el problema de la distinción debido a que la sociedad de masas se presenta como la sociedad del uno, es decir, de la unidad indiferenciada. En el fondo, se trata de una sociedad de laborantes, seres que Arendt no duda en calificar como *animal laborans*.

En la esfera de los asuntos humanos existimos primordialmente como seres que actúan y hablan. La acción y el discurso se dan entre hombres y, aunque éstos se interesen por un mundo objetivo de cosas que se encuentra entre ellos, capaz de relacionarlos, poseen la capacidad de revelar al agente que actúa y habla. Este es un *en medio* de no tangible, formado por el hecho de que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. A esta realidad, Arendt la denomina “la trama de las relaciones humanas”, la cual muestra a las claras que, a pesar de que los hombres se concentran en alcanzar un objetivo mundano, persiste el interés de cada individuo por revelarse como única y distinta persona. Tanto el discurso como la acción, que inician una nueva cadena de acontecimientos, tejen una nueva historia de su agente, que se inserta en una trama ya existente de otras historias y, que puede afectarlas en la medida en que entre en contacto con ellas. Estas historias nos hablan de sus protagonistas en mayor medida que “cualquier producto salido de las manos humanas nos habla sobre su maestro”. (Arendt, 1958: 184) A su vez, éstas pueden ser registradas en documentos y monumentos, en objetos de uso u obras de arte. Pero los autores de estas historias no son los propios agentes de las mismas; de hecho, el autor de cada unas de las narraciones de la vida de una persona, con un comienzo y un fin determinados, no es fácilmente identificable. Esto constituye una enorme dificultad porque históricamente ha contribuido

a la creación de tendencias, fuerzas o ideas que se identifican como el autor invisible de la historia vista como un conjunto.

Como tal, es el verdadero precursor de la Providencia, la “mano invisible”, la Naturaleza, el “espíritu del mundo”, el interés de clase, y demás, con los que filósofos cristianos y modernos intentaron resolver el intrincado problema de que si bien la historia debe su existencia a los hombres, no es “hecha” por ellos. (Arendt, 1958: 185)

Esta creación surge de una perplejidad mental y no de una experiencia real; toma como su protagonista a la “humanidad”, también un ente abstracto que nunca podría convertirse en un agente identificable. Por consiguiente, debemos entender que en la medida que la Historia esté formada por un conjunto de historias individuales estará formada por muchos actores y oradores, pero sin ningún autor tangible.

Lo único que nos es dado conocer es al héroe de la historia, y esto a través de su biografía, constituida a partir de la iniciativa que éste despliega ante lo simplemente otorgado. El “héroe” que descubre la historia no debe necesariamente poseer cualidades heroicas, pues a pesar de que en Homero el término denota ya distinción, no era más que un nombre que se asignaba al hombre libre. Y esta distinción de la que era capaz el hombre libre desde los tiempos homéricos se expresaba en la *areté* o excelencias que un hombre ponía en juego en público. Sólo más tarde, cuando la fijación escrita del *nomos*, es decir, del derecho usualmente válido, inundó el espíritu de la *polis*, “El antiguo ideal de la *areté* heroica de los tiempos homéricos se convierte en un riguroso deber hacia las leyes del Estado al cual se hallan sometidos todos los ciudadanos, sin excepción”. (Jaeger, 1942: 109) Tanto Platón como Aristóteles trasladan a sus éticas las virtudes de las antiguas *polis* helénicas, pero las contienen en la justicia misma.

La pasión por la distinción

En el fenómeno de las revoluciones modernas, Arendt encuentra otro acontecimiento histórico que ilumina el carácter fundacional del cuerpo político con todas las características que le atribuye. Me ocuparé por lo pronto del aspecto dedicado a la distinción, bajo la consigna de volver posteriormente al tópico elemental de la libertad.

Los hombres de la Revolución americana y francesa diferían en su actitud respecto a la participación de lo político. Los americanos sabían que la libertad pública consiste en una participación en los asuntos públicos, y que cualquier actividad impuesta en estos asuntos no constituía una pesada carga sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio.

Sabían muy bien [...] que el pueblo iba a las asambleas municipales como lo harían más tarde sus representantes en las famosas Convenciones no sólo por cumplir con un deber ni, menos aún, para servir a sus propios intereses, sino, sobre todo, debido a que gustaban de las discusiones, de las deliberaciones y las resoluciones. Lo que les sedujo fue “el mundo y el interés público de la libertad” (Harrington) y lo que les movió fue “la pasión por la distinción” que según John Adams “era la más esencial y notable” de todas las facultades humanas. (Arendt, trad. 1988: 157)

El interés por subrayar esta felicidad pública por lo político cobra mayor relevancia a la luz de la crítica que Arendt hace de las actitudes modernas del hombre que reniega de su atadura a los asuntos del mundo y vuelve su mirada hacia su interior o hacia el cielo. En cambio, *el deseo de superación* y *la pasión por la distinción* determinan que los hombres amen al mundo y gocen de la compañía de sus iguales. Por el contrario, una *ambición* que no vaya acompañada de la *pasión por la distinción* es característica del tirano, quien gusta elevarse por encima de los demás ya que no comparte ni busca compartir con ellos la condición de un igual, además de ser impulsado exclusivamente por la sed y la voluntad de poder. Una pasión por la distinción, cualesquiera que sean las condiciones bajo las cuales vivan los individuos, es la fuente de donde brota el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que nos rodean y forman nuestras relaciones.

Los estadounidenses, a diferencia de los franceses, poseían una experiencia real de la cual echar mano al anhelar una felicidad pública. Se trataba de la experiencia de los concejos que eran una especie de “cuerpos políticos” en los cuales se integraban los habitantes de las trece colonias americanas y cuya finalidad era deliberar acerca de los asuntos públicos.

Arendt (trad. 1988) destaca el hecho de que el pueblo francés careciera de esta experiencia previa, valiéndose entonces de principios e ideas no verificados en la realidad con los cuales guiarse e inspirar su lucha. Todos estos principios fueron elaborados con anterioridad a la revolución por *hommes de lettres* franceses, quienes insistían que el objetivo del establecimiento de un gobierno constitucional habría de velar por las libertades civiles, más precisamente por la prosperidad de la gran mayoría del pueblo, un pueblo que, a diferencia del norteamericano, había conocido la miseria. Un impulso tal es auténticamente antipolítico, toda vez que hace de la liberación de las urgentes necesidades de la vida, así como de la búsqueda de la felicidad privada, su divisa. Arendt expresa la diferencia fundamental en lo que hace a las dos revoluciones de la siguiente manera:

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les era permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa

se apartó casi desde su origen del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por la liberación de las exigencias de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la miseria y de la piedad que inspiraba esta miseria. (Arendt, trad. 1988: 122)

Es imposible que algo parecido a la distinción y, menos aún, a la *pasión por la distinción*, haya tenido lugar en el pueblo francés de la Revolución, pues éste constituía una multitud dirigida por una *voluntad general* (Rousseau) y bajo el clamor de una sola voz: la de la necesidad. En la medida que a estos hombres los unían los lazos de la necesidad, eran estrictamente idénticos, una masa anónima e indiferenciada, donde primaba la violencia, única fuerza lo bastante fuerte y expeditiva para poder satisfacer sus necesidades.

Personalidad jurídica

Cuando Hannah Arendt hace suyo en *Sobre la Revolución* el principio, según el cual la felicidad y la libertad públicas, tal como la experiencia de la Revolución americana había mostrado, constituyen el impulso primario hacia la distinción, habla de cosas tales como la *pasión por la distinción* y, a continuación, señala que esa pasión por aparecer en público estuvo ausente en el caso del pueblo francés revolucionario. Pero, por definición, *pasión* posee el sentido original de padecer, un sentimiento que es contrario a la acción, de allí que la autora se vea obligada a aclarar el sentido de *pasión* como motor de la distinción pública. Según Arendt (trad. 1988), debido a que la pasión no les había tentado en su forma más noble, a saber, la compasión (como un sentimiento de conmiseración y lástima hacia quienes sufren penalidades y desgracias), los americanos habían entendido la *pasión* como una especie de deseo. Sin embargo, esto no significa que Arendt vea en la libertad y felicidad públicas los motivos que impulsan a la acción sino que las considera como principios. La diferencia entre motivos y principios de la acción radica en que las primeras provienen del yo, mientras las segundas nos vienen de fuera y se muestran en el mundo mientras actuamos. Las pasiones tienen su asiento en el corazón humano “un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre”; (Arendt, trad. 1988: 127) es gracias a esta oscuridad y protección que las pasiones pueden crecer y ser lo que pretenden ser, motivos que no están hechos para la ostentación pública. Pero si llegan a mostrarse en público, hasta los más sinceros motivos se transforman en objeto de sospecha. De esta manera, a diferencia de los hechos y palabras cuya existencia depende de la aparición pública en el mundo, los motivos cuando se muestran en público, son meras apariencias, que quizás escondan tras sí otros motivos, “tales como la superchería y la hipocresía”. (Arendt, trad. 1988: 127) El error de los revolucionarios franceses fue ubicar la fuente de las virtudes

políticas en el corazón humano. De ahí que, donde sea que la virtud se mostrase, se mostraba la hipocresía y mendacidad humanas, las cuales debían ser purgadas. Lo anterior motivó en buena medida una cacería de hipócritas, una lucha destinada al fracaso, pues no se podía distinguir certeramente entre patriotas verdaderos y falsos. El reinado de la sospecha convirtió a la dictadura de Robespierre en el “reinado de terror”, pero sólo los gobernantes se convirtieron en objeto de sospecha y, por lo tanto, de persecución; no así el pueblo que era “inocente”.

El acto en sí mismo nunca hace manifiesta la motivación de su agente “pese a que proclama su propósito y manifiesta su razón de ser” (Arendt, trad. 1988: 130) no sólo para los demás sino algunas veces para sí mismo. La exigencia de que se exhiban en público estas motivaciones convierte al agente en un hipócrita, pues los criterios fácticos con los que juzgar al alma humana dentro de un mundo de apariencias son inútiles. Arendt considera que en ningún otro ámbito como en la política no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia: “en la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa”. (Arendt, trad. 1988: 130)

Nada refleja mejor la realización política de la acción como las metáforas derivadas del teatro, que era considerado por Arendt un arte performativo con una enorme afinidad con la política:

Los artistas performativos, bailarines, actores, músicos, y por el estilo, necesitan de una audiencia a la cual mostrar su virtuosismo, al igual que los actores necesitan de la presencia de otros ante los cuales puedan aparecer; ambos necesitan de un espacio públicamente organizado para su “trabajo”, y ambos dependen de los otros para la actuación misma. (Arendt, 1961: 154)

En este contexto, retoma la palabra latina *persona*, que originalmente significó la máscara que los actores utilizaban durante la puesta en escena. De ello se destacan dos cualidades importantes en relación con la política, a saber, la máscara debía: 1) ocultar, o mejor reemplazar el semblante del actor y 2) permitir la resonancia de su voz.

Cuando la palabra se traslada a la terminología legal, por analogía se dice que el ciudadano es aquel que posee una personalidad legal, es decir, “como si el Derecho le hubiese asignado el papel que se esperaba desempeñase en la escena pública” (Arendt, trad. 1988: 141) y, a la vez, permitiera que su propia voz fuera oída entre los hombres. Por consiguiente, la personalidad legal permite ocultar (más no negar) el estado original del individuo, y a la vez permite la aparición pública de su diferencia, “la propia voz”, detrás de la máscara. Lo cual no es otra cosa que decir que, bajo la máscara de la ciudadanía, el individuo puede aparecer públicamente como un igual y ser al mismo tiempo diferente, además de alcanzar la distinción que le otorga la vida política. Sólo a título de ciudadano, el hombre puede partici-

par de la política, y no a título de *homo* “con el que se designaba a alguien que estaba al margen del Derecho y del cuerpo político, como, por ejemplo, un esclavo”. (Arendt, trad. 1988: 142)

Cuando la Revolución francesa se propuso desenmascarar al hipócrita, se enfrentó a la imposibilidad de desenmascarar a un actor carente de máscara, es decir, a alguien que pretendía *ser* lo que representaba. El hipócrita reivindicaba no sólo la sinceridad sino la naturalidad de sus actos, y era peligroso fuera de la esfera social cuya corrupción representaba, ya que en el teatro político podía servirse de cualquier máscara, pero nunca en función de las demandas del cuerpo político sino como un artefacto para el engaño. En cambio, a todos aquellos que, sin ser unos hipócritas, la Revolución despojó de su máscara, en realidad les despojó de su personalidad legal.

Según Arendt, (trad. 1988: 142) la pretensión constitucional de la Revolución francesa no fue la fundación de un nuevo orden político (como fue el caso de la Revolución americana), sino la de la liberación, la emancipación de la propia naturaleza del hombre. Los derechos del hombre eran otorgados al hombre *qua* hombre, es decir, al margen de toda personalidad jurídica y de toda pertenencia a un cuerpo político determinado. Los derechos del hombre surgieron bajo el espíritu del derecho natural y, por lo tanto, eran otorgados a todos los hombres en virtud de su nacimiento. Estos derechos no eran concebidos como derechos prepolíticos que todo gobierno está obligado a preservar (alimentación, vestido y reproducción de la especie), sino “como el contenido propio y como el fin último del gobierno y del poder”. (Arendt, trad. 1988: 144) Arendt estaba convencida de que un “gobierno limitado”, o sea aquel que se limita exclusivamente a poner frenos a los excesos y abusos de la autoridad sobre los ciudadanos, no podía ser la razón de ser de la política, pues la verdadera razón es la libertad misma.

En este punto, parece más clara la naturaleza de la distinción que se pone en juego en la escena de la política, ya que no se trata de diferencias personales (los conocimientos técnicos, la cualificación profesional, la condición social o la aptitud intelectual) sino de diferencias o cualidades políticas. En *Reflexiones sobre Little Rock*, Arendt (trad. 2002a) señala el caso del derecho electoral de elegibilidad, el cual nos permite ejemplificar hasta qué punto la distinción se da a través de la exhibición pública de la virtud. Cualquier ciudadano que opte por un cargo político, no ha de mostrar públicamente peculiaridades personales que lo distinguan de sus iguales sino aquellas diferencias a las que todos los electores aspiran, “no necesariamente como seres humanos sino como ciudadanos y seres políticos”. (Arendt, trad. 2002a: 99) De esta manera, se trata de distinguir entre aquellas cosas en las que de entrada todos somos iguales en un sentido político. Cuáles sean las virtudes y qué virtudes han de destacarse por encima de otras, depende no tanto de la naturaleza del electorado como de las virtudes o principios que el régimen político sustente. De

la misma manera, cualquier asunto político en el que participe el ciudadano ha de poder distinguirlo a través del ejercicio de las virtudes políticas.

Básicamente, Arendt destaca las virtudes políticas presentes en la épica homérica, según dice Fénix en su discurso sobre Aquiles “[Peleo, tu padre] Por eso me despachó contigo, para que te enseñara todo eso, a ser decidor de palabras y autor de hazañas” (Homero, trad. 2002: IX 440), y que perviven hasta la antigüedad tardía en la *polis* (y la república romana) bajo la forma de una “educación [*paideia*] para la *areté* que impregna al hombre del deseo y del anhelo de convertirse en un ciudadano perfecto y le enseña a mandar y a obedecer, sobre el fundamento de la justicia” (Platón, trad. 2008: 643e). Además de la virtud del buen ciudadano (saber mandar y obedecer), Arendt destaca como virtud política básica el valor de: 1) dejar la protección que la casa nos ofrece y embarcarnos en una empresa de aventura y gloria; 2) de hablar y actuar públicamente y, así, revelar e insertar nuestro propio yo en el mundo humano y, 3) dedicar la vida a los asuntos de la ciudad. Añado que para la antigua ciudad-Estado, la virtud ciudadana de obediencia absoluta a la ley incluía la participación en la guerra contra el extranjero, “El valor ante el enemigo, hasta la entrega de la vida por la patria, es una exigencia que impone la ley a los ciudadanos y cuyo incumplimiento lleva consigo graves penas”. (Jaeger, trad. 1944: 109) Creo, por el contrario, que si Arendt pone el acento en el carácter revelador de la virtud ciudadana se debe, principalmente, a la tendencia moderna que promueve la retirada del mundo de las apariencias, ya sea para dedicarse a la actividad más noble del pensamiento (que en efecto, necesita de esta retirada), ya sea porque existen prejuicios en torno a la política que afirman que el ciudadano debe delegar la participación pública a los gobernantes, dado que: a) la conciben como dedicada al cuidado exclusivo de la existencia, o b) como dominación de la tendencias violentas del hombre en vista a la fundación de la comunidad política; estos prejuicios son contrarios a la política, tal como Arendt la piensa, pues la política es posterior a la liberación de las necesidades de la vida y del dominio y exige la participación activa en los asuntos públicos, cuyo fundamento es el poder colectivo y no el uso individual de la violencia.

Diferencia y distinción en el caso del paria

Cuando evaluamos la importancia que Hannah Arendt concede al hecho mismo de la revelación como algo inherente a la distinción, no podemos dejar de mencionar el contexto del cual parte esta reflexión. La experiencia de los totalitarismos le había mostrado que la libertad del hombre, ya sea aquella por medio de la cual el hombre inicia algo en el mundo o gracias a la cual participa en un contexto político, constituía un peligro para los objetivos totalitarios, cuya convicción era la siguiente: “la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre, únicamente si éste actúa y se mueve en libertad”.

(Arendt, trad. 1997: 72) Junto con la falta de libertad, los hombres estaban condenados a permanecer sujetos a su diferencia original, todos y cada uno de sus actos eran interpretados como el resultado esperable de una supuesta esencia que, por naturaleza, definía su ser. El racismo como ideología se convirtió en una arma política poderosa a través de la cual la totalidad de la vida de los hombres era juzgada.

Para Hannah Arendt, tal como mencioné más arriba, el hombre es capaz no sólo de diferenciarse sino de expresar su diferencia frente a las cosas y el resto de los hombres. Esto se expresa en su obra mediante la identificación de diferentes actitudes ante lo otorgado, que en el caso judío remiten al hecho de ser un paria y, que tematiza a través de lo que ella denomina las diferentes *figuras del paria*. Estas figuras fueron tomadas de relatos reales o ficticios –cuyos autores, en su mayoría judíos, se sirvieron de la experiencia inmediata– y representan modelos distintos, a través de los cuales se asumió la condición de paria; funcionan primordialmente como categorías que le permiten a la autora nombrar las estructuras de relación que operan en el caso del hombre que es excluido del mundo. Estas figuras fueron creadas por escritores, poetas y artistas judíos, y constituyen un relato análogo de las actitudes y respuestas que tuvieron diversos hombres y mujeres ante el mundo que les tocó vivir.

A continuación, expondré estos distintos modos de ser, y analizaré si se trata en cada caso de una identidad de tipo político (personalidad jurídica) o no. Arendt parte del estudio de la experiencia judía ante la emancipación, distinguiendo entre diferentes actitudes asumidas frente a la circunstancia paradójica de admisión política y exclusión social.

A. *El advenedizo (parvenue)*. Había mencionado que durante el proceso de emancipación judía en la Europa occidental, la sociedad adoptó con beneplácito el programa impuesto por los reformadores humanistas del siglo XVIII, según el cual era a través de la asimilación de la cultura de la época que los judíos podían “humanizarse” plenamente y convertirse en ciudadanos. Para algunos judíos, la exigencia de “ser judíos” y a la vez esforzarse por “no serlo”, constituía, si bien una dura y angustiante tarea, algo perfectamente razonable. Allí tenemos el caso del “señor Cohn”, (Arendt, trad. 2005a) quien se consideraba un “superpatriota alemán”, pero al encontrar refugio en Praga en 1933 se convirtió automáticamente en un convencido patriota checo, mostrando igual lealtad a su nueva patria. Sin embargo, ya en 1937, bajo presión nazi, el gobierno checo comenzó a expulsar a sus refugiados judíos, por lo que el señor Cohn buscó nuevo refugio en Viena, convirtiéndose ahora en un decidido patriota austriaco. De nuevo, expulsado por las fuerzas alemanas invasoras, emigró hacia París, pero dado el pésimo ambiente político que reinaba por entonces, nunca logró conseguir un permiso de residencia regular; no obstante, llegó a identificarse con el mismísimo Vercingétorix, líder galo que se enfrentó a Julio César, quizás queriendo decir, que pese a las circunstancias desfavorables, estaba convencido de que algún día le sería concedida la residencia definitiva. Arendt

interrumpe el relato de las aventuras del señor Cohn, pues hasta el final estuvieron caracterizadas por el mismo tono. Al igual que para otros judíos que siguieron el camino de la asimilación, la clave de su inclusión social y política residía en desaparecer como judíos y asimilarse a los demás, pero con ello no advertían la discriminación social que sufrían.

Bernard Lazare, periodista francés, captó y denunció el proceso que entrañaba la asimilación. Fue el primero en distinguir entre dos actitudes fundamentales durante la emancipación judía, a saber, el *paria consciente* y el *advenedizo*. El esfuerzo del *advenedizo* era doble, primero debía diferenciarse de las masas atrasadas, para luego adoptar el papel que la sociedad de la época le asignaba. Ello dio paso a que la condición judía colectiva fuera imperceptible, convirtiéndose así en un problema individual que atormentaba la vida privada de los individuos.

Arendt acostumbra identificar este momento en el cual la condición judía se transformó en una cuestión racial como la culminación de la consideración de lo judío como una denominación religiosa o nacional, que había empezado ya con la pérdida de la esperanza mesiánica en el siglo XVII. A partir de entonces, la *judeidad* consistió en un conjunto de atributos y reacciones psicológicas, una suerte de esencia o naturaleza común, independiente de cualquier realización personal o colectiva. En relación con esta consideración racial de lo judío, pondré, por ejemplo, la actitud de uno de los ingleses más notables de la época: Benjamin Disraelí, político inglés de origen judío, consideró su condición judía tanto una oportunidad como un obstáculo.

Comprendió que era más útil para su carrera acentuar su condición de judío “vistiéndose de manera diferente, peinando sus cabellos con extravagancia y adoptando formas excéntricas de expresión y lenguaje. (Arendt, trad. 1981: 108)

Para él, como para muchos hijos de asimilados judíos, su condición era una cuestión de origen. Disraelí desconocía todo acerca del pasado de su pueblo; habiendo sido bautizado por su padre, quien buscaba para su hijo una existencia común al resto, éste se obstinó no sólo por alcanzar la igualdad social sino el éxito. Luego de conquistar las más altas posiciones políticas de su país (fue miembro del Parlamento inglés, jefe de su partido, primer ministro y amigo de la reina), su verdadera ambición era el ascenso social.

Disraelí es uno de esos personajes que, al igual que el esposo de Rahel Varnhagen, siguieron al pie de la letra las exigencias sociales planteadas al asimilado, la más importante de todas era ser judío y a la vez intentar no serlo. Para Varnhagen, el asenso, para ser exitoso, debía ser metódico:

Aquellos que están resueltamente determinados a ascender, a “arribar”, deben rápidamente acostumbrarse a sí mismos a anticipar el escalón que desean alcan-

zar simulando una apreciación voluntaria; deben rápidamente dirigir su mirada más alto que la ciega obediencia que se les demanda. (Arendt, 1957: 162)

Por su parte, Disraeli llevó al extremo la paradójica exigencia social que rezaba así: “[que el judío] aunque no se comportara como un judío ordinario, fuera y produjera algo fuera de lo ordinario, dado que al fin y al cabo era un judío”, (Arendt, 1957: 93) ya que hizo de lo extraordinario un vicio, un exotismo: “el despliegue de exotismo, extranjería, misterio, magia y poderes ocultos que realizó Disraeli se hallaba orientado hacia esa disposición de la sociedad”. (Arendt, trad. 1981: 110) De la misma manera, la sociedad francesa de finales del siglo XIX, a través de los salones del *Faubourg Saint-Germain*, asimiló diferencia y vicio. Arendt toma a este respecto a Marcel Proust como narrador de lo que acontecía en estos círculos sociales:

Debe añadirse que el mismo Proust fue un verdadero exponente de esta sociedad, porque se hallaba comprometido en dos de los vicios que más de moda estaban [...] el *vicio* de la judeidad y el *vicio* de la homosexualidad, y que en su reflexión y su reconsideración individual se tornaron por lo demás muy semejantes. (Arendt, trad. 1981: 124)

Lo extraordinario, en tanto vicio, resultó ser a la vez atractivo y repulsivo para la sociedad de la época, tornando así al proceso de asimilación con un tono de ambigüedad.

El advenedizo se valió de estas teorías racistas de lo exótico para decir que su diferencia, después de todo, era extraordinariamente superior: “la sal de la tierra”.

Disraeli logró desarrollar una doctrina racial desprovista de una misión histórica (ignoraba el pasado judío y por eso se atrevía a hablar tan abiertamente de lo que otros revelaban de normas de conducta dictadas por el temor y la arrogancia). Estaba dispuesto a afirmar que el principio semítico “representa todo lo que de espiritual hay en nuestra naturaleza”, que “ las vicisitudes de la Historia hallan su solución principal en la raza”, que es “la clave de la historia”, pese a la “lengua y la religión”, porque sólo hay algo que hace a una raza y ese algo es la sangre”, y sólo hay una aristocracia, la “aristocracia de la naturaleza”, constituida por “una raza sin mezcla y una organización de primera clase”. (Arendt, trad. 1981: 108)

Es evidente que esta postura, marcadamente chovinista, trajo consigo la construcción de teorías raciales que, después, con el acenso del antisemitismo político, serían utilizadas como un instrumento de discriminación, persecución y aniquilación.

Lo que nos importa en este punto es destacar que, en su conjunto, el *advenedizo* (*parvenue*) frente a su circunstancia –es decir, por un lado, frente a su diferencia y, por otro, frente a la situación social y políticamente desfavorable que le tocó vivir– optó primero por negar su origen, y, por otro, desconocer la auténtica realidad de su situación. Para el *advenedizo*, el verdadero problema no residía en el mundo y sus relaciones sino en su propio ser, en las características que por naturaleza poseía. La condición judía pasó de ser una denominación religiosa, histórica y cultural a un mero hecho natural. Asimismo, esta actitud veía en la emancipación una empresa estrictamente individual, algo concedido como un privilegio a algunos de entre la multitud, a judíos de excepción.

Mientras el racismo se mantuvo al margen de la sociedad y sus normas, la educación constituyó el programa para la integración de la diferencia. Sin embargo, cuando el vicio se convirtió en delito y, por lo tanto, en una cuestión legal, la única vía para erradicarlo fue el exterminio.

B. *El Schlemihl*. Una actitud distinta a la asumida por el *advenedizo* frente a la emancipación fue aquella en la cual sencillamente ser judío en una sociedad antisemita no constituía problema alguno. Esta es, para Hannah Arendt, la actitud popular, la que buena parte del pueblo judío asumió. En esta ocasión, la autora ilustra esta actitud con las figuras literarias del *Schlemihl* y del *Señor del mundo de los sueños*, pertenecientes a una de las canciones del poeta de origen judío Heinrich Heine: *Prinzessin Sabbat*. En relación a este canto, destacué ya la concepción naturalista de la igualdad experimentada por el *Schlemihl*. Ahora es momento de destacar su actitud. Sobre ésta, el propio Heine alude a dos hechos fundamentales: el *Schlemihl* siente gratitud ante lo otorgado, ante el mundo tal como es, pues está convencido que él mismo es producto y permanece regulado según leyes naturales.

El paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse a ellas, se vuelve con el corazón confiado a lo que el pueblo y la sociedad ignoran, quieren y disfrutan, aquello que les preocupa y divierte; se aleja de las dádivas del mundo y se solaza con los frutos de la tierra. (Arendt, trad. 2004: 53)

A diferencia del *parvenue*, el *Schlemihl* es un ser despreocupado por el mundo, al menos por lo que respecta a su dimensión social y política. Quizás la única reacción de resistencia ante la embestida de la secularización y asimilación sociales, que avanzaba desde el exterior, fue el reforzamiento de los lazos familiares.

Arendt (trad. 1981) nos cuenta que, de la misma manera que la declinante nobleza europea, los judíos occidentales reforzaron sus leyes matrimoniales y familiares, pues eran conscientes de la importancia de la familia en los siglos de su disolución espiritual y religiosa. Comenzaron a considerar su cerrado círculo como una forta-

leza, comportándose unos con otros como si fueran miembros de la misma familia. Se sentían agradecidos por lo que *es*, lo cual se reflejaba en su actitud alegre.

Sin embargo, dado que el *Schlemihl* se considera a sí mismo como ajeno al proceso histórico, asume el papel de un paciente, víctima de las vicisitudes. Esta pasividad ante su mundo, en relación con la inherente naturalidad que le atribuye, lo hace ser una víctima de la injusticia, emulando así el injusto asesinato del señor *Schlemihl* ben Zuri Schadday, muerto por equivocación en el canto de Heine. El poeta, que en el canto de Heine no sucumbe al hechizo que convierte al *Schlemihl* en un perro todos los viernes, está también agradecido por su condición con el mundo; él es el llamado *Señor del mundo de los sueños*, y está encargado de narrar las aventuras de su príncipe. Este poeta es también un extranjero en una sociedad gentil, pero permanece siempre ligado a su pueblo. Lo mismo le sucedió al propio Heine, un judío que no sólo no renegó de su origen sino que introdujo en la literatura alemana de la época términos hebreos así como personajes míticos de la tradición judía. Según Arendt, (trad. 2004) en Heine conviven sin conflicto lo alemán y lo judío.

A principios del siglo XX, la comunidad negra, segregada social y políticamente en los Estados Unidos, pudo integrar elementos de la música africana a la música en América; prueba de ello es el rotundo éxito –de hecho internacional– del soul y el jazz. De nuevo, el arte fungió no sólo como un refugio para los excluidos, sino que, además, construyó un puente, una asimilación exitosa entre dos culturas.

C. *El paria consciente*. Otra de las figuras que surgen de la pluma de Bernard Lazare es el llamado “paria consciente”, que designa a esos pocos judíos que se tomaron el mensaje de la emancipación en serio, pero que no estaban dispuestos a aceptar las condiciones que les imponía la sociedad de la época con el fin de alcanzar su libertad. A diferencia del *parvenue*, éste es consciente de la significación política de su condición de paria y acepta su origen judío. El caso de Theodor Herzl y Bernard Lazare resulta ilustrativo a este respecto. Ambos tomaron conciencia de su condición judía a partir del antisemitismo. Theodor Herzl declaraba:

Mi judaísmo era para mí algo que me resultaba indiferente [...] no obstante, al igual que el antisemitismo empujaba a los judíos débiles, cobardes y ambiciosos a las filas del cristianismo, a mí me devolvió con renovado rigor al seno del judaísmo. (Citado en Arendt, trad. 2005a: 54)

Una actitud semejante animaba a Lazare:

Soy un judío y, sin embargo, desconozco todo lo judío [...] necesito saber quién soy, por qué se me odia y qué podría ser. (Citado en Arendt, trad. 2005a: 54)

Tanto Lazare como Herlz eran parte de aquellos judíos que fueron educados bajo una tradición secular, pero que cuando reivindicaban su origen no pretendían dotarlo de un significado religioso sino político. La propia Hannah Arendt, que provenía de una familia judía no ortodoxa, igualmente aceptaba su origen, como algo inevitable, es decir, aquello que nos es *dado* desde el comienzo cuando aparecemos en el mundo:

La verdad es que yo nunca he pretendido ser otra cosa ni ser de otra manera distinta de como soy, y nunca he sentido la más mínima tentación en este sentido. Sería como haber dicho que yo era un hombre y no una mujer, es decir, una insensatez. Sé, por supuesto, que hay un “problema judío” incluso en ese nivel pero nunca ha sido mi problema, ni siquiera en mi infancia. Siempre he considerado mi condición judía como uno de los datos incontrovertibles de mi vida, y acerca de tales facticidades nunca he deseado cambiar nada ni rechazar nada. Existe algo tal como la gratitud fundamental por todo aquello que es como es; por lo que nos es dado y no hemos hecho, ni puede ser hecho. (Arendt, trad. 2005a: 144)

En el caso de Bernard Lazare, tan pronto advirtió la conspiración en contra del general judío Dreyfuss y la terrible injusticia que sobre el caso se cometió, se propuso iniciar una lucha nacional por el pueblo judío en particular, pero que, a la vez, representara la lucha por los pueblos oprimidos de Europa. El *paria consciente* es un rebelde, un representante de un pueblo oprimido. Lazare había advertido la doble servidumbre a la que el judío *Schlemihl* se hallaba sujeto: por un lado a las dádivas de sus propios hermanos ricos y, por el otro, a la servidumbre de los poderes hostiles del entorno. Lazare quería llevar al judío *Schlemihl* a una lucha política con el judío *parvenue*, aunque sólo fuera para protegerlo de compartir el destino de éste, que sólo podía llevarlo a la ruina: “Ved al pueblo tal como lo habéis hecho, cristianos, y vosotros, príncipes de los judíos”. (Arendt, trad. 2005a: 59) En el fondo, lo que Lazare pretendía era liberar al pueblo del sometimiento interno, pues creía que los *parvenues* colaboraban con agentes antisemitas: “formado en la gran tradición política francesa, sabía que todo dominio extranjero se atrae de entre el pueblo oprimido una casta de secuaces a los que recompensa con privilegios”. (Arendt, trad. 2005a: 59) Esta afirmación hace eco de lo que posteriormente la propia Hannah Arendt afirmara respecto al colaboracionismo de los líderes judíos durante la experiencia de los campos de concentración y exterminio nazis. En su libro *Eichmann en Jerusalén* de 1963 denuncia a aquellos dirigentes judíos que en colaboración con las SS se encargaban de reclutar a sus compañeros judíos en campos de internamiento. “Aparentemente nadie quiere saber que la historia contemporánea ha creado una nueva clase de seres humanos, la clase de los que son confinados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos”. (Arendt., trad. 2005a: 3)

Tanto Arendt como Lazare coincidían en señalar que cualquier judío que no se rebelara contra su condición adversa sería de alguna manera corresponsable de su situación. Ambos coincidían en tratar al paria como un auténtico agente de su historia. Cuando el paria *Schlemihl* permanecía ajeno a la sociedad de la época, aún cuando quisiera permanecer al margen de un mundo común, no hacía sino consentir con su pasividad la situación desfavorable que se gestaba a su alrededor.

Theodor Herzl informó sobre el juicio de Dreyfuss para un periódico en Viena; cuando escuchó el grito del populacho: “Muerte a los judíos”, procedió a escribir “El Estado judío”; al igual que Lazare, era consciente del verdadero significado de su situación, pero para éste la solución no estribaba en la lucha sino en la huida. Dado que el mundo en su conjunto estaba compuesto de judíos y antisemitas, la única solución al conflicto era la fundación de un Estado, la búsqueda de un territorio en el cual el judío pudiera estar a salvo de los poderes hostiles de su entorno. Sea como fuere, el paria que es consciente de la significación política de su condición, saca a la luz su diferencia y lucha por conquistar un espacio público de aparición: “una admisión de los judíos en las filas de la humanidad como judíos”. (Arendt, trad. 2004: 68) De esta manera, el *paria consciente* es la figura del rebelde, que resiste a la uniformidad y a la homogeneidad a la que pretende condenarlo la sociedad.

Durante el movimiento por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos (1955-1968), existieron también actitudes notables en torno a la segregación racial. El escenario aquí es ligeramente distinto al anterior. Abraham Lincoln promulgó la abolición de la esclavitud en 1865, pero la decimotercera enmienda de la Constitución, en donde quedó plasmada, “les decía a los negros de qué eran libres, pero no para qué eran libres”. (Verney, 2000: 2) Aunado a esto, su situación económica como la discriminación en varias áreas de la vida era la misma.

La liberación del yugo no trajo consigo de manera automática la libertad. Habría que esperar hasta 1869 y 1870, con la decimocuarta y decimoquinta enmienda, respectivamente, a que los negros alcanzaran la ciudadanía y el derecho al voto. Pero a la par, el Estado comenzó a promulgar leyes segregacionistas, tales como la separación de escuelas blancas y negras. Ya para 1896, comienza a resonar la idea de “iguales pero separados”, (Escobar, 2006: 44) con la cual se intenta excluir a la comunidad negra de sitios públicos como parques, autobuses, escuelas, trenes, bibliotecas, etc. Hasta bien entrado el siglo XX, seguían operando estas leyes, aparejadas con derechos civiles y políticos limitados. Dos acontecimientos conmueven este oscuro panorama: la creación en 1909 de la NAACP (Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color), cuyo líder, un intelectual negro W.E.B DuBois, ácido crítico de las políticas de Washington hacia los negros –con un énfasis en la educación industrial en desmedro de la educación en altos estudios, combinado con una negligencia hacia los derechos civiles y políticos– consideraba que éstas estaban diseñadas para ciudadanos de segunda clase. La NAACP fue el primer intento negro

que planteó la lucha en términos políticos, pues hasta entonces todas las organizaciones negras y birraciales actuaban sólo en el plano de la asistencia social para los más desfavorecidos. El error de DuBois, semejante al error de Herzl, fue soportar la organización que inició sobre los hombros de una élite de intelectuales que debían tomar las decisiones por el pueblo. Como lo mencioné líneas atrás, esto se traducía en un extrañamiento de la participación política, pues la acción libre requiere en último término del concurso de los otros.

Lo más extraordinario en este contexto ocurrió en 1955 a bordo de un autobús en Montgomery. Rosa Parks, una costurera que volvía de su trabajo en unos grandes almacenes, tomó uno de los asientos traseros reservados para la gente de color, pero tres paradas después subió un pasajero blanco que tuvo que permanecer de pie pues no quedaban asientos disponibles.

Cuando el chofer del autobús advirtió lo ocurrido, detuvo el autobús y pidió a cuatro personas negras que se levantaran. Dos de ellas lo hicieron excepto Parks, quien dijo al conductor, que “estaba cansada de ser tratada como una ciudadana de segunda clase”. Rosa Parks fue arrestada, enjuiciada y obligada a pagar 14 dólares de multa por trasgredir el ordenamiento municipal. Ella persuadió a Martin Luther King para que dirigiera el boicot a los autobuses de Montgomery en 1955, en el cual se pedía a la comunidad negra no utilizar el autobús como forma de transporte. El boicot –contra toda probabilidad– duró poco más de un año; finalmente, la corte federal ordenó la desegregación de los autobuses en Montgomery. Lo destacable en este momento, dado que hablo de la actitud del paria que es consciente de la significación política de su condición y actúa en consecuencia, es este gesto de desobediencia civil, que no es simplemente una falta a la ley, un desafío a la misma. En efecto, la ambigüedad legal en la que vivía el paria negro lo convertía en un ciudadano de segunda clase. Parks era consciente de ello y decidió rebelarse públicamente. Reservaré para el apartado dedicado a la acción el análisis de la naturaleza de la acción y las palabras de este episodio.

D. El sospechoso. Hannah Arendt piensa en otra figura que, al igual que el *Schlemihl*, había decidido no ser ni una paria *consciente* ni un *parvenue*; esta figura representaba al pequeño judío de pueblo cuyo carácter distintivo era la inocencia. El *sospechoso* es aquel hombrecito que protagoniza las películas de Charles Chaplin, Charlot o el vagabundo; siempre en problemas con la ley; utiliza su cómica inventiva para escapar de los policías, para los cuales, así como para la sociedad, siempre resulta ser un sospechoso (pese a ser inocente del delito que se le imputa). Al igual que el *Schlemihl*, no vive preocupado por conformarse socialmente, pero sí vive preocupado por escapar de la fuerza pública.

Chaplin se mueve en un mundo exagerado grotescamente pero real, de cuya hostilidad no lo protegen ni la naturaleza ni el arte, sino sólo las artimañas que

ingenia y, a veces, la inesperada bondad y humanidad de alguien que pasa casualmente. (Arendt, trad. 2004: 62)

En efecto, éste tampoco vive en la realidad idealizada del *Schlemihl* y, por lo tanto, ni la justa naturaleza lo protege ni mucho menos Apolo que, según el cuento de Heine, protegía al poeta. Se las tiene que ver con su ingenio y la bondad de los otros. Chaplin es la representación alegórica más fiel de la situación del paria que pasa de ser un mero excluido social a ser además un *apátrida*, alguien que, por estar privado de los derechos que otorga la ciudadanía, está fuera de la ley, obligado todo el tiempo a utilizar una serie de trucos y valerse de la buena voluntad de los otros para salvar su situación. El problema de parecer siempre un sospechoso y culpable ante la ley, independientemente de lo que se haga, es ya estar al margen de toda legalidad. El apátrida está fuera de la ley, no porque haya cometido un delito, sino por lo que *es*. Nos encontramos en este punto con la gravísima situación en la cual la diferencia se convierte en un delito. Aun cuando el paria cometa una infracción a la ley, jamás el castigo que reciba será proporcional al acto que cometió.

Tiene que sufrir por mucho más de lo que ha hecho porque es sospechoso, pero como está fuera de la sociedad y acostumbrado a llevar una vida que la sociedad no controla, muchos de sus pecados pueden pasar desapercibidos. (Arendt, trad. 2004: 63)

El ser un *sospechoso*, un culpable incondicional, caracteriza a este paria como inocente. Esta inocencia redundante a su vez en una consideración positiva por parte del pueblo hacia la "humanidad" inherente al paria, algo que sus enemigos desconocen. Puesto que permanece al margen de una sociedad alienante y corrompida, puede decir de sí mismo que conserva su "pureza" y "naturalidad".

Para él, el *parvenue* ha renunciado a esta humanidad como característica de su ser una vez que ha emprendido la dura tarea de la asimilación. En ocasión del discurso en agradecimiento por el premio *Lessing* en 1959, Arendt apelaba a esta "humanidad", característica de los pueblos parias, como un "privilegio", aunque dice, conseguida a un alto costo: la pérdida radical del mundo. En "tiempos de oscuridad", cuando algunos grupos de personas son apartados del mundo, sin importar su discernimiento o elección, esta humanidad aparece inevitablemente bajo la forma antipolítica de la fraternidad. La carencia de un mundo estándar conlleva la pérdida del sentido común con el que comprendemos y actuamos en la realidad, así como del sentido de belleza o gusto con el que apreciamos y amamos el mundo. La paradoja que subyace a este fenómeno es que, en la medida en que el paria se aleja del ámbito en donde tienen lugar los asuntos humanos, se torna

inhumano: “y esta carencia de mundo es siempre una forma de inhumanidad”. (Arendt, trad. 2004: 23)

Volviendo al personaje de Chaplin, encontramos que este vive temeroso ante los representantes de la ley, pero a la vez los enfrenta con descaro. El miedo nace de considerar a la ley como algo natural, ya que independientemente de lo que uno hace o deja de hacer, ésta se impone como una fuerza natural; el descaro se deriva porque el paria ha aprendido a protegerse de ella como se “protege uno de los chaparrones (en agujeros, resquicios, grietas, que se encuentran con tanta mayor facilidad cuanto más pequeño se hace uno)”. (Arendt, trad. 2004: 63) Charlotte enfrenta a la justicia con descaro e ironía, no porque advierta la realidad de la injusticia que se comete en su contra sino porque no ve ningún sentido en tales leyes. No puede, por lo tanto, enfrentarse al mundo como el *paria consciente* mediante la rebeldía sino que lo encara con una astucia que raya en la comicidad y, en ocasiones, en la tragedia.

El vagabundo de Chaplin representa al hombre pequeño de muchos grupos oprimidos. –El propio Chaplin (1964) declaró que él no era judío, pero que “estaría feliz de serlo”–. Era aquel personaje que irradiaba hilaridad ante un mundo injusto que lo excluía ya fuera social o políticamente. Cuando Chaplin dejó de ser mudo y tomó la palabra para protagonizar *El gran dictador* (1940) –una parodia de Adolf Hitler– nadie lo escuchó, pues el mundo se había acostumbrado a mirar la realidad a través de la lente de la inocencia y la picardía del paria.

E. El hombre de buena voluntad. Una de las figuras más recientes del paria se encuentra en dos relatos de la obra de Franz Kafka: *Descripción de una lucha* y *El Castillo*. Hannah Arendt (trad. 2004) la denomina *El hombre de buena voluntad*. Los personajes principales de ambos textos, al igual que todos los personajes creados por Kafka, no poseen atributos caracterológicos propios, por lo que no podemos afirmar con certeza que sean alegorías de lo judío. Considero que para Hannah Arendt representan la situación del paria en un sentido general, pero específicamente la última de sus etapas, esto es, la situación del paria como *apátrida*. El paria no se convierte en un refugiado porque sea perseguido por sus actos u opiniones políticas. A propósito de los *apátridas* judíos, Arendt cuenta que éstos preferían ser llamados simplemente inmigrantes y no refugiados, no sólo por la inconveniencia semántica del término “refugiado” para el caso del paria, sino porque para “rehacer la vida” en el nuevo mundo había que convencer a los protectores que se había partido del país por propia elección, “que habíamos dejado nuestro país porque ya no nos convenía quedarnos o por razones puramente económicas”, (Arendt, trad. 2005a: 1) que una cosa tal como “la cuestión judía” no existía; aunado al hecho de tener que olvidar las vicisitudes y tragedias de su pasado, pues eran horrores que “a nadie le gustaba escuchar”.

De esta manera, Arendt pudo distinguir dos modos de ser en la situación del apátrida: una actitud que seguía siendo advenediza por temor a no ser aceptado en

el nuevo mundo si no se desaparecía como judío, y otra en la cual los inmigrantes no temían hablar sobre su pasado y condición.

Aquellos pocos refugiados que insisten en contar la verdad, aun a riesgo de caer en la “inconveniencia”, obtienen a cambio de su impopularidad una inapreciable ventaja: la historia deja de ser para ellos un libro cerrado y la política no es ya un privilegio para los gentiles. (Arendt, trad. 2005a: 15)

El hombre de buena voluntad representa no sólo la exclusión social sino política, pero, además, una actitud distinta a las ya consideradas. En ambos relatos, los personajes principales enfrentan la realidad con una agresiva conciencia reflexiva. En el primer relato, el personaje (sin nombre) es expulsado de una reunión social (sin que se sepan los motivos) pese a haber interpretado, para deleite de los invitados, una pieza musical en el piano –impulsado por la alegría de haber conversado con una bella dama, quien finalmente lo rechaza–. Lo único que nos indica la diferencia de este personaje respecto al resto de los invitados es su vestimenta: un extravagante traje amarillo. Parece como si Kafka quisiera hacernos recordar cómo el paria judío durante el régimen nazi sólo podía aparecer en público a condición de hacer visible su diferencia; esto se logró con la implementación de la estrella de David amarilla, que todos los judíos, por ley, debían portar.

El personaje del cuento de Kafka encuentra refugio en la naturaleza y comienza a preguntarse por la realidad de la misma. Es característico del paria que, excluido del mundo, encuentre refugio en la naturaleza o el arte, dos ámbitos que la propia sociedad ha reservado a las diferencias inasimilables.

Cuando el personaje de *Descripción de una lucha* reflexiona sobre la realidad que le toca ahora vivir, no es sino el efecto que experimenta al ser privado de la experiencia de la realidad como tal, que para Hannah Arendt siempre se construye y está en relación con los diferentes puntos de vista de hombres interesados por un mundo común.

En el conflicto entre sociedad y paria no se trata sólo de preguntar si la una se ha comportado justa o injustamente con el otro, sino de si al excluido de la sociedad o al que se opone a ella aún le corresponde alguna clase de realidad. Pues la mayor herida que la sociedad ha causado desde siempre al paria, que para ella es el judío, ha sido dejar que éste dudase y deseserarse de su propia realidad, hacerlo aparecer a sus propios ojos con el sello de ese “nadie” que era para la buena sociedad. (Arendt, trad. 2004: 65)

En última instancia, se trata de hacer creer al paria que es nadie, o en todo caso, algo superfluo, algo de lo cual la sociedad puede prescindir en cualquier momento.

Existe un pasaje del cuento que citamos, en el cual el personaje principal reniega de esta banalidad a la que ha quedado reducida su existencia:

A nadie he hecho mal, nadie me ha hecho mal, pero nadie me quiere ayudar, nadie en absoluto. Pero, sin embargo, no es así. Sólo que nadie me ayuda, de lo contrario sería absolutamente hermoso; y con gusto quisiera –¿qué me dice de ello?– hacer una excursión con una sociedad de absolutos nadies. (Kafka, 1909: 8)

Lo mismo sucede con “K” en la novela *El Castillo*, del cual no se sabe su procedencia o algún dato sobre su pasado. El propio K declara ser el agrimensor solicitado por el castillo y, a partir de entonces, inicia su carrera angustiosa por encontrarse con los señores del castillo, uno de los cuales es Klamm. Pero para un extranjero como K, las cosas no son en absoluto fáciles. El castillo desconoce a Klamm y el pueblo le muestra su desprecio. La única manera en la que K podría permanecer en el pueblo, sería gracias a las dádivas, la misericordia, a la buena voluntad que le prodigasen la gente del castillo y del pueblo. En una carta que recibe de un mensajero del castillo se le informa de una doble alternativa:

Dejábase a su criterio interpretar como quisiese las disposiciones de la carta: ora podía ser obrero aldeano, con una ligazón con el castillo que, si bien distinguía, era sólo aparente, ora sería sólo en apariencia, obrero aldeano, el cual, en realidad determinaba todas las condiciones de su trabajo por las noticias de Barnabás. (Kafka, trad. 1971: 33)

Arendt (trad. 2004) señala con razón que en ningún otro lugar se presenta con más nitidez la doble alternativa planteada a los *judíos de excepción*: o pertenecer al pueblo o participar del gobierno, en ambos casos sólo en apariencia. Pero el *hombre de buena voluntad* no acepta las dádivas ni la misericordia del castillo, antes bien, reclama lo que considera que merece de pleno derecho: hogar, trabajo, familia, etc.; en resumen, aquello que merece en virtud de ser humano y hallarse en tierra ajena: los derechos humanos universales. K decide ser un obrero en apariencia, desprecia los privilegios del castillo, y opta por quedarse con los lugareños, quienes comienzan a tratarlo con una especie de miedo y desprecio, no tanto por ser un extraño sino porque se niega a aceptar las limosnas del castillo. Lo verdaderamente aterrador del relato es aquel desesperar de la realidad a la que el pueblo somete al personaje. Los lugareños le cuentan del acercamiento que algunos señores del castillo han tenido con el pueblo. Todos los sucesos que los lugareños le cuentan tienen el común denominador del sometimiento y abuso que el castillo cometía en su contra.

Sólo K es consciente de la inhumanidad e injusticia que traslucen estas narraciones. Ante la ceguera social, K decide luchar solo, no ya impulsando a los

otros a la revolución, pero sí empeñándose en conseguir eso que con justicia anhelaba: ser indistinguible, dejar de ser una excepción. K muere de cansancio sin lograr su cometido, pero a cambio, dice Arendt, (trad. 2004) hay una especie de aleccionamiento que deja al pueblo a través de su ejemplo: a partir de entonces, los aldeanos no temen más la violencia del castillo y se aprestan a elaborar “juicios certeros”.

Vista en su conjunto, la figura del *Hombre de buena voluntad* representa la relación del individuo que se encuentra fuera del mundo y que responde con un agudo juicio sobre la realidad, además de una voluntad por alcanzar una vida plenamente humana. A diferencia del *parvenue*, éste rehúsa los privilegios; a diferencia del *Schlemihl* carece de inocencia y pureza; no teme a la fuerza pública como el *sospechoso* (además, le falta su carácter cómico) y, respecto al *paria consciente*, no pretende ser un revolucionario que reúna al pueblo en su lucha. El hombre de buena voluntad da cuenta por sobretodas las cosas de la inhumanidad e injusticia que permea las relaciones sociales y políticas de su tiempo. Es probable que Hannah Arendt asumiera esta postura en el mundo. Según constata su biógrafa, no gustaba tener una participación política directa:

“No estoy cualificada para ningún trabajo político directo”, le escribió a Elliot Cohen, todavía bajo el trauma de haber sido abucheada por su audiencia [...] “Mi trabajo de escritora resultaría definitivamente maltrecho”. (Young-Bruehl, 2006: 310)

Pese a ello, participaba activamente, reflexionando sobre tal realidad, dejando constancia periódica sobre ésta, a través de sus libros y numerosos artículos. Que además, jamás renunciara a su condición judía y que en todo momento intentara vivir pese a la exclusión y discriminación que experimentó, nada lo ilustra mejor que un recuerdo de su infancia:

[...] mi madre insistía en que no me humillara. Uno debe defenderse! Cuando mis maestros lanzaban observaciones antisemitas generalmente no dirigidas a mí, sino a mis compañeros judíos, particularmente a los del Este yo tenía instrucciones de levantarme, abandonar el aula, marcharme a casa y contar exactamente lo que había pasado. Mi madre escribía entonces una de sus muchas cartas y con ello concluía mi participación en el asunto [...] Pero si los comentarios venían de otros niños, mi proceder tenía que ser otro. Quedarme y defenderme de esas observaciones. Así pues, estas cosas no constituyeron para mí un verdadero problema. Existían normas de conducta, normas domésticas por decirlo así, con las cuales mi dignidad quedaba protegida, absolutamente protegida. (Bruehl, 2006: 74)

El lugar de la política: la esfera pública

Para Hannah Arendt, cada una de las actividades que forman la vida activa se realiza en un específico lugar en el mundo. El mundo al que se refiere está compuesto de hombres y cosas (producto de la actividad humana) así como de sus relaciones, con lo que parece decir que cuando el hombre entra en contacto con la naturaleza la transforma, de la misma manera como un objeto o persona que se relaciona con el hombre se convierte de inmediato en condición de su existencia. En todo caso, es propio del hombre que establezca relaciones con los objetos y hombres que forman parte de su mundo circundante.

Heidegger (trad. 1971) se refería a esta interrelación entre el hombre (*ser ahí*) y su circunstancia al decir que el cúmulo de entes o cosas no constituye propiamente un mundo: El “mundo” no es ontológicamente una determinación de aquellos entes que el “ser ahí”, por esencia, no es, sino un carácter del “ser ahí” mismo. Es decir, en la medida en que el *ser ahí* se realiza en su *facticidad* (en la acción, haciendo) se realiza *en el mundo*.

Todas las formas de *vita activa* se realizan en una lugar determinado del mundo, el más adecuado conforme a la naturaleza de su actividad. Para el entendimiento griego, existía una clara división entre una esfera pública y una esfera privada, la primera era una esfera que correspondía a los asuntos de la *polis* y la segunda a los de la familia; la primera se ocupaba de las actividades “relativas a la conservación de la vida” mientras que la segunda “de actividades relacionadas con un mundo común”. (Arendt, 1958: 28)

Originalmente, los ámbitos en los que tenían lugar las actividades domésticas y las actividades políticas estaban diferenciados a manera de *esferas*, pero con la aparición de la sociedad, es decir, “el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana”, (Arendt, 1958: 29) cuya forma política fue la nación-Estado, los límites se difuminaron; los asuntos que otrora eran exclusivamente domésticos, adquirieron súbita publicidad: como la subsistencia, la reproducción, la educación y la economía, son parte de la preocupación política moderna. El espacio social surgió como un ámbito de actividades indefinido, un ámbito ni público ni privado.

Es característico de la exposición de Arendt, enfatizar la naturaleza de las relaciones que tienen lugar en el seno de cada esfera, así como –y en esto sigue a Aristóteles– señalar el fin que persiguen tales organizaciones (excepto en el caso de la vida política que no está regulada según la categoría medios-fines).

La esfera privada: la familia

Arendt recurre a la exposición que hace Aristóteles en su *Política* sobre la división de la *polis* en una comunidad política y una comunidad familiar u *oikos*. Para ella,

el punto de vista aristotélico y platónico presenta el verdadero carácter de la *polis*; sin embargo, también es consciente de que ambos puntos de vista desdibujan por momentos la línea fronteriza existente entre las esferas privada y pública, aspecto medular que rescata de la tradición.

[...] la línea fronteriza entre familia y *polis* queda a veces borrada, en especial en Platón, quien, probablemente siguiendo a Sócrates, comenzó a sacar su ejemplo e ilustraciones de la *polis* mediante las experiencias cotidianas de la vida privada, y también en Aristóteles cuando, tras Platón, da por sentado que al menos el origen histórico de la *polis* ha de estar relacionado con las necesidades de la vida y que sólo su contenido o inherente objetivo (*telos*) hace que esta trascienda a “buena vida”. (Arendt, 1958: 37)

Los hombres reunidos en la esfera doméstica lo estaban por la pura vida, primero por la subsistencia personal y, segundo, por la subsistencia de la especie. De ahí que fuera considerada como una comunidad natural, pues lo que motivaba su existencia era la necesidad.

La necesidad, sin embargo, era para los griegos un fenómeno *prepolítico*, debido a que exigía para su satisfacción medios violentos. Había que someter por la fuerza a otros (los esclavos) si se quería ser libre de los apremios de la vida y, ésta era a su vez la condición preliminar para acceder a la tan deseable esfera de los asuntos públicos, único lugar en el mundo para la libertad política. La participación en la política llegó a ser más estimable para los antiguos que la existencia privada de la vida, aspecto que se pone de manifiesto en las actitudes que entonces se tenían hacia la esclavitud. El esclavo soportaba el doble infortunio de estar sometido a la necesidad de la vida y al mando de alguien. Según Patterson (1982), la mayor parte de los esclavos de la antigua Grecia y Roma o bien eran hombres libres luego esclavizados o eran esclavos por nacimiento. De la primera fuente de esclavitud era mayor el porcentaje existente de esclavos prisioneros de guerra. De esta manera, muchos teóricos de la esclavitud, como Platón y Séneca, la interpretaron como una opción más infame que la muerte misma.

En tiempo de Solón, la esclavitud había llegado a ser considerada peor que la muerte [...] Un eco posterior de esto se halla en la respuesta de Séneca a las quejas de los esclavos: ¿no está la libertad tan próxima a la mano para que no haya ningún esclavo? [...] De este modo, Platón podía creer que había demostrado la natural servidumbre de los esclavos por el hecho de que no habían preferido la muerte. (Schlaifer, 1936, citado en Arendt, 1958: 36)

El rasgo fundamental de lo privado reside en su carácter privativo, es decir: 1) estar privado del sentido de realidad del mundo y de sí mismo, que depende de

aparecer públicamente ante la mirada y escucha de los otros; 2) estar privado de una relación *objetiva* con los otros, dado que se carece de un mundo de cosas e intereses comunes, capaz de garantizar la identidad de aquello de lo que se participa y, 3) unido a lo anterior, la incapacidad de llevar a cabo algo más allá de la propia vida.

En suma, en su sentido primario, estar privado concierne a la existencia misma “[mientras] el hombre privado no aparezca, por lo tanto, es como si no existiera”; (Arendt, 1958: 58) esto implica que cualquier cosa que éste diga o haga carece de significación y efectividad para el mundo del cual queda excluido. De la misma manera, lo que le interesa a él no importa a los demás. Ni la casa ni la relación entre sus miembros pueden sustituir válidamente al mundo común y las relaciones *entre* los hombres que en él tienen lugar, pues la casa es un espacio privado que forma parte del mundo, pero que no es compartido, donde los elementos que la componen (cabeza de familia, esposa, hijos y esclavos) mantienen relaciones de estricta desigualdad; todo ello en un contexto donde prima la violencia en detrimento de la acción y el discurso. Más aún, el lugar que ocupan en el hogar –relativo a su función– no les brinda una perspectiva diferente de la realidad, puesto que el punto de vista que verdaderamente importa allí es el del cabeza de familia, hacia éste deben tender y organizarse todos los demás.

Para el pensamiento griego, este género de existencia no podía calificarse como humano. Un hombre que, al igual que el esclavo o el bárbaro, permanecían al margen de la esfera pública –el esclavo por estar sometido a otro y el bárbaro por establecer un gobierno análogo al de la estructura familiar– no era plenamente humano. Arendt (1958) señala que hemos dejado de comprender este sentido negativo de “lo privado”, precisamente cuando lo identificamos con la intimidad del corazón. Esta identificación dotó de una connotación positiva al término, a la par que lo defendió de la intromisión de la sociedad. El hecho histórico decisivo es la defensa, a cargo de Rousseau, de la intimidad del corazón a manos de una perversa sociedad, provocando así que lo privado moderno en su defensa de lo íntimo se descubriera como lo más opuesto, no sólo a la esfera pública sino a la social, con la que, sin embargo, se hallaba más próxima y auténticamente relacionada.

La esfera pública: el mundo común

Lo público para Hannah Arendt se refiere a dos fenómenos emparentados, más no idénticos del todo. Primero, lo público posee el significado de lo que *aparece* públicamente, es decir, lo que pueden ver y oír los otros al igual que yo. El sentido de realidad del mundo, incluido uno mismo, se da a través de esta aparición pública, pues sólo así le es dado al hombre confrontar su visión particular con la de otros hombres que comparten un mundo común, pero ocupan posiciones distintas en su interior. El segundo sentido de lo público tiene que ver precisamente con este mundo común que nos reúne, pero que, a la vez, nos separa. Es un mundo de cosas fabricadas por el hombre así como de intereses comunes. Por consiguiente, lo

público, en primer lugar, mienta publicidad y, en segundo término, lo común, la separación que liga y separa a los hombres.

Arendt (1958) solía utilizar la metáfora de luminosidad/oscuridad para hablar de aquellas actividades que en la antigüedad permanecían ocultas o se mostraban a la luz pública, y esto en virtud de que fueran consideradas “apropiadas o inapropiadas”, “dignas o no de verse u oírse”. Por ejemplo, era apropiado que la acción y el discurso fueran actividades públicas, pues así podían no sólo ser vistas y oídas por los demás, sino narradas y, de esta manera, quedaban grabadas en la memoria histórica.

Es la publicidad del reino público que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. A través de muchas épocas antes que la nuestra –pero ya no más– los hombres entraban al reino público porque querían que algo propio o algo que tenían en común con los otros fuera más permanente que sus vidas terrenales. (Arendt, 1958: 55)

En cambio, existe otro género de actividades que por su naturaleza es preferible que permanezcan ocultas en la privacidad del hogar. Experiencias subjetivas, como el dolor o el amor, no son apropiadas para la presentación pública. El dolor físico extremo es quizá la sensación más difícilmente comunicable; tan sólo pensemos en la dificultad que experimentamos cuando queremos traducir en palabras una sensación dolorosa. Aún cuando existen intentos de transponer a palabras la experiencia dolorosa, se trata de expresiones metafóricas, aproximadas e inexactas. El dolor en sí mismo es silencioso. Igualmente, Arendt (1958) nos recuerda cómo la sensación de dolor nos retrae del sentimiento de realidad del mundo, pues cuando experimentamos dolor nos olvidamos casi por completo de lo que ocurre a nuestro alrededor, concentrándonos en nosotros mismos. En suma, el dolor, incapaz de *aparecer* en público, es inapropiado para la esfera pública, pero no para la privada.

Algo similar ocurre con el amor, pues es un sentimiento que, además de ser difícilmente apresable en palabras –“Nunca busques contar tu amor/ amor que nunca se puede contar”, (Arendt, 1958: 51-52)– es además algo que no puede soportar la “brillantez” y la constante presencia de los otros en la esfera pública “[...] el amor, a diferencia de la amistad, es asesinada o más bien existinguida, en el momento en el que se despliega en público”. (Arendt, 1958: 52) El bienhechor, por ejemplo, cuya caridad hacia el prójimo constituye una manifestación de amor, debe ocultar sus buenas acciones, apartarlas de cualquier apariencia, de lo contrario el significado original de su acto, como un acto de amor, se pervierte en algo que puede ser considerado vanidad

No obstante, para Arendt, lo privado no tiene exclusivamente un carácter privado y peyorativo ya que éste funciona como protección del mundo y, eventualmente,

como refugio de los excluidos. Nadie puede vivir una vida siempre expuesta a la luz pública, necesitamos de la oscuridad del hogar para que tengan lugar y puedan desarrollarse ciertas actividades como el amor, el nacimiento y la muerte. El mundo moderno ha dado al traste con esta esfera de intimidad. La forma más grotesca de exhibición de lo privado la encontramos en los *reality shows*, en donde prácticamente todos los aspectos más “oscuros” de la vida pueden ser visto por millones de personas.

El segundo significado relacionado con lo público corresponde a la *mundanidad*, es decir, a un mundo de cosas fabricado por el hombre que es común a todos, así como una red de relaciones humanas. Un *mundo común* cumple dos funciones: unir a los hombres y a la vez separarlos. El mundo no es lo mismo que la naturaleza, pues aquél fue creado por el hombre –si bien, al hacerlo violentó a la propia naturaleza de la que obtuvo los materiales necesarios para la construcción de objetos–. La importancia que posee la esfera pública como *mundo común* radica en su poder para reunirnos y a la vez evitar que nos fusionemos. Arendt (1958) ilustra lo anterior por analogía con una mesa que une y separa a los comensales.

Hasta aquí hemos explicitado la existencia de dos *en medio de* constituyentes de un mundo común: 1) un *en medio de* referido a las cosas del mundo y 2) un *en medio de* no tangible, que se origina cuando los hombres actúan y hablan unos para los otros. De esta suerte, se conforman dos espacios de aparición, uno que nos remite al espacio físico que existe desde siempre, pero sin el cual la acción y el discurso carecen de la estabilidad y permanencia necesarias; y otro espacio que corresponde a una organización política que surge del hablar y actuar juntos, y que existe independientemente del lugar y tiempo en el que los hombres existan. Este espacio no siempre existe; nos recuerda Arendt:

[...] y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o el artesano antes de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo no viven en él. Más aún, ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo. (Arendt, 1958: 221)

Esta relación está ausente en la moderna sociedad de masas, cuyo carácter espantoso para la autora reside no tanto en el gran número de personas congregadas, como en el hecho de que el mundo ha perdido el poder para relacionarlas y separarlas. Por definición, una masa de personas es indiferenciada y, si logramos decir que algo del mundo las incita a reunirse, este algo normalmente asume el carácter de un bien de consumo, cuya futilidad no es comparable con la relativa permanencia que ofrecen los objetos del mundo. Las dos dimensiones del mundo común se correlacionan:

Si no se hace hablar de él a los hombres y si no se los protege, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas dispares [...] si no hubiera artificio humano para protegerlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, tan fútiles y vanos como las andanzas de una tribu de nómadas. (Arendt, 1958: 264)

Sin embargo, para ella es fundamental distinguir entre un espacio referido al territorio y un espacio humano que no depende propiamente de un territorio sino que aparece cada vez que los hombres hablan y actúan en concierto. Así, el mundo político no es equivalente al territorio, aunque muchas veces coincidan entre sí. Arendt cita en *La condición humana* la frase griega “a donde quiera que vayas serás una polis” (1958: 198) para indicar que lo fundamental de la actividad política no es su localización física sino la organización de los hombres que participan en ella cuando hablan y actúan juntos; su verdadero espacio yace *entre* los hombres. La importancia que guarda esta distinción en el pensamiento de Hannah Arendt se ilustra en su negativa a aceptar la solución territorial propuesta por el sionismo para terminar con el antisemitismo (asunto al que volveré más adelante).

Históricamente existió otro nexo, que no fue el mundo, que sirvió para relacionar a los hombres, a saber, la caridad. Este nexo surgió del desinterés por el mundo común como factor de relación promovido por el cristianismo; fue san Agustín quien propuso basar no sólo la hermandad cristiana sino todas las relaciones humanas en el principio de *caridad*. Arendt destaca el carácter no mundano, no público y, por lo tanto, no político de la comunidad cristiana: “fue tempranamente definida por la demanda de que debería formarse un *corpus*, un ‘cuerpo’, cuyos miembros estuvieran relacionados el uno al otro como hermanos de la misma familia”. (Arendt, 1958: 53) Existen serias consecuencias derivadas del supuesto de *no mundanidad* propuesto por el cristianismo. Mencionábamos el énfasis que pone Arendt en el hecho de la cualidad permanente del mundo. El mundo que precedió a nuestro nacimiento, el que vivimos actualmente, debe continuar después de nuestra partida. “Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común y ningún reino público, es posible”. (Arendt, 1958: 55) A través de este mundo permanente nos ligamos a nuestros antepasados, tratamos con nuestros contemporáneos y garantizamos una vida plenamente humana a los que vendrán después. Ésta es una característica esencial al cuerpo político y debemos entender su importancia en relación a la inmortalidad que persiguen la acción y el discurso, gracias a la posibilidad de ser narrados y recordados por las generaciones futuras.

La *polis* era para los griegos, como la *res pública* era para los romanos, ante todo su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra su futilidad y reservado para la permanencia relativa, si no para la inmortalidad, de los mortales. (Arendt, 1958: 56)

Y ese mundo común sobrevive a través de las generaciones siempre y cuando aparezca en público. La preocupación de una vida condenada a la esclavitud residía no sólo en la “falta de visibilidad y libertad” sino además en que los esclavos “por ser oscuros pasarían sin dejar huella de su existencia”. (Arendt, 1958: 56) Bajo las condiciones modernas, una vida preocupada por alcanzar la inmortalidad terrena se ha identificado con el vicio de la vanidad personal, ya que en el momento en el que la admiración pública se identifica con un bien de consumo o un instrumento útil para alcanzar otro fin, como la recompensa monetaria, pierde su carácter inmortal y se vuelve tan fútil como aquéllos. La admiración pública, dice Arendt (1958: 56), es consumida por la vanidad individual tal como el alimento es consumido por el hambriento. No cabe pues esperar ninguna permanencia del consumo de la virtud ni menos aún de la vanidad recompensada por medio del dinero. Del mismo modo, el dinero como criterio objetivo no garantiza la realidad del mundo que surge de la apreciación desde múltiples perspectivas y puntos de vista de un mundo común a todos. Esta pluralidad de perspectivas proviene de la diferente posición que se ocupa en el mundo, es decir, de nuestra diferencia. La ruina o destrucción del mundo sobreviene, bien cuando la identidad del objeto percibido cambia o bien cuando el mundo se ve y oye bajo un solo aspecto (como en el caso de la familia o la sociedad de masas) o sólo es permitido que se presente bajo una sola perspectiva (como en las tiranías). Otra consecuencia de la no mundanidad que propone el cristianismo, basada en el supuesto de que el mundo hecho por el hombre no perdurará, puede ser la abstención de las cosas fútiles del mundo o su opuesto, el disfrute y consumo desmedido de éstas; ambas convicciones derivan del hecho de no experimentar el mundo como común (*koinon*).

El espacio social

La aparición de la sociedad, una organización desconocida para la antigüedad griega, tuvo lugar una vez que las actividades que pertenecían originalmente al hogar irrumpieron en la escena pública. “La sociedad es la forma en la cual el hecho de la mutua dependencia por causa de la vida y nada más asume significado público, y donde las actividades relacionadas con la mera supervivencia se les permite aparecer en público”. (Arendt, 1958: 46) Esta confusión trajo consigo la desaparición de la línea fronteriza que originalmente dividía a la esfera privada de la pública, además de transformar de forma sustantiva el significado de los términos *privado* y *público*, así como su sentido e importancia para la vida del individuo y del ciudadano. He señalado cómo lo *privado* perdió su sentido clásico referente a *privación* para venir a significar *intimidad* a raíz del individualismo moderno. Lo mismo ocurrió con otros términos pertenecientes a la vida política tales como igualdad (*isonomia*, *isegoría*), que pasó de ser entendida como igualdad legal a serlo como igualación de la conducta. Este nuevo espacio de lo social coincide con la emergencia de la época

moderna y asume la forma política de la nación-Estado. A diferencia de la nación medieval, la nación-Estado en la que piensa Arendt, corresponde a un reordenamiento y recomposición del régimen feudal. Lo que sucede en el Estado moderno es que las instituciones feudales se readecuan a las prácticas mercantiles:

El príncipe le arrebató los privilegios a la nobleza y los concentra: el derecho de los señores de cobrar impuestos se convierte en hacienda pública nacional, las huestes feudales en ejército nacional, las “investiduras” en burocracia, etc. (Abreu, 2002: 239)

Lo anterior aunado a la soberanía y homogeneización del territorio social en términos lingüísticos y culturales.

El punto de inflexión de la aparición de lo social se encuentra en el nuevo sentido que la modernidad da al término propiedad. Lo privado, además de privación, connotaba la posesión de un lugar en el mundo, una propiedad que hacía las veces de refugio del mundo. Sin esta localización en el mundo, los hombres de la *polis* no podían participar de los asuntos del mundo, de allí su carácter sagrado, esto es, el respeto que la *polis* tenía hacia la propiedad de sus ciudadanos. Con la modernidad, la propiedad se identifica con la riqueza obtenida en el seno de una sociedad comercial. A diferencia del mercado de cambio, el comerciante compra del productor para revender al comprador y obtener así un valor agregado. De esta manera, el dinero pierde su sentido como medio de intercambio y medida de valor. Para la antigüedad griega, esta acumulación de dinero es mal vista. Ya Aristóteles en el libro primero de *La Política* (trad. 2008a: 1256a-1257a) diferenciaba entre dos modos de adquisición: 1) el natural o *economía* (*oikonomiké*) perteneciente a la administración doméstica y dedicada al uso y adquisición de los medios necesarios para la vida buena y 2) el no-natural o *crematística* que corresponde al comercio en donde la riqueza se obtiene de la usura. Por lo tanto, es natural que política y economía fueran originalmente actividades contrarias, ya que aquella era una actividad pública mientras ésta era una actividad doméstica. Por consiguiente, la confusión entre la esfera pública y la privada que opera en la modernidad tuvo lugar con la aparición del mercado como espacio intermedio donde los asuntos de la administración doméstica se hicieron públicos y de interés colectivo, constituyendo la principal preocupación de la política. Esto coincide con la aparición de la economía como ciencia, la cual, según Arendt (1958), parte del principio del *conformismo* inherente a la sociedad. El *conformismo*, tal como lo había expuesto, es el sustituto moderno de la igualdad política, siendo ambos principios distintos, pues el conformismo busca igualar o uniformar el comportamiento de los hombres, mientras que la acción unida al discurso en un contexto de igualdad política, busca la *distinción* del individuo: “El reino público, en otras palabras, estaba reservado a la individualidad”. (Ibíd., p. 41)” Junto con la ciencia

estadística como instrumento, la ciencia económica moderna se convirtió, según Arendt, en “la ciencia social por excelencia”. (Ibíd.)

Fuera de un mundo común: el paria

Por definición, el paria en la teoría de Hannah Arendt está fuera del mundo, lo cual tiene un triple significado: 1) estar privado de un mundo de cosas e intereses compartidos por una pluralidad de hombres que habitan un mundo común, 2) carecer de un mundo de relaciones que dé significatividad a sus palabras y vuelva eficaces sus acciones, es decir, un mundo real y, 3) tener una existencia que es mundanamente intrascendente. Estas condiciones eran inevitables a la existencia del paria, porque le eran impuestas desde fuera. Sin embargo, para Arendt, es propio de todo ser humano poner en juego su iniciativa en el mundo, por más terrible y desolador que éste pueda parecer.

Por su parte, el *advenedizo* puso todo su empeño en ingresar a la sociedad, pero su empresa no terminaba allí, pues a continuación comenzaba la exhaustiva carrera por el ascenso con una ambición casi inagotable. En todo caso, la dinámica de relaciones en la que se encontraba inmerso el *advenedizo* se sitúa en la esfera de lo social. El *advenedizo*, al entrar en la sociedad, entró al mundo, aunque más no sea porque se trata de un espacio en el que un grupo de personas comparten y se interesan mutuamente por determinados asuntos u objetos del mundo. Desde luego, se trata de un espacio público, pero no está organizado políticamente. Decíamos más arriba que la dinámica social tiende al conformismo de sus miembros, no sólo porque tiende a uniformizar su comportamiento sino porque conforma su sentido de la realidad, tanto de sí mismos como del mundo que les rodea. El ejemplo exagerado para esta forma de uniformidad es el de la moderna sociedad de masas que impone patrones únicos para actuar y juzgar el mundo. Uno de los aspectos más molestos de la actitud del *parvenue* a la mirada del *paria consciente* era el hecho de que éste aceptara ese género de realidad que le imponía la sociedad gentil: “en una sociedad que es en su conjunto antisemita [...], sólo es posible relacionarse asimilándose también al antisemitismo”. (Collin, 2004, citado en Birulés, 2005: xv) Para el *paria consciente* éste era un compromiso caro que el *advenedizo* firmaba por cuenta propia con la sociedad de su tiempo, sólo que al hacerlo negaba su diferencia, aunque, al mismo tiempo, contribuía con la ideología del enemigo y afectaba al pueblo en su conjunto. La verdad es que la sociedad jamás aceptó al paria, pues la diferencia que no lograba saldarse siempre pendió como una espada de Damocles sobre la cabeza de los aspirantes a convertirse en “seres humanos” y eventualmente en “ciudadanos”. “Boerne escribió con mucha amargura: ‘algunos me reprochan el ser judío, algunos me alaban por eso, algunos me lo perdonan, pero todos piensan en ello’”. (Arendt, 1958: 103) Y Theodor Herzl advertía a los arribistas: “Sois parias. Habéis de vivir con el alma en vilo, temiendo que cualquiera os despoje de vuestros derechos o propiedades”. (Citado en Arendt, trad. 2005a: 55)

Durante los primeros años del siglo XIX, poco antes de que comenzara el proceso de emancipación, Rahel Varnhagen, una judía culta, ensayó el proyecto de vivir al margen de la sociedad gentil y, a la vez, no confinarse en el propio núcleo privado. Era la anfitriona de un salón que reunía a lo mejor de la sociedad berlinesa de su tiempo: actores, políticos, intelectuales de todas las procedencias acudían con frecuencia a las reuniones. Se trataba de una comunidad que aceptaba las diferencias sin condición. Ya para 1808, cuando el gobierno alemán había concedido derechos civiles a los judíos, el salón de Rahel fue abandonado con rapidez. La sociedad comenzaba a ver con sospecha la posibilidad de la igualdad judía y se decidió a ponerle condiciones. Este caso confirma la idea de que no es posible vivir al margen de la sociedad, y pretender, sin embargo, formar parte de ella. El sueño de Rahel se desmoronó en el seno de una sociedad hermética hacia las diferencias.

Aquellos que no sólo no se interesaron por la vida social de su época sino que la criticaron duramente debido a las graves perjuicios que conllevaba, fueron los *parias conscientes*. Estos hombres, que Arendt contaba con los dedos de sus manos, generalmente solos en su lucha, se movían en el espacio público porque era allí donde identificaban la realidad del problema. Bernard Lazare y Theodor Herzl participaban en protestas públicas, escribían libros y artículos en donde denunciaban el estado de cosas del que eran testigos. Herzl encontró seguidores para su propuesta y fundó la Organización Sionista Internacional. Pero el aparecer en público no es lo mismo que participar del espacio público-político. Esto es evidente en el caso del *parvenue*, pero no lo es en el mismo grado en el caso del *paria consciente*, si tomamos en cuenta que su lucha se planteaba en el terreno de la política. Para que el paria pueda participar políticamente, entre otras cosas, requiere un espacio público que haga que sus palabras incidan sobre la opinión de los demás y sus actos tengan verdadera efectividad sobre el mundo. El *paria consciente* hablaba y actuaba en el mundo, pero sus palabras y actos eran inesenciales en el ámbito político pues nadie reconocía y apreciaba su significado. Bernard Lazare nunca logró persuadir a la sociedad francesa de su tiempo que la condena al oficial Deyfruss no era un mero error judicial sino un caso de discriminación racial. Herzl corrió con mayor suerte al lograr llevar su propuesta al debate público mundial e iniciar gestiones diplomáticas con otros países para impulsar su proyecto.

Durante la época en la cual el paria fue excluido de los círculos sociales que conforman el espacio social, así como de una comunidad política relativa a un tipo de organización humana, conservaba a cambio una relativa invulnerabilidad ante el mundo, así como una extraña conciencia que le hacía apreciar valores como la humanidad, la pureza, la alegría del vivir cotidiano, valores que veía pervertidos por la sociedad de su tiempo. Esta era la situación del paria que Arendt nombra con la figura del *Schlemihl* y el *Señor del mundo de los sueños*. Representaba la situación en la que vivía el judío medio, quien decidía no ser ni un *parvenue* ni un *paria consciente*. Vivir

bajo esta situación implicaba preferir los bienes que otorga la vida privada, así como las relaciones con los miembros de la misma etnia. Es interesante que Arendt distinga a pocos individuos de entre estos judíos, pues era común que se refiriera genéricamente al pueblo cuando hablaba del *Schlemihl*. A los artistas judíos que escribían en lengua yidish les ponía el título de *Señor del mundo de los sueños*. El pueblo judío, mencionó este capítulo, se vio obligado a crear fuertes lazos semejantes a los familiares, para así conservar su tradición religiosa frente a la embestida de la secularización y el asimilacionismo. Frente al Estado se relacionaba por medio de sus hermanos privilegiados, encargados de brindarle una protección económica y política a cambio de una sumisión sin reservas. Por analogía con el gobierno del hogar, éstos dominaban a sus miembros tanto como el cabeza de familia lo hacía con los de su casa. Permanecían así relegados de la esfera de los asuntos humanos, si por esto entendemos la posibilidad de participar de un mundo común, como de una organización en la que tanto lo que decimos y hacemos adquiere realidad objetiva y puede incidir sobre el mundo.

El paria no tenía la intención de ingresar al juego social ni político de su tiempo. Su lugar era su hogar y una sociedad de parias que estaban al mismo nivel y que pensaban lo mismo respecto del mundo. Otra salida común constituía la propia naturaleza y los lugares públicos a los que “de manera natural” tenía acceso, y a los que no asistía con la finalidad de reunirse con el resto de los hombres. De la misma manera, había otros que buscaban refugio en el arte en la forma de una cultura y un gusto artísticos muy elevados. Naturaleza y arte, nos recuerda Arendt, (trad. 2004) fueron ámbitos que durante mucho tiempo se sustrajeron a la intromisión social o política. En ellos, el paria pudo considerarse invulnerable. Recordemos que el espacio público, bajo la forma de un espacio físico común a los hombres, constituía un legado del pasado que permanecía a través de las generaciones.

Las ciudades, bellamente construidas y santificadas por la tradición, ofrecían al fin sus edificios y plazas a todo el mundo, pues pervivían en el presente provenientes de un tiempo pasado y precisamente por eso mantenían un ámbito público del que nadie quedaba excluido. Al fin los palacios construidos por los reyes para la alta sociedad abrían sus puertas para todo el mundo; al fin las catedrales construidas para los cristianos dejaban entrar a los no creyentes. (Arendt, trad. 2004: 66)

El personaje anónimo del cuento de Kafka *Descripción de una lucha*, al ser expulsado de una reunión social, huye hacia una plaza para después recluírse en un paraje natural donde pasa la noche. Lo interesante de la crónica que el personaje hace durante su travesía es que comienza a preguntarse por la bondad y la realidad de los lugares que visita en virtud de la protección que éstos le ofrecen. Pronto se da cuenta que ni la plaza pública es segura y la naturaleza se le resiste con su turbulencia. Kafka parece sugerir aquí que ni una ni otra son refugios naturales sino

que crea o permite la sociedad que funcionen como tales refugios. De la misma manera, el arte permitió que muchos parias que deseaban seguir escribiendo para una sociedad de gentiles incorporando palabras, personajes y mitos hebreos, pudieran hacerlo pese a que algunos calumniaran de tanto en tanto sus obras. Heine se cuenta entre los pocos poetas que pueden considerarse “alemán y judío, ambas cosas a la vez”, (Arendt, trad. 2004: 56) pues siempre intentó incorporar la tradición de su pueblo a la cultura alemana. Para él era como si no existiera esa condición inhumana que regía la emancipación: “para ser seres humanos hay que dejar de ser judíos”, pues el hecho político de la emancipación era la confirmación de la libertad de su pueblo, una cuestión *de facto* para el *Schlemihl*.

Mientras el paria –identificado con el pueblo y los intelectuales no advenedizos– se apartó de un mundo común al no querer seguir el camino angustioso del *parvenue* ni asumir el riesgo del *paria consciente*, su existencia, aunque limitada y servil, le seguía ofreciendo un refugio para enfrentar la exclusión. Pero muy pronto la realidad política y social se le impuso como la naturaleza se impuso al personaje del cuento de Kafka. A principios del siglo XX, bajo el surgimiento y auge del totalitarismo, ser judío en todas sus modalidades se convirtió en un delito perseguible. Los judíos se convirtieron de pronto en unos proscritos (*outlaw*), lo cual significó que ni el hogar, la naturaleza o el arte, los lugares que otrora habían resguardado la existencia del paria, siguieran siendo útiles: “la protección del cielo y de la tierra no protege del asesinato [...] a uno se le puede ahuyentar de calles y plazas antaño abiertas a todo el mundo”. (Arendt, trad. 2004: 74)

Sin lugar en el mundo: el apátrida

La figura del *apátrida* constituye la última fase y la más radical de la condición de paria en el mundo moderno. Mucho antes de que Hitler declarara que “el Derecho es lo que es bueno para el pueblo alemán”, el modelo del Estado-Nación europeo ya evidenciaba que sólo se considerarían como ciudadanos a los nacionales: “el Estado, de instrumento de la Ley, se ha convertido en instrumento de la Nación”. (Amiel, 2000: 26) El uso de la desnaturalización o desnacionalización por parte del Estado reflejaba ya la influencia de los sistemas totalitarios. La cuestión de las minorías, cuyas diferencias hasta entonces habían encontrado solución en el fenómeno de la asimilación social, se encuentran inermes con el ascenso del antisemitismo político que promueve leyes para su desnaturalización o desnacionalización. Las leyes de Nuremberg de 1935 contemplaban una *ley de ciudadanía del Reich* y una *ley para la protección de la sangre y el honor alemanes*. De la primera destaca el artículo número dos:

La ciudadanía del Reich se limitará a los connacionales de sangre alemana o afín que hayan dado debida prueba, a través de sus acciones, de su voluntad y disposición de servir al pueblo y al Reich alemán con lealtad. (1935: 1146)

La ley, que contempla la nacionalidad en términos raciales, no incluye a aquellos nacidos en territorio alemán, que por su lealtad y contribución a la nación puedan alcanzar la ciudadanía sino sólo a aquellos que primordialmente sean de sangre alemana o afín. Bajo la misma lógica que persigue asegurar la pureza racial de la nación, entre las leyes de protección de la sangre y el honor alemanes se encuentra aquella que prohíbe los matrimonios mixtos, las relaciones extramatrimoniales entre judíos y alemanes, así como la prohibición de izar la bandera y portar los colores patrios; en cambio, se permite (y protege) el usar los colores judíos. (1935: 1146)

La crueldad que exhiben estas medidas yace tanto en la prohibición que se inflige al paria para participar del ámbito de los asuntos humanos, o sea, la política, como en la prohibición que incumbe a la vida privada de las personas. Al igual que a los negros en Estados Unidos, las disposiciones legales en torno al matrimonio constituyen una clara muestra de la expropiación de lo privado. Para Hannah Arendt, (trad. 2002a) la esfera privada se rige por la *exclusividad*, esto es, que elegimos a aquellos con quienes queremos pasar nuestras vidas, tanto a los amigos como a los amores. Nuestra elección en este ámbito no se rige por las afinidades de grupo o alguna pauta o norma objetiva, sino que obedece a la oscuridad del deseo, un ámbito en el cual no podemos juzgar bajo criterios objetivos. Desde luego que el principio de discriminación que rige a los grupos sociales se interpone la mayoría de las veces en nuestra elección –sobre todo cuando se trata de sociedades que defienden la homogeneidad de su población–; pero lo más terrible del caso es que este prejuicio social alcance una normatividad legal, porque cuando uno decide amar a una persona “diferente”, casarse con ella, no sólo provoca a la sociedad sino que infringe la ley. Para Hannah Arendt, se trata en este caso de defender el carácter sagrado de la privacidad del hogar, de las actividades que deben permanecer resguardadas en su interior, para que puedan aparecer y desarrollarse con normalidad.

El *apátrida* es un paria que ha sido excluido de todos los ámbitos de actividad que hasta el momento hemos tratado. Es privado de participar en la esfera política al perder la ciudadanía; de la esfera social, al serle negada la entrada a la sociedad de manera definitiva, al haber perdido su trabajo y la posibilidad de ingresar a una escuela regular, con la promulgación de leyes laborales que prohibían emplear a judíos en el gobierno, para posteriormente (1935-1936) prohibir el ejercicio de trabajos profesionales, el ingreso al ejército, cualquier influencia en educación o en la industria. Ya en 1937 y 1938 se negaban los contratos gubernamentales a empresas, y había comenzado la segregación de niños alemanes y judíos de las escuelas. Pero la novedad de la condición del apátrida es que por primera vez se le expulsa del que había sido hasta entonces su refugio contra un mundo hostil: su hogar, y en el que le era permitido expresar su diferencia. Entre 1937 y 1938 comenzó la imposición de penalizaciones económicas por ser judío, se debía agregar al nombre propio Israel o Sara, y, por si fuera poco, el pasaporte de todo judío traía impresa

una J. Posterior a “la noche de los cristales rotos” –donde miles de almacenes, sinagogas y muchos cementerios judíos, fueron destruidos– comienza la persecución y exterminio sistemáticos, lo que vuelve al judío *apátrida* un *proscrito* (*outlaw*). Está fuera de toda legalidad, no porque haya cometido un delito ni porque albergue ideas políticas contrarias al régimen; no se le persigue por lo que dice o hace ni siquiera por motivos religiosos. El *apátrida* que estamos considerando es perseguido y aniquilado por lo que “es”, esto es, por motivos raciales.

En este caso, lo natural sería que, una vez que se despoja al hombre de los derechos que le otorga una constitución, le quedase el último recurso de los derechos humanos, es decir, derechos que se le otorgan al hombre por el simple hecho de ser hombre.

De nuevo, la experiencia impacta el pensamiento de Arendt cuando se da cuenta que al *apátrida* no le quedan los derechos “que por naturaleza” debería tener, con independencia de la pertenencia a un cuerpo político determinado. La condición del *apátrida* judío le hace formular una crítica no tanto a la existencia sino al fundamento de los derechos humanos. “Cualquiera que sea la forma en la que se enumeren los ‘derechos del hombre’ estos provienen de los derechos del ciudadano”. (Arendt, trad. 2002a: 28) El fundamento naturalista de los derechos humanos se ve cuestionado a favor de un fundamento positivista, en el cual, se necesita del acto legislador que permita a los hombres “el derecho a tener derechos”. El debate en torno al fundamento de los derechos humanos se ha desarrollado históricamente a través de dos posturas: la *iusnaturalista*, que fundamenta los derechos humanos en la naturaleza del hombre, afirma que estos existen independientemente de su positivización o de su inclusión en la ley; y la *iuspositivista*, que afirma que la existencia de tales derechos depende de su aceptación positiva por los operadores jurídicos (legisladores y jueces). Uno de los argumentos más fuertes a favor de la postura *iusnaturalista* es de carácter pragmático. Puede enunciarse como sigue: es conveniente adoptar una postura que defienda la naturalidad de los derechos humanos, pues si garantizamos su origen natural, garantizaremos su respeto irrestricto; esto en razón de que se considera que el hombre posee tales derechos por sí mismo; pero si negamos que sea así y, por el contrario, decimos que los derechos humanos tienen fundamento sólo en el consenso, haremos estos derechos dependientes de la voluntad de unos cuantos que bien pueden llegar al consenso no sólo de modificar ciertos derechos fundamentales sino de suprimirlos. Como si dijese: “tal derecho humano (el derecho a no ser torturado, por ejemplo) estará fundado si y sólo si existe consenso al respecto, entonces es válido decir que los judíos, los negros, los católicos y los terroristas pueden ser torturados en esas circunstancias”. Para los *iusnaturalistas*, se trata en este caso de la garantizar el respeto universal del hombre. Pero la idea de naturaleza humana o humanidad es contraria al pensamiento de la autora, pues defiende la artificialidad de la política como tal, algo que los

hombres construyen y posibilitan; de tal suerte que no es la naturaleza sino la propia comunidad humana quien otorga y garantiza los derechos.

Lo crucial para Arendt, en el caso del paria *apátrida*, no es que sea privado de la libertad o la justicia sino que exista una privación más fundamental: “de un lugar en el mundo que vuelve las opiniones significantes y las acciones eficaces”. (Arendt, 1987: 281) En el fondo subsiste el supuesto de que todo individuo debe pertenecer a una comunidad cualquiera, so pena de ser un don nadie, alguien de cuya insignificancia se puede prescindir a cada momento. Para Arendt, la solución es estrictamente política. Había advertido que los refugios del paria mientras fue un excluido social, el arte y la naturaleza se revelaban insuficientes una vez que se convirtió en *apátrida*, pues también fue expulsado de éstos.

Acción y discurso

He señalado ya la cualidad reveladora que posee la acción en unión con el discurso. Es sólo a través de ellos que el hombre puede expresar su diferencia en lugar de ser simplemente distinto. Y esto precisamente porque el discurso añade a la acción manifiesta un *quién* o un agente identificable. Sin la manifestación de este agente, la acción sería semejante a la actividad productiva cuya preocupación no consiste en exhibir al ejecutante, sino, antes bien, concentrarse en el producto resultante de dicha actividad. En este sentido, la acción cobra el significado de medio que persigue un fin, y se confunde con el trabajo, que desde la fabricación de objetos hasta la creación de obras de arte, no tiene más significado que lo que se muestra en el objeto acabado, y no revela más allá de lo claramente visible en este objeto. Aún en el caso de la obra de arte, su valor se conserva al margen del nombre de su autor y puede sobrevivir así a lo largo del tiempo. Las palabras que en la acción son reveladoras, en actividades como el trabajo o la labor, sirven para la mera comunicación o el acompañamiento de la actividad; pero, aún sin ellas, estas actividades pueden llevarse a cabo en completo silencio. No así la acción que sin un nombre atribuible a ella carece de significado.

El acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: “¿Quién eres tú?”, este descubrimiento de quién es alguien está implícito en sus palabras como en sus actos; sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación [...] incluso la mayoría de los actos se realizan a manera de discurso. (Arendt, 1958: 178)

En términos de utilidad, el discurso como actividad comunicativa sería más eficaz si se sustituyese por un lenguaje de signos, similar al matemático, ya que

así se sortearían las ambigüedades y malentendidos que genera la comunicación humana. Bajo el mismo criterio, la acción como actividad concertada, si bien es útil para los fines de autodefensa y búsqueda de *inter-esses* comunes, resulta inútil como medio que facilite la obtención de cualquier otro fin, en su caso, el uso de la violencia sería un sustituto más eficaz. De ahí que la acción y el discurso, en tanto actividades políticas, no deban ser juzgadas a través de la pura utilidad ya que perderían así su carácter revelador.

Con anterioridad, destacaba la cualidad de *impredecibilidad* e *irreversibilidad* de las acciones humanas. La *impredecibilidad* de la acción se deriva de la incapacidad para prever la totalidad de los efectos de la acción, efectos que el propio agente desconoce una vez que desencadena una serie de acontecimientos. A diferencia del trabajo, cuya fuerza productiva se agota en el producto final, la fuerza de la acción se multiplica en sus consecuencias, de ahí que, para Arendt, la acción no se agote en un sólo acto individual. Este carácter imprevisible de la acción trae consigo las siguientes consecuencias: 1) la acción es un proceso interminable; 2) el que actúa nunca sabe del todo lo que hace, el verdadero significado de su acción se revela a la mirada posterior del autor de su historia; 3) el agente siempre se hace responsable por las consecuencias de sus actos, las cuales quizá no pronosticó. Que el hombre sea incapaz de predecir qué consecuencias le traerá su actuar, constituye una razón suficiente para que éste decida alejarse del mundo de los asuntos humanos, se abstenga de participar en los asuntos públicos y renuncie a la libertad inherente a su acción.

La misma desconfianza e inseguridad ante la acción se percibe cuando el hombre advierte que los productos de su acción son *irreversibles*, es decir, que no puede deshacer las consecuencias de sus actos. Esto constituye una diferencia respecto del trabajo, pues en él el hombre posee la capacidad para destruir los objetos fabricados, si es que así lo desea. Que la actividad humana más importante quede en desventaja respecto a la labor y al trabajo, en donde, como una paradoja, el hombre parece menos libre cuando realiza actividades cuya esencia es la libertad, anima a Arendt (1958) a resolver el malentendido que reside en la identificación de la soberanía con la libertad. El origen de dicha identificación se encuentra en la noción platónica de gobierno cuyo modelo es el dominio del yo, es decir, el gobierno del yo sobre sí mismo que, posteriormente, se extiende por analogía al dominio del gobernante sobre los gobernados. Para Arendt, este supuesto descansa en un error:

Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra, y no, como mantiene la tradición desde Platón, debido a la limitada fuerza del hombre que le hace depender de la ayuda de los demás. (Arendt, 1958: 234)

Para Arendt, la solución a las calamidades de la acción a través de la monarquía (el gobierno de uno, desde la completa tiranía del “uno contra todos” hasta el benevolente despotismo, o bien, la democracia en donde el “muchos en uno” se constituye en un monarca) suprimen el principio fundamental de la pluralidad y, por lo tanto, la esfera pública que se constituye como espacio *entre* los hombres. Por eso, la solución platónica a la fragilidad de la acción consistente en el gobierno del filósofo-rey, “cuya sabiduría solventa las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición, no es más que una variedad del gobierno de un hombre, y en modo alguno la menos tiránica”; (Arendt, 1958: 221) ello, continúa Arendt, no en virtud de su crueldad, sino debido a que destierran de la participación política a los ciudadanos, pues el único que atiende los asuntos públicos es el gobernante.

La facultad de perdonar y hacer promesas

¿Cómo hacer entonces frente a la fragilidad de los asuntos humanos dada su impredecibilidad e irreversibilidad? Arendt propone dos soluciones que no están más allá de la acción, sino que surgen de su misma potencialidad, a saber, la facultad de *perdonar* y de *hacer y mantener las promesas*. De la primera se espera deshacer los actos del pasado, mientras que de la última se espera crear “islas de seguridad” en medio de un océano de incertidumbre. Gracias a la capacidad de perdonar, los hombres son exonerados y siguen siendo agentes libres, ya no determinados por un sólo acto, sino por la constante capacidad de cambiar de opinión e iniciar algo nuevo. Parece que en Arendt lo decisivo de la facultad de perdonar reside en su capacidad para cortar con la cadena de acontecimientos y sus consecuencias indeseables y, poder así, iniciar de nuevo. “Es la única reacción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción, algo del carácter original de la acción”. (Arendt, 1958: 241) Por otro lado, puede ser que, en lugar del perdón, reaccionemos con la venganza o con el castigo. Si elegimos la primera reacción, permanecemos sujetos al proceso de la acción de manera indeterminada, no ponemos fin a la falta producida; en cambio, si elegimos el castigo ponemos fin a la falta al igual que en el perdón. La venganza es lo opuesto al perdón tanto como el castigo es su alternativa. Arendt encuentra cierta conexión entre el perdón y el castigo cuando reflexiona acerca del llamado “mal radical” que, desde Kant, se entiende como la falta imperdonable e incastigable por el sencillo hecho de que sobrepasa lo humanamente concebible, es decir, las potencialidades atribuidas a la violencia humana. “Por lo tanto, es muy significativo, elemento estructural de la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable”. (Arendt, 1958: 241)

Sin embargo, la estrecha relación que existe entre el actuar y el perdonar se funda en el hecho de que cuando perdonamos lo hacemos por amor a un *quien* identificable, por lo que el deshacer lo hecho muestra un carácter revelador semejante al que

existe en la acción. El problema de introducir el perdón como una potencialidad de la acción en la teoría arendtiana reside en la connotación religiosa del propio término perdonar. Arendt no desconoce el origen cristiano del término, pero sí apela a su dimensión secular, capaz de servir a la esfera de los asuntos humanos. Hasta ahora habíamos entendido al amor como una pasión del alma radicalmente no mundana, peligrosa en la esfera pública –no así en la oscuridad de la esfera privada, donde se origina y puede florecer–. “El amor, debido a su pasión, destruye el *en medio de* que nos relaciona y nos separa de los demás”, (Arendt, 1958: 242) por lo tanto, es calificado como antipolítico. Pero Arendt considera una dimensión más amplia y mundana del amor que, siguiendo a Aristóteles, denomina *amistad (philia politik)*; es una amistad sin intimidad. Se trata fundamentalmente de una consideración respetuosa por el otro –independientemente de la admiración que sienta por sus logros o cualidades– a través de la distancia que me impone el espacio del mundo. Cuán extraña nos parece a nosotros esta experiencia del perdón cuyo principio es la amistad desinteresada; parece confirmarlo Arendt cuando nos dice que en la modernidad priva una pérdida del respeto por el otro al margen de la estimación o admiración que sintamos por él. Por otro lado, es evidente que la experiencia del perdón es individual, no sólo porque es una experiencia pública que involucra a los otros, sino porque sólo los afectados pueden decidir darnos una nueva oportunidad.

Respecto a la facultad de hacer promesas, Arendt nos advierte que es más antigua que la misma facultad de perdonar que, como sabemos, surge con el pensamiento cristiano. Muestra de ello es “la gran variedad de teorías de contrato desde la época romana”. (Arendt, 1958: 244) La facultad humana de hacer promesas responde en esencia a dos dificultades que presenta la acción, a saber, la desconfianza del hombre ante los “oscuridad del corazón” del resto de los hombres, así como a la incapacidad de pronosticar las consecuencias de los actos de una comunidad de hombres que se encuentran en igual oportunidad de actuar. Vista así, existe una fatalidad en la acción: que mientras los hombres actúen en concierto, ya no son dueños absolutos de lo que hacen, ni pueden pronosticar las consecuencias de sus actos, dando lugar a una desconfianza en el futuro. “Corresponde exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no soberanía”. (Arendt, 1958: 244)

La fuerza de hacer y mantener las promesas, de establecer alianzas o contratos, posee además un poder vinculante, diferente del espacio de aparición que también reúne a los hombres y, en última instancia, les permite “disponer del futuro como si fuera el presente”. (Arendt, 1958: 244)

A diferencia de la moderna teoría del contrato social, en Hannah Arendt se encuentra una apelación por los contratos mutos estructurados según la promesa. El contrato social se suscribe entre una persona y el gobernante, y consiste en un contrato imaginario y ficticio en el cual cada individuo entrega su fuerza y su poder, aislado de los otros para constituir un gobierno. En cambio, el contrato mutuo su-

pone realizar una alianza recíproca con los otros que son mis iguales: “Su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una sociedad, en el antiguo sentido de *societas*, que quiere decir alianza”. (Arendt, trad. 1988: 232) Si cada miembro delega su fuerza al gobernante, concede ser gobernado; pero si decide formar una alianza, no concede ser dominado por otro y, gracias a esto, sigue siendo un agente. Asimismo, esta unión genera una nueva estructura de poder, pues, ante todo el poder es la prerrogativa de los muchos.

Los momentos de la acción

Hannah Arendt estableció dos momentos de la acción y el discurso, cada uno de los cuales establece distintos modos por los que el hombre se relaciona con su circunstancia, esto es, con las cosas y los hombres que habitan en el mundo. Con todo, estos momentos se encuentran estrechamente relacionados entre sí, son diferentes momentos que culminan con la aparición de la libertad propiamente política.

Arendt encuentra el fundamento ontológico de la acción humana en la obra de san Agustín, quien argumentó que es a través del hombre como Dios introdujo el principio de la libertad (como poder comenzar) en el mundo:

El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [Anfangen-Können] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después– es él mismo un nuevo comienzo. (Arendt, trad. 1997: 66)

Puesto que el hombre es un comienzo, puede iniciar algo nuevo e inesperado por sí mismo. Esta petición de principio es para Arendt semejante a un “milagro” desde el punto de vista de la interrupción de alguna serie natural de eventos o de algún proceso automático. Arendt pone como ejemplo lo que ocurre en los procesos naturales, en cuyo seno han existido sucesos que desafían toda probabilidad estadística, tales como: “el origen de la vida a partir de la materia inorgánica, como la existencia de la tierra vista desde el punto de vista de los procesos en el universo, o la evolución del hombre de la vida animal”. (Arendt, 1958: 178) Comparado sin más con el ámbito de los asuntos humanos, este ejemplo es inadecuado, pues existen más probabilidades de que el hombre ejerza su libertad a que ocurra de nuevo un fenómeno natural como el *Big bang*. Hannah Arendt es consciente de ello y afirma que lo que intenta hacer con su analogía es:

[...] Ilustrar que lo que llamamos real en la experiencia ordinaria ha adquirido su existencia a través de coincidencias más extrañas que la ficción. Por supuesto que este ejemplo tiene sus limitaciones y no puede ser aplicado sin más al dominio de los asuntos humanos. (Arendt, trad. 1997: 64)

En otras palabras, lo que Arendt intenta es decirnos que, al igual que en los procesos naturales, en los históricos encontramos estos cortes en las cadenas de acontecimientos motivados por la capacidad humana de iniciar algo completamente nuevo e inesperado. Aunque la probabilidad de que estos “milagros” ocurran, en el caso de los sucesos históricos es aún mayor –y quizás por ello menos sorprendente– debido a que la interrupción es obra de la iniciativa humana. En la Historia, dice Arendt, (Arendt, trad. 1997: 64) el hombre no se enfrenta con fuerzas infra o sobrehumanas, como sucede en la naturaleza, sino que tiene que habérselas con cadenas de acontecimientos que es capaz de interrumpir por su propia iniciativa, para así sentar un nuevo comienzo en el mundo. Adicionalmente, sólo en el caso de la iniciativa humana frente al mundo, podemos identificar al “autor de los milagros”. (Arendt, trad. 1997: 64)

El auge del movimiento totalitario, cuya pretensión fundamental era eliminar la espontaneidad humana en todos los terrenos, motiva esta entusiasta defensa de la libertad como espontaneidad en el hombre. Arendt es deudora de Kant cuando piensa que la *espontaneidad* es la marca de la libertad humana –frente al determinismo que imponen las leyes de la naturaleza–, “Únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse”. (Arendt, trad. 1997: 77) El polo opuesto al totalitarismo lo encontramos en el fenómeno de las revoluciones modernas. Arendt (trad. 1988) comienza su libro *Sobre la Revolución* recordándonos que, si bien el significado original de revolución es astronómico: “movimiento recurrente, cíclico, un retorno”, a partir del siglo XVIII adquirió un significado político, viniendo a significar la instauración de la libertad o, lo que es lo mismo, la fundación de un nuevo cuerpo político. Este momento de instauración coincide con lo que decíamos a propósito de la capacidad de realizar un corte en la línea procesal, que hasta el momento marcaban los acontecimientos históricos e iniciar algo novedoso, o mejor dicho, dar cabida a la fundación de un espacio público en el que sea posible el ejercicio de la libertad. Arendt ve en las revoluciones el surgimiento de este fenómeno que aparece con poca frecuencia, y puede que desaparezca con la misma facilidad si no se vincula con la tradición. Es un “tesoro perdido”, dice Arendt, porque la influencia que han generado las revoluciones, que a su juicio han sido exitosas: la americana y la húngara, ha sido nula para nuestro tiempo. Para explicar mejor la estructura de la revolución tal como la entiende Arendt, retomaré una bella analogía empleada por su amigo, el escritor de origen judío Walter Benjamin: “Las revoluciones no son la locomotora de la Historia, sino el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia”, (citado en Birulés, 2007: 119) queriendo sugerir con ello que las revoluciones constituyen un hiato entre el pasado y el futuro, a través del cual algo es interrumpido y otro puesto en movimiento.

Al interior de la acción, entendida como capacidad para sentar un nuevo comienzo, existen dos estadios que la componen. El primero, que los griegos denominaban *archein* o inicio, “decide *quién* será el dirigente o *archon*, *el primus inter pares*”. (Arendt, 1958: 78) La acción en este estadio queda a manos del individuo, el cual debe tener el valor de aventurarse en una nueva empresa. Vista así, la acción como inicio no es exclusivamente política, pues existe otro género de actividades, como las artísticas, por citar un ejemplo, en las que el hombre debe contar con la capacidad de iniciar algo nuevo.

A la acción como inicio le sigue su realización y término (*prattein*); ésta es la segunda etapa, y consiste en que el agente es ayudado por otros para completar su obra. Desde el punto de vista político, esta segunda etapa reviste mucha importancia, siempre que no olvidemos que la política tiene por condición la pluralidad.

Por otro lado, Arendt distingue otra clase de acción que, de acuerdo al pensamiento griego, se constituye una vez que los actos encuentran sustituto en las palabras. Esta acción corresponde a la libertad de expresión. En apartados anteriores, mencioné que para el pensamiento antiguo, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) eran coexistentes. Arendt advierte el poder que posee la palabra frente al fenómeno de la violencia, pues aquélla le permite al hombre enfrentar y replicar a los golpes. Se remite a la literatura griega, y encuentra una referencia en las últimas líneas de la *Antígona* de Sófocles: (Citado en Arendt, 1958: 25) “Pero las grandes palabras, contrarrestando [o devolviendo] los grandes golpes del demasiado orgulloso, enseñan entendimiento en la vejez”. Con todo, he de considerar que Arendt entiende el discurso no como una actividad meramente comunicativa ni informativa sino relacional. En este sentido, no se trata en la acción como discurso de construir grandes oratorias, sino de la posibilidad de participar de la deliberación colectiva sobre los asuntos públicos en un contexto de iguales.

Otra de las grandes adquisiciones de la acción como discurso (*lexis*) es que, a través de él, el hombre adquiere una visión objetiva del mundo. La realidad se construye bajo la luz de diversas perspectivas compartidas por los hombres sobre un mundo común. En esta dimensión, para Arendt (1961) se trata de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo, y sin sus iguales, lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. El que permanecía ajeno a esta realidad era para los griegos un *idiota*, es decir, alguien falto de un mundo común, en el doble sentido de un espacio de aparición o *ágora*, así como de un espacio entre los hombres de naturaleza discursiva. Para esta libertad de expresión, la existencia de un espacio discursivo es aún más decisiva ya que es evidente que podemos compartir un mundo de cosas y ser a la vez desestimados y excluidos de un mundo de palabras. En esta circunstancia, nuestras palabras son vacías, carecen de significación y auténtica efectividad, pues carezco del reconocimiento de mis pares. Ésta es la razón por la cual

la acción como libertad de expresión necesita más de la presencia de los otros que la libertad como capacidad para poder comenzar.

En Arendt, la primera especie de acción no es todavía política sino pre política, bien sea porque aquel que inicia la acción no sea acompañado de otros para su culminación “bien puede alguien completamente solo, si los dioses le ayudan, realizar grandes gestas, como Heracles, que únicamente necesitó a los hombres para que conservaran su recuerdo”, (trad. 1997: 78) o como el artista y el artesano quienes comienzan y terminan su obra en completa soledad. Puede pensarse entonces que esta clase de acción depende principalmente de un mundo políticamente organizado que pueda garantizar su realización y no de una trama de relaciones humanas; pero pongamos por caso el de aquellos que, aún bajo circunstancias desfavorables, pueden iniciar una nueva cadena de acontecimientos (como en el caso de las tiranías). Lo cierto es que es difícil que el hombre aislado logre realizar (*prattein*) y menos aún culmine su empresa. Por depender principalmente (más no en todos los casos de manera exclusiva) de la acción individual, Arendt califica a este primer momento de la acción como *prepolítico*, es decir, que es un paso previo a la acción política, pero aún carece de su carácter propio.

Ni la libertad como inicio ni la libertad de hablar con muchos son el fin de la política, sino “el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo”. (Arendt, trad. 1997: 79) Dicho en otros términos, donde no hay libertad no hay política. El verdadero sentido de la política, su razón de ser, es la libertad misma.

En el modelo político defendido por Arendt, la libertad no es un medio que garantice la existencia de la política. Por ejemplo, para los griegos, lo que posibilitaba la política eran precisamente medios no políticos. Para fundar y mantener un espacio políticamente organizado, necesitaban a un legislador extranjero cuya participación terminaba con el establecimiento de leyes que regulaban la acción ciudadana. Para los griegos, entonces, el acto legislativo era *prepolítico*. De la misma manera, para la protección y/o ampliación de la *polis* se consentía la violencia con el extranjero. Todas las relaciones más allá de los muros de la ciudad eran no *prepolíticas* sino auténticamente *antipolíticas*. No sucede lo mismo con los romanos, pues la ley (*lex romana*), a diferencia del *nomos* griego, no era una actividad *prepolítica* pues tenía su origen en la alianza de dos pueblos como terminación de la guerra. “El significado original de la palabra *lex* es ‘conexión íntima’ o relación, es decir, algo que enlaza dos cosas o personas a las que las circunstancias externas han reunido”. (Arendt, trad. 1988: 258) De suerte que los romanos comprendieron que la idea de un pueblo étnico y tribal estaba al margen de la ley.

El paria consciente: agente de nuevos comienzos

Cuando Arendt hace una revisión de la historia judía se niega a aceptar todas aquellas versiones que afirmaban que, como tal, los judíos carecían de una historia po-

lítica propia. Tan sólo se trataba de una crónica continuada de persecuciones y pogromos en donde un pueblo bondadoso ocupaba siempre el puesto como paciente víctima de un entorno hostil. Ante esto, opone dos acontecimientos que forman parte de la historia judía, donde por primera vez el pueblo puso en marcha la acción: el movimiento sabbatiano y el movimiento sionista. A la luz de las características y momentos de la acción, revisaré a continuación hasta qué punto ambos movimientos pueden ser calificados como políticos.

Durante el siglo XVII, en el contexto de un creciente fanatismo tanto judío como cristiano, y ante el auge de la sospecha de la llegada del verdadero mesías, emergió un movimiento místico judío encabezado por Shabbatai Zevi, líder cabalista, quien se proclamó a sí mismo “el mesías”. La misión de Shabbatai Zevi era conducir de vuelta a su pueblo a tierra santa. Por primera vez, desde la Edad Media, este movimiento se separaba de las doctrinas místicas judías que proponían a sus seguidores sucedáneos de la acción, esto es, la idea de que los creyentes podían participar del poder que gobierna al mundo. Shabbatai Zevi era seguidor del místico Isaac Luria, cuyo movimiento elevaba a cada individuo judío al rango de protagonista del gran proceso de restauración del mundo. Esta ruptura con la tradición judía ortodoxa, anima a Arendt a afirmar que se trata del primer movimiento revolucionario de la historia del judaísmo, ya que, por primera vez, concebía a los judíos como protagonistas de su historia. No obstante, también era consciente de las graves consecuencias que trajo consigo el fracaso del movimiento. Shabbatai Zevi revela su falsa identidad y deja a la deriva a sus seguidores, quienes perdieron con ello uno de los elementos definitorios de su tradición: la esperanza de salvación. En este movimiento se trata de la puesta en marcha de la acción libre, con un agente identificable y un grupo de personas que lo siguieron en la realización, pero cuya culminación nunca llegó. Lo más importante es que originó algo distinto a la tradición de la diáspora perpetua.

El segundo inicio identificable, gracias al cual el pueblo judío comenzó un nuevo movimiento como respuesta al creciente antisemitismo político, fue el sionismo. Los iniciadores de este movimiento, el periodista francés Bernard Lazare y el inspirador del movimiento Theodor Herzl, estaban convencidos de que era imposible hallar un lugar en el mundo para los judíos si éstos no constituían una nación. Para ello, se empeñaron primero en liberar al pueblo judío del dominio de sus hermanos, los judíos filántropos, que por entonces controlaban a las masas pobres con gestos de caridad. Lo que impresionó sobremanera a estos hombres fue que los judíos no se tomaran en serio el mensaje moderno de la emancipación, que ésta se convirtiera en letra muerta una vez que comenzaron a presentarse los primeros casos de abierto antisemitismo político. El acontecimiento que desencadenó su reflexión y su lucha fue el caso Dreyfuss, el oficial francés falsamente acusado de espionaje a favor de Alemania y después declarado inocente pese a que nunca

se cerró por completo el caso. Herzl notificó a un periódico austriaco sobre la situación, y de inmediato se encontró con la reacción de una enfurecida chusma que gritó “muerte a los judíos”; su respuesta fue *El estadio judío* (*Der Judenstaat*). La convicción que lo acompañó desde entonces fue que había dos géneros de sociedad en el mundo: los judíos y los enemigos de los judíos, es decir, que los judíos estaban rodeados por un entorno exclusivamente antisemita. Entonces, si el mundo vivía en perpetua lucha contra su pueblo, lo mejor sería que emprendieran la retirada del mundo hacia su tierra original, que fundaran una nación judía, un refugio del mundo. A diferencia de Herzl, Lazare pensó que lo mejor sería combatir al enemigo; para él, la salida por el territorio era una cuestión secundaria a la exigencia principal de la emancipación de su pueblo para constituir una nación. Ambos hombres profesaron posiciones opuestas ante la misma circunstancia. Si Herzl buscaba utilizar al enemigo para promover y defender su causa, Lazare buscaba compañeros de armas dentro del mismo pueblo entre los diferentes grupos oprimidos de Europa central. En comparación con Herzl, él advirtió que el verdadero enemigo estaba en casa, que los judíos no podían ser libres mientras no se liberaran del dominio que desde el interior del pueblo ejercía una selecta camarilla de judíos privilegiados: “Mal podía servir la causa de la libertad, pensaba, quien empezara por renunciar a la suya propia”. (Arendt, trad. 2005a: 58)

Arendt, quien renunciara al movimiento sionista por haber identificado su objetivo con el del Herzl, hablaba de Bernard Lazare como aquel hombre que, pese a haber iniciado una lucha por el pueblo en particular, pero en nombre de la justicia en general, fue dejado en el olvido y la soledad. Nadie se unió a la causa de Lazare, ni siquiera la víctima a la cual defendió, Alfred Dreyfus. Más aún, Lazare cayó en el olvido para los escritores judíos, aunque posteriormente fue recordado por un escritor cristiano: Charles Péguy. En cambio, a Herzl se lo tomó en serio, a tal punto que su proyecto se llevó a término con el apoyo de los judíos alemanes y austriacos, así como del gobierno británico.

A juzgar por el movimiento que encabezaron ambos hombres, es necesario tomar en cuenta las diferencias que caracterizaron a sus respectivos proyectos. Pero aquí toca revisar lo que concierne a las características de la acción que emprendieron. Para Herzl, el antisemitismo representó una fuerza históricamente inamovible; el fracaso político del caso Dreyfus le aleccionó sobre el destino de su pueblo, por lo que planeó una emigración masiva hacia Palestina y la fundación de un Estado definitivo. ¿Cómo deberíamos juzgar la acción de Theodor Herzl a la luz de lo que esbozó acerca de la acción? Sin duda, parece que lo que hizo tiene el carácter de un inicio que perseguía la fundación de un espacio donde, en apariencia, los judíos podrían al fin ser libres. Esto terminaría con una larga cadena de acontecimientos cuyo común denominador era la persecución y el odio, y cuya única salida viable hasta el momento había sido la asimilación o la conversión. Su proyecto fue apoyado por las

masas judías de Oriente y, posteriormente, por los principales líderes judíos (aunque al principio le opusieran reservas). Pero además, el líder espiritual del sionismo político deseaba atraerse la ayuda de potencias extranjeras. Tan sólo Gran Bretaña estuvo interesada en ofrecerle la tierra de Uganda y, después, ante la negativa, las facilidades necesarias para que se llevara a cabo la emigración a Palestina. Sin embargo, judíos y árabes, residentes ancestrales de Palestina, se negaron a las alianzas.

El movimiento sionista, que llevó a la fundación en 1948 del Estado de Israel, ilustra en buena medida cómo el que inicia la acción y se establece como dirigente o *archón*, lleva a cabo su empresa y la concluye (*prattein*) con la ayuda de los otros, aunque no en un contexto de pluralidad. Cuando Arendt (trad. 2005a) apoyaba la creación de una confederación para árabes y judíos, cuyo sentido sería la cooperación económica y política, aludía en el fondo a la condición de pluralidad que debe acompañar a todo acto de fundación. Uno de los mayores problemas de los regímenes nacionalistas es que están sustentados en una homogeneidad étnica, lo que provoca un trato excluyente social y político hacia las minorías. En este sentido, la creación de un Estado nacional judío atenta contra el principio de pluralidad, por lo que, visto desde la óptica arendtiana, aquello se convertía en una empresa no política. Esto coincide con el hecho de que encontremos en su obra, por un lado, una valoración positiva de la acción inicial emprendida por estos hombres y, por el otro, una valoración negativa de su conclusión. Sobre la actitud del *paria consciente*, Arendt se expresaba así:

Desde luego, semejante actitud es prepolítica, pero en circunstancias excepcionales –como las que han rodeado la política judía– es inevitable que tenga consecuencias políticas, aunque, por así decir, de manera negativa. (Arendt, trad. 2005a: 144)

La solución de Herzl, le parecía a Arendt la creación de una guarida, un retiro absoluto del mundo que sólo envenenaría las relaciones de los judíos con sus vecinos de oriente. Una isla de seguridad en medio de un océano árabe, que para ser defendida, a propósito de la soberanía, sólo podía emplear medios no políticos, es decir, el uso de la violencia.

En este punto puede objetarse el por qué no se juzga a la acción en el caso de los movimientos shabbatiano y sionista en razón de los motivos o fines que perseguían sus dirigentes. La razón, nos parece, reside en que para la autora alemana lo característico de la acción no son ni sus motivos o su finalidad, sino que éstas son dirigidas por principios que se actualizan mientras dura la acción. Shabbatai Zevi era un charlatán que perseguía un beneficio propio al ostentarse como el esperado mesías, pero no cabe duda que no previó que al fin y al cabo desencadenaría una serie de acontecimientos que, para Arendt, suponen la valentía y la capacidad de acción del pueblo al aventurarse en una nueva empresa, aun cuando al final resultara

fallida. Herzl no vivió para presenciar la materialización de su doctrina. A pesar de que su objetivo fue fundar un cuerpo nacional, donde la homogeneidad, más que la pluralidad, tuviera lugar, sin duda, inspiró un movimiento, que al igual que el de Shabbatai Zevi, rompió con la tradición ideológica, según la cual el pueblo judío debía ocupar su puesto como paciente espectador de su porvenir.

De la acción de Bernard Lazare, Arendt tenía una consideración más grata. Para ella, Lazare formaba parte de una “tradición oculta”, es decir, que incluía a aquellos judíos que aceptaban su origen y eventualmente intentaban, bajo diferentes medios, integrar su tradición en el conjunto de las europeas. Para Lazare, la lucha del pueblo judío por su libertad representaba la lucha de otros pueblos oprimidos, su realización; por ende, la posibilidad de la emancipación de otros pueblos.

El judío como tal debía convertirse en un rebelde, en un representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa. (Arendt, trad. 2005a: 58)

La desgracia de Lazare se cifra en el hecho de haber sido un agente sin acompañantes, de haber quedado sólo en su lucha y relegado al olvido de las generaciones posteriores. Sólo un semidiós o un Dios, según la épica homérica, podía iniciar empresas políticas y culminar por propia mano, pero las empresas políticas del hombre precisan de la participación de *los* hombres. Tanto Arendt como Péguy se convierten en los autores de la historia de Lazare al relatar la grandeza de su intento y materializarlo en su obra escrita.

El comienzo del movimiento por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos nos ofrece también una ilustración capaz de iluminar las cualidades y momentos de la acción que hasta aquí hemos revisado. Rosa Parks, considerada “la madre” de la lucha por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos, tuvo a bien negarse a ceder su asiento de autobús a un pasajero blanco el primero de diciembre de 1955, en Montgomery (Alabama, EE.UU). La simpleza de su acto, así como la explicación de Rosa: “estoy cansada”, pueden resultar triviales comparados con la enorme cadena de acontecimientos que interrumpieron, así como con la empresa que impulsaron. Pero la acción y palabras de esta costurera negra fueron grandiosas, porque actualizaron una de las virtudes necesarias para la vida política: la *valentía* de mostrarse en público y desafiar a la ley. Rosa Parks persuadió a Martin Luther King, un pastor cristiano activista, para que convocara al boicot de los autobuses en Montgomery en el que se pedía a la comunidad negra no viajar en autobús hasta que no se levantara la ley que segregaba los asientos de blancos y negros. Contra toda probabilidad –lo que demuestra el carácter impredecible de la acción– el boicot se prolongó por un año hasta que una corte federal ordenó la desagregación de los autobuses de Montgomery. Cabe destacar el enorme *poder*

generado por la acción conjunta de la comunidad negra, en la cual se incluyeron también simpatizantes blancos. A diferencia de los judíos, la población negra en los Estados Unidos no fue un cuerpo atomizado. La actitud ante su situación fue unánime. El éxito en Montgomery volvió a King una figura nacional e inspiró otros boicots de autobuses, como el de Tallahassee, Florida (1956-1957), también muy exitoso. Sin duda, lo más relevante de la acción de Parks es que sentó las bases para la fundación de un espacio donde, años más tarde, el negro podrá moverse libremente y participar en calidad de igual en los asuntos del mundo. Que ni el propio agente de la acción es consciente del proceso que pone en marcha, nada lo atestigua mejor que la siguiente declaración de Parks: “No tenía ni idea de lo que mis acciones podrían provocar. Cuando me arrestaron, no sabía como reaccionaría la comunidad. Me gustó que hicieran lo que hicieron al no subirse a los autobuses”. (Citado en Escobar, 2006: 19)

Libertad

La libertad como problema filosófico

Que la libertad se identifica con lo político y no con su fin supremo era algo conocido en la antigüedad griega y romana. Arendt comparte esta noción de la misma manera en la que acepta que la libertad está ligada a la acción y constituye una realidad mundana. Al hacer esto se opone a la tradición que hace de la libertad un fenómeno que yace en la interioridad del hombre y a la que identifica la libertad política con la liberación de las necesidades de la vida.

Para Arendt (1961), históricamente, el problema de la libertad ha sido la última de las grandes cuestiones metafísicas tradicionales –el ser, la nada, el alma, la naturaleza, el tiempo, la eternidad, etc.– en llegar a ser del todo un tema de la interrogación filosófica. Para los griegos y romanos, la libertad era un problema exclusivamente político, es decir, tenía lugar en el dominio de los asuntos humanos y en el marco de un mundo de apariencias. La libertad, en su sentido original, no constituía un problema filosófico sino un *factum* de la vida diaria.

En la búsqueda de los orígenes de la tradición filosófica que identificó la libertad política con la libertad interior, Arendt nos remite a Epícteto al afirmar que aquellos que consideran que la experiencia de la libertad tuvo lugar inicialmente en el interior del alma, el corazón o el pensamiento humanos, se equivocan, toda vez que fueron aquéllos a los que les fue negada la condición mundana, es decir, a los que se les negó el reino de la libertad como experiencia mundana, los que buscaron un refugio del mundo en la libertad interior. En otras palabras, históricamente, la libertad interior se derivó de experiencias en las cuales se negaba a algunos hombres la condición de ser libres en un mundo donde habitan los hombres. El hombre no puede ser consciente de la libertad si primero ésta no es mundana.

Epícteto, quien fuera durante buena parte de su vida un esclavo romano, preconizaba la libertad interior por encima de la exterior, una libertad consistente en “ser libre de nuestros propios deseos”; (Arendt, 1961: 147) así, un señor podía ser esclavo de sus pasiones mientras un esclavo podía ser libre en su independencia espiritual interior.

Epícteto transpuso esas relaciones mundanas en relaciones dentro del hombre consigo mismo, por lo cual descubrió que ningún poder es tan absoluto por el cual el hombre se somete sobre sí mismo, y que el espacio interior donde el hombre lucha y se somete a sí mismo es más totalmente suyo, es decir, está protegido de la manera más segura de la interferencia externa, que ningún lugar mundano pueda estarlo. (Arendt, 1961: 148)

La libertad como problema filosófico aparece en la Edad Media. Es con san Agustín que la libertad se identifica con la voluntad. Arendt distingue al interior de la filosofía agustiniana entre dos planteamientos de la libertad. El primero de ellos tematiza la libertad como libre albedrío (*liberum arbitrium*); mientras la segunda noción corresponde al comienzo (*beginning*) que, como principio, se adentró en el mundo a través del nacimiento del hombre. Arendt rechaza la identificación agustina entre libertad y voluntad libre, no así el planteamiento posterior del autor respecto a la libertad como comienzo.

La cuestión del libre albedrío de la voluntad en el pensamiento de san Agustín posee dos momentos marcados por diferentes circunstancias. En la primera, se opone al planteamiento maniqueísta, según el cual la libre voluntad no existe:

El hombre no era sino un pasivo campo de batalla en cuyo interior se enfrentaban dos principios, el de la luz o el bien, y el de las tinieblas o el mal, de tal modo que no quedaba de él espacio para el libre albedrío. (García, 2003: 1)

Para san Agustín, la solución dualista del problema del mal que proponían los maniqueos era falsa, toda vez que le había sido dada al hombre la iniciativa de elegir entre el bien y el mal. A partir de su experiencia afirma: “Yo era el que quería, yo era el que no quería”. (trad. 2007: VIII 10) La otra problematización del libre albedrío de la voluntad se da en el contexto del debate que Agustín sostuvo con los pelagianos respecto de la intervención de la gracia divina en la libre voluntad del hombre. Los pelagianos, a diferencia de los maniqueos, defendían no sólo la existencia de la voluntad, sino su absoluta autodeterminación en su lucha contra el pecado, esto es, la voluntad no necesitaba de la ayuda de la gracia divina para obrar bien y evitar el mal. San Agustín responde a los pelagianos en su tratado “De la gracia y el libre albedrío”, que la voluntad humana precisa de la ayuda de la gracia ante la enorme

seducción que la concupiscencia ejerce sobre el alma, y que impide a la libre voluntad querer correctamente:

Diga, pues, el hombre: "Quiero cumplir la ley, pero la fuerza de mi concupiscencia no puede". Y cuando a su voluntad se apela y se le dice: "No te dejes vencer del mal, ¿qué te aprovechará esto, si falta la gracia auxiliadora?" Luego la victoria sobre el pecado es don de Dios que ayuda al libre albedrío en este combate. Qué se manifestará más patente que la gracia de Dios cuando se recibe lo que se ha suplicado? Porque si nuestro Salvador dijera: "Vigilad para no caer en la tentación", parecería sólo haber avisado a la voluntad humana; pero al añadir y orad, manifestó que Dios ayuda para no caer en la tentación. [...] Es, por consiguiente, el hombre por la gracia ayudado, para que no sin causa su voluntad sea dominada. (Agustín, trad. 1971: IV 8)

La gracia divina es útil para combatir al mal, afirma Agustín, pero además nos es concedida, contra la opinión de Pelagio, al margen de nuestros méritos. En apoyo a esto, Agustín alude al mensaje de salvación que otorgó Cristo a la humanidad, pese a la injusticia que ésta demostró al llevarlo a la cruz. De la misma manera, Dios otorga por igual la gracia a los hombres para que combatan al pecado, pero siempre y cuando los hombres no se aparten de ella: "Jehová estará con vosotros, si vosotros estuviereis con él; y si le buscareis, será hallado por vosotros; mas si le dejareis, él también os dejará, manifiesta el libre albedrío". (Agustín, trad. 1971: V 11)

A todo esto, cuando Arendt habla de la asimilación que hace san Agustín de la libertad con un fenómeno del alma humana, y no como un hecho mundano y plural, no le interesan tanto los debates acerca de la existencia ni sobre el papel que juega la gracia en el libre albedrío de la voluntad, sino fundamentalmente tres cosas: 1) el paso de una concepción clásica de la libertad como acción y en relación con los hombres a una concepción cristiana de la libertad como querer y en relación con uno mismo; 2) el paso de un estado de ser manifiesto en la acción a un estado de ser no manifiesto del yo; 3) que el ideal vinculado a la libertad dejó de ser la virtud para convertirse en la soberanía, independiente de otros y, eventualmente, contra ellos.

Hannah Arendt (1961) dice no hacer otra cosa sino reflejar un vieja verdad cuando afirma que la razón de ser de la política es la libertad, y que esta libertad fue experimentada primariamente en la acción. Adicionalmente, "La acción, para ser libre, debe estar libre de motivos por una parte, de su meta como un efecto predecible por el otro". (Arendt, 1961: 151) Una de las razones más importantes que aduce Arendt contra la identificación entre libertad y voluntad, es que esta última tiende a un bien final que le presenta el intelecto de antemano, para que aquélla, a su vez, ordene la acción en su búsqueda. Pero la acción que no está bajo la guía del intelecto,

ni es ordenada por la voluntad, “aunque necesita de ambas para la ejecución de una meta en particular”, (Arendt, 1961: 152) surge de algo completamente diferente. Arendt dirá, siguiendo a Montesquieu, que la acción libre proviene de principios. La definición se construye de manera negativa; de nuevo, Arendt brinda una definición basada en una distinción respecto a los motivos y a las metas de la acción:

Los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos [...] sino inspirados, por decirlo así, desde fuera; y son tan generales para prescribir metas particulares, aunque cada objetivo particular puede ser juzgado a la luz de su principio una vez que el acto ha comenzado. A diferencia del juicio del intelecto que precede a la acción, y a diferencia del mandato de la voluntad que la inicia, el principio inspirador llega a ser completamente manifiesto en el acto performativo en sí mismo. (Arendt, 1961: 152)

Así, el verdadero carácter de los principios es que se realizan y manifiestan en la acción, mientras ésta dure, pudiendo ser reactualizados innumerables veces, además de tener un carácter universal. Más aún, los principios, a diferencia de la voluntad y el intelecto, no pierden ni en fuerza ni en validez. La voluntad debe ser reafirmada una y otra vez para no perder su fuerza, de la misma manera, los bienes a los que tiende la voluntad pueden perder validez cuando no son universales.

Esta definición de la libertad afirma desde el inicio su autonomía frente a las leyes de la causalidad. Arendt toma en cuenta el punto de vista kantiano sobre la libertad. Kant (1980) en su *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* define la libertad como la capacidad que tienen los seres racionales de determinarse según leyes diferentes a las naturales (leyes causales), esto es, según leyes dadas por su propia razón. Si los actos humanos estuvieran determinados naturalmente, no podríamos imputar responsabilidad alguna al agente por lo que hace, pero como éste es libre, es posible la existencia de la responsabilidad y, por lo tanto, de la conducta moral.

Los principios a los que se refiere Arendt corresponden tanto a las virtudes, distinciones o excelencias, “siempre esfuérzate por hacer lo mejor, y por ser el mejor de todos” (Arendt, 1961: 152) según la *areté* griega, como a su opuesto, a saber, “el miedo, la desconfianza, y el odio”. (Arendt, 1961: 152) Por lo que la libertad o su opuesto aparecen en el mundo cuando tales principios son actualizados. La libertad identificada con la acción se produce cuando el hombre practica tales principios en el mundo. Utilizando el concepto de virtud y fortuna de Maquiavelo, Arendt (1961: 152) afirma que la virtud desplegada en la acción es una forma de responder a las circunstancias que me presenta el mundo. Maquiavelo, para quien la crisis política de la Italia de su tiempo no debía ser atribuida a la fortuna (los elementos que el hombre no puede dominar), sino a una falta de virtud humana, pensaba que

el hombre podía y debía sobreponerse a la adversidad a través de la virtud. “No deben pues nuestros príncipes de Italia echar la culpa a la fortuna de haber perdido sus estados, sino a su cobardía y falta de precisión”. (Maquiavelo, trad. 1821: 167)

Arendt se enfrenta al problema de citar a Maquiavelo a propósito de la virtud, ya que *El Príncipe* consiste en un manual, es decir, una serie de reglas tendientes a alcanzar determinados propósitos políticos. Habíamos afirmado que Arendt no considera a la política desde la categoría medios-fines, por lo cual, ésta no puede consistir en un arte (*techné*). Parece ser consciente de esto cuando se adhiere a la antigua analogía hecha por los griegos entre política y artes performativas. Lo mismo que el actor de teatro, el bailarín y el músico, el hombre político necesita de una audiencia ante la cual mostrar su virtuosidad, de la presencia de otros ante los cuales pueda aparecer. Asimismo, ambas actividades precisan de un espacio público organizado, así como de los otros para que su actuación se lleve a cabo. No ocurre lo mismo con las artes creativas, ello no porque el artista carezca de la “libertad” necesaria para emprender su obra, sino porque lo que aparece en el mundo no es su actuación sino su obra maestra; lo que interesa aquí no es la realización virtuosa en sí misma sino el producto final. El proceso creativo permanece oculto a la mirada pública y no precisa de los otros para su consumación. Gracias a su analogía con el arte teatral, Arendt logra alejar a la acción de la categoría medios-fines.

Mientras la libertad se realice en la acción, aquélla no puede ser identificada ni con su causa ni con su meta. Volviendo a san Agustín, su concepción de la libertad como *liberum arbitrium* es una facultad que se realiza en completa soledad y en la oscuridad del alma. Para Arendt, san Agustín posee una concepción absolutamente extraña a la antigüedad, no sólo porque la libertad ya no es una experiencia mundana, sino porque por primera vez la voluntad misma aparece separada de otras facultades y representa una lucha interna, como si de dos voluntades se tratase.

Arendt piensa en la representación socrática de la voluntad. Sócrates poseía la convicción personal de que es imposible hacer deliberadamente lo que uno percibe claramente que es equivocado, por lo que sostuvo que el bien, siendo idéntico a lo verdadero, se impone irresistiblemente a la voluntad así como a el intelecto cuando son comprendidos claramente. Cada hombre necesariamente desea su bien más grande, sus acciones son sólo medios para este fin. El que comete el mal lo hace por ignorancia de los medios correctos para el verdadero bien. En cambio, para san Agustín, el hombre puede obrar mal ya sea por ignorar los preceptos divinos, o bien conocerlos y, aún así, obrar mal: “Quiero cumplir la ley, pero la fuerza de mi concupiscencia no puede”. (trad. 1971: IV 8) La novedad que Arendt subraya es que, por primera vez, el *yo quiero* paralizó al *yo puedo*. En palabras de san Agustín: “el querer y no querer, cosa es de propia voluntad” (trad. 1971: IV 8) Así, mientras la voluntad para el cristianismo no obedece inmediatamente a la recta razón, queda separada de ésta, se vuelve impotente.

La impotencia experimentada por el *yo quiero* a manos del *yo no quiero*, representa para la autora alemana la fuente de donde brota una sed de poder que, posteriormente, devendrá en una voluntad de poder, modelo de la tiranía. El tirano anhela el poder porque encerrado en su soberanía es impotente. Para Arendt, al igual que para Montesquieu, el poder no emana de una sola persona sino que parte de la división, de la pluralidad. Lo único que el soberano puede ejercer es la violencia sobre los otros.

La famosa soberanía de los cuerpos políticos ha sido siempre una ilusión que, más aún, puede ser mantenida sólo a través de los instrumentos de violencia, esto es, esencialmente con medios no políticos. Bajo la condición humana, que está determinada por el hecho de que no el hombre sino los hombres habitan en la tierra, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que no pueden si quiera existir simultáneamente. Donde los hombres desean ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben someterse a la opresión de la voluntad, sea esta la voluntad individual en donde me fuerzo a mí mismo, o la “voluntad general” de un grupo organizado. Si el hombre desea ser libre, es precisamente a la soberanía a la que debe renunciar. (Arendt, 1961: 164-165)

Diferencia entre libertad y liberación

Arendt recurre a otra obra de san Agustín, esta vez para extraer un concepto político de libertad, ya no entendida como *liberum arbitrium*, sino como carácter de la existencia humana.

En *La Ciudad de Dios*, san Agustín presenta la acción como una capacidad específicamente humana. No me ocuparé ahora de una caracterización minuciosa de esta acción, ya comentada en otro apartado. Sin embargo, retomaré el punto en donde la libertad como espontaneidad se identifica con el momento revolucionario. Debido precisamente a la espontaneidad con la que aparece la libertad, ésta corre peligro de desaparecer de la misma forma. Hace falta que la libertad siga existiendo en el futuro; en este punto nos topamos con la cuestión de la permanencia y estabilidad de los cuerpos políticos cuyo principio es la libertad.

Lo que brinda estabilidad y permanencia a la acción, que por definición es frágil, son las instituciones y sus leyes, que se identifican con la autoridad, donde ésta es entendida en un sentido general como una relación de obediencia a personas: padre-hijo, maestro-alumno; o a entidades como la Iglesia o el Estado. Más específicamente, la relación de autoridad se caracteriza por ser jerárquica y no violenta. A diferencia de las relaciones de poder, que para Arendt se dan *entre* los hombres con base en la igualdad, las relaciones de autoridad, por ser jerárquicas, son desiguales. Asimismo, respecto a las relaciones de dominio, la autoridad excluye la violencia.

Para Arendt, lo más importante en relación con la autoridad es el vínculo que ésta establece entre el pasado y el futuro. La autoridad, mientras transmite la tradi-

ción, es algo que permite al hombre seguir siendo libre en el futuro. En el contexto de la república romana, de donde proviene el término, “la palabra *auktoritas* deriva del verbo *augere*, aumentar, y lo que la autoridad o aquellos que tenían autoridad constantemente aumentaban era la fundación”. (Arendt, 1961: 122) Todo nuevo acto que aparecía en el mundo se ligaba a la experiencia de la fundación. De esta manera, la autoridad tenía el deber de preservar, transmitir y aumentar el acto de la fundación. En la antigua Roma, los que tenían autoridad eran los ancianos, el senado y los *patres* que, a su vez, la habían recibido como una herencia de los fundadores de la ciudad llamados *maiores*.

Pero si la autoridad hunde sus raíces en el pasado y, afirmé que la ruptura que establece el acto de la libertad es con respecto al pasado, no se entiende ahora este vínculo entre autoridad y libertad como dos cosas ligadas por la tradición. Para ello falta añadir que la libertad como inicio tiene como condición una desafección con el cuerpo político que, hasta el momento, ha ejercido una relación de dominio sobre los hombres, lo cual es diferente a afirmar que la revolución no tiene en cuenta al pasado. Una revolución busca precedentes, pero, además, se convierte ella misma en “un nuevo pasado para el porvenir”. (Leivobici, citado en Arendt, 1961: 201) Es conveniente que recordemos en este punto los dos momentos de la acción, según los cuales el primero rompe con la dinámica existente para crear un espacio en el que pueda darse lo nuevo; mientras el segundo marca la aparición de la libertad como acción deliberativa con mis pares.

La fundación, como audacia que rompe cadenas causales, señala un abismo entre lo que *ya no es* y lo que todavía no es, una brecha que sugiere el vagabundeo, el errar entre la liberación y la libertad, la realidad positiva de la comunidad política que narran leyendas como el Éxodo o la Eneida. (Birulés, 2007: 125)

Cabe señalar que no existe un paso automático de la liberación a la libertad. En Arendt siempre la liberación de la necesidad es un prerrequisito para la libertad política, un paso previo que, dado que hace uso de la violencia, es prepolítico. Esto explica en buena medida la violencia que acompaña a las revoluciones, aunque para Arendt se trata de algo temporal, sólo un prerrequisito y no el modo que deben adoptar los cuerpos políticos para garantizar su permanencia y estabilidad. En el estudio comparativo que realiza en *Sobre la Revolución* entre la Revolución francesa y la americana, Arendt ilustra la puesta en marcha de estos dos momentos de la acción. La Revolución americana se dirigió desde el comienzo a la fundación de un cuerpo político que posibilitara la libertad, así como al establecimiento de instituciones duraderas ordenadas por la Constitución, en cambio, la Revolución francesa, tocada por la miseria de las masas y la piedad que le inspiraba, estuvo determinada por la liberación de la necesidad (no de la tiranía). La Revolución

americana persiguió la Constitución de una libertad y felicidad públicas, mientras la francesa una libertad y felicidad privadas. De este modo, para Arendt la Revolución francesa “se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento”. (Arendt, trad.1988: 122)

Para Arendt, la libertad en sentido negativo tenía que ver más con una liberación del dominio de un régimen antiguo que con la liberación de la necesidad, pero, en todo caso, jamás podría decirse que liberación y libertad fueran una y la misma cosa, ni que una siguiera de la otra de manera automática, pues de la intención de liberar puede no seguirse el deseo de libertad. En opinión de Arendt, la defensa de la abundancia llevó a los revolucionarios franceses a establecer un régimen del terror a diferencia del gobierno constitucional establecido durante la Revolución americana.

Que autoridad y poder no provenían de la misma fuente es algo que Arendt distingue también de la Revolución americana en comparación con la francesa. Autoridad y poder tenían la misma fuente para los revolucionarios franceses: el pueblo. La necesidad del pueblo decidía a cada momento qué acciones realizar, así que la Revolución ceñía sus objetivos a la voluntad de éste. Por el contrario, los revolucionarios americanos sabían que si bien el poder residía en el pueblo, en la capacidad para realizar y mantener promesas mutuas (la alianza entre las 13 colonias británicas), la fuente de la autoridad se encontraba en el acontecimiento de la fundación. Para Arendt, la fuente de la autoridad debe ser mundana, no divina ni filosófica. Piensa que en el caso de la Revolución americana, la fuente de la autoridad reside en el acontecimiento en el cual 41 colonos firmaron antes de desembarcar el *Mayflower* en costas de Nueva Inglaterra en vista de la colonización de América (*Mayflower compact*). Es evidente, según el documento, que el espíritu que movió a los colonos no tenía nada de mundano; al igual que la posterior Constitución de los Estados Unidos, hace referencia a la autoridad de Dios:

Habiendo realizado, para la gloria de Dios y el avance de la Fe cristiana y el Honor de nuestro Rey y País, un viaje para plantar la Primera Colonia en las partes nor-
teñas de Virginia, hacemos pacto –estando todos presentes– de manera solemne y mutua, en la presencia de Dios y de unos y otros, y combinamos nuestros esfuerzos unidos para conformar un cuerpo Civil Político para nuestra mejor ordenación, preservación e impulso de los fines antes mencionados. (*Pacto del Mayflower*, 1920)

Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables. (*Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, 1776)

No me parece probable que Arendt haya pasado por alto los detalles que señalamos. Más bien creemos que lo que le importaba era señalar la dimensión pre-

formativa de tales discursos, la cual –siguiendo a Austin–, tiene carácter de acción, más que su dimensión constatativa: lo que informan o describen sobre un estado de cosas. Los padres peregrinos se comprometen, mediante una alianza, a fundar una Colonia. De esta manera, la fuente de la autoridad sigue siendo mundana.

El hilo que ligaba el pasado con el futuro se ha roto para Arendt. Este hilo es el de la tradición. Las revoluciones son intentos por restaurar la ligazón entre el pasado y el futuro. Como precedentes para futuras generaciones, la Revolución americana no tuvo seguidores, en cambio, la Revolución francesa inspiró y dio sentido a revoluciones que defendieron cuestiones sociales.

El paria y la libertad interior

Una vez que Arendt identifica la libertad política con la facultad humana de participar e incidir en los asuntos humanos, no deja de señalar que, inevitablemente, éste es el único reino en donde el sujeto puede experimentar la realidad de sí mismo y del mundo. Esto se debe a que el espacio público donde tiene lugar la libertad es un espacio de apariencias, cuya organización permite que todos sus miembros ocupen una posición única, y donde la expresión de sus palabras y acciones tienen la misma posibilidad de mostrarse. Puesto que aparecer “siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores”, (Arendt, trad. 2002a: 45) el sentido de realidad se construye en la pluralidad de perspectivas, en el seno de la deliberación y la persuasión mutuas. Los espectadores son quienes reconocen y aprecian la existencia. Desde este punto de vista, Arendt afirma que “somos del mundo y no sólo estamos en él”. (1958: 46) Lo anterior es otra forma de afirmar lo que ya está presente en la analítica existencial de Heidegger, en donde todos los modos del ser del “ser ahí” están co-determinados con la estructura fundamental de este “ser en el mundo”. No hay hombres al margen del mundo, ni viceversa.

Cuando soy expulsado del mundo, me es negada esta libertad en que consiste la participación política, pero a la par me es negada una dimensión inherente a la libertad: el verdadero sentido de realidad. El *Schlemihl*, que se mueve en un ámbito exclusivamente privado, tiene la convicción de que la realidad que experimenta como un hecho natural se contrapone con la realidad creada por el hombre y sus instituciones. “La sublimidad del sol que ilumina a todos, tanto al rey como al mendigo que se sienta en su portal” (Arendt, trad. 2004: 54) es más poderosa que lo que el derecho positivo pueda decirme sobre quién soy, qué debo hacer y qué me cabe esperar. Esta artificialidad de la sociedad como de la política es absurda para el paria *Schlemihl*. Todos hemos nacido libres e iguales, pero la sociedad ha pervertido con sus normas esta verdad fundamental. De ahí le viene la convicción de que el carácter de los suyos es más humano y más puro que el de los otros. Esta expresión de auténtico chovinismo, que acompaña la conciencia de muchos pueblos parias,

puede ser tan peligrosa como la que imponía la sociedad de la época, según la cual sólo se podía ser humano dejando de ser judío. Es peligrosa porque impide la aceptación de la diferencia en un plano de igualdad y tolerancia. Para las minorías que viven en un estado nacional la opción es asimilarse o desaparecer.

El derecho es de suyo natural para la conciencia del *Schlemihl*, por lo que la libertad es un asunto que acompaña al nacimiento. Para Heine, el poeta del pueblo, “la libertad significaba algo más que ‘la liberación de la servidumbre’ y para el que esta pasión era igual de fuerte que la pasión judía por la justicia”, (Arendt, trad. 2004: 55-56) lo que no significa que pensara en la libertad que se alcanza después de la liberación, sino en una libertad que precede a la liberación. Tanto dominados como dominadores son igual de antinaturales para el paria *Schlemihl*, por lo cual su crítica se dirigía a todos aquellos que aceptaran sin reservas esta condición.

La despreocupación y ganas de broma del *Schlemihl* nos muestran esa preferencia por la felicidad privada sobre la felicidad pública, así como la ausencia de un verdadero sentido de realidad frente a lo que por entonces sucedía. Frente a la realidad política –de la que nunca pudo escapar– la actitud de *Schlemihl* le sirvió de poco.

No hay vida verdadera o siquiera posible que corresponda a su más allá del dominio y la servidumbre. En este sentido, el paria, sea un *Schlemihl* o el Señor del mundo de los sueños, siempre está fuera de la vida real y sólo la ataca desde fuera. (Arendt, trad. 2004: 55)

Desde fuera, decía Rahel Varnhagen (citado en Arendt, 1957: 59) “es fácil amar la vida”. Esto se debía a que en la oscuridad del hogar la infelicidad de tener un “origen infame” se esfumaba. Pero si uno entraba en contacto con la sociedad y la diferencia era señalada, la infelicidad de ser excluido de una vida pública era enorme. Una vez que su pequeña buhardilla terminó, con ello acabó el reconocimiento y la apreciación que le concedía una comunidad plural; a partir de entonces se reclusó a una vida interior tan prolífica como sus diarios íntimos lo atestiguan. Amaba las cosas sencillas y puras que la naturaleza concede sin compromisos: “una tierra extranjera, la belleza, el clima, la música y los niños hacen que valga la pena vivir y amar la vida”. (Arendt, 1957: 59) Se obsesionó por la comprensión desde fuera del mundo, sobre todo, de los que siguieron siendo sus amigos íntimos. Parecía como si desde el exterior ella pudiera captar algo que a los otros se le escapaba sobre su ser. Arendt consideraba que en ello existía un deseo obsesivo por medirse con el otro, de tal manera que pudiera verse reflejada a sí misma en la realidad del otro. Esto confirma el desesperar de la realidad al que la sociedad condena al paria una vez que lo expulsa de su seno.

Heine, quien participó del mundo social aunque más no fuera por el espacio que le reservaba la literatura, logró integrar la lengua y la tradición de su pueblo

a la literatura alemana. Su escritura exhibe ese mundo de relaciones en el que se hallaba atrapado el paria y sobre el cual debía decidir. Él resolvió tomar partido por su pueblo, pero jamás cejó en el intento de mostrarlo en público y defender así su dignidad. Arendt (trad. 2004: 55) nos cuenta de aquellos *parvenues* que ponían extremo cuidado en no utilizar palabras hebreas en público. Heine no se mostraba temeroso de mostrarse en público; el acontecimiento de la emancipación vino a confirmarle algo que él sabía desde siempre: que su pueblo era libre.

La libertad que encontramos en el paria *Schlemihl*, en sentido estricto, no es libertad para Arendt, pues está fuera del mundo, no corresponde en absoluto con una situación real y ni siquiera es posible. El pueblo judío, que quiso conservar su soberanía frente al exterior, pudo hacerlo sólo al precio de someterse al dominio de sus protectores, los judíos ricos que lo protegían económica y políticamente. Durante la época de exclusión social, esta idea de libertad sirvió de asilo y regocijo al paria hasta que el mundo creado por los hombres fue más fuerte que la fuerza de la naturaleza y, entonces, esta presunta libertad y realidad fue absurda, porque no buscó fundar nada de nuevo en el mundo, ni siquiera la propia existencia.

La libertad confundida con un dominio interior también fue experimentada por el *parvenue*, quien sólo podía mostrarse como judío en casa: “Ser un hombre en la calle y un judío en casa”. (Arendt, trad. 1981: 57) Esta dura condición que regía su acceso social le llevó a pensar, tal como Epícteto lo hizo en sus días, que la libertad sólo era posible en el interior del alma, de allí que desarrollara una angustiosa vida íntima, cuando lo íntimo ya ni siquiera tiene un espacio mundano identificable. La sociedad, inspirada por las modernas teorías humanistas, creía, por otra parte, que mientras el paria se educara a su estilo, se humanizaría y, por lo tanto, sería libre. Pero la educación no puede jugar ningún papel en el reino de la política –según lo analicé en el primer apartado de este capítulo–; la razón principal para ello es que en el terreno de la política tratamos de compartir con los iguales el esfuerzo de la persuasión y asumimos el riesgo de fallar, mientras que, en la educación –circunscrita al terreno de lo social– se trata de una relación jerárquica de autoridad donde un adulto transmite una tradición de conocimiento al “recién llegado”. Esta diferencia fundamental supone dos cosas: 1) que la política no consiste en un adoctrinamiento y 2) que es un terreno en el que sólo los adultos pueden participar: “en política siempre tratamos con aquellos que ya están educados”. (Arendt, 1961: 177) Sólo los regímenes revolucionarios de tipo tiránico, según el punto de vista de Arendt, alejan a los niños de sus padres y los adoctrinan; si se educa a los adultos para la participación política no se hace sino alejarlos de la misma, en la medida en que se les priva de la experiencia de la acción espontánea y libre.

El papel de la educación en la política se convirtió en un asunto importante en el pensamiento arendtiano. A raíz de su estancia en los Estados Unidos, Arendt advirtió que, a diferencia de Europa, en los Estados Unidos la educación jugaba un papel

fundamental en el terreno político, dado que se trata de una tierra de inmigrantes, es decir, de “recién llegados” en busca de un nuevo mundo:

Los inmigrantes, los recién llegados, son una garantía para el país, de que representa un nuevo orden. El significado de este nuevo orden, la fundación de un nuevo mundo en contra del viejo, es la supresión de la pobreza y la opresión. (Arendt, 1961: 175)

De acuerdo con lo anterior, para Arendt la educación debe asumir sólo el papel que toca a la transmisión del conocimiento sobre el viejo mundo a los “recién llegados”. Es inevitable que la acción libre se inscriba en el marco de un mundo que existía con anterioridad a la llegada de los “nuevos” y que seguirá existiendo después de su partida. De tal suerte que, mientras que la educación se circunscribe a la autoridad y la política a la libertad, se posibilitará que la acción conserve su carácter libre, pero, a la vez, cobre sentido en relación con la autoridad. En el caso de *Little Rock*, se vio cuestionada la intervención de la política en un terreno que le es ajeno, el de la educación, pero además, este caso evidenció una crisis más profunda en torno a la educación. El modelo de educación tradicional, que reproduce la relación jerárquica conforme a la autoridad, se vio cuestionado por la emergencia de las teorías pedagógicas denominadas en su conjunto constructivistas, según las cuales el conocimiento no es algo dado o transmitido por el educador sino un continuo descubrimiento que el alumno elabora con la guía del profesor. El constructivismo en la educación significó la puesta en crisis de la relación de autoridad, que hasta entonces presidía la relación maestro-alumno, cuyo correlato, la relación padre-hijo, también presentaba la misma decadencia. El punto crítico de esta situación es que los adultos, al ya no asumir esta autoridad frente a los niños, les han endosado la responsabilidad que les toca como agentes que actúan y transforman el mundo y, en consecuencia, les han privado de un mundo adulto que les sirva como resguardo y protección contra la amenazante realidad. Un niño, según la opinión aristotélica, es un ciudadano en potencia, aún no preparado para participar en los asuntos públicos dada su inexperiencia. En el caso *Little Rock*, se había delegado a niños negros y blancos la solución de un problema que los padres se habían mostrado incapaces de solucionar en otro plano, el problema de la segregación racial: “Por lo visto, a la niña [que aparece en la fotografía] se le exigía ser una heroína, algo a lo que no se sentían llamados ni sus ausentes padres ni los mismos ausentes representantes de la NAACP”. (Arendt, trad. 2002a: 98)

La misma pérdida de autoridad en relación al presente de los nuevos acontecimientos, se trasluce en la historia judía a partir del fracaso que supuso el movimiento del Shabbatai Zevi. Dijimos que dicho movimiento tuvo un carácter revolucionario en la historia judía debido a que supuso una voluntad de acción por

parte del pueblo para acabar con veinte siglos de diáspora. Esta movilización cobró sentido gracias al recuerdo de la antigua alianza entre Dios y Abraham hecha en tiempos inmemoriales, así como en la esperanza mesiánica. A partir de su fracaso, el pueblo perdió este referente, conforme al cual había podido valorar y hacer frente a los acontecimientos contemporáneos, ya fueran políticos o de otra naturaleza. Para Arendt (trad. 2004), esto significó una auténtica experiencia de secularización que culminaría posteriormente con el movimiento sionista. A partir de entonces, los judíos se volverían menos realistas respecto a lo que les acontecía, pues les habían arrebatado los medios idóneos para comprender la realidad: “Encontrarse frente a la realidad no produce automáticamente una comprensión de ésta ni hace que uno se sienta a gusto con ella.” (Ibíd., p. 65) Estas categorías para comprender y juzgar la realidad les habían sido transmitidas por la tradición religiosa y, aunque no podamos decir que les servían para construir una conciencia política, por lo menos habían dado sentido a la existencia judía. El intento del sionismo a este respecto consistió en dar forma a una conciencia política de la realidad, no sólo porque advirtieron, después del caso Dreyfuss, que la situación por la que atravesaban los judíos era de naturaleza política, sino porque en dicha realidad se incluía la realidad de otras naciones europeas. En comparación con el chovinismo de los judíos asimilados, los sionistas querían convertir a los judíos en una nación como las demás. Pese a este intento, el sionismo, que pronto se identificó con la causa de Herzl, adoptó una concepción, según la cual la realidad había estado estructurada desde siempre por dos fuerzas antagónicas: los judíos y los enemigos de los judíos. Dado que esta realidad era para Herzl indiscutible e inamovible, el judío de todas partes siempre estaría expuesto a persecuciones y pogromos, y cualquier grupo que no pudiera ser definido como antisemita no era visto como una fuerza política. Desde esta óptica, resultaba inevitable la huída del mundo hacia un territorio que fungiría como fortaleza para la nación judía.

La nueva realidad del judaísmo contemporáneo no podía ser menos equívoca. La defensa de la soberanía nacional impidió que el naciente estado escuchara, reconociera y sancionara los diferentes puntos de vista que otros países tenían acerca su realidad política, que para Arendt sólo se construye entre los hombres en el intercurso de sus palabras y acciones. Tanto ella como Bernard Lazare dimitieron del movimiento sionista en el momento en que se dieron cuenta que éste llevaba a un callejón sin salida: “Los elementos utópicos e ideológicos que él [Herzl] inoculó en la nueva voluntad de acción política, tienen todas las probabilidades de alejar a los judíos de la realidad y de la esfera propia de la acción política”. (Arendt, trad. 2002a: 76)

Una relación distinta de la acción libre con la tradición aparece en el discurso memorable de Martin Luther King del 28 de agosto de 1963, a la sombra del monumento a Abraham Lincon en Washington. El líder negro dice a la multitud que

lo acompaña: “llegamos a la capital de nuestra nación para cobrar un cheque”, y este cheque contiene los principios de la Constitución “vida, libertad y la búsqueda de felicidad”, que firmaron “los arquitectos de la república”. King dota de sentido al movimiento que encabeza acudiendo a la tradición; apela a los principios en los que está basada la república y a la autoridad de quienes los promulgaron. Sabe que estos principios constitucionales se ven cuestionados grotescamente por la exclusión cívica y política de los negros. A cien años de su liberación como esclavos, la libertad no les vino de manera automática, ni aún después de haberles otorgado derechos civiles y políticos limitados. El negro seguía siendo tratado como “ciudadano de segunda clase”. Martin Luther King sabía que la promesa que dio origen a la república americana se había roto:

Estados Unidos ha fallado en su promesa en lo que respecta a sus ciudadanos de color. En vez de honrar su obligación sagrada, Estados Unidos dio al negro un cheque sin valor que fue devuelto marcado “fondos insuficientes”. Pero nos rehusamos a creer que el banco de la justicia está quebrado. Nos rehusamos a creer que no hay fondos en los grandes depósitos de oportunidad en esta nación. Entonces hemos venido a cobrar este cheque, un cheque que nos dará las riquezas de la libertad y la seguridad de la justicia (1963).

Entonces, lo que evidencia la condición paria del negro, según el discurso del líder cristiano, es algo más fundamental: la puesta en crisis de la república misma. Para Arendt, esta crisis se pone de manifiesto por la distorsión de las categorías que hasta entonces nos permitían comprender y juzgar la realidad. Se ha roto el hilo que nos ligaba con la tradición conceptual. El negro es consciente de que la igualdad como concepto político no implica igualación del color de su piel, sino igualdad de oportunidades para participar en los asuntos públicos. El movimiento que encabeza King es un intento por restaurar este vínculo con el pasado, pero, a la vez, sentar las bases de un nuevo comienzo: ser un pasado para un porvenir. “El sueño” del que habla es un “sueño arraigado profundamente en el sueño americano”. Desde su fundación, la república americana se propuso ser “un nuevo orden en el mundo” (*novus ordo seclorum*). “El significado de este nuevo orden, la fundación de un nuevo mundo, en contraposición del viejo, era y es la eliminación de la pobreza y la opresión”. (Arendt, 1961: 175) La existencia de la esclavitud, hasta bien entrado el siglo XIX, contravenía fuertemente a este ideal republicano. Una vez abolida, la dificultad residía en una constitución cuyos principios habían perdido fuerza y validez para garantizar la libertad a todos los ciudadanos.

CONCLUSIONES

La experiencia de Hannah Arendt como judía y alemana en el seno del régimen nazi le hace cuestionarse acerca de la condición política de su pueblo. Pronto advierte que la condición del judío contraviene a todas las disposiciones que garantizan la vida política; la figura del paria emerge en su pensamiento como la sombra del ciudadano. El paria es la paradoja política de los excluidos que son admitidos en el cuerpo político para ser excluidos inmediatamente después. El paria encarna la diferencia inasimilable, inaceptable, en el seno de una sociedad que ha llevado sus prejuicios y normas al terreno político.

Es gracias a la negación de las condiciones, esferas y actividades que posibilitan la *vita activa* como la autora repara en el examen atento de las mismas. Su propia condición de *paria* se le hizo patente una vez que le fueron sustraídos hasta los derechos más elementales. El examen de Arendt no es el de la naturaleza humana sino el de la condición humana; en este sentido, el concepto de paria no pasa por una definición caracterológica y sustancial sino por la descripción de las estructuras de relación que el paria mantiene con el mundo, esto es, con la facticidad del mundo y los hombres que lo habitan.

El recorrido que he emprendido siguió el curso de la explicitación de tales condiciones, esferas y actividades en el caso del paria judío y negro. Estos dos casos son lo suficientemente ilustrativos en la obra de Hannah Arendt como para representar la condición del resto de los pueblos oprimidos. Es probable que la experiencia de primera mano que tuvo de ambos casos fuera el principal motivo para tomarlos en calidad de ilustraciones. Sin duda, ambos casos muestran, con incomparable claridad, lo que representa para ella ser un excluido social y político; sin embargo, esto no me impide generalizar su reflexión a otros grupos que, sometidos a las mismas circunstancias y presentando actitudes similares, puedan ser calificados como parias.

Hasta aquí espero haber demostrado que el término paria en la obra de Hannah Arendt comprende tres circunstancias:

1. *El paria es un excluido social.* Vive al margen de una sociedad que, o bien segrega su diferencia (cuando ésta es inasimilable, como en la raza negra), o bien la acepta bajo duras reservas (el paria es impelido a asimilarse y a ocultar públicamente su diferencia). En realidad, la sociedad nunca admite plenamente al paria porque juzga su diferencia como una cualidad negativa inherente a su ser, de la que nunca podrá zafarse, independientemente de lo que éste haga o diga.
2. *El paria es un hombre al que le han sido negadas las condiciones para participar de la vida política.* El paria: a) vive en un mundo que no reconoce su diferencia como públicamente aceptable, esto es, carece de un contexto donde rija la pluralidad; b) es privado de una personalidad jurídica como prerequisite para participar de la libertad; y c) carece de un mundo común políticamente organizado que le permita realizarse en la acción y el discurso *entre* los hombres, donde sus actos y palabras sean significativos y efectivos. Asimismo, no puede fundar una existencia más duradera que la vida misma ni participar de una realidad compartida.
3. *El paria es un apátrida.* Se trata de la exclusión más radical operada desde el plano político. El paria es expulsado no sólo del mundo común, social y políticamente organizado, sino que es privado de la posesión de un lugar en el mundo vinculado al hecho de tener una propiedad privada. Con ello, ha perdido cualquier posibilidad de participar en los asuntos humanos, aunado al hecho de estar expuesto a la luz pública. Carece de un refugio contra las fuerzas hostiles de su entorno. La ausencia de privacidad que provee el hogar y las relaciones familiares impide que emerjan o se desarrollen con normalidad actividades exclusivamente privadas como el amor. En última instancia, el *apátrida* se convierte en un *proscrito* cuando su diferencia se convierte en un delito que hay que perseguir y aniquilar. En este punto ya no existen salidas sociales como la asimilación cultural o la segregación de la esfera pública.

En otro orden de ideas, de acuerdo con la categoría de *natalidad*, o capacidad humana para fundar nuevos comienzos en el mundo, identificamos en la obra de Hannah Arendt al menos cuatro actitudes posibles del paria de cara a su situación:

1. El *Schlemihl*. El paria permanece ajeno y despreocupado ante su realidad; no busca fundar nada en el mundo, ni siquiera su propia existencia.
2. El *advenedizo (parvenue)*. Se atiene al mundo común del espacio social desde donde interpreta su condición como un problema individual que desaparece una vez que se esfuma su diferencia.
3. El *paria consciente*. Admite la realidad política de su condición, lucha en la esfera pública y busca fundar un espacio donde sea posible el ejercicio de la libertad.
4. El *hombre de buena voluntad*. Representa la relación del individuo que se encuentra fuera del mundo y que responde con un agudo juicio sobre la realidad, ade-

más de una voluntad por alcanzar una vida plenamente humana, aunque sólo sea en virtud de su solitario esfuerzo.

Mientras el paria fue un mero excluido social y político, ser un *Schlemihl* o un *advenedizo* representaba una vida relativamente tranquila y exenta de peligros; no así ser un *paria consciente* que desafiaba la legalidad del mundo. Pero una vez que el paria se convirtió en un *apátrida* y, posteriormente, en un *proscrito*, las dos primeras fueron impracticables y absurdas. Esto demuestra que en pleno siglo XX ya nadie puede vivir al margen del mundo, no hay refugio posible (en la casa, la naturaleza o el arte) para escapar de un mundo del que se es rechazado; ni tampoco salidas políticas en solitario, como pretende *El hombre de buena voluntad*, pues uno puede aleccionar al mundo acerca de su injusta estructura, pero no puede transformarlo sin la compañía de los otros.

El hombre que es privado de todas las condiciones de su existencia en el mundo revela además el carácter artificial de la política, toda vez que la naturaleza no puede garantizarle los mínimos derechos para su supervivencia. Los derechos humanos son elaborados y otorgados por los hombres.

De todos los prerequisites para la vida política, el más destacado es el de la *pluralidad*, así lo demuestra el examen que elaboré en relación al paria, pues ni siquiera la ciudadanía, la distinción pública o la acción como inicio, garantizaron la práctica de la libertad (verdadera razón de ser de la política). Parias judíos y negros compartieron por momentos la sanción legal de la ciudadanía y el ejercicio público de la virtud (que se reveló en su iniciativa por fundar algo en el mundo), pero no por ello fueron hombres libres.

En definitiva, los hombres no pueden ser libres más que en el marco de una sociedad que admita y reconozca su diferencia así como su igualdad.

BIBLIOGRAFÍA

- ABREU, V., 8. (2002, enero-abril), Introducción a los orígenes y transformaciones del Estado-Nación. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 237-246.
- AMIEL, A. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ARENDT, H. (1957). *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Londres: *East and West Library*.
- (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1961). *Between Past and future*. Nueva York: The Viking Press, Inc.
- (1964). *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Nueva York: The Viking Press, Inc.
- (trad. 1981). *Los orígenes del totalitarismo. Vol. I*. Barcelona: Paidós.
- (trad. 1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- (trad. 1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- (trad. 1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- (trad. 2001a). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- (trad. 2001b). *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Encuentro.
- (trad. 2002a). *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.
- (trad. 2002b). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (trad. 2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- (trad. 2004). *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- (trad. 2005a). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- (trad. 2005b). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós Editores.
- (trad. 2005c). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- (trad. 2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- ARISTÓTELES. (trad. 2008a). *Política*. Madrid: Gredos.
- (trad. 2008b). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- BIRULÉS, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

- BOLZMAN, C. (s/f). El extranjero: una aproximación a las múltiples facetas de un otro construido socialmente. *Revista Babel*. (s/n). Recuperado el 10 de septiembre de 2009 desde <http://www.revistababel.cl/dossier2.htm>
- CORRAL, C. (1994). La natalidad: la persistente derrota de la muerte. En Cruz, M. & Birulés, F. (comp.). *En torno a Hannah Arendt*. (pp. 199-298). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- CICERÓN, M. T. (trad. 1848). *La República*. Madrid: Imprenta de Repullés.
- ESCOBAR, M. (2006). *Martin Luther King (1929-1968)*. Barcelona: Andamio.
- EPÍCTETO. (trad. 1986). *Manual y máximas*. México: Porrúa.
- GARCÍA, R. M. (2003). *El concepto de libre albedrío en san Agustín*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- HADOT, P. (trad. 1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- HATTENHAUER, H. (1987) *Conceptos fundamentales del derecho civil. Introducción histórico-dogmática*. Barcelona: Ariel.
- HEIDEGGER, M. (trad. 1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HOMERO. (trad. 2002). *La Iliada*. Madrid: Gredos.
- HUSSERL, E. (trad. 1998). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- JAEGER, W. (trad. 1944). *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KAFKA, F. (trad. 1971). *El Castillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (trad. 1999). Descripción de una lucha. *Obras completas*. Vol. I Barcelona: Edicomunicación, S. A.
- KANT, I. (trad. 2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- KRÄMER, G (2006). *Historia de Palestina: desde la conquista otomana hasta la fundación del Estado de Israel*. España: Siglo XXI.
- KAUFMANN, K. & Henry, M. (2002). *Shabbethai Zevi B. Mordecai*. Recuperado el 13 de enero de 2008 desde <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=531&letter=S>.
- LOCKE, J. (trad. 1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa Calpe.
- MAQUIAVELO, N. (trad. 1821). *El príncipe*. Madrid: Imprenta de D. León Amarita.
- MOMGLIANO, A. (1994). *Essays on ancient and modern judaism*. Chicago: University of Chicago Press.
- OBBER, J. (2007). *The original meaning of "democracy": Capacity to do things, not majority rule*. Indiana: Stanford University Press.
- PLATÓN. (trad. 2008). *República*. Madrid: Gredos.
- PSEUDO-ARISTÓTELES (trad. 2008). *Económicos*. Madrid: Gredos.
- ROUSSEAU, J. (trad. 1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*. Madrid: Espasa Calpe.

- SÁNCHEZ, C. (1994). Paria o ciudadana del mundo. En Cruz, M. & Birulés, F. (comp.). *En torno a Hannah Arendt* (pp. 17-38). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- SALINAS, F. (1991). *Derecho consuetudinario*. Recuperado el 15 de abril de 2009 desde http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=4829&cat=Derecho.
- SHUETZ, A. (1944). *The stranger: An Essay in Social Psychology*. *The American Journal of Sociology*, 6, 499-507.
- DE HIPONA, A. (trad. 2007). *Las confesiones*. Madrid: Tecnos.
- (trad. 2008). *La ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos.
- (trad.1971). *De la gracia y el libre albedrío*. Madrid: Tecnos.
- O'NEILL, O. (1995). La ética kantiana. En Singer, P. (comp.). *Compendio de Ética*. (pp. 253-266). Madrid: Alianza Editorial.
- VARIKAS, E. (2008, septiembre 9). Paria, una metáfora de la exclusión femenina. *Política y cultura*, 4, 81-89. Recuperado el 2 de enero de 2009 desde <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=26700407>.
- VERNEY, Kevern. (2000). *Black civil rights in América. Introductions to History*. Kentucky: Routledge.
- WEBER, M. (trad. 1952). *Ancient Judaism*. Glencoe: The Free Press.
- (trad. 1996). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (trad. 2000). *Sociología de la religión*. México: Colofón.

El concepto de paria
en la obra de Hannah Arendt
Núm. 5

Se terminó de editar en octubre de 2011
en Epígrafe, diseño editorial
Verónica Segovia González
Marsella Sur 510, interior M, Colonia Americana
Guadalajara, Jalisco, México
La edición consta de 1 ejemplar