

# Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad\*

Cristina Sánchez Muñoz

En este principio de siglo que nos ha tocado vivir, la pregunta acerca del *sentido de la política* continúa siendo una de las cuestiones fundamentales que tenemos que plantearnos como ciudadanos si queremos dejar oír nuestras voces acerca de la configuración y renegociación de lo público. Frente a la deslegitimación de los sistemas y partidos políticos, la corrupción que atraviesa buena parte de los gobiernos, y la indiferencia, cuando no el descrédito del quehacer ciudadano, no son pocas las voces que reivindican, como ya ocurriera en otras épocas de crisis, el retorno al refugio de lo privado por un lado, y al gobierno de las leyes del mercado por otro, quedando así el espacio de la política y de lo público como un terreno yermo que puede ser ocupado por fuerzas destructivas o antipolíticas. Frente a este siglo que comienza pues, necesitamos armarnos con un pensamiento resistente frente a la uniformidad y que apueste por una «ciudadanía reactiva»<sup>1</sup>, que hace de la condición de la ciudadanía el centro de nuestra identidad y no elude sus responsabilidades políticas en la construcción de un mundo común.

Por ello parece oportuno rastrear las propuestas de aquellas figuras de la filosofía que se plantearon la necesidad de repensar lo político y que analizaron las amenazas a las que se enfrentaba lo público. Sin duda en ese camino sobresale la figura de Hannah Arendt, una figura paradigmática como hija del siglo XX, exponente de su tiempo, que tuvo que enfrentarse al totalitarismo, al desarraigo, a su condición de judía o a la crisis de la política estadounidense de los 70 provocada por la guerra de Vietnam. Como ha señalado Ernest Gellner, si Hannah Arendt no hubiese existido, hubiésemos tenido que inventarla<sup>2</sup>.

\* Este artículo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación «Derechos, Justicia y Globalización» SEJ 2005-08885 del Plan nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica, financiado por el Ministerio español de Ciencia y Tecnología. Una primera versión del mismo fue publicada en la revista mexicana *Intersticios* (Año 10/núms. 22-23, 2005) con el título «Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad».

<sup>1</sup> Tomo el término de Rafael del Águila en «Política, ciudadanía y juicio», contenido en *La política. Ensayos de definición*, Rafael del Águila, Paul Barry Clarke, Augusto Santos Silva, Nicolas Tenzer, Ed. Sequitur, Madrid, 2000.

<sup>2</sup> Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Pero afortunadamente para nosotros, Arendt existió, y nos dejó un legado del que quizás nosotros seamos sus lectores más pertinentes. Porque no deja de ser llamativo que Arendt fuese una autora «a contratiempo», a contracorriente de las posiciones académicas y políticas entonces establecidas. Si en su momento Arendt fue objeto de la incompreensión académica<sup>3</sup>, hemos tenido que esperar casi a finales del siglo XX para que se produzca una recuperación y relectura de su pensamiento en los que se nos muestra ahora no como una autora a «contra-tiempo», sino, por el contrario, profundamente contemporánea nuestra. Sin embargo, tampoco la recuperación de su obra ha seguido un camino fácil. Hasta mediados de los 80 su obra se interpretaba subrayando las influencias heideggerianas en la misma por un lado, considerándola poco menos que la alumna aventajada del maestro y, por otro lado, se insistía en las querencias arendtianas hacia el mundo de la *pólis*. El resultado de dichas interpretaciones nos mostraba una autora alejada de los problemas del presente y profundamente nostálgica respecto a las perdidas esencias primigenias de la política, que habríamos de rastrear en el mundo griego, en la línea de autores como Eric Voegelin o el conservador Leo Strauss. Muy probablemente ello sea también la causa de que en algunos países, como ha sido el caso de España, a pesar de estar traducida la mayoría de su obra desde principios de los 70, ésta pasase desapercibida, y no se publicasen ensayos sobre ella hasta bien entrados los años 90<sup>4</sup>.

Sin embargo, es ya en esa década cuando nos encontramos con un giro en las interpretaciones de su obra, motivado en parte por los cambios en los acontecimientos sociopolíticos tales como el resurgir de los nacionalismos en Europa y las crisis de las democracias representativas. En este sentido, Paolo Flores D'Arcais afirma que «el pensamiento de Hannah Arendt se encuentra entre los poquísimos que pasan la prueba del año 1989 y que han salido reforzados del impacto del muro al derribarse»<sup>5</sup>, provocando sin duda, que nuevos lectores y lectoras emprendan una reinterpretación, buscando una comprensión de los problemas que afectan a la teoría y la práctica de las sociedades posttotalitarias. De hecho, la escuela de arendtianos y arendtianas no ha dejado de expandirse, provocando interpretaciones que se alejan de las lecturas más tradicionales de *La condición humana* para centrarse en aspectos que habían quedado desatendidos, como la construcción de las identidades, las exclusiones del espacio público, los vínculos de la ciudadanía, la democracia participativa o las posibilidades de la acción en la Modernidad. Y son esas lecturas las que nos muestran una autora profundamente comprometida con los problemas de las democracias actuales y con el análisis de los elementos cívicos de las mismas —la acción, el espacio público y el juicio—. En este sentido, podemos afirmar que Arendt es ya un clásico —una clásica— y que, recordando con Italo Calvino la pregunta ¿por qué leer a los clásicos?, este

<sup>3</sup> Recordemos al respecto toda la polémica provocada por sus interpretaciones del *affaire* Eichmann o las despectivas palabras pronunciadas por el filósofo Isaiah Berlin, al ser preguntado por la opinión que le merecía Arendt: «Debo admitir que no respeto demasiado las ideas de esa dama» (en Jahanbegloo, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, P. Halban Published, 1992).

<sup>4</sup> A ello además, debemos unir el hecho del predominio teórico en nuestro país por aquellos años de las corrientes marxistas y analíticas por un lado, y el iusnaturalismo tomista por otro, que dificultaban el acercamiento a un paradigma teórico que hablaba en un lenguaje absolutamente diferente.

<sup>5</sup> Paolo Flores D'Arcais, «Hannah Arendt. Una actualidad anacrónica», *Claves de la Razón Práctica*, n. 65, septiembre 1996.

novelista nos decía que un clásico es un libro o un autor al que volvemos una y otra vez en busca de respuestas, «sirven para entender quiénes somos y adónde hemos llegado»<sup>6</sup>. Y, sin duda, esta es una de las causas principales de las recientes interpretaciones de la obra arendtiana.

Mi propósito en este trabajo es analizar la pluralidad como clave interpretativa de su obra, entendida como el tejido sobre el que se construyen los ejes interpretativos de su teoría. Desde la perspectiva que aquí expongo, entonces, Arendt no sería tanto una teórica de la acción, aún con toda la importancia que ésta tiene en su obra, sino una teórica de la pluralidad, dado que ésta constituye para ella el principio normativo fundacional de la política y de la praxis, y su preservación la alejaría tanto de la fusión comunitarista por un lado como de un universalismo abstracto por otro.

Para rastrear el papel de la pluralidad, pero sobre todo los ámbitos en los que ésta se manifiesta, me centraré en tres aspectos: la pluralidad en el nivel *epistémico*, en relación con la metodología que Arendt utiliza. En segundo término el tipo de *sujeto* que resulta de la salvaguarda de la pluralidad y, por último, su relación con la comunidad política y el *espacio público*. El análisis de estas tres tematizaciones de la pluralidad nos permite observar y comprender el papel de ésta como principio «*sine qua non* de la vida política», previniéndonos contra cualquier intento reduccionista de esa materia plural, ya sea la idea de un sujeto único de la historia, la voluntad común o las unificaciones en torno a esencias compartidas. En este sentido, su obra puede ser leída como una interpretación de la Modernidad en donde analiza las instancias opresoras contra la pluralidad que la propia Modernidad ha desarrollado, ya sea el ascenso de la sociedad de masas, la voluntad de todos o un concepto de Historia ligado a la idea de necesidad del proceso histórico. Y, desde esta lectura, la negación de la pluralidad no sería sólo o exclusivamente una característica de los regímenes totalitarios, sino que es también una amenaza presente en las sociedades democráticas contemporáneas. Esclarecer cuáles son los mecanismos que nos permitan salvaguardar la pluralidad y la praxis se convierte, entonces, en una de las tareas urgentes a las que debemos dar respuesta.

Arendt insiste en tener siempre presente el origen mismo de la filosofía, que no es otro que, como entendían los clásicos, la *admiración* (*thaumázdein*) por aquello que nos maravilla. Trasladada esa admiración al terreno de los asuntos humanos, de los cuales da cuenta la filosofía política, el objeto de esa admiración será la pluralidad humana —«el que los hombres, no el hombre habiten la Tierra»—, y es a partir de ese hecho ineludible, de ese *factum*, nos previene Arendt, desde donde debemos cimentar una nueva filosofía política<sup>7</sup>. La falta de reconocimiento de ese principio fundante es lo que, a su juicio, ha provocado las derivas antipolíticas de la filosofía, representadas en la tradición platónica. En esta tradición, la pluralidad es concebida como una amenaza y fuente permanente de inestabilidad, que debe ser controlada introduciendo una idea de poder entendida como dominio de los expertos<sup>8</sup>. Por el contrario, para Arendt, resulta ineludi-

<sup>6</sup> Italo Calvino *¿Por qué leer a los clásicos?*, Tusquets, Barcelona, 1997.

<sup>7</sup> Arendt, H., «Philosophy and Politics», *Social Research*, vol. 57, n. 1, Primavera 1990.

<sup>8</sup> Arendt, H., «What is Authority», *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press, p. 111 (trad. esp., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996). En adelante citado como BPF.

ble admitir el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos: precisamente porque somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre estará presente. La comunidad política, la *pólis*, siempre representará un mundo imperfecto –frente al mundo de las ideas– sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Así pues, la filosofía política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana. Sólo desde el reconocimiento de ésta podremos devolver el sentido y la dignidad de la política.

Pero además, en esa tarea de reformulación de una filosofía política incardinada en la pluralidad, debemos tener en cuenta también la situación de ruptura epistemológica provocada por el totalitarismo, que nos ha abocado a «pensar sin asideros» –*thinking without a bannister*– y a una crisis en la utilización de nuestros estándares habituales de comprensión. Frente a un fenómeno político aterradoramente nuevo, como es el totalitarismo, no podemos aplicar el pensamiento analógico y subsumir lo acaecido en estructuras ya conocidas. La comprensión, por el contrario, no nos procurará un punto final de llegada en el que podamos sentirnos a salvo, sino que «se trata de una actividad interminable mediante la cual llegamos a reconciliarnos con la realidad». Teniendo en mente la filosofía de Lessing, Arendt nos advierte de la fragilidad y contingencia inherente a la comprensión, puesto que ésta «nunca puede dar origen a una visión del mundo precisa, la cual, una vez adoptada sea inmune a otras experiencias del mundo». Debemos, entonces, adquirir conciencia de la provisionalidad de nuestro sentido de las cosas, puesto que, estamos siempre a expensas de la irrupción de lo inesperado en la escena de los asuntos humanos. Y esa apertura del pensamiento hacia lo novedoso, incluso a lo pavorosamente novedoso, como el totalitarismo, es lo que debe caracterizar la tarea de la filosofía. Pensar la pluralidad, desde este punto de vista, significa también cuáles son los embates a los que se ve sometida en las sociedades contemporáneas e intentar dilucidar los anclajes en los que podamos preservarla.

Para abordar el planteamiento de la pluralidad en Arendt debemos tener previamente presente el telón de fondo sobre el que sostiene esa pluralidad definida como la «irreductible singularidad de seres únicos»<sup>9</sup>. Y en ello es necesario que volvamos nuestra mirada a su análisis del totalitarismo, ya que es allí donde nos presenta el cuadro negativo del triunfo del totalitarismo sobre la pluralidad, y ese escenario es el que se nos muestra como el contrapunto teórico a *La condición humana*. En esta última obra, la autora hace un ejercicio normativo acerca de cómo debería ser la vida activa, teniendo en cuenta lo que ha supuesto la experiencia totalitaria. En este sentido, para Arendt, una de las características diferenciadoras del régimen totalitario es que éste tiene como objetivo la aniquilación de la pluralidad humana, utilizando el terror para ello. Esa eliminación de la pluralidad sigue una serie de pasos. En primer lugar, se manifiesta en el triunfo de la sociedad masa y el aislamiento de las personas en ese tipo de sociedad. El

<sup>9</sup> Debemos advertir, como también lo hace Richard Bernstein, que aunque las alusiones a la pluralidad son constantes en su obra, en realidad, en contadas ocasiones nos ofrece definiciones de la misma, por lo que hemos de acudir más bien al contexto en los que la autora utiliza el término (Vid. Bernstein, R., «Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger», *Constellations*, vol. 4, n. 2, 1997).

individuo-masa vive inmerso en una situación de pérdida del mundo común, de atomización y carencia de vínculos sociales y políticos. Se trata, por tanto, de una situación de desestructuración social y de pérdida de los lazos comunitarios. En otras palabras, el individuo-masa vive inmerso en una situación de pérdida del mundo común. En este sentido, el totalitarismo supone «Un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno»<sup>10</sup>. Metafóricamente, utiliza la imagen del «anillo de hierro» que funde a los hombres en una única entidad —la Patria, el Pueblo— eliminando cualquier espacio de comunicación entre ellos. Ese anillo mantiene a las personas tan estrechamente unidas que fagocita la pluralidad. Bajo el dominio totalitario, sólo es posible una relación de identidad, la subsunción de los individuos en una única naturaleza ahora compartida: los judíos, los arios, los extranjeros. Podemos traer a colación en este punto la metáfora que utiliza el sociólogo Zigmunt Bauman<sup>11</sup> a propósito de unos de los rasgos característicos de la cultura moderna, presente en el régimen totalitario, y es el de la «cultura de jardín», mediante la cual se considera a la sociedad como una naturaleza que hay que diseñar, controlar, mejorar o modelar, aniquilando para ello los elementos nocivos o, como señala este autor, haciendo que las personas se hayan tornado superfluas.

En ese camino hacia la eliminación de la pluralidad, y una vez disueltos los vínculos sociales y morales, el totalitarismo consigue su victoria final en los campos de concentración. La dominación total persigue la eliminación de la singularidad, de tal manera que cada persona ya no sea un «quién», con una historia propia que contar, sino que es reducida a un «qué», a pura materia física maleable intercambiable, a la «nuda vida» en la expresión de Agamben<sup>12</sup>. Para ello, es necesario imponer un aislamiento absoluto respecto al mundo exterior, y es ese aislamiento el que, además, destruye el sentido de la realidad que viene dado, nos dice Arendt, del hecho de ser visto y escuchado por otros. La figura que representa ese aislamiento absoluto en los campos y que, en verdad sería el centro mismo del campo, en torno al que gira todo lo demás, es el *musulmán*, el aislado entre los aislados, el que ni siquiera puede comunicarse, el que es el verdadero testigo mudo del terror, el rostro abolido, el «hundido» frente a «los salvados»<sup>13</sup>. El musulmán nos plantea la paradoja del testigo: los que sobrevivieron y pudieron narrar lo inenarrable, como Primo Levi, no serían los verdaderos testigos, ya que los salvados son una minoría anómala que lleva a cabo una usurpación de la palabra imposible del musulmán. El triunfo del anti-mundo de los campos de concentración, representado en el musulmán, nos muestra que lo que estaba en juego no era solamente la destrucción de la vida física, sino la transformación de la misma naturaleza humana, llevando a cabo, de nuevo con Agamben, la más

<sup>10</sup> *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, vol. 3, p. 601 (en adelante citado como OT).

<sup>11</sup> En *Modernity and Holocaust*, Polity Press, Nueva York, 1989.

<sup>12</sup> Vid. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, Valencia, 1998.

<sup>13</sup> La primera descripción de la existencia del musulmán se la debemos a Primo Levi en *Se questo é un uomo* (Einaudi, Turín, 1958). Con este término los propios internos del Lager designaban a aquellos que se habían abandonado, que ya no tenían ningún interés por intentar sobrevivir y a quienes sus propios compañeros evitaban. Aunque el origen del término «musulmán» no está claro, parece que fue utilizado sobre todo en Auschwitz, y que procedía de la actitud de estos prisioneros que, al estar acurrucados en el suelo, con el cuerpo replegado sobre sí mismo, recordaban a los musulmanes postrados realizando sus oraciones (Vid. La explicación de Agamben en *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pretextos, Valencia, 2000).

absoluta *conditio inhumana*<sup>14</sup>, esto es, la eliminación de la condición de la pluralidad. En este sentido, se hizo atterradoramente cierta la máxima fundamental del totalitarismo: «todo es posible»<sup>15</sup>. Y ello nos muestra el sentido singular y radical del totalitarismo y de los campos de concentración, puesto que consiguieron cambiar las condiciones mismas de la existencia humana. Como nos recuerda Primo Levi, el sujeto del universo concentracionario nos hace preguntarnos ¿qué significa seguir siendo un hombre, seguir siendo humano? ¿Lo es «quien trabaja en el fango/ quien no conoce la paz/ quien lucha por la mitad de un panecillo/ quien no tiene cabellos ni nombre/ ni fuerzas para recordarlo»?<sup>16</sup>

Son estos análisis acerca de la eliminación de la pluralidad, presentes en *Los orígenes del totalitarismo*, los que proyectan su sombra posteriormente con fuerza en *La condición humana*, estableciendo un nexo de continuidad entre ambas obras<sup>17</sup>. En esta última, Arendt plantea cómo debería ser la vida activa, teniendo en cuenta lo que ha supuesto la experiencia totalitaria, al tiempo que analiza también los peligros que acechan a la pluralidad en la Modernidad. En este sentido, el eslabón que enlaza el aislamiento de las personas bajo un régimen totalitario y las situaciones de aislamiento en la Modernidad, y por ende, de aniquilación de la pluralidad, se plasman en la figura del *animal laborans* y el triunfo de la labor como rasgos característicos de la Edad Moderna. En el proceso laboral «el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo»<sup>18</sup>. En dicho proceso, nadie es un individuo singular, con una narrativa concreta, ya que todos son idénticos y sustituibles, metabolizados con su propia subsistencia. Por ello, para Arendt, dado que el *animal laborans* supone una falta de identidad individualizada, una vivencia extrema del cuerpo y una identificación con la naturaleza, la mayor oposición se establece no entre la acción y el trabajo, sino entre la acción y la labor, ya que de las tres actividades que componen la vida activa, ésta es la más antipolítica de todas, porque elimina la pluralidad. Al realizar la labor, la relación que se establece entre las personas—los laborantes— no es de igualdad, sino de identidad: nadie es un individuo singular, con una historia tras de sí, ya que todos son idénticos, y por lo tanto sustituibles. Si tuviésemos que poner imágenes actuales a esa humanidad indiferenciada, a esas nuevas masas de laborantes, probablemente ya no serían tanto el consumidor o el trabajador fordista, como parece sugerir la propia Arendt en *La condición humana*, sino más bien tendrían que ver con situaciones y consecuencias de la nueva economía globalizada y transnacional: mujeres y hombres en trabajos mal pagados, en condiciones precarias, realizados clandestinamente, donde la mano de obra es sustituida inmediatamente por otra más barata, más callada y más necesitada.

La descripción que Arendt realiza del *homo laborans* presenta un último esla-

<sup>14</sup> Agamben G., *Homo sacer*, p. 211.

<sup>15</sup> Arendt, H., OT; vol. III, p. 569.

<sup>16</sup> *Se questo é un uomo*, Einaudi, Turín, 1958.

<sup>17</sup> Sin duda, en los últimos años se ha producido entre los estudiosos de Arendt una vuelta hacia *Los orígenes del totalitarismo*, que han provocado relecturas de la misma a la luz de los distintos cambios en la escena política, tales como la aparición de un terrorismo internacional, el resurgimiento de los conflictos nacionalistas en Europa o la constancia de perpetración de genocidios en diferentes países. Véase en este sentido el número especial de la revista *Social Research*, dedicado a esas nuevas lecturas (vol. 69, n. 2, verano 2002).

<sup>18</sup> Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 279.

bón más en la escala de aniquilación de la pluralidad en la figura del *homo sacer*, expuesta por Giorgio Agamben. Según este autor, con claras influencias arendtianas, el *homo sacer* es una antigua y oscura figura del derecho romano, que designaba al hombre que se encontraba fuera de la legislación humana y divina. Representa la nuda vida, sin ningún atributo de humanidad. Es aquel a quien cualquiera puede dar muerte sin que con ello esté cometiendo un crimen. El *homo sacer* representa, en este sentido, la vida excluida de la comunidad, abandonada y asesinada impunemente<sup>19</sup>. Y de nuevo, también nos asaltan imágenes cotidianas de la pervivencia de ese *homo sacer* actual: los habitantes de las favelas, eliminados por la policía o bandas rivales, los niños de la calle, abandonados sin duda a la nuda vida, o los cientos de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez (*mulier sacer*), situaciones todas ellas que nos revelan la persistente presencia de la vida *eliminable* en nuestros sistemas<sup>20</sup>.

El totalitarismo, pues, ha puesto en jaque la pluralidad, la misma condición *sine qua non* de toda vida política, pero, además, ha provocado una crisis metodológica a la hora de abordar la tarea de comprender lo ocurrido, ya que ha provocado la discontinuidad con las categorías tradicionales de pensamiento. ¿Con qué herramientas conceptuales debemos afrontar entonces la tarea de la comprensión de los asuntos políticos que, a su vez, sean fieles y reflejen la pluralidad humana como precondition de la vida política? Aunque Arendt pocas veces aborda explícitamente la cuestión de la metodología a utilizar ante la situación de ruptura que ha originado el totalitarismo, sí que podemos encontrar indicaciones que, por otro lado, son perfectamente coherentes con su propósito teórico de recuperación de la dignidad de la acción y la política. El punto de partida de esa nueva filosofía política será el concepto de experiencia: «el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva, y a ellos debe permanecer unido como los únicos postes indicadores que nos pueden orientar»<sup>21</sup>. Para Arendt, lo mismo que para Heidegger, el concepto de experiencia aprehende la ineludible interdependencia entre el sujeto y el mundo. Por ello, lo que acontece al sujeto en su estricta soledad no sería en realidad una experiencia: esta requiere la presencia de otros, requiere la pluralidad. Y para poder examinar esas experiencias, debemos girar nuestra mirada al interior mismo de las acciones y las palabras de hombres y mujeres, en «aquellas situaciones y gestos singulares que interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana»<sup>22</sup>. La apuesta de Arendt por una metodología que reinstaure la pluralidad le lleva a afirmar el papel de la narración y la actividad del narrador –*storytelling*– como «guías en el camino de la comprensión». Mediante la incorporación de los relatos damos cuenta de la irreductible pluralidad de los seres humanos, de tal manera que cada historia nos revela una voz propia, creando con ello un espacio común habitado ahora por distintas voces. Esa voces polifónicas que nos muestran un «quién», sin embargo, no se agotan en lo meramente individual –debemos recordar en este punto el rechazo de Arendt hacia posturas solipsistas–, sino que nos hablan de la cons-

<sup>19</sup> Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*.

<sup>20</sup> Zygmunt Bauman nos habla, en este sentido, de las «vidas desperdiciadas» como «los sobrantes» que la Modernidad ha creado. Vid. *Vidas desperdiciadas. La Modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005.

<sup>21</sup> Arendt, «Preface: The Gap Between Past and Future», BPF, p. 14.

<sup>22</sup> Arendt, «The Concept of History», BPF, p. 43.

trucción de un mundo común, de los avances y los obstáculos que encontramos al aparecer y revelarnos ante los ojos de los demás. Historias que, como la de Rahel Varnhagen, se insertan en un contexto social y político de exclusión y hace de su identidad personal una fuerza de resistencia contra la uniformidad social. O la de Rosa Luxemburgo, con su compromiso hacia la acción colectiva y la participación en la *res pública*. Los relatos nos muestran una pluralidad de individuos singulares y únicos que privilegian voces marginales, transgresoras, heroicas a veces en sus pequeños gestos, historias de amistad, de reconocimiento mutuo, historias que pueden ocurrir en la esfera privada, pero con trascendencia pública, como la de la misma Rahel Varnhagen, historias todas ellas que nos permiten acceder a una *comprensión situada*, esto es, un tipo de comprensión que no se realiza «desde ninguna parte», puesto que ya no disponemos de un punto arquimédico externo desde el que poder comprender y juzgar, sino que recoge el punto de vista y las experiencias de mujeres y hombres en un tiempo y un espacio singular.

Con ese énfasis en la utilización de los relatos<sup>23</sup>, Arendt abre una línea metodológica, innovadora en ese momento –los años 50 y 60– y a contracorriente del marcado predominio del behaviorismo en el terreno de la ciencia política. No ha sido sino, posteriormente, décadas más tarde, cuando ha cobrado fuerza la utilización metodológica de las narrativas y se ha mostrado como una línea de investigación interdisciplinaria muy fructífera en las Ciencias Sociales, como han puesto de manifiesto en el terreno de la Historia el auge de la historia oral, en el terreno jurídico las posiciones de acercamiento de la interpretación judicial al uso de los relatos y la literatura, como reflejan las obras de Richard Posner o Martha Nussbaum, o en la antropología y la sociología lo que Clifford Geertz ha denominado «descripciones densas»<sup>24</sup>.

Pero creo que el propósito de Arendt, orientado a la preservación de la pluralidad, puede quizás tener su reflejo más acertado en la propuesta de Seyla Benhabib de «situar al sujeto», como corrección al *self* abstracto, descorporeizado y desvinculado de los contextos de vida, propio de las teorías universalistas<sup>25</sup>. Para Arendt, somos «sujetos situados», con unas narrativas concretas que se insertan en el espacio que se crea entre las personas al actuar y hablar, y que ella denomina «la trama de las relaciones humanas»<sup>26</sup>, de tal manera que, frente a las narrativas trascendentes de un sujeto de corte kantiano, la única manera en que toda persona que aparece ante los demás en el espacio público puede responder a la pregunta «¿quién eres tú?» es contarle nuestra historia<sup>27</sup>, mostrando ante los otros nuestros deseos y esfuerzos, nuestras carencias y esperanzas, nuestras oportunidades y necesidades. Ese giro narrativo en la concepción de la identidad del

<sup>23</sup> Preferiblemente biográficos, pero no sólo. También utiliza otros tipos de narrativa, como los incidentes históricos, las obras literarias como *Heart of Darkness* en su análisis del imperialismo o *Billy Bud* en *Sobre la revolución*.

<sup>24</sup> Véase Thompson, P., *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford, Oxford University Press, 1989; Posner, R., *Law and Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Nussbaum, M., *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1996; Geertz, C., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.

<sup>25</sup> *Situating the Self*, Polity Press, Cambridge, 1992.

<sup>26</sup> Arendt, *La condición humana*, p. 243.

<sup>27</sup> Vid. la explicación que Arendt hace de ello, a propósito de la vida de la escritora danesa Isak Dinesen, en *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1968.



sujeto y en el mismo uso metodológico de la narrativa, pondría de manifiesto, en opinión de Benhabib, un sujeto concebido como un «otro concreto», en contraste con «el otro generalizado» imperante en gran medida en la ética clásica y contemporánea. Este último nos habla desde la igualdad formal en una comunidad de derechos y obligaciones, haciendo abstracción de su individualidad, mientras que la visión del otro concreto plantea la comprensión de las necesidades, afectos y motivaciones personales del otro en una comunidad de necesidades y solidaridad, llevando a cabo ese ejercicio de «ponernos en el lugar del otro» propio del *enlarged mind* de raíz kantiana. La incorporación del otro concreto trae a primer plano un *sujeto situado*, entretelado en una red de narrativas que componen su vida y que dan lugar a intereses privados, afectos, emociones y relaciones personales: a un sujeto encarnado y cuya identidad depende no sólo de sus acciones sino también de las interpretaciones que de las mismas llevan a cabo los que le rodean. Nos habla desde una identidad narrativamente constituida que incorpora un yo portador de su contexto, con lo que no sería posible ignorar o dejar de lado las cuestiones que atañen a la felicidad o a la vida buena.

A primera vista podría parecer tentador afirmar que es únicamente este sujeto contextualizado o concreto el que Arendt nos muestra en su obra, dada su insistencia en los relatos biográficos. Pero el otro generalizado también tiene un importante hueco en su teoría. Éste es necesario en el compromiso universalista de considerar a cada persona con una igualdad formal, respeto mutuo y reciprocidad. El otro generalizado se manifiesta como sujeto de derechos y, concretamente, del más importante y prioritario de ellos: el *derecho a tener derechos* como expresión de un marco universalista del que no es posible prescindir y en el que, una vez reconocido, podrán engarzarse las necesidades y demandas concretas de las personas con sus historias de vida singulares<sup>28</sup>. Reconocer en el otro ese sujeto que tiene derecho a tener derechos supone el reconocimiento del sujeto en su humanidad, en lo que tenemos en común —ser capaces de la acción y la palabra— creando una necesaria comunidad de derechos. Sin la protección de esos derechos garantizados por la comunidad política, se priva a la persona del derecho a la acción, o lo que es lo mismo, se le arroja a «la abstracta desnudez de ser humano [...]». Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad<sup>29</sup>. En definitiva, se le expulsa —en términos de Agamben— a la *nuda vida* desprotegida.

Esto nos remite a una de las tesis fundamentales de Arendt, y es que la comunidad creada entre las personas, el espacio público —el mundo— ocupa una posición que podemos denominar *ontológica*: sólo mediante la actuación en dicho espacio nos constituimos como sujetos, apareciendo ante los ojos de los demás, que componen un público que juzgará y recordará nuestras acciones. Aparecer en público significa, pues, adquirir realidad para los demás. La pluralidad

<sup>28</sup> Arendt analiza esta cuestión —que no vuelve a aparecer en su obra— en *Los orígenes del totalitarismo*, donde reivindica una idea de derecho como producto de la voluntad de querer construir un mundo común en el que precisamente las instituciones juegan un papel determinante en la protección de los derechos. El «derecho a tener derechos» significa, en este sentido, un derecho a la inclusión en una comunidad de derechos, esto es, el derecho a la pertenencia a un Estado que reconozca nuestros derechos posteriores como ciudadanos. Frente a una concepción iusnaturalista de los derechos humanos, para Arendt, no hay derechos si no hay comunidad política o, en otras palabras, los derechos no tienen como fuente la naturaleza humana, sino la pertenencia a una comunidad.

<sup>29</sup> Arendt, OT, vol. II, p. 375.

de individuos que nos perciben de manera distinta es necesaria para la constitución del sujeto. Y esto marca una decisiva distinción de Arendt respecto a otras posiciones teóricas, como el liberalismo, ya que ella no comienza su reflexión *desde* el sujeto, elucidando sus características y desde ahí se deduciría y diseñaría la comunidad política, sino que en Arendt no hay sujeto si no hay espacio de aparición previo. Y no hay en ningún caso sujeto en soledad, al modo de un Robinson, del sujeto aislado de un Hobbes o del sujeto rawlsiano, indiferente hacia los otros bajo el velo de la ignorancia, sino que ese espacio es un espacio habitado por una pluralidad de individuos, donde nos incorporamos a una trama ya existente de narraciones e historias interpretadas. Por ello también, dada esa preexistencia necesaria de la comunidad, sus reflexiones acerca del sujeto se plantean desde la dialéctica de la inclusión-exclusión de éste en el espacio público. El individuo queda definido entonces, por su relación con dicho espacio. Según fijemos nuestra mirada en la exclusión, los sujetos que nos aparecen en el horizonte del espacio político son los *parias*, los *apátridas*, los *refugiados*. Desde la inclusión, el héroe clásico, tan presente en *La condición humana*, pero sobre todo el ciudadano. Y desde una falsa inclusión, en realidad amenazadora para el propio espacio público, el advenedizo, el *homo laborans* y el hombre masa como figuras paradigmáticas de una Modernidad traicionada.

Probablemente Arendt sea de las autoras que con más fuerza y lucidez ha tratado uno de los problemas más acuciantes de nuestro siglo: el desarraigo de la comunidad que se sigue de las prácticas políticas y sociales de exclusión. Ese desarraigo se traduce en la pérdida tanto del mundo común que compartimos como, a menudo, también en la pérdida de la esfera privada en la que poder refugiarse, de sus hogares y del entramado social que les rodea<sup>30</sup>. Estas figuras de la exclusión del espacio público —apátridas, refugiados, minorías étnicas desplazadas y parias—, sin embargo, presentan distintas características y graduaciones en su relación con el reconocimiento de la alteridad por parte del sistema político. Los apátridas y los refugiados representan una nueva categoría de «no sujetos», los que en la actualidad denominamos los sujetos «sin»: sin papeles, sin relaciones y sin derechos. Estas situaciones de exclusión Arendt las analiza en sus primeros escritos, coincidentes con su propia condición de apátrida —durante 18 años, hasta que consigue la ciudadanía estadounidense—, y su propia historia se va tejiendo con el relato de la indiferencia moral que recibían allá donde fuesen:

Fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero cuando apenas cruzamos la frontera francesa, fuimos convertidos en boches. [...] Durante siete años hicimos el ridículo papel de intentar ser franceses o, al menos, futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra todos fuimos internados como boches igualmente<sup>31</sup>. Habíamos sido encarcelados porque éramos alemanes, y no fuimos liberados porque éramos judíos. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en realidad<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Arendt trata estos temas especialmente en su artículo «We Refugees» (1943), trad. esp. «Nosotros los refugiados», en Arendt, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.

<sup>31</sup> Aquí Arendt está haciendo referencia a su internamiento en el campo de Gurs, en los Pirineos franceses durante el verano de 1940, junto con otras 2.000 mujeres alemanas.

<sup>32</sup> Arendt, «Nosotros los refugiados», *op. cit.*, p. 16.

En la actualidad, estas palabras nos recuerdan situaciones muy similares: los cierres de fronteras del espacio europeo tras el tratado de Schengen (1990) han permitido la libre circulación de unos (los ciudadanos europeos) al coste de blindar la frontera e impedir la entrada a aquellos que buscan protección de las guerras de sus países, huyen de la miseria o, simplemente, desean lo mismo que nosotros: ser sujetos de derechos y recibir protección jurídica por parte de un Estado. Asistimos, no pocas veces indiferentes, a desplazamientos de personas sin derechos que reclaman su inclusión en nuestras comunidades. Y sólo su trabajo, su capacidad en este caso, como *animal laborans*, transformados en su mayoría en mano de obra precaria, les procurará la ansiada ciudadanía. En España, primera frontera europea para los que llegan desde África, los inmigrantes ilegales son recluidos en centros de internamiento saturados, a la espera de que sean devueltos a sus países de origen. Y como Arendt advertía perspicazmente, ante la falta de voluntad política de resolver el problema de la inclusión en la ciudadanía del país de acogida, la cuestión se desplaza de la agenda política a las decisiones policiales y meramente administrativas, esto es, ya no se plantea como una cuestión política a resolver, sino como un problema policial y de gestión<sup>33</sup>.

Un paso más allá en la desprotección y el desarraigo se refleja en la situación de los apátridas, aquellos que la terminología de la I Guerra Mundial denominaba «personas desplazadas», porque no pertenecían ya a comunidad alguna. El refugiado, en éste sentido, sigue teniendo su nacionalidad de origen, pero el apátrida ha quedado absolutamente desprotegido, no ha «nacido» jurídicamente, porque se le ha declarado no existente en ninguna comunidad. Arendt nos advierte cómo el mayor peligro radica en la carencia de un espacio público y de las leyes que los puedan proteger, pues, entonces, somos devueltos a «lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación»<sup>34</sup>. Estas últimas palabras nos ponen en alerta sobre una de sus tesis principales respecto a la pluralidad —que posteriormente desarrolla en *La condición humana*—, y es que no podemos entender la pluralidad como una mera alteridad. La alteridad (*otherness*) corresponde a la variedad de rasgos naturales que tenemos y, lo mismo que otras especies animales, podemos decir que somos diferentes entre nosotros porque presentamos variaciones en nuestros rasgos. Pero la pluralidad hace referencia a la construcción que hacemos de nosotros mismos por medio de nuestras acciones y discursos, a nuestro esfuerzo deliberado por manifestarnos ante los demás como un «quién» con una historia detrás, no como un «qué». La pluralidad tiene que ver entonces, con la manera en que aparecemos ante un público, y esto supone, ante todo, la voluntad, la iniciativa de querer ser vistos y oídos por los demás. Las consecuencias, entonces, de la privación del espacio público, del espacio de aparición, son nefastas: el término «privado» cobra toda su fuerza, ya que significa quedar encapsulados en nuestra propia subjetividad, sin la presencia de los demás, que son los testigos de nuestra misma existencia. Quedamos privados del *sensus communis* y, con ello, nos aproximamos a la locura, puesto que, para Arendt —siguiendo a Kant en ello— no podríamos comunicarnos con los demás, tan sólo podríamos expresar mediante gestos nuestras emociones: «El loco —in-

<sup>33</sup> Arendt, OT, vol. II, *Imperialismo*, p. 365.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 381.

merso en su *sensus privatus*— no ha perdido sus capacidades expresivas para manifestar y revelar sus necesidades a los demás».

El loco y el extranjero representan la última frontera en el reino de los no sujetos, de aquellos expulsados de la convivencia humana. Son realmente los extraños, como la misma etimología de «extranjero» nos recuerda. Si el loco es aquel que ya no puede comunicarse, el extranjero es «un símbolo pavoroso de la desnuda individualidad», ya que quien vive al margen del mundo común, es devuelto a la naturaleza, «se convierte en un ser humano en general, sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse»<sup>35</sup>. Para Arendt, en este sentido, ser «humano» nos es algo dado, sino algo por lo que hay que luchar: «La *humanitas* nunca se alcanza en soledad. Sólo quien aventura en el dominio público su vida y su persona, puede adquirirla»<sup>36</sup>.

El paria, sin embargo, representa una figura en la que Arendt examina sobre todo las consecuencias *sociales* ante la carencia de un mundo común. La figura del «judío como paria» era un lugar común en la cultura alemana del siglo XIX. Ya Max Weber había utilizado el término, con connotaciones económicas, considerando los judíos como representantes de un «capitalismo paria o aventurero»<sup>37</sup>. Pero sobre todo, será el periodista francés Bernard Lazare, defensor del capitán Dreyfus en el famoso *affaire*, el que expone los términos «paria consciente» y «advenedizo» como condiciones políticas de los judíos, aspectos que, a su vez, serán recogidos por Arendt. Para ella la característica más sobresaliente de los parias es la carencia de un mundo común compartido (*worldlessness*). Así lo expone en un libro suyo de 1968, *Men in Dark Times*. En él se narra la vida y las circunstancias políticas de personajes aparentemente sin vinculación: Lessing, Rosa Luxemburgo, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch o Walter Benjamin. Sin embargo, para Arendt, estas personas mantenían una afinidad electiva: vivían en «tiempos de oscuridad», entendiéndose por tal, nos dice Arendt un momento histórico que no se identifica con las monstruosidades de este siglo, porque estos tiempos sombríos no son algo nuevo o una rareza en la historia, corresponden a aquellos períodos

donde el espacio público se vio oscurecido, y el mundo se tornó tan dudoso que la gente cesó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar una verdadera consideración por sus intereses vitales<sup>38</sup>.

Tiempos, pues, en los que se atrofia el espacio público y la acción política, la praxis, no tiene un espacio en el que florecer. Tiempos en los que, al carecer de ese espacio, no podemos juzgar tampoco las acciones de los otros, no son visibles y, por tanto, públicas. Tiempos en los que las personas, convertidas en parias, se

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Arendt, en «¿Qué es lo que queda? Queda la lengua materna», recogido en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós ediciones, 2005, p. 40.

<sup>37</sup> En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Para una revisión del concepto de paria en la cultura alemana, véase la obra de Enzo Traverso *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, Valencia, Pretextos, 2005.

<sup>38</sup> «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing», en *Men in Dark Times*, Nueva York, Harvest, 1968.

refugian en el aparentemente seguro cobijo de lo privado, de los sentimientos, de los hábitos del corazón frente a una ahora inexistente esfera pública y la carencia de un mundo común compartido.

Arendt examina con absoluta lucidez cuáles son las consecuencias de vivir bajo esos tiempos de oscuridad: Esa no mundanidad genera una serie de sentimientos entre los individuos que se encuentran en esa situación: se desarrolla un tipo de *humanidad especial* entre ellos, afirmando una naturaleza común (ser judíos, en este caso), un trasfondo compartido que emana de la misma naturaleza, humanidad que no es transmisible hacia otros grupos ni puede ser adquirida por personas ajenas a esa naturaleza y que se plasma en la idea de hermandad y su valor asociado: la fraternidad. Ésta tiene lugar entre los perseguidos y los excluidos, entre los insultados y los heridos, la calidez de las relaciones que se establece mediante la fraternidad hace que la herida sea más soportable, esa estrecha unión basada en una naturaleza compartida sustituye la falta de relación con el mundo público, esto es, con la construcción artificial deliberada de objetos, de acciones, de discursos, de instituciones que compartimos en un esfuerzo por asegurar la permanencia y estabilidad de nuestras acciones. Mediante la fraternidad se crea entonces la impostura de una falsa comunidad basada en los sentimientos de proximidad *natural* con el otro.

El reverso del paria es el advenedizo, *el parvenu*, el resultado de la asimilación de los judíos en la sociedad alemana gentil, el tipo de sujeto conformista que admite la imposición de la homogeneidad en aras de su triunfo social pero que, sin embargo, siempre va a ser considerado por los otros como un intruso. En el análisis que Arendt hace del mismo juego de la relación paria-advenedizo (¿qué siente el advenedizo por serlo?, ¿cuándo se cuestiona el paria dejar de ser un advenedizo?), se plantea algo que, posteriormente, otros autores, como Zigmunt Bauman o Victor Klemperer, en sus diarios sobre la vida social durante el Tercer Reich<sup>39</sup>, han señalado también como uno de los pasos que sigue el totalitarismo en su implantación: la producción de la indiferencia moral hacia el otro. El paria recibe por parte de la sociedad esa indiferencia, visto en el caso de los judíos, nos dice Arendt, como el estereotipo del «judío ordinario». El siguiente paso, en ese proceso de expulsión del espacio público es, de acuerdo con Bauman, no ya la indiferencia, sino la *invisibilidad* moral, que anula cualquier tipo de responsabilidad moral hacia el otro.

Refugiados, apátridas y parias nos muestran uno de los rasgos más preocupantes presentes en la Modernidad: la *superfluidad* de grupos de población. Su interpretación de la superfluidad de las masas socialmente desarraigadas presenta una valiosa fuente de comprensión de algunos de los fenómenos que acucian a las sociedades contemporáneas. Es en torno a una política de la superfluidad donde Arendt encuentra, precisamente, no sólo la terrible novedad de un régimen que logró cambiar la misma condición humana de la pluralidad, sino que también nos revela uno de los caminos más peligrosos que pueden tomarse aún en regímenes democráticos, y que nos muestra la antesala de las soluciones totalitarias. En este sentido, Arendt subraya cómo el origen de esa superfluidad no se encontraba en el

<sup>39</sup> Bauman, Z., *Modernity and Holocaust*, op. cit.; Klemperer, V., *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Ed. Minúscula, Barcelona, 2001.

desarrollo del propio totalitarismo en el poder, sino que, y seguramente ésta sea una de sus aportaciones más lúcidas en su crítica al presente, encuentra su germen en las políticas de las democracias de la primera guerra mundial. Tanto los tratados de minorías como las masas de personas desplazadas por la gran guerra crearon una situación en la que millones de personas –refugiados, apátridas, minorías– se encontraron sin ninguna protección no sólo legal, sino también sin ningún reconocimiento social, expulsados de ese espacio público que otorga una identidad al ser vistos y oídos por los demás<sup>40</sup>. Esas masas de personas ahora privadas, expulsadas del espacio común compartido, constituían un nuevo fenómeno político que no ha dejado de crecer hasta nuestros tiempos: el de la presencia de grupos superfluos de población, esto es, personas prescindibles, pues no tienen ni derechos, ni papeles, ni relaciones sociales, no pertenecen ya a nuestro mundo. El totalitarismo encontró en los campos de exterminio «la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas»<sup>41</sup>. Y en este sentido, su advertencia es clara al respecto: «El peligro que el totalitarismo pone al descubierto ante nuestros ojos –peligro que por definición no conjurará la mera victoria sobre los gobiernos totalitarios– nace del desarraigo y de la condición de apátrida, y podría ser llamado el *peligro del aislamiento* y la *condición superflua*»<sup>42</sup>. Y en lo que Arendt incide es en señalar que el aislamiento y la superfluidad de extensos grupos de población presentan el terreno abonado para que una política totalitaria pueda llevarse a cabo, pues como ella misma señala, «las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre»<sup>43</sup>.

Sin embargo, Arendt rescata también la posibilidad de elaborar un pensamiento resistente y subversivo contra la imposición de la homogeneidad y la aniquilación de la pluralidad. Esta sería la postura que adopta el *paria consciente*. Sería aquella persona que plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia, sacando a la luz su identidad y planteándola como una cuestión política: «una admisión de los judíos en las filas de la humanidad como judíos». Para Arendt, la autoconciencia de este tipo de paria supone una tradición perdida en la historia del pueblo judío representada por individuos aislados como Rahel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o Walter Benjamín, esto es, por aquellos que no aceptaron ser ni parias sociales ni advenedizos. En definitiva, aquellos que, como señala Arendt, cuando fueron atacados por ser judíos, «sólo podían defenderse como judíos»<sup>44</sup>.

Si el paria consciente representa la subversión y la resistencia frente a lo establecido, en cualquier caso, es una subversión que se produce desde la exclusión del espacio público. Quizás por ello es por lo que en la obra de Arendt es una figura que no vuelve a aparecer: su lugar va siendo ocupado por el ciudadano, esto

<sup>40</sup> Arendt analiza este tema en *Los orígenes del totalitarismo*, así como en «Nosotros los refugiados».

<sup>41</sup> Arendt, OT, vol. 3, p. 593.

<sup>42</sup> «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión» (1953), en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, op. cit., p. 433.

<sup>43</sup> OT, vol. 3, p. 593.

<sup>44</sup> «On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing».

es, por el sujeto que nos muestra las posibilidades de la acción desde la inclusión en la comunidad política o, en otras palabras, las posibilidades de una acción inserta ya en un sistema democrático. No debemos olvidar, en este sentido, que una vez que Arendt está ya establecida ella misma como ciudadana de los EEUU, en buena parte su preocupación se dirige a rescatar los momentos de participación colectiva en la Modernidad que, como es sabido, encuentra en la revolución norteamericana.

La ciudadanía democrática que Arendt propone es una ciudadanía altamente exigente, permanentemente alerta ante los ataques a la pluralidad. La única manera de mantener viva esa pluralidad es mediante el reforzamiento del espacio público y la creación de espacios asociativos. Para ello es necesaria tanto la acción colectiva de una ciudadanía participativa en la construcción y mantenimiento de la *res pública*, como la protección de las leyes frente a la fragilidad inherente a la acción. El tipo de leyes al que Arendt hace referencia, en *Sobre la revolución*, son las normas constitucionales, ya que en ellas se recoge el consenso de fondo sobre el momento de la fundación del cuerpo político. La política arendtiana requiere, además, ciudadanos *juiciosos*, esto es, que ejercitan la facultad del juicio como capacidad específicamente política, a sabiendas que no supone en ningún caso una respuesta definitiva, general y universalmente válida, sino que, mediante el juicio articulamos un espacio reflexivo en el que pensamos soluciones tentativas, temporales y variables para nuestros problemas. Al juzgar nos ponemos en el lugar del otro, entendiéndole como un otro concreto, teniendo en cuenta sus aspiraciones y deseos. Esto supone un gesto ético de apertura hacia el otro, situándonos en una posición de respeto que, según apunta Seyla Benhabib, se reflejaría en la idea de la conversación o diálogo, donde el objetivo final no sería necesariamente el consenso o la unanimidad, sino, como señala Arendt, «la anticipada comunicación con otros».

El tipo de comunidad política que Arendt prescribe como garante de la pluralidad, es radicalmente opuesto a la idea de una comunidad natural, creada mediante lazos de sangre, afectos, sentimientos, tradiciones y costumbres. No son los «hábitos del corazón» lo que une a la ciudadanía, sino que es el mundo común artificialmente creado mediante la acción y el discurso lo que les une, su disposición para crear un espacio público reflexivo en el que poder argumentar, persuadir y contestar las opiniones de los demás. Sería, por tanto, un espacio público en continua creación y expansión mediante las acciones de sus miembros, definidos éstos no por su pertenencia a una comunidad natural previa a la comunidad política, sino por su mera capacidad de participar y actuar concertadamente. La oposición que Arendt establece entre este tipo de espacio público de carácter cívico, respetuoso con la pluralidad, frente a otro en el que el criterio de pertenencia sean los vínculos naturales se muestra claramente en su rechazo a los nacionalismos étnicos que se refleja, muy especialmente, en su crítica a la política sionista oficial imperante en la creación del Estado de Israel. En sus escritos de los años 40, como *Zionism Reconsidered* (1944), además de propugnar un estado binacional árabe-judío, denunciaba la creación de un estado étnicamente homogéneo que excluía a los árabes y reproducía una vez más el problema de una minoría expulsada desprovista de derechos que, a su vez, desarrollaba en respuesta un intenso sentimiento de comunidad natural.

Por el contrario, la propuesta de Arendt es que la política del futuro, y la de Israel en concreto, debía basarse en fórmulas federativas republicanas, siguiendo el modelo original de la revolución americana al establecer entre los asociados un contrato de fundación del cuerpo político de carácter horizontal. El elemento fundamental de ese tipo de contrato lo constituye el momento inicial de la promesa mutua de crear espacios públicos en los que se pueda ejercitar la libertad y la acción. La integración política se realiza entonces en el acto fundacional de la república, esto es, en el acto constituyente en el que los ciudadanos crean un poder colectivo recogido posteriormente en las normas constitucionales. Por ello, para Arendt, en un rasgo que comparte con el republicanismo cívico, la preservación del momento inicial de la acción debe ser uno de los objetivos primordiales de la política. Recordar ese momento y tenerlo presente en el quehacer político cotidiano supone seguir manteniendo ese mundo común como telón de fondo ineludible frente a la fugacidad y fragilidad de las acciones.

Esta apuesta arendtiana encuentra continuidad en las reflexiones de otra autora contemporánea: Seyla Benhabib. Para ésta última, es posible realizar transformaciones que profundicen la ciudadanía y la democracia a través de lo que denomina prácticas políticas de *iteraciones democráticas*<sup>45</sup>. Benhabib toma el término «iteración» de Derrida, para el que en el proceso de repetir un término o concepto nunca producimos simplemente una réplica del primer uso original: cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece. La reiteración es la reapropiación del «origen»; es al mismo tiempo su disolución como lo original y su preservación a través del despliegue continuo. Las iteraciones democráticas, en este sentido, serían, nos dice Benhabib, «procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuáles se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil»<sup>46</sup>. La iteración democrática conlleva la idea de una *política iurisgenerativa*<sup>47</sup>, esto es, de actos iterativos a través de los cuáles un pueblo democrático que se considera sujeto a unas normas y principios constitucionales se reapropia y reinterpreta los mismos, mostrándose así no sólo como el sujeto, sino como el autor de las leyes. Las mayorías democráticas re-iteran estos principios y los incorporan en procesos democráticos de formación de voluntades a través de la argumentación, la contestación, la revisión y el rechazo. En otras palabras, producen resignificaciones colectivas del momento inicial de la fundación del cuerpo político.

Pues bien, serían esas iteraciones democráticas las que encarnarían el poder colectivo de actuar concertadamente en términos arendtianos: «el poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido [...]. El poder surge allí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta»<sup>48</sup>. Desde mi punto de

<sup>45</sup> Benhabib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes, ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>47</sup> Término que utiliza Frank Michelmann en «Law's Republic», *Yale Law Journal*, vol. 97, n. 8, 1988.

<sup>48</sup> Arendt, «Sobre la violencia», recogido en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, p. 154.



vista, podemos encontrar ejemplos de esas iteraciones democráticas que cumplimentan la acción conjunta de los ciudadanos en la preservación de la pluralidad y del momento fundacional. Así, cuando las sufragistas norteamericanas reclamaban el derecho al voto, a principios del siglo XX, estaban reinterpretabo el principio constitucional «we the people», y ampliando a su vez, los contornos del *dêmos*. De la misma manera, en la actualidad, las masivas manifestaciones de hispanos en USA que han tenido lugar la pasada primavera, reivindicando su inclusión en la ciudadanía, plantean una resignificación de los derechos de ciudadanía por medio de la acción colectiva que nos muestran la pertinencia de los análisis arendtianos. Por último, en España, también algunos acontecimientos recientes cobran un significado profundamente arendtiano: En este sentido, después de los atentados del 11 de marzo en Madrid, y frente a las mentiras del gobierno en el poder y el temor de que pudiesen cancelar las elecciones que debían celebrarse tres días después, la ciudadanía se manifestó masivamente en las calles porque sintieron que debían proteger el espacio público de los ataques que estaba recibiendo, y que su deber cívico era recordar el consenso de fondo constitucional, rememorar ese contrato horizontal de fundación actuando colectivamente. Como Arendt señalase a propósito de la crisis de la república norteamericana de los años 70, lo que la ciudadanía de los ejemplos citados parece expresar es «queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país»<sup>49</sup>. En definitiva, esa política de iteraciones democráticas, que nos muestra una acción colectiva de preservación y reforzamiento del espacio público, unida a una ciudadanía que juzga las acciones del gobierno, puede ser el mejor ejemplo de lo que Arendt entendía por acción política.

<sup>49</sup> *Crisis de la Republica, op. cit.*, p. 233.