

Universidad de Chile
Escuela de Postgrado

UN ESTUDIO ACERCA DEL CONCEPTO
DE *ENTRE* EN HANNAH ARENDT
Y SU RELACIÓN CON EL ESPACIO
PÚBLICO: LA POLÍTICA

**Tesis para optar al grado académico de
Magíster en Filosofía con mención en
Política, Ética y Axiología**

Tesista: Héctor Mauricio Cataldo González
Profesor guía: Carlos Ruiz Schneider
Año 2006

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

**Para amar al mundo
Hay que ser *ateo*:
Amor mundi**

***Dedico este trabajo a mi hijo Yerko Lyncoyan
Para que sepa, siendo niño aún, que hay futuro sólo
Si puede.***

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA

Lo que el lector tiene en sus manos es un trabajo que expone, por un lado, el estudio de un concepto determinado y preciso que la autora en cuestión, Hannah Arendt, usa: el *entre*. Este concepto lo utiliza la autora para referirse al espacio público como el lugar específico de la política. En este sentido, la palabra “espacio” no está siendo utilizada en términos físicos, esto es, no es aquel espacio que hay entre las personas y/o cosas en general al modo de algo que está allí independiente de las personas y las cosas. Por otro lado, este es un trabajo que expone, a partir del estudio del concepto de *entre*, que los contenidos de la política hoy se pueden dislocar, quebrar, fracturar, esto es, intervenir en lo que se considera políticamente correcto. Expone, en rigor, que a partir del estudio del concepto de *entre* es posible establecer un campo de trabajo teórico e intelectual donde se inscriban conceptos de uso en teoría política, como por ejemplo, el concepto de individuo que sostiene la tradición teórica liberal representada por autores como John Locke y Thomas Hobbes. No es sorpresa para el lector educado en estos campos teóricos que estos autores son los antecedentes de los teóricos liberales vinculados al dominio de la economía contemporánea, como Hayek, Mises o Schumpeter. En este sentido, cabe precisar las diferencias que entre estos últimos se desprenden acerca de la concepción de individuo, o el “individualismo” como se suele llamar¹. Precisamente es este el concepto que me llama la atención y del cual tengo variadas dudas. Estas dudas, por supuesto, corresponden al campo de la intuición, de la sospecha. Así el concepto de *entre* que aparece en las primeras páginas de ¿QUÉ ES LA POLÍTICA? y, posteriormente, la descripción fenomenológica que la autora realiza en LA VIDA DEL ESPÍRITU, me instaron a comenzar este estudio donde el objeto de trabajo es la dilucidación del concepto de *entre* en la obra arendtiana, para luego hacer una comparación crítica con las nociones de individuo que sostienen los autores

¹ Hayek, Friedrich, EL INDIVIDUALISMO: VERDADERO Y FALSO, CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS, N° 22, Santiago de Chile, otoño de 1986. CAMINO DE SERVIDUMBRE, traducción de José Vergara, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 2000. También es interesante el artículo EL IDEAL DEMOCRÁTICO Y LA CONTENCIÓN DEL PODER, en CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS, N° 1, Santiago de Chile, diciembre de 1980. De Schumpeter, Joseph A., CAPITALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA, traducido por Tom Bottomore, EDICIONES FOLJO, Barcelona, España, 1984. De Von Mises, Ludwig, LIBERALISMO, traducción española de Joaquín Rieig Albiol, UNIÓN EDITORIAL, Madrid, España, 1977.

inauguradores de la tradición del pensamiento liberal. Es por este motivo que la presente tesis se divide en dos partes. La primera parte desarrolla y enfatiza el contenido del concepto de *entre* en Hannah Arendt. Todo lo que este concepto pueda significar para la autora está expuesto en estas líneas. La segunda parte expone aquellos lugares donde los siguientes autores edifican sus planteamientos usando argumentos que involucran la noción de individuo y, además, estableciendo nuevas comprensiones a las ya habidas: Locke, Hobbes y Hegel. En esta segunda parte la vinculación y discusión se centra en la relación que estos autores establecen entre el individuo y la propiedad. Temas como la noción de poder, de libertad, de igualdad, no son seguidos temáticamente, pero son mencionados para el análisis.

Es importante para la interpretación el dejar en claro porqué motivo aparece Hegel en esta triada liberal. Como dice Harold J. Laski, en su libro *EL LIBERALISMO EUROPEO*, de que Hegel, junto a otros intelectuales enarbolaron una tenaz resistencia a los preceptos del liberalismo, en particular a los postulados que se refieren a la noción de individuo². Es por este motivo que Hegel no puede ser catalogado como un liberal, pero ello no quita, por ningún motivo, el que la noción de individuo que Hegel introduce en los *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO*³ no pueda ser discutida, más aún cuando este concepto tiene la continuidad argumental (como lo mostraré en el capítulo correspondiente) con el planteamiento de Locke acerca de la relación entre propiedad e individuo. En este sentido, tanto a Hobbes, como a Locke y Hegel es posible “comprometerlos” en la tradición teórica que desemboca en autores contemporáneos que sostienen un “individualismo” en estrecha vinculación con la propiedad, como lo son Hayek, Mises y Schumpeter, entre otros.

² Laski, Harold, *EL LIBERALISMO EUROPEO*, traducción de Victoriano Migueles, F. C. E., Ciudad de México, 1988. El texto dice así: “Se enfrentó (el liberalismo) con un conservadurismo renovado que en manos de hombres como De Maestre y Hegel trató de poner límites al individualismo en nombre de una autoridad que, como Iglesia o como Estado, impidiera correr hacia la anarquía social que ellos creían era inherente a la idea liberal”. P. 203

³ Resultan de suma importancia para nuestro trabajo los textos de juventud de Hegel. Tanto en la *HISTORIA DE JESÚS* (traducción de Santiago González Noriega, EDITORIAL TAURUS, Madrid, España, 1981), *LA POSITIVIDAD DE LA RELIGIÓN CRISTIANA* (traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, F. C. E., México, 1978) y *EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO* (traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, F. C. E., México, 1978) podemos encontrar el modo como Hegel expone la relación entre política y religión. Sobre todo en *LA POSITIVIDAD* Hegel muestra como la formación de la Iglesia, posteriormente, estructura la formación y contenido del Estado moderno.

El análisis del concepto de *entre* nos proporcionará una visión crítica de conceptos como *pluralidad, poder, libertad, igualdad, hablar* (usar discurso), como también un sentido distinto de los contenidos de estos conceptos que, para la autora, se desprenden de esta visión crítica y que, además, el sentido de estos contenidos no se suscriben a los usos en las discusiones de la teoría política contemporánea. Sin embargo, el objetivo primero es mostrar que el concepto del *entre* compete una utilidad para el desarrollo de la teoría política que desborda la pura comprensión cognitiva. Me refiero a que el *entre* no es sólo un concepto que se limite al campo del interés por la política, sino que, también, al campo de la religión, de la teología, de las ciencias humanas en general, y del modo de como comprendemos los problemas a los que nos enfrentamos de manera diaria.

Es usual encontrarnos en nuestro país con apreciaciones diversas acerca de la política. “Yo no me involucro en política”, “la política es sucia”, “yo no soy político”, “a la gente no le interesan los problemas políticos”. Este modo de comprender la “política” es muy llamativo. El énfasis en estas oraciones, como se podrá concluir después de leer esta tesis, no está puesto en el “mundo”, sino que, más bien, en la vida, en la preocupación por adquirir aquellas cosas que le resulten en un futuro resguardo de su existencia.

En efecto, en nuestro país, los partidos políticos de derecha y la concertación de partidos por la democracia, y en menor medida las organizaciones extraparlamentarias de nuestro país, tienen por objetivo darle solución a los problemas sociales utilizando el discurso político o, lo que vendría a ser lo mismo, vacían la esfera política y ponen como contenidos de ella los *preceptos y axiomas* de la esfera privada o social. En esta misma dirección se pueden sustentar los argumentos que avalan una sociedad de consumo donde el cliente tiende a ser más importante que el ciudadano. El privilegio que adquieren los consumidores por sobre los ciudadanos, que es el mismo que se juega en el privilegio del mercado por sobre la plaza (pública), está vinculado, y no podría ser de otra manera, con el privilegio de una filosofía y de una religión que ponen en el centro *al*

hombre y no a *los* hombres, a la *vida* y no al *mundo*. Este privilegio tiene una *historia* donde las premisas más cercanas las encontramos en los liberales clásicos y contemporáneos. De esta manera, la existencia de un *mundo* como el de hoy, con *globalización, transnacionalización y transculturización*, con el peligro inminente de la destrucción del planeta, tiene su *origen*, entre muchos otros, en la tradición religiosa occidental y en los pensadores modernos pre-ilustrados.

Los políticos de nuestro país, cuando hacen su “diagnóstico”, *confunden* los problemas sociales con los problemas políticos, y dan soluciones políticas para problemas sociales y soluciones sociales para problemas políticos. Esta *confusión* no es menor. Nuestra autora nos muestra que esta confusión de esferas, social o política según sea el caso, no sólo manifiesta una evidente falta de conocimiento histórico y una *carencia analítica del mismo, sino que, además, se corresponde con una creencia muy difundida en los últimos dos siglos que tiene por nacimiento a la revolución francesa*⁴. En efecto, la Revolución Americana y la Revolución Francesa son dos tipos distintos de revolución. La autora asegura que la primera es la única que sostuvo un carácter político, esto es, su preocupación no se centró en la *vida* de sus participantes, sino que, más bien, se centró en el *mundo* que estaban gestando, que estaba *comenzando*. En la segunda, si bien comienza con un horizonte de preocupación por lo que atañe al conjunto, y no meramente a la satisfacción de necesidades de la mayoría de los que vivían en la Francia de aquella época, sucumbió, señala la autora, a las necesidades de la gran mayoría, convirtiendo una revolución política, un nuevo comienzo, en un mero *proceso* con un

⁴ El lector puede encontrar una serie de referencias a este problema en Arendt, Hannah, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*, traducción de Pedro Bravo, EDITORIAL REVISTA DE OCCIDENTE, Madrid, España, 1967. En este mismo sentido es relevante la obra de Alexis de Tocqueville *LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA* (SARPE, Madrid, España, 1984) porque expone el contenido de aquella revolución en lo que atañe a sus fundamentos, poniendo énfasis en el carácter político de la mencionada gesta y su vinculación originaria tanto con la república romana como con la polis griega. Así mismo, Montesquieu es un referente para la autora, no sólo por el aporte que realiza en el desmenbramiento del poderío del Monarca, sino que, más bien, porque no es filósofo tanto como no lo es ni Tocqueville ni Maquiavelo. De acuerdo a esto, estos serían hombres dedicados a la teoría política sin más, y no estarían bajo el embrujo de rechazo al mundo. La autora, en general, opondría Tocqueville, Montesquieu y Maquiavelo a Locke y Hobbes. De Montesquieu, *DEL ESPÍRITU DE LAS LEYES*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de la Vega, EDITORIAL SARPE, Madrid, España, 1984. De Maquiavelo, Nicolás, *EL PRÍNCIPE*, traducción de Eli Leonetti Jungl, EDITORIAL PLANETA-DE ANGOSTINI, Barcelona, España, 1995. Cabe rescatar de este texto, a modo de interpretación, la oposición de Maquiavelo a la moral cristiana y, en particular, al modo como esta moral es, también, el conjunto de reglas para la política.

desenlace previsible y fatal, esto es, *la revolución francesa inspiró la preocupación por la vida como horizonte revolucionario*⁵. Por ello, el concepto de *entre*, que es también el “sinónimo” de política, mundo, espacio público o el nivel más elevado de la pluralidad, nos empuja a dilucidar el modo en que se entiende el ejercicio político hoy. La *confusión* consiste en tratar los problemas del *mundo* como si fuesen problemas de la *vida*.

Aquí, la pertinencia de discutir con Marx cobra sentido. En general la crítica “política” a la sociedad capitalista se teje a partir del planteamiento de este autor diseminado en sus diversas obras. Hannah Arendt, al iniciar la sección labor en LA CONDICIÓN HUMANA, señala acerca de Marx que “sólo cuando el hombre no actúa como individuo, interesado únicamente en su propia supervivencia, sino como un “miembro de la especie”, *Gattungswesen*, como solía decir Marx, sólo cuando la reproducción de la vida individual queda absorbida por el proceso de la vida de la especie, puede el proceso de la vida colectiva de la “humanidad socializada” seguir su propia “necesidad”, es decir, su automático curso de fertilidad en el doble sentido de multiplicación de vidas y de la creciente abundancia de bienes que ellas necesitan”⁶. Podríamos sintetizar la observación de Arendt en el entendido de que la *preocupación política* de Marx era la *vida de los trabajadores*, y que su planteamiento *político* giraba en torno a la emancipación de los trabajadores de la explotación. Así, en Marx la crítica a la sociedad capitalista giraría en torno a la explotación *del hombre por el hombre*⁷; en Arendt, la crítica al capitalismo giraría en torno al dominio de la *vida* por sobre el

⁵ Si tomamos como antecedente de la Revolución Francesa a J. J. Rousseau y sus planteamientos en el orden de la conformación de la Sociedad y el Estado, del lugar que ocupa el individuo y la propiedad en el ejercicio de la Soberanía, de la estrecha vinculación y casi anulación de la diferencia entre la esfera social y la esfera política, de lo que Rousseau entiende por espacio público, podemos concluir que ya el antecedente de una Revolución “social” era claro. Rousseau, J. J., EL CONTRATO SOCIAL, DISCURSO SOBRE LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD DE LOS HOMBRES.

⁶ Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, traducción de Ramón Gil Novales, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1998, p. 125. En los MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS Marx deja explícito lo siguiente: “Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento –la producción y el consumo– es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su *ley general*. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*”, en Marx, Karl, MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS, traducción de Francisco Rubio Morente, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985, p. 144.

⁷ *Ibid.* Pp. 103-119, 135-181.

mundo, a la destrucción de la política en beneficio de la esfera privada y al establecimiento de un “*mundo*” cuyas máximas de existencia se desprenden de la esfera del trabajo y de la esfera del consumo. De acuerdo con Arendt, Marx no habría visualizado la diferencia de esferas y ello estaría plasmado en la sentencia de la “producción de la historia”⁸. Para nuestra autora, esta sentencia nos indicaría que la historia tendría un fin, de la misma manera como la producción de un objeto tiene un fin. Si la historia es un producto, ella sería acabada en algún momento, estaría “lista”. Si “la historia se produce”, ésta estaría pensada dentro de los cercos de la esfera privada. La historia estaría dentro de la lógica del trabajo, dentro de los preceptos del *homo faber*. ¿Qué habría después de ella?

Para Arendt, la *historia* es el *acontecimiento*, esto es, el “*núcleo*” mismo del *entre*, de la *política*, del *mundo*. Para Arendt, la *historia*, *resultado* del ejercicio político, no puede estar emparentada con la esfera de la producción, del trabajo, ni menos de la labor. De aceptar la sentencia de Marx, la historia habría llegado a su fin, esto es, se acabaría la política. ¿No es esto lo que ocurre, en general, hoy? En este sentido, Francis Fukuyama sería un marxista que habría llevado al extremo la sentencia mencionada⁹. Por otro lado, si la historia está en constante producción, esta construcción tiene que ser dirigida por trabajadores y trabajadoras, y no por políticos. Esto significaría que la “dirección” del “*mundo*” estaría en manos de aquellos cuya preocupación es la *vida*. No se trata, como señala Marx, de que el trabajador deje de serlo, sino, más bien, de que el

⁸ Arendt dice así: “Lo que diferencia la teoría de Marx de todas las demás que aceptaron la noción de “hacer la historia” es el hecho de que sólo él comprendió que si se aceptaba que la historia es el objeto de un proceso de fabricación o del hacer, debe llegar un momento en que ese “objeto” esté terminado y en que, si se imagina que es posible “hacer historia”, no se puede ignorar la consecuencia de que la historia tendrá un fin. Cuando oímos hablar de objetivos grandiosos en política, como el de establecer una sociedad nueva en la que la justicia esté garantizada para siempre, el de declarar una guerra que termine con todas las guerras o el de hacer que todo el mundo sea democrático, nos movemos en el campo de esta clase de pensamiento”. ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO, traducción de Ana Poljak, EDICIONES PENÍNSULA, Barcelona, España, 1996, p. 89. Marx también dice que “podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal”, ver Marx, Kart, LA IDEOLOGÍA ALEMANA, traducción Equip L'Eina, L'EINA EDITORIAL, Barcelona, España, 1988, sección primera, p. 19. La diferencia que hace al hombre con respecto a los animales es el trabajo y no su facultad de razonar, a diferencia de Aristóteles. Arendt, en el transcurso de este trabajo, irá mostrando la diferencia con ambos autores.

⁹ Fukuyama, Francis, EL FIN DE LA HISTORIA Y EL ÚLTIMO HOMBRE, traducción de P. Elías, EDITORIAL PLANETA, Buenos Aires, Argentina, 1992.

trabajador no sea explotado. En este sentido, Marx estaría extrayendo de la noción de trabajador su condición de explotado, esto es, el trabajador no es esencialmente explotado. Podría haber, y es la apuesta de Marx, una *sociedad* de trabajadores no explotados. Esta sociedad (y como no si estamos hablando de una *sociedad*, esto es, en palabras de Hannah Arendt, del acoplamiento de la esfera privada a la esfera pública y la posterior caracterización de esta última a partir de la primera) estaría regida por trabajadores, esto es, por el criterio del homo faber y, en menor medida, del animal laborans. Pero el trabajador, en su esfuerzo por lograr una mejor *vida* para todos, logrará únicamente que sean los criterios económicos los que sigan siendo el único modelo que pueda satisfacer las demandas de satisfacciones existenciales de los trabajadores, y de los ciudadanos en general. La "*humanización*" de los criterios económicos sería el procedimiento mediante el cual se lograría una sociedad de trabajadores *libres* (¿libres del mundo?).

Otro factor relevante es la relación, ya anunciada, que mantiene la religión, en su versión occidental, con la política. La preocupación por el *mundo*, asunto estrictamente político, ha sido reemplazada por la preocupación por la vida, asunto que tiene sus raíces en el periodo que comprende desde la invasión del Imperio Romano a Grecia hasta, aproximadamente, la fundación de la Iglesia Católica en el siglo III de nuestra era. Se ha de observar que en este período se destruye el *mundo político* griego y son los criterios de la religión católica los que comienzan a expandirse por el viejo continente. De este modo, como veremos en el transcurso de este trabajo, los criterios con los cuales funciona la política son los mismos criterios con los que la religión occidental funciona en el mundo. Tanto la política como la religión de hoy tienen por objeto la vida de los hombres. Pero si nos ponemos a pensar en una política que tenga por objeto el mundo y no la vida, se manifestaría, pues, que la relación entre religión y política es de enfrentamiento y no, precisamente, de relación fraternal o de congruencia de puntos de vista.¹⁰ Tal enfrentamiento supone una disyuntiva entre la *vida* y el *mundo*. Podríamos

¹⁰ Baste para ratificar este planteamiento las variadas críticas dispersas en algunas de las obras de Arendt. Estas críticas se dirigen a la concepción de mundo que la religión judía maneja. Se puede sintetizar así: al carecer la religión judía de *mundo*, carecía, por tanto, de política. Esto significa que quienes abrazaban esta religión tenían a la vida como máxima preocupación, pero también estaban aislados los unos de los

dejar la religión para un asunto “privado” en el entendido de que en la familia la preocupación por la vida es su razón de existencia, como argumentaría Locke o Rousseau, este último siguiendo al primero¹¹. Sólo habría un modo de complementariedad una vez que se entiende la política como una manera de resolver los problemas derivados de la vida social, esto es, del campo que atañe a la satisfacción de las necesidades de existencia vital y que se manejen bajo los códigos de desempeño familiar. Si bien este trabajo no ahonda, como tal vez se esperaría, en los temas que corresponden a lo que Hannah Arendt denomina espacio social y espacio privado, si hay al interior de esta exposición temática suficiente material como para comprender la afirmación que he expuesto acerca de la confusión entre los contenidos de la esfera privada y los contenidos de la esfera pública, así como la relación crítica entre política y religión. Hubiese sido de mayor envergadura la elaboración de un trabajo que mostrase el proceso de copamiento que la esfera privada realiza, poco a poco, del espacio público para reducirlo, luego, a las directrices de la esfera privada, esto es, al campo del mando y de la obediencia, que es como funcionan, en general, las organizaciones que se preocupan de la vida en sociedad más que de la existencia política efectiva.

Estos fabricantes de política, estos trabajadores profesionales del espacio público (aquellos que tienen el hogar para poder regresar una vez que han dejado de trabajar), no hacen más que mostrar el deterioro en que la política se encuentra actualmente. Cuando

otros, incapacitados de juntarse, unirse y, por lo mismo, sin capacidad para generar poder. De allí que los judíos hayan sucumbido con tanta facilidad a las intenciones del movimiento nacional-socialista europeo durante la mitad del siglo XX. Cfr., Arendt, Hannah, *LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO*, vol. 1, prefacio, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1987, *LA TRADICIÓN OCULTA*, traducción de Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2004, pp. 109-169. Sánchez, Cristina, *PARIA O CIUDADANA DEL MUNDO* en *EN TORNO A HANNAH ARENDT*, Cruz, Manuel, Birulés, Fina, (comp.), CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994, pp. 17-37.

¹¹ Tanto en el *SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL* como en *EL CONTRATO SOCIAL*, Locke y Rousseau sostienen que la familia es la organización humana natural. La esfera privada, diría Arendt, sería para el pensamiento liberal la organización humana natural. Se sigue, pues, la naturalización de las relaciones privadas en todos los campos de la existencia del hombre en la Tierra. En este mismo sentido, en el *LEVIATÁN*, Hobbes argumenta que es la conservación de la vida lo que impulsa a los hombres a crear un Estado. Ver Locke, John, *SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL*, traducción del inglés por Amando Lázaro Ros, AGUILAR EDICIONES, Madrid, España, 1969, pp. 40-57; Rousseau, Jean Jacques, *DEL CONTRATO SOCIAL O PRINCIPIOS DEL DERECHO POLÍTICO*, traducción de Mauro Armiño, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985, p. 11; Hobbes, Thomas, *LEVIATÁN*, traducción de Juan Carlos García Borrón, SARPE, Madrid, España, 1984, pp. 175-180.

Arendt se pregunta por el sentido que tiene la política hoy, no hace más que mascullar el anhelo de una libertad que no tiene vinculación alguna con la economía ni, por lo tanto, con los planteamientos liberales y neoliberales hoy en boga acerca del modo de como la existencia, se condice con el modo de como el mercado articula las relaciones subjetivas de los que existen entre sí. Nociones como individuo, libertad, igualdad, poder, gobierno, democracia, pluralidad y muchas otras tienen, para esta autora, un origen político preciso en la historia y que, debido a diversos fenómenos humanos, estos han cambiado de rumbo identificándose con otros orígenes. ¿Cómo ocurrió tal traspaso? Es la pregunta que sintetiza las preguntas que se hace Hannah Arendt. Pero en este trabajo, que sólo trata sistemáticamente del concepto de *entre*, los diversos temas que limitan con el objeto de esta tesis son abordados siempre de manera sumaria y se les debe considerar sólo como hipótesis o ideas que en algún momento serán, por supuesto, tratadas. El objeto de esta tesis es abrir el camino para una investigación mayor cuyo énfasis estará puesto en la relación entre política (y sus diversos modos de aplicarse y comprenderse) y la religión occidental en su vertiente judeo-cristiana (catolicismo y protestantismo).

Por ahora, habré de contentarme con exponer el concepto de *entre* (de *inter-esse homine* como lo denominaban los romanos). Hay una interpretación de este concepto que me llamó la atención y que, de alguna manera que no se como explicar, me condujo a interpretarlo como lo he expuesto en las páginas finales de este trabajo. El autor de esta interpretación es Martine Leibovici y lo describe así: “Si el mundo es lo que tenemos en común, no es porque sea una cosa cuya propiedad colectiva compartimos: lo común es verdaderamente el entre-nosotros, el lugar de encuentro, o mejor aún, el mismo encuentro de los hombres”¹². También Fina Birulés, en la introducción a ¿QUÉ ES LA POLÍTICA? hace una mención a este concepto. Señala que “sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo. El mundo es pues

¹² Leibovici, Martine, LOS RIESGOS POLÍTICOS DE LA PIEDAD, en FILOSOFÍA FRANCESA HOY, compilados por Rodrigo Alvaay, George Navet, Carlos Ruiz, DOLMEN EDICIONES, Santiago de Chile, 1996, p. 80.

lo que está *entre* nosotros, lo que nos separa y nos une”¹³. También “el mundo humano es este espacio *entre*, cuya ley sería la pluralidad”¹⁴. Tanto Birulés como Leibovici coinciden en que el *entre* es caracterizable como una instancia que reúne a los hombres haciendo efectiva la infinita diversificación de las singularidades. El problema estriba en la comprensión de aquel “espacio”. ¿Es pensado como espacio? Si no es aire lo que hay entre unos y otros ¿Cómo explico aquel espacio? Lo que está en juego es, pues, que dicho “espacio” sea una condición de posibilidad de que haya existencia humana. Algo así como un “espacio a priori”. Simona Forti, junto con indicar las locuciones comunes para decir *entre*, a saber, espacio de la apariencia, espacio público, espacio político, nos entrega un rumbo para comprender tal concepto. Forti quiere precisar que esta palabra “no remite necesariamente a una situación física y mucho menos a un principio concreto de territorialidad”¹⁵, por tanto, la característica de este “espacio” es “la de unir y separar al mismo tiempo: articular la pluralidad a través de relaciones que no son ni verticales ni jerárquicas ni de tipo funcional”¹⁶. De esta manera, el “encuentro mismo” del que hablaba Leibovici cobra mayor sentido.

En este sentido, la pluralidad de la que habla Arendt es capital para la comprensión del *entre*. Ella no es sólo el enunciado de una prerrogativa para la existencia de los argumentos que testifiquen en favor de la valoración de la política. Es, con todo, un giro en que el origen de la existencia en la Tierra sería la pluralidad¹⁷, esto es, el origen es a partir de un caos o, dicho enfáticamente, todo origen gira en torno a un caos. Pues bien,

¹³ Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, traducción de Rosa Sala Carbó, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1997, pp. 18-19.

¹⁴ Ibid. P. 20.

¹⁵ Forti, Simona, VIDA DEL ESPÍRITU Y TIEMPO DE LA POLIS: HANNAH ARENDT ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA, traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, EDICIONES CÁTEDRA, Madrid, España, 2001. p. 333.

¹⁶ Ibid. P. 336.

¹⁷ Forti establece la discusión en torno a Derrida y la “diferencia”, esto es, que el origen sería la *diferencia* y no la pluralidad. El texto completo dice así: “Como si Heidegger, para decirlo junto con Derrida, intentase aún responder al problema del origen recurriendo a una “palabra única”, íntegra, anterior a los sucesivos “errores” y a las sucesivas diferenciaciones. Como para el filósofo francés no existe y nunca ha existido esta palabra originaria y unívoca, porque es la diferencia la que es originaria, de igual forma, tampoco para Arendt existe un único acontecimiento originario, no se da ningún *arché*, porque es la pluralidad la que es originaria. Lo que Arendt logra pensar se configura, en última instancia, como una especie de inicio anárquico, que hace superflua cualquier tipo de pregunta sobre la verdad y sobre el sentido del Ser: el Ser sencillamente se da y se da según una modalidad inextricablemente ligada al ser *plural*”. Ibid. P. 100.

el origen que se esgrime a partir de un acontecimiento definido y claro desplaza la pluralidad, y con ello al *mundo*, a un lugar despreciable. En otras palabras, este origen “quieto” le ha quitado la importancia al acontecimiento como tal. El origen claro, quieto, inmutable y definido está *fuera* de la existencia en la Tierra, es *supraterrenal*. Se encuentra en los brazos cálidos del cielo o en un lugar magnífico de la imaginación. De este modo, si extrapolamos esta condición originaria a lo que comprendemos en general como autoridad política nos encontramos con que su legitimación se funda en un fundamento último, en un origen que no implica a *todos*. Sin embargo, cuando el origen está referido a la pluralidad, su *fundación* tiene el hecho inicial del *estar juntos*, del *entre*. Retomando, pues, lo dicho anteriormente, la autoridad política se origina a partir de un caos propio de la pluralidad, y que, en este sentido, esta autoridad no tiene por origen ningún rastro fuera de la existencia humana. Aquí yace la crítica a los gobiernos que se constituyen a partir de un mandato divino o natural.¹⁸

El texto, finalmente, está estructurado de la siguiente forma: una primera parte que analiza el concepto de *entre* que la autora utiliza y que lo relaciono con el *fuera* del hombre, con el discurso, la libertad y la acción, con la destrucción del *entre*, con el recuerdo y su vínculo con el individuo, con el tiempo, con el poder. Una segunda parte que compete a la crítica, en general, al vínculo entre individuo y propiedad, como lugar de aplicación del concepto de *entre* en las figuras de Hobbes, Locke y Hegel. Y, como tercera parte y final, las conclusiones que es casi un capítulo más y no una mera serie de “conclusiones”. Es como una sección de embudo. Comienzo con un cuadro muy ancho de contenido para, poco a poco, ir especificando el problema que me inquieta y que, aún con este texto y en este texto, no hay, a cabalidad, una satisfacción. Es necesario dejar al lector en claro que la amplitud de análisis de los contenidos debió de ser zanjada en el acto por la premura del tiempo y por otras obligaciones que tienen que ver con mi labor y mi trabajo, esto es, con esta triple realidad que, de manera sumaria, me he representado y he puesto en conocimiento para quien le interese comprender el ocaso de la política, el triunfo del pensamiento neoliberal y el regocijo palaciego de la tradición judeo-cristiana.

¹⁸ Para precisar la noción de autoridad que desarrolla Hannah Arendt ver ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO. OCHO EJERCICIOS SOBRE LA REFLEXIÓN POLÍTICA, pp. 101-153.

A) EL CONCEPTO DE *ENTRE* EN HANNAH ARENDT.

1. EL CONCEPTO DE *ENTRE*

El concepto de *entre* (en el sentido de *inter homine esse*¹⁹), en la obra arendtiana, hace su aparición una vez que la autora ha puesto en discusión dos hechos que son de relevancia teórica. Por un lado, como sostendrá Arendt, que existen *los* hombres, y que *el* hombre es más bien un concepto abstracto, una comprensión inteligible, una elaboración del intelecto. A este *los* la autora lo denomina como *pluralidad*. Por otro lado, *el* hombre, el singular, se entiende, dice la autora, a partir de La Biblia: Dios ha creado *al* hombre (a imagen y semejanza de él)²⁰. En este sentido, la frase “*el* hombre” contiene una comprensión vinculada con la divinidad. En cambio la frase “*los* hombres” contiene una comprensión vinculada con lo que de hecho existe, “el hecho de la pluralidad de los hombres”²¹.

De lo anterior podemos mencionar que la pluralidad comprende un campo de investigación que no es divino. Este campo de investigación es estrictamente terrenal. Esta característica de la pluralidad, a saber, su terrenalidad, está otorgada por factores “naturales”, esto es, por la propia condición de nuestros cuerpos y del hábitat donde estamos, esto es, en la Tierra. Sin embargo, lo que en principio se puede catalogar sólo

¹⁹ *Inter homine esse*, en estricto rigor, se refiere a “*ser entre mis semejantes*”. También significa, pues, *vivir* entre ellos. Esta apreciación es relevante porque el presente trabajo intenta mostrar que existe una *dimensión del entre* que no tiene que ver con la vida, pero se requiere estar vivo para realizarla. Ver Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, Arendt, Hannah, DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN, traducción de Fina Birulés, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1995.

²⁰ Arendt escribe: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de *los* hombres. Dios ha creado *al* hombre (*Mensch*), *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana”. Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA? P. 45.

²¹ Cabe señalar que, como son los griegos los aludidos con respecto a la palabra “política” es pertinente, pues, y tal como lo hace la autora, citar a Aristóteles en lo que respecta a la noción de política que el mantenía. Como esta tesis no intenta realizar un contrapunto entre la versión aristotélica de la política y la versión arendtiana o, para ir más lejos, con la interpretación que el medioevo hizo del animal político aristotélico al sustituirlo por el animal social, es que me remito únicamente a indicar la fuente aristotélica que muestra ya el desplazamiento que la autora quiere hacer notar. La cita dice así: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social”. Aristóteles, POLÍTICA, traducción de Manuela García Valdés, EDITORIAL GREDOS, Madrid, España, 2000, p. 8. Hay que hacer notar que Aristóteles dice *el* hombre y no *los* hombres, asunto capital en la exposición de Arendt en el tratamiento dilucidatorio del concepto de política.

como una diferencia conceptual, es, más bien, un proceder metodológico para situar el concepto de *entre*. La línea divisoria se establece, pues, entre el mundo terreno y los paradigmas que se derivan de las interpretaciones de la Biblia, siendo *el hombre* uno de aquellos paradigmas.

Dice Arendt que *el hombre* es a-político, y que tal característica del hombre se debe a que carece de pluralidad. El hombre no es en sí mismo pluralidad. Escribe la autora que “la política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente fuera del hombre”²². La política y la pluralidad se distinguen del ámbito divino, toman distancia de ella, no corresponden al mismo lugar y, hasta cierto punto, la contradicen y se oponen. “La política surge en el *entre* y se establece como relación”²³, con lo cual podemos decir que, en principio, el *entre* es el origen de la política, el lugar del cual emana; empero, es un origen relativo a la pluralidad, esto es, más cercano a un *herkunft*²⁴. Pero, lo que nos interesa de esto es la diferencia que la propia Arendt establece. La política se origina en el *entre*, por tanto el *entre* no es lo mismo que la política. De lo que se tratará, pues, es de mostrar el *entre*, de mostrar la diferencia entre política y *entre*, al modo, claro esté, de que en el *entre* se gesta la política. No al revés y sin él.

El *entre*, en su carácter fáctico, es posible verlo aparecer en LA VIDA DEL ESPÍRITU²⁵ cuando la autora escribe:

“El mundo en el que nacen los hombres contiene una infinidad de cosas, tanto naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten la común particularidad de poseer una *aparición*, lo que quiere decir que están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles

²² Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, p. 46.

²³ Ibidem.

²⁴ Siendo la pluralidad el lugar de gestación, no se puede indicar, como veremos más adelante, el momento de su nacimiento como si de una toma fotográfica se tratara. No hay una “instantánea” que nos pueda indicar aquello que, en principio, no se puede encontrar por que es sólo una ilusión que deriva de la incompreensión del espacio de la pluralidad. Esta hipótesis intentará ser probada cuando más adelante, en el capítulo concerniente a lo que creo sería el modo en que procede una fundamentación de esta cuestión, a saber, que la pluralidad es fácticamente anterior al individuo: Agustín y el problema del recuerdo.

²⁵ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU. EL PENSAR, LA VOLUNTAD Y EL JUICIO EN LA FILOSOFÍA Y EN LA POLÍTICA, traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1984.

provistas de los adecuados órganos de percepción. Nada podría tener una apariencia –incluso la misma palabra carecería de significado– si no existiesen receptores de dichas apariencias, es decir, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y manifestar reacciones –en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo– frente a lo que no sólo *está* ahí por las buenas, sino que aparece ante ellos como objeto de su percepción. En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia coinciden*. La materia en sí, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia, o lo que es lo mismo, de la presencia de criaturas vivas. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular; todo lo que *es* está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en superlativo, sino la totalidad de los hombres los que habitan el planeta. La pluralidad es la ley de la Tierra”.²⁶

Tenemos sentidos para percibir, independiente de si esa percepción es correcta o incorrecta, adecuada o inadecuada; podríamos desarrollar junto a Platón la más mortal de las críticas a cualquier certeza que provenga del ámbito de los sentidos, pero jamás podríamos desechar la idea de que para elaborar una crítica mordaz a los sentidos en general, no debemos sostener junto con ellos, a lo menos, que nos prueban su propio error, esto es, que si lo percibido por medio de los sentidos es un error, ello se lo debemos a nuestra propia condición.²⁷ Podemos decir junto con Arendt que “todo individuo que sea capaz de ver desea ser visto, todo el que pueda oír emite sonido para que le escuchen, todo el que pueda tocar se ofrece para ser palpado. Parece ser, pues, que

²⁶ Ibid. P. 31. Norbert Elias sostiene algo semejante cuando dice que el solo hecho de que lleguemos al mundo provistos de pies supone, inmediatamente, de que existe aquello que tiene que ser pisado. En *SOBRE LOS SERES HUMANOS Y SUS EMOCIONES: UN ENSAYO SOCIOLÓGICO PROCESUAL*, tomado de *Theory, Culture and Society*, Volumen 4, 2-3, junio de 1987, traducido del inglés por Jaime Cortés, Universidad Nacional de Colombia, pp. 339-361. Karl Rahner, en su obra acerca de Tomás de Aquino, aplicando, como es sabido, toda la maquinaria kantiana de las condiciones de posibilidad de toda experiencia, muestra como la percepción, el hecho de percibir, no se puede distanciar del mundo, esto es, que estaría mal dicho algo así como “percibo el mundo” debido a que percibir, para este autor y, a través de él, Tomás de Aquino y Kant, es *ya el mundo*. Percibir y mundo son lo mismo. En Rahner, Karl, *ESPIRITU EN EL MUNDO. METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO FINITO SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO*, versión española de Alfonso Álvarez Bolado, S. L., EDITORIAL HERDER, Barcelona, España, 1963, principalmente capítulo III.

²⁷ Ya Francis Bacon, el canciller británico del siglo XVI, había señalado esta idea en defensa de la percepción, claro que con fines epistémicos, científicos y experimentales para la época. Cfr. Bacon, Francis, *EL AVANCE DEL SABER*, traducción de María Luisa Balseiro, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1988. Del mismo autor, *LA GRAN RESTAURACIÓN*, traducción de Miguel Ángel Granada, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985. O podríamos decir junto con Descartes de las *MEDITACIONES METAFÍSICAS*, que tendría que estar loco como para negar que cuando percibo mi mano haya en ello algo de cierto. Ver Descartes, René, *MEDITACIONES METAFÍSICAS*, traducción de María Cándor Orduña, EDITORIAL ALBA, Madrid, España, 1998, Primera Meditación.

todo lo que está vivo –en añadidura al hecho de que su cubierta exterior está conformada en función de la apariencia, equipada de forma que pueda verse y destinada a manifestarse ante los demás- siente una irrefrenable necesidad de aparecer, de insertarse en el mundo de las apariencias exhibiéndose a si mismo como individuo, en vez de mostrar su *ser interno*".²⁸ Nuestra condición, desde el punto de vista de Arendt, revela que hay un criterio imperante que podría sintetizarse en estas palabras: hay una irrefrenable tendencia en la tradición del pensamiento teórico en general (y por añadidura, y en general también, en el pensamiento científico y filosófico) a establecer como límite a los órganos sensorios (y a la percepción) de lo que se ha dado por llamar interior y exterior. Los órganos sensorios son utilizados por este pensamiento teórico en general como bisagra, como punto de partida de edificios argumentales que buscan establecer el dominio de la razón por sobre los mismos órganos sensibles y, al mismo tiempo, una cuestionable sentencia sobre lo que el propio cuerpo significa. El irremediable *acontecimiento* preocupa a estos teóricos en general. No habría, pues, a pesar de ellos, otra sentencia más lapidaria con respecto a nuestros órganos sensorios (y a los de los seres vivos) que aquella que Arendt señala en las citas anteriores, a saber, la inevitabilidad de los sentidos como edificadores de *mundo*, esto es, como núcleo central originario de lo que más tarde podremos ser. En otras palabras, y como lo veremos más adelante, el *comienzo* no es una propiedad exclusiva de la razón, la razón no *origina* nada debido a su propia condición de estar "fuera" del campo sensorial. La razón condena la apariencia porque, o bien, no le muestra lo que oculta o su perenne acontecer le resulta inadministrable. La apariencia no puede ser "fija", "quieta", "inmóvil", "inmutable". En su búsqueda de estas características la razón se pondrá ella misma en el lugar de la apariencia transformando lo singular en universal, transformando la ley de pluralidad terrenal en la ley de universalidad celestial.

No se trata de hacer aquí una defensa epistémica de la sensibilidad, ni mucho menos una elaboración acotada de los factores cognitivos involucrados en el proceso del conocimiento. Se trata de mostrar el carácter factual del *entre* e ir viendo, poco a poco, como éste se despliega. Pues bien, como aparece en la última cita, lo que *es* está

²⁸ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, p. 43

destinado a ser percibido, y a ser percibido por criaturas con los órganos adecuados para tal efecto. Primer asunto: hay entre los hombres objetos, y dichos objetos no pueden sino que ser percibidos. En tal dirección, estamos condenados a percibir y ser percibidos, esto es, a oír y ser oídos, a oler y ser olidos, a ver y ser vistos, a degustar y ser degustados, a tactear y ser tateados. Y, sin embargo, no podemos percibir ciertas cosas, por de pronto, no podemos percibir lo que piensa el otro, ni el funcionamiento de sus órganos internos, ni siquiera nosotros podemos percibir nuestros propios órganos internos: “en cualquier caso, así ocurre en las criaturas vivas, cuya cubierta exterior oculta y protege a los órganos internos, que constituyen la fuente misma de la vida”²⁹. En este aspecto, la apariencia es propia de nuestra condición de seres sensibles, irremediabilmente percibida y perceptora.

En este campo de percepción, el que percibe y lo percibido, están cruzados por un sinnúmero de sensoriedades, esto es, de que un mismo objeto es percibido por una serie de órganos sensoriales que son, a su vez, percibidos por una serie de órganos sensoriales que son a su vez...³⁰ En este campo, sin origen y sin fin, estamos a merced de tal carácter de diversidad y pluralidad. Habría que atreverse a decir que la pluralidad y la diversidad son anteriores a cualquier tentativa por establecer algún grado de realidad de los objetos perceptibles. Esta anterioridad pretende significar que la pluralidad y la diversidad no son consecuencia ni mucho menos causa de los objetos, más bien, que la pluralidad y la diversidad son la realidad misma, entendiendo realidad como apariencia, como lo que aparece en tanto es percibido. En esta coordenada de comprensión, la realidad suprasensible, el mundo inteligible de las Ideas o de los “invisibles”³¹ (como suele llamar Arendt a los conceptos e ideas o a cualquier otra elaboración del pensamiento o de la razón), son “realidades” que han debido pasar primero por el cedazo de la percepción y de la realidad de plurales y diversos. Este tránsito puede conducir a creer que los objetos del pensamiento, lo que no puede ser percibido, es resultado de la “experiencia pura” o que simplemente tienen su origen a partir de la

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ Aquí es posible ver la huella de Husserl en Arendt. En Husserl, Edmund, INVESTIGACIONES LÓGICAS II, versión española de Manuel García Morente y José Gaos, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985. Pp. 385-410.

³¹ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, pp. 155-247.

realidad factual. Ninguna de estas cosas ni cualquier asunto aledaño. Pretende significar únicamente que se sirven de lo factual para elaborar el *desconocimiento* de éste. En otras palabras, quienes establecen que la apariencia tiene un “detrás” que sólo lo puede conocer el pensar, la razón o cualquier otro proceso de inteligibilidad, sólo puede significar que, primero, tuvieron que vérselas con la apariencia, tuvieron que descomponer la apariencia y concluir en la realidad inteligible, en el mundo abstracto. De lo que se trata, pues, es de señalar, junto con la autora, que el primado de lo inteligible sobre lo plural y diverso no puede, sino, que establecerse a partir de la ignorancia de que la apariencia es lo que posibilita aquella operación del pensamiento. En este sentido, hay una supremacía de la apariencia en cuanto “es un hecho de la vida cotidiana al que no se han podido sustraer científicos ni filósofos; a ella deben remitirse siempre desde sus laboratorios o sus meditaciones, y siempre manifiesta su potencia en el simple hecho de que jamás se ve afectada ni alterada en lo más mínimo por mucho que hayan intentado trascenderla”³². Empero, habría que rescatar lo oculto como aquello que no se encuentra “más allá” de la realidad, sino que sería aquello que no entra en el *entre* y que no es posible que sea percibida por nuestros órganos sensorios. (Hay que precisar un contenido que nos llevará a la distinción entre los objetos abstractos y los objetos concretos, donde en estos últimos existirían objetos que son imperceptibles dada nuestra estructura orgánica. Tenemos, pues, que no ver una célula no significa que no exista a la percepción, sin embargo, existe en tanto la “vemos” a través de un instrumento, y lo mismo ocurre con las estrellas lejanas, en la constelación X. Y, también, que no perciba el continente africano no significa su inexistencia concreta. En efecto, pues, un objeto abstracto es imperceptible por antonomasia, lo cual puede

³² Ibid. P. 37. Más adelante escribe Arendt: “Contra esta inquebrantable convicción nacida del sentido común se alza la inmemorial supremacía teórica del Ser y la Verdad sobre la simple apariencias, es decir, la mayor importancia del terreno subyacente, que no se aprecia, frente a la superficie que se manifiesta abiertamente. En teoría, este terreno proporciona la respuesta a uno de los interrogantes más antiguos que se han planteado tanto la filosofía como la ciencia: ¿Cuál es la causa de que aparezca algo o alguien, incluido el mismo Yo, y qué es lo que lo hace aparecer con este aspecto y forma en vez de cualquier otro? La pregunta en sí misma plantea la necesidad de una *causa* más que de una base o terreno subyacente, pero el punto que más interesa resaltar es que nuestra tradición filosófica ha terminado transformando la base sobre la que algo nace en la causa que lo produce directamente, a partir de lo cual ha atribuido a este agente productor un nivel de realidad más elevado que el que confiere a lo que se aprecia a simple vista. La convicción de que la causa debería ostentar un rango de realidad más elevado que el efecto (de modo que este último podría relegarse a un segundo plano por el simple hecho de tener que seguirle la pista a su causa) puede figurar entre las más antiguas y recurrentes de las falacias metafísicas”. P. 38.

equivaler a decir que es redundar el caracterizar al objeto abstracto como imperceptible o, simplemente, es una pésima característica por que no le corresponde tal atributo. Así, lo oculto a que hace referencia Arendt en el campo de la apariencia, podría tener la característica de un objeto concreto que no podemos percibir. Sin embargo, el lugar de elaboración del lenguaje, el pensamiento, es un lugar abstracto y permanece oculto, e intentar querer percibirlo significaría no comprender la característica de lo abstracto en tanto “invisible”. Lo que no puedo percibir es algo que es susceptible de poder serlo; en cambio lo abstracto es aquello que es susceptible de ser inteligible, esto es, comprendido de manera “oculta”. Pues bien, ¿cuál es la importancia de este análisis para la cuestión que nos convoca? Que Arendt no habla de los objetos invisibles cuando se refiere a las apariencias, debido a que el lugar propio de los *objetos* invisibles (un páncreas, el corazón, una célula) es el *entre*, el espacio público, el mundo, la política, como lugar distinto en el mundo de las apariencias, pero dentro de él. Sin embargo, y como veremos en el transcurso de este trabajo, el pensar propiamente aleja al hombre del mundo común³³). Se vuelve pertinente para nuestro análisis esta doble figura (o triple como veremos) que existiría en el mundo de las apariencias.

Vemos, pues, que lo que aparece es la “fachada”. Vemos un animal, pero no vemos el funcionamiento de su sistema sanguíneo ni pulmonar, ni menos el funcionar neuronal, o cosas por el estilo. Para nuestro trayecto de dilucidación del *entre*, el campo de la apariencia y su ocultación nos han abierto el camino a otra temática que debemos exponer, a saber, que no todo lo que hay entre los diversos y plurales se puede denominar con propiedad *entre*³⁴.

³³ “Cuando pienso me muevo fuera del mundo de las apariencias, incluso mi pensar tiene que ver con objetos ordinarios dados a los sentidos...”, “... el pensar siempre se ocupa de objetos que están ausentes, alejados de la directa percepción de los sentidos”. Arendt, Hannah, DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN, pp. 115-116.

³⁴ Locke señalaba a fines del siglo XVII de que todos los objetos sensibles poseen una cualidad común, a saber, su solidez. En efecto, para el argumento en cuestión, nuestra propia constitución orgánica nos impide percibir otros objetos que no sea con la ayuda de instrumentos, como el caso del microscopio y el telescopio, esto es, lo muy grande y lo muy pequeño ambos en relación de lejanía. De tal modo que habrían objetos pequeños al infinito perceptibles únicamente con instrumentos ortopédicos y, así mismo, objetos gigantes al infinito también perceptibles con instrumentos ortopédicos.

1. 2. EL FUERA DEL HOMBRE.

Hablaremos aquí de un *fuera* muy particular. En estricto sentido se refiere al mundo que “rodea” al hombre, pero que este mundo que “rodea” al hombre implica otros hombres, esto es, fuera de mí hay otros diversos entre sí distintos a mí y que, al mismo tiempo, soy un *fuera* de otros perteneciendo a este *fuera*. Decir *fuera* supone el dentro. Pero dentro de mí ¿qué hay? Mi interior es desconocido para mí mismo y, de hecho, me resulta incontrolable e inadministrable: no puedo detener mi flujo sanguíneo a voluntad: es como si mi flujo tuviera vida propia, esto es, la vida biológica. Pero hay otro interior. El pensar es un interior, de características muy particulares que no es necesario tratarlas aquí. De lo que se trata, pues, es de referir de buena manera el lugar de la política cuando se dice que ella nace *fuera* del hombre. Por de pronto, la política no ocurre en el interior del hombre, lugar antonómico de lo privado, en lo concerniente a la doble interioridad, sea la propia de los órganos corpóreos o la de órganos incorpóreos. Pero *fuera* quiere decir más: fuera de mí están otros como yo, esto es, distintos, incluso consigo mismos, que puedo, únicamente, relacionarme con ellos en el *fuera* de ellos que es común a todos. En el *fuera* hay interiores, esto es, habito en un *fuera* de mí. Ellos habitan en un *fuera* de sí mismos. Es como si dijese que llevo mi interior a cuestras, en mis espaldas, siempre habitando *fuera*. De ser así, los interiores serían “campos irreductibles” habitando en un mundo *fuera*. ¿Cuál es el límite entre *fuera* e interior? ¿Son los órganos sensoriales aquel límite? ¿Es prudente hablar de límite en este contexto? La frontera que separa el interior del fuera ¿es siempre la misma? En otras palabras, ¿mis órganos sensoriales perciben lo fuera porque están ellos allí o es que están ellos allí y debido a ese *factum* mis órganos sensoriales funcionan como frontera? Tiendo a creer que ni lo uno ni lo otro. Tiendo a creer que los órganos sensoriales no son un límite, no son una frontera. Es más, tiendo a pensar que no se puede hablar de límite cuando se habla de interior y fuera. Si fuera de mí hay otros que poseen un interior, pero que están fuera ¿sería un interior que habita en un fuera? Y mi mismo interior habita en el fuera de los otros que, en rigor, está fuera de ellos. ¿Qué ocurriría si los órganos sensoriales no fueran un límite entre interior y fuera? Sospecho que la arbitrariedad está

en poner los órganos sensoriales como frontera, y que a partir de esta arbitrariedad es que se organiza lo que llamamos interior y fuera. Si estamos examinando un cuerpo vemos que en su interior hay órganos, y que en el interior de cada órgano hay otros órganos. Habría, pues, un interior que es tal en tanto también es fuera. Si extendemos el problema podemos decir que hay un interior dentro del interior que esta dentro de un interior, y así al infinito. En el caso del fuera del hombre, el mundo es la percepción misma. No es que perciba cosas que están en el mundo y que, por tanto, las cosas y mi facultad de percibir las sean cosas distintas. El mundo que percibo y mi facultad de percepción son la misma cosa. No hay límite. O, lo que es similar a esto, le llamo interior a mi pensar porque no tiene espacio común con otros y el fuera de mí es el lugar común de objetos o realidades concordantes. Ahora bien, el pensamiento no percibe. Es un órgano que carece de la capacidad de sensoriedad. El cuerpo posee un interior/exterior, pero sólo como cuerpo, no como corporeidad con pensamiento. En otras palabras, y haciéndonos eco de lo que señala Hannah Arendt, “pero, por desgracia, no se puede encontrar tal incuestionable ubicación cuando preguntamos dónde estamos cuando pensamos o queremos”³⁵, el pensamiento, entendido como actividad mental, carece de lugar, por lo tanto, la idea de que la “relación” interior/fuera analoga el pensamiento con respecto al mundo, no tiene sentido. Señala nuestra autora que es “cierto que todas las actividades mentales se apartan del mundo de los fenómenos, pero esta retirada no se efectúa hacia ningún interior, ni del cuerpo ni del alma”.³⁶ La confusión ha radicado, dirá Arendt, en establecer una distinción empírica, como lo es el cuerpo con sus órganos visibles y ocultos, como equivalente también para una distinción entre objetos abstractos. Los objetos abstractos no están dentro o fuera de un objeto físico o perceptible por los órganos sensoriales.

³⁵ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, p. 117. “...las imágenes que estoy utilizando aquí para indicar, metafórica y tentativamente, dónde se localiza el pensamiento, sólo pueden ser válidas en el marco de los fenómenos mentales”. En lo que concierne a la problemática del pensamiento cfr. *Ibid.*, pp. 227-243.

³⁶ *Ibid.* P. 46. El texto completo para esta cita y para la anterior es la siguiente: “por desgracia, no se puede encontrar tal incuestionable ubicación cuando nos preguntamos dónde estamos cuando pensamos o queremos, y estamos rodeados, por decirlo así, por cosas que ya han dejado de ser o no existen todavía; en definitiva, por pensamientos cotidianos tales como justicia, libertad, valor, que están, sin embargo, totalmente fuera de la experiencia sensible”, *Ibid.* P 117.

De esta forma, el *fuera* del que habla Arendt es empírico, y tiene la relevancia, como veremos más adelante, de que ese *fuera* alude a una condición de nuestro cuerpo, de un cuerpo dual, donde *fuera* o *dentro* no son, sino, modos de establecer sólo una referencia, o, si se quiere, el fuera de mí en tanto un objeto que percibo, un objeto que está *fuera de mí*, me tiene a mí fuera de él, que es lo que ocurriría con otro ser vivo con capacidad de percepción, es, por lo tanto, una designación arbitraria, por un lado; y, por otro lado, que esta condición es el principal elemento para sostener la *idea* de que cualquier alusión a un *interior abstracto*, sea *yo, mí, etc.*, no es, sino, el “*resultado de*” más que la “*causa de*”, más aún si los conceptos *abstractos*, como he dicho, *carecen de lugar*. En otras palabras, de la pluralidad se genera la especificidad, lo que es lo mismo decir que nos debemos como individuos debido a que hay otros; o que percibo aquello debido a que *hay aquello* y no porque posea la facultad de percibir cosas está aquello. Por ello podemos enfatizar que *hay los hombres* y que *el hombre* (no el individuo) es un “*embrujo*” del pensamiento especulativo, “*porque cuando un hombre, por la razón que sea, se dedica al pensamiento puro, independientemente de su objeto, vive completamente en singular, es decir, en total soledad*”³⁷.

Habría que, pues, precisar lo siguiente: nuestra condición de estar ya en la Tierra, percibiendo y siendo percibido, es común a muchos seres vivos poseedores de una estructura biológica, orgánica y fisiológica similares. En segundo lugar, y habiendo ya esta condición, nos encontramos con una sociedad en que los hombres se relacionan entre sí, pero en cuyo espacio de relación nada les es común. En otras palabras, viven *comprimidos unos a otros sin nada que los una y los separe a la vez*. Es una relación automática y natural: “*su incomunicación (que no es aislamiento ni soledad) independiente de su adaptabilidad, su excitabilidad y carencia de normas, su capacidad de consumo, unida a la incapacidad para juzgar e incluso distinguir, y sobre todo su egocentrismo y esa fatídica alienación ante el mundo*”³⁸. En tercer lugar, se encontraría el *entre*, el mundo común, que es una relación superadora del automatismo por que es voluntaria. En este mundo común encontramos la acción, el lenguaje, el discurso. En

³⁷ *Ibid.* P. 63.

³⁸ Arendt, Hannah, ENTRE PASADO Y FUTURO p. 211. Para el capítulo completo, pp. 209-223.

este sentido, el *mundo* es distinto de la Tierra debido a su carácter artificial, pero se erige a partir de ella o, lo que es lo mismo, el *mundo* nace a partir de la naturaleza o sobre ella. De esta manera fue posible realizar este desglose para evitar malos entendidos cuando se diga *mundo* o *entre los hombres*. Esta *trama* es una cualidad abstracta de los asuntos humanos que se da en el *entre*:

“La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente aunque su contenido sea exclusivamente “objetivo”, interesado por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses constituyen [...] algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana [...] mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobre crecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros [...] A esta realidad la llamamos la “trama” de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible”,

y problemática y compleja.³⁹ Entendida como esfera pública, esta *trama* es posterior al espacio de aparición, a la ley terrenal de la pluralidad. Es la característica del *entre* entendido como espacio público y es, precisamente, en este sentido que la autora quiere enfatizar la idea de *trama*, pues, siendo un *espacio* no es tangible ni abstracto. Este espacio no es una elaboración del pensamiento, y sería tentativo concluir, siguiendo un hilo argumental, que es un espacio concreto pero imperceptible a nosotros dada nuestra condición orgánica. Que este espacio, la *trama*, sea incorpóreo, intangible, nos deja, por lo menos, sin la duda de que no es un concepto abstracto. Su incorporeidad e intangibilidad radica en que es, muchas veces, imposible su aprehensión.⁴⁰ Veamos en qué consiste esto.

³⁹ Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, pp.206-207.

⁴⁰ Es pertinente la visión que sostiene Heidegger en SER Y TIEMPO, toda vez que es este espacio peculiar el que está en dilucidación. También es relevante los aportes que sobre la temática del *espacio común* elabora Roberto Espósito en el ensayo ¿POLIS O COMUNITAS? Ver Heidegger Martín, SER Y TIEMPO, traducción de Jorge Rivera, EDITORIAL UNIVERSITARIA, Santiago de Chile, 2002, pp. 127-138; Espósito Roberto, ¿POLIS O COMUNITAS? en HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR, Birulés, Fina, comp., traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2002, pp. 117-129.

1. 2. 1 ACCIÓN, LIBERTAD, DISCURSO (LENGUAJE)

“La actividad política humana central es la acción”⁴¹ dice Hannah Arendt. Para poder caracterizarla hubo de distinguirla de otras actividades humanas tales como la labor y el trabajo⁴². El *entre*, la “trama”, es el lugar de la acción, por tanto, la acción es una actividad que se produce al interior de la artificialidad que es el mundo, la construcción humana antonomástica. Por este motivo, la acción “descansa” sobre la pluralidad. “La acción es la facultad que exige una pluralidad de hombres”⁴³ y, por otro, en tanto es una cualidad de un mundo artificial, “la acción interrumpe el ciclo normal de la vida biológica porque sitúa al hombre como comienzo”⁴⁴. Que la acción descansa en la pluralidad significa que ella, la acción, requiere de otros, “porque todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres”⁴⁵. ¿Y para qué requiere de otros la acción? Pues, para comenzar algo, pero no para terminarlo. El fin al que conduce una acción es incognoscible, impredecible, no está sujeto a conocimiento alguno; es como decir que la acción nos conduce a un “resultado” inaventurado. Cualquier tentativa por asegurar un resultado en la actividad política es siempre un riesgo. La acción carece de fin, por lo tanto carece de autor, y por ello no se puede vaticinar el resultado. “El proceso de un acto puede, literalmente, perdurar a

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

⁴¹ Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, p. 151.

⁴² Tal es el sentido de su obra LA CONDICIÓN HUMANA. En ella podrá el lector encontrar la caracterización de la labor como la caracterización del trabajo, asuntos que no serán examinados en esta elaboración.

⁴³ Arendt, Hannah, SOBRE LA REVOLUCIÓN, p. 186.

⁴⁴ El texto completo dice así: “Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden más que seguir la ley de la mortalidad, que es la más cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La facultad de la acción es la que se interfiere en esta ley, ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que a su vez, como vimos, se interfiere e interrumpe el ciclo del proceso de la vida biológica. El lapso de la vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”. Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, p. 265.

⁴⁵ Ibid, p. 37. “Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”. Ibid. P. 38.

través del tiempo hasta que la humanidad acabe”⁴⁶ y “ningún acto puede ser reconocido como propio por su autor con la misma feliz seguridad con que un producto de cualquier tipo de trabajo puede ser reconocido por su productor”⁴⁷. ¿Debido a qué la acción carece de fin? Debido a que no es un producto del trabajo. En efecto, una acción no es un objeto que esté en disposición a un uso o a un cambio, ni siquiera es un objeto; carece de fin porque está intermediado por otras acciones y, principalmente, porque existe en tanto hay pluralidad de puntos de vista, esto es, hay lenguaje, hay discurso, hay apariencias. Pero la razón fundamental es la de que la acción al no ser un producto del trabajo carece de productor, carece de fabricante. Así, la acción es impredecible en sus resultados, incontrolable con respecto a su origen por que no depende de *mí*. “La acción humana, proyectada en una trama de relaciones donde muchos y opuestos fines son perseguidos, casi nunca realiza su intención original [...] Quienquiera que haya empezado a actuar sabe que ha empezado algo cuyo fin no puede nunca predecir, aunque sólo sea porque su propia acción la ha cambiado todo y lo ha convertido en más predecible”⁴⁸. Y cuando alguien logra predecir el resultado de un asunto humano, sólo es posible tal predicción en tanto no haya nadie que actúe. “El sueño del futurólogo sólo podría realizarse en un mundo donde no pasara nunca nada. Las predicciones del futuro suelen ser nada más que proyecciones de procedimientos y procesos actuales, es decir, de cosas que pasarán si los hombres no actúan y con tal que no suceda nada inesperado”⁴⁹. En este sentido, la acción tiene por función interrumpir la continuidad de lo que ocurre, de forjar el acontecimiento. “La función de toda acción, a diferencia del mero comportamiento, es interrumpir lo que de otra manera hubiera proseguido de modo automático y, por tanto, predecible”⁵⁰. La carencia de acción nos sitúa en el plano del trabajo o de la labor.

⁴⁶ El texto completo dice: “El motivo de que no podamos vaticinar con seguridad el resultado y fin de una acción es simplemente que la acción carece de fin. El proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe”. Ibid. P. 253.

⁴⁷ Arendt, Hannah, *DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN*, p. 68.

⁴⁸ Ibidem. En otro texto Arendt escribe que “los hechos humanos, a menos que permanezcan en la memoria, son lo más perecedero de la tierra; apenas si sobreviven a la propia actividad y, por cierto, en sí mismos nunca pueden aspirar a esa permanencia que, cuando superan el tiempo de vida de su fabricante, aun los objetos de uso corriente tienen, sin mencionar las obras de arte que nos siguen hablando durante siglos...”, Arendt, Hannah, *ENTRE PASADO Y FUTURO*, p. 94.

⁴⁹ Arendt, Hannah, *SOBRE LA VIOLENCIA*, traducción de Miguel González, EDITORIAL JOAQUÍN MORTIZ, México, 1970, p. 12.

⁵⁰ Ibid. P. 33. Para la crítica a los violentólogos, asesores de gobierno, relacionadores públicos, solucionadores de problemas y a los políticos que funcionan en el mundo de las hipótesis omitiendo los

La acción no la gesta *el* hombre sino que *los* hombres, por tal motivo carece también de autor (por ello Dios no actúa)⁵¹. La acción, que se compone de muchos, tiene que ser vista para convertirse en cosa del mundo, de igual forma que el discurso. La acción tiene que ser vista, oída y recordada. “A menos que sean recordadas, las acciones humanas son las cosas más frágiles y percederas sobre la tierra...”⁵². Frente a esta fragilidad, los hombres han debido transformar, no sólo a la acción, sino que también al pensamiento que en la acción también va, “en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o en escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos”⁵³. Así, pues, Hannah Arendt puede decir que la esfera política surge en el mundo a partir del actuar juntos, de compartir palabras y actos, porque ella “no sólo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo, sino que es la única actividad que la constituye”,⁵⁴ es el espacio donde aparezco como individuo, donde me integro como específicamente *alguien*. Es el espacio donde se me pregunta *quién soy* y no *qué soy*.

Aquí nos podemos detener en lo siguiente: si bien se identifica ya este espacio *entre* diferenciado de los otros, podemos, entonces, lanzar la siguiente hipótesis: el individuo como tal, esto es, el que reconozco e identifico como distinto y, por tanto, como igual, surge en el espacio de la política. No es ya sólo un objeto incorporado a la pluralidad de la existencia humana en la tierra, sino que puede ser distinguido de otros. Esta suerte de identidad que le otorga la esfera pública puede interpretarse como el ejercicio de “creación” de individuos, esto es, sin la esfera política no es posible la existencia de individuos. No se trata, como se ve, de que los individuos se junten para armar el espacio político. De la diversidad de hombres se originan los individuos. Ahora

acontecimientos, esencia misma del espacio público, véase este texto con mucho detenimiento. Es sugerente, para el lector, que se haga del texto LA CRISIS DE LA REPÚBLICA, versión española de Guillermo Solana, GRUPO SANTILLANA DE EDICIONES, Madrid, España, 1998. Refiérase también a LA TRADICIÓN OCULTA, citado anteriormente.

⁵¹ Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, p. 38.

⁵² Arendt, Hannah, DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN, p. 67.

⁵³ *Ibid.* P. 108.

⁵⁴ *Ibid.* P. 221. Y más adelante agrega, a propósito del *entre* en relación a la acción: “Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombre no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita”. *Ibidem.*

bien, un *hombre* no es lo mismo que un *individuo*.⁵⁵ Los hombres son los efectivos habitantes del Tierra, pero este habitar la Tierra por parte de ellos se puede quedar en el trabajo o en la labor y nunca pasar por la identidad que siembra el espacio político ¿Por qué? Por que en el espacio político, como en ningún otro espacio, somos libres, cualidad esencial del individuo que lo diferencia del hombre. Actuar y ser libre es lo mismo, dirá Arendt; lo cual también quiere decir que se requiere de la compañía de otro para ser libre. “Los hombres *son* libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa”⁵⁶. Por tanto, ni en el trabajo ni en la labor soy libre. Tampoco lo sería, de acuerdo a esto, el “individuo” de la sociedad de consumo, el hombre que se junta con otro de manera automática, esto es, de manera obligatoria y no voluntaria.

La libertad es lo que importa en el mundo de la esfera pública, como también importa la suerte del propio *mundo*. La vida no es importante en esta esfera.⁵⁷ De aquí que se pueda entender el carácter a-político de la tradición judeo-cristiana o, lo que es lo mismo, el carácter a-religioso de la política que postula Arendt.⁵⁸ Vida y mundo son

⁵⁵ Bajo esta misma directriz, Hannah Arendt reflexiona en las CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, acerca del hecho de que vivir entre hombres es una condición ontológica, tanto en cuanto el filósofo vive entre hombres que filosofan y no entre filósofos. El punto que teje Arendt tiene que ver con la idea que el filósofo vive en un mundo ideal, en el mundo de los filósofos, no en el mundo terrenal, en el que nació. De igual forma se puede deducir de aquí que las distintas disciplinas forman un campo propio de comprensión lingüística (como los juegos de lenguaje de Wittgenstein, en las Investigaciones Filosóficas) y generan un mundo que no es el mundo común a todos los diversos. Ver Arendt, Hannah, CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, traducción de Carmen Corral, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2003, pp. 56-58.

⁵⁶ Arendt, Hannah, ENTRE PASADO Y FUTURO, p. 165.

⁵⁷ *Ibid.*, Pp. 155-184. Habría que precisar el hecho de que la libertad al ser un componente de la esfera política no es una facultad mental o, si se quiere, no tiene como prerrogativa el pensamiento. Así, pues, quienes sitúan la libertad en el interior del hombre, están diciendo que la libertad es un tipo de facultad del hombre. Cfr., Mejuto Rodríguez, Anabel, RELATO MUNDI, en EN TORNO A HANNAH ARENDT, compilación y dirección Manuel Cruz y Fina Birulés, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994, p. 166.

⁵⁸ Arendt, Hannah, DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN, pp. 47-73, LA CONDICIÓN HUMANA, pp. 199-349. La esfera del hogar es el lugar propio de la preocupación por la vida. En un proceso, que por su extensión sería imposible explicar aquí, la Iglesia Católica tomó el precepto de la vida como única obligación del hombre en la Tierra dado que *el hombre y no los hombres* es la máxima preocupación existencial. De este modo, el desdén hacia la política tiene por origen la preocupación por la vida y no por el mundo. En este sentido, y como veremos más adelante, pero de manera sucinta, la religión católica no sólo es a-política sino que, además, se opone a la historia, esto es, se opone al establecimiento de la inmortalidad del hombre en la Tierra. Por supuesto que ella sitúa la inmortalidad en el “mundo” divino, no humano. En otro aspecto, pero en la continuidad del argumento, la religión es originalmente, *re-ligare*, volver a juntar para fundar, que es el eje de comprensión política del Imperio Romano. Curiosamente,

opuestos en la medida que representan “objetivos” distintos de cuidado, a saber, la esfera de la labor y la esfera pública de acciones y palabras, de comienzos sin final. La libertad, (imposible en la esfera del trabajo y en la esfera de la labor) y la igualdad son conceptos que están unidos: la libertad iguala las diferencias. Si la pluralidad es la condición de la política, el ser distinto es una condición de por sí, donde la libertad para comenzar algo, esto es, para actuar, se torna una capacidad. En este sentido, la igualdad es una condición de la esfera política producida por la capacidad de ser libres. Ambas cualidades, en tanto pertenecen a la esfera política, son artificiales. La libertad como la igualdad no son naturales, ni tampoco se pueden desarrollar allí donde no hay un espacio para aparecer mediante la acción y el discurso. “La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser “igualados” en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge de la “naturaleza” humana, sino de fuera...”⁵⁹. La igualdad le viene de fuera al hombre, esto es, se produce en el *entre*. Se sigue que, para ser libre, se requiere de los demás en cuanto me reconocen como igual, con un *¿quién eres?*. Aquel que no necesita de los demás no puede ser libre, ni menos considerarse un igual a los demás. Una persona políticamente autosuficiente no puede ser libre. “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...”⁶⁰.

Así, la desigualdad sería una condición política y no económica. Ser desigual sería equivalente a decir que carece de un espacio político para aparecer, para ser

como dice Arendt, la comprensión de la libertad se gesta en Agustín de Hipona, un cristiano a-político pero que era romano, esto es, que procedía de acuerdo a la tradición de libertad que allí se cumplía. Cfr., Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA LIBERTAD? En Revista ZONA ERÓGENA, n° 8, 1991, traducción de Mara Kolesas.

⁵⁹ Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, p. 236. En otro texto la autora señala que “ni la igualdad ni la libertad eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana, no eran *φύσει*, dados por la naturaleza y desarrollados espontáneamente; eran *νόμος*, esto es, convencionales y artificiales, productos del esfuerzo humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre”. En SOBRE LA REVOLUCIÓN, p. 37.

⁶⁰ “...y no, como mantiene la tradición de Platón, debido a la limitada fuerza de los hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás”. Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, p. 254.

identificado, para ser *individualizado*. Este espacio público, donde están los que quieren ser libres, debe ser un lugar para reunirse. Un espacio físico donde estar. “La vida de un libre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado, la polis, es decir, el espacio político adecuado”⁶¹. Por ello, seguramente, el nombre de “ciudadano” que adquiere una persona determinada, no sólo implica la adjudicación de derechos, sino que, como se ve, el hecho de pertenecer a una ciudad. Tenemos, pues, que allí donde no hay ciudad, no hay un lugar “seguro” o adecuado para realizar la política. De esta manera, la fundación de ciudades sería un modo de fundar espacios políticos, y la destrucción de ellas sería la destrucción del lugar donde el espacio político es posible. Este lugar, de acuerdo a Arendt, sería, incluso, como un espacio de descanso. En efecto, las “murallas” de una ciudad cobijan el lugar donde uno puede descansar de la carga que nos impone la vida, esto es, del trabajo y la labor. Escribe Arendt: “...lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudiesen soportar la carga de la vida: era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, lo que podía dar esplendor a la vida...”⁶². Por supuesto que la Polis y la ciudad romana no se comparan con las grandes metrópolis de hoy día, ni en la cantidad de habitantes que las poblan, ni en el modo de sus construcciones, ni en lo que albergan, pero, aún con estas diferencias, la capital de un país, que es una ciudad, contiene, en general, el aparato global de lo que se consideran las instituciones políticas hoy. La capital de un país se asocia, casi de manera automática, con las estructuras de un gobierno o del Estado, por ejemplo.⁶³

⁶¹ Arendt, Hannah, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*, p. 38.

⁶² *Ibid.* P. 294.

⁶³ “La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política (la idea de que la actividad política es fundamentalmente legisladora, aunque de origen romano, es moderna en esencia y tuvo su mayor expresión en la filosofía política de Kant), ni un catálogo de prohibiciones basado, como aún ocurre en todas las leyes modernas, en el “no harás” del Decálogo. Literalmente era un amuralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político. Sin ella, la esfera pública pudiera no tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar.” *LA CONDICIÓN HUMANA*, p. 71. Con respecto a esto, dice Arendt más adelante que “en su origen, la palabra *polis* llevaba consigo la aceptación de algo como una “pared circundante” y parece que la *urbs* latina también expresaba la noción de “círculo”, derivada de la misma raíz que *orbis*. Encontramos la misma relación en la palabra inglesa *town* que, originalmente, al igual que la alemana *Zaum*, tenía el significado de valla circundante”. *Ibid.* P. 93

Se ha dicho líneas arriba que la libertad se produce en el exclusivo ámbito del *entre*,⁶⁴ y también se ha dicho que el sentido del *entre*, o de la política, es la libertad⁶⁵. Y que la libertad nos hace iguales en tanto nos convierte en comenzadores, en iniciadores, mediante la capacidad o facultad política de actuar. La ausencia de los iguales, sea por muerte o desaparición de cualquier índole, significa la pérdida del espacio en que se era libre, esto es, la eliminación de mis iguales me fuerza a convertirme en un mero distinto. (“Quien abandona su Polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino que también el único espacio en que podía ser libre: pierde la compañía de los que eran sus iguales”)⁶⁶. Llegar a un lugar en que no soy igual, en que no me reconocen como un igual, implica de manera inmediata la sumisión a decisiones en que yo no he participado como un igual y libre. No tengo, carezco, de realidad política.⁶⁷ Por ello, el horror del exilio o la función del encarcelamiento de alta seguridad tratan de establecer la mayor distancia entre los iguales y, al mismo tiempo, la anulación de la capacidad para comenzar. El preso, en su celda de castigo, solo, ha sido privado de libertad, por tanto, ya no es igual: es un distinto. Se le castiga la capacidad para juntarse con los demás. Se eliminan sus derechos políticos y se le reduce a la esfera del trabajo y la labor. No puede actuar, comenzar, fundar y, como veremos a continuación, no puede hablar.

Con respecto a esto, quisiera detenerme en lo siguiente: la idea de que los hombres son iguales, por ejemplo, en tanto tienen la misma capacidad para matar, es una idea del siglo XVII: “Todos los seres humanos son iguales en su aspiración y en su capacidad inicial de poder, pues su igualdad se basa en que cada uno de ellos tiene por

⁶⁴ “Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política”. *¿QUÉ ES LA POLÍTICA?*, p. 47.

⁶⁵ “A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad [...] En la pregunta planteada de este modo –y así es ya como se plantea a cualquiera– resuenan dos ecos: primero, la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada –con la consecuencia de que no hay libertad ninguna. A partir de dicha experiencia, y esto significa a partir de concesiones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizás las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que política y libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo”. *Ibid.* P. 61-62.

⁶⁶ *Ibid.* P. 70. El exilio que vivieron muchos de los ciudadanos de nuestro país hace unas tres décadas hacia nuestros días, el destierro, la deportación, el encarcelamiento, el asesinato selectivo y masivo, los relegamientos, pueden ser vistos como procedimientos que buscaban eliminar el ejercicio político de bastos sectores de la población chilena.

⁶⁷ *Ibid.* P. 106.

naturaleza suficiente poder como para matar a otro”⁶⁸. De esta potencia para matar, surge la necesidad de fundar Estados, precisamente con el objeto de lograr la seguridad que se requiere para evitar ser muerto por mi igual. (“La igualdad de los asesinos potenciales los sitúa a todos en la misma inseguridad. De ahí surge la necesidad de fundar Estados. La base del Estado es la necesidad de seguridad del ser humano...”)⁶⁹. Aquí, como vemos, la igualdad es natural, somos iguales por naturaleza; cuyo contenido es la capacidad de asesinar. El Estado, pues, se nutre de esta inseguridad y se alimenta del poder que cada “individuo” deposita en él. El Estado, por su parte, ofrece las garantías necesarias para evitar el riesgo de ser una víctima mortal de los otros. Podríamos situar aquí el momento en que el individuo se desprende de sus derechos políticos y se los entrega a esa estructura que administra el miedo, siendo esta estructura la que se preocupa de los asuntos humanos, relegándose el individuo al ámbito de la competencia como modelo de relación con otros: “Con la pérdida de su función en la administración de los asuntos públicos comunes a todos los ciudadanos, el individuo pierde el puesto que le correspondía en la sociedad y el fundamento objetivo de su relación con sus congéneres. Para juzgar su existencia individual privada le queda comparar su destino con el de otros individuos, y el referente de relación con el prójimo es la competencia”⁷⁰. La libertad, pues, queda confinada al modo de como me relaciono en la competencia con los otros, esto es, de la libertad de comercio, de la libertad para competir⁷¹. Este nuevo modo de relación surge, de acuerdo a Arendt, de la “visión del mundo de la chusma (o sea, de la burguesía depurada de hipocresía)”⁷². En general, lo que importa es el “quiebre” que constata Arendt que a su vez produce el giro en la comprensión de la libertad y de la igualdad y, por lo mismo, del modo cómo empieza a funcionar el quehacer político y el traslado de la libertad y de la igualdad a la naciente sociedad o esfera social.

⁶⁸ Arendt, Hannah, LA TRADICIÓN OCULTA, p. 23.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibid., p. 24. “Una vez que el Estado adopta el aspecto de la *necesidad* para regular el curso de los *asuntos públicos*, la vida social de los que compete –cuya vida privada depende en gran medida de esos poderes extrahumanos llamados suerte y desgracia– adopta el aspecto de la casualidad”, con lo cual es comprensible la idea de que el rico, y la riqueza que en su entorno comienza a surgir, se deben a la suerte y al hecho “divino” y “maravilloso” de que, al parecer, es Dios quien los ha ayudado.

⁷¹ Ibid. Pp. 20-34.

⁷² Ibid. P 22.

El hablar también debió tener un giro en su concepción. Originalmente para los griegos, ser libre era la capacidad, entre otras, de poder hablar, oír y ser escuchado.⁷³ Como dice Arendt, el discurso hace del hombre un ser único por que “ninguna opinión es evidente por sí misma. En cuestiones de opinión, pero no en cuestiones de verdad, nuestro pensamiento es genuinamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro [...] el pensamiento político es representativo; me *formo una opinión* tras considerara determinados tema *desde diversos puntos de vista*, recordando los criterios de los que están ausentes, es decir, los represento. Este proceso de representación no implica *adoptar ciegamente los puntos de vista* reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de *ser y pensar dentro de mi propia identidad* tal como en realidad soy”,⁷⁴ (las cursivas son mías) esto es, que la esfera política esta basada en la persuasión y no en la violencia.⁷⁵ El hablar propiamente supone la presencia de otros, y de otros que me escuchan y escucho. Se trata, pues, de compartir palabras y actos, base esencial de la formación de la esfera pública. La carencia de lenguaje o el impedimento forzado de poder expresar discursivamente destruyen el espacio político. En este sentido, si la acción produce acontecimientos que constituyen la “textura” del mundo público, lo que interesará en el debate, en la exposición hablada, persuasiva, es la verdad factual, la verdad de hecho. Pero esta verdad dura lo que dura el hecho mismo. Una vez que el hecho se ha perdido, ningún esfuerzo racional puede devolverlo⁷⁶. En esto consiste la fragilidad de la acción. Por tal motivo, es más importante la verdad racional, que es duradera, a la verdad factual, que es perecedera, porque “los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas, descubrimientos o teorías”⁷⁷. Pero la verdad racional implica *al* hombre, implica un proceso de

⁷³ Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, pp. 108-109.

⁷⁴ Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, p. 16. En ENTRE PASADO Y FUTURO Arendt escribe que “ninguna opinión es evidente por sí misma. En cuestiones de opinión, pero no en cuestiones de verdad, nuestro pensamiento es genuinamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, por así decirlo, a través de toda clase de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin se eleva desde esas particularidades hacia alguna generalidad imparcial”. Pp. 254-255.

⁷⁵ En SOBRE LA REVOLUCIÓN, Arendt escribe que la polis griega se definió a sí misma “como un modo de vida basado exclusivamente sobre la persuasión y no sobre la violencia”, p. 16.

⁷⁶ Arendt, Hannah, ENTRE PASADO Y FUTURO, p. 243.

⁷⁷ Ibidem.

desensorización, implica pensar, esto es, alejarse del mundo, tomar una distancia prudente para elaborar un pensamiento acerca de una representación.⁷⁸ La verdad factual, sin embargo, implica a *los* hombres, al espacio público. (Empero, “las actividades mentales, invisibles de por sí y consagradas a lo invisible, sólo se manifiestan a través del lenguaje. Igual que los seres que aparecen, que viven en un mundo de fenómenos, sienten la necesidad de mostrarse, así los seres pensantes, que siguen perteneciendo al mundo de los fenómenos por mucho que se retiren de él mentalmente, sienten el *impulso de hablar* y de hacer así manifiesto lo que, de otra manera, no hubiera sido nunca parte del mundo de los fenómenos”.⁷⁹) Sin embargo, lo que interesa dejar claro es el “tipo” de verdad que surge en el *vivir juntos*, oponiéndose, como se ve, a la verdad que se produce a partir de la razón. En general, para concluir esta idea, el lenguaje es la prueba de que el hombre está dotado de un poder particular, el de poder transformar lo invisible en una apariencia.⁸⁰

Por ello, la verdad de hecho es políticamente relevante porque está relacionada con otras personas y no sólo conmigo mismo. Esta verdad se refiere a acontecimientos y circunstancias donde son muchos los implicados: “es política por naturaleza, los hechos y las opiniones aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos entre sí; pertenecen al mismo campo. Los hechos dan origen a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden diferenciarse ampliamente y ser legítimas mientras respeten la verdad factual”.⁸¹ Las opiniones, pues, se originan de lo

⁷⁸ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, pp. 31-247. Es prudente recalcar para la correcta interpretación de este planteamiento el hecho de que “lo que se manifiesta en el mundo externo junto con los signos físicos es sólo el resultado de una elaboración mediante la actividad de pensar”, *Ibid.*, p. 45. También que “nuestras actividades mentales, por el contrario, se conciben como discurso incluso antes de ser comunicadas, pero la finalidad del discurso es que sea oído, y la de las palabras, que sean comprendidas por otros que también están dotados de la capacidad de hablar, del mismo modo que una criatura que posee el sentido de la visión está destinada a ver y ser vista. Es imposible concebir el pensamiento sin contar con el lenguaje”. *Ibid.* P.46.

⁷⁹ *Ibid.* P. 118. “El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de objetos ausentes.” *Ibid.* P. 224.

⁸⁰ *Ibid.* P. 130. “Los sentimientos, pasiones y emociones propias de las experiencias físicas o animicas se expresan a través de la opinión mientras que las ideas y pensamientos lo hacen por medio del lenguaje metafórico. Las metáforas al hacer visible y audible el pensamiento en el mundo fenoménico le permiten salvar el abismo entre la experiencia sensible del mundo y la experiencia pensante que está fuera del mundo”. Masó, Ana, ¿DÓNDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS? en EN TORNO A HANNAH ARENDT, p. 138.

⁸¹ Arendt, Hannah, ENTRE PASADO Y FUTURO, p. 250.

que ocurre debido a que hay hombres. Los hechos y su verdad factual, lo que la gente opina de lo que ocurre, tienen la relevancia de que están referidas por sus protagonistas. Nadie podría aludir a un hecho, si no lo ha presenciado, mediante el supuesto de que fue de tal manera o de esta otra. Debiera recurrir, si no lo ha presenciado, a la voz de los *testigos*, de los que han *vivido* el hecho, a los que *vieron*, *oyeron* y, eventualmente, *tactearon*, *olfatearon*, *degustaron*. Pero lo que lo hace pertenecer al *mundo* propiamente, esto es, al campo del espacio público, es que *interrumpió* el circuito normal de la vida de los que se perciben entre sí.

Como se ve, bajo la forma del relato acerca del hecho y de las opiniones que de allí se forman, no sólo es el uso de lenguaje lo que da forma a la esfera política sino que, además, lo que con el lenguaje se “haga”. Si la opinión se solidifica o, lo que es lo mismo, si una opinión es considerada como el único punto de vista válido acerca de un suceso, el espacio político como tal pierde toda su validez debido a que es la diversidad de puntos de vista (que coincide con la ley de pluralidad de la Tierra y con el hecho de que somos distintos igualados por la libertad de comenzar algo nuevo en acto y palabra) lo que constituye el debate, la persuasión en el campo del espacio político. Esta recurrencia a los otros se puede explicar a partir de la situación en que el lenguaje se encuentra en relación con las actividades mentales. El lenguaje no puede expresar en su totalidad la demanda de expresión de las actividades mentales, o dicho más categóricamente, “ningún lenguaje posee un vocabulario acabado para satisfacer las necesidades de las actividades mentales”, esto es, no puede expresar lo estrictamente mental, por ello las actividades mentales “toman prestadas su vocabulario de palabras que originalmente correspondían a la experiencia sensorial o a otras experiencias de la vida común”⁸²: recurren al mundo de la pluralidad. Este préstamo de palabras se lleva a cabo con la inclusión de la metáfora, pues es ella la que “une” las actividades mentales interiores e invisibles con el mundo de los fenómenos. Se podría decir, así, que la

⁸² El texto completo dice así: “El lenguaje, sin embargo –el único medio a través del cual pueden manifestarse las actividades mentales no ya sólo al mundo exterior, sino al mismo Yo pensante-, no es, con mucho, tan claramente apto para la actividad pensante como lo es la visión para la función de ver. Ningún lenguaje posee un vocabulario acabado para satisfacer las necesidades de las actividades mentales; todas éstas toman prestadas su vocabulario de palabras que originariamente correspondían a la experiencia sensorial o a otras experiencias de la vida común”. Arendt, Hannah, LA CONDICION HUMANA, p. 123.

metáfora es un “regalo” que le ha hecho el lenguaje al pensamiento. En efecto, “la metáfora, que salta el abismo que existe entre las actividades mentales interiores e invisibles y el mundo de los fenómenos, fue ciertamente el más bello regalo que el lenguaje pudo hacerle al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía...”⁸³. El lenguaje, a partir de lo dicho, no es una propiedad del pensamiento. Si estamos de acuerdo con la idea común de que se piensa con imágenes, el lenguaje “traduce” las imágenes a una lengua determinada. Tal vez sea parecido a la mentira en política. Dice Arendt que la habilidad para mentir es un dato que confirma la libertad humana porque cualquiera puede cambiar las circunstancias en que vivimos, esto es, poseemos una relativa distancia con lo que ocurre, lo cual puede significar que podemos modificar los hechos a nuestro antojo. “Nuestra habilidad para mentir –pero no necesariamente nuestra habilidad para ser veraces- es uno de los pocos datos evidentes y demostrables que confirman la libertad humana”⁸⁴. La mentira, como se ha dicho, es una decisión deliberada, conciente, “que atañe a nuestra capacidad para negar en pensamientos y palabras lo que resulte ser el caso”⁸⁵, que pretende la modificación de lo que ocurre, para ello el uso del lenguaje se muestra neutro, esto es, el lenguaje por sí mismo no es ni falso ni verdadero, porque “lo que se contiene implícitamente en la necesidad de hablar, no es así necesariamente la búsqueda de la verdad, sino la búsqueda de significado”⁸⁶. No habría una relación muy estrecha entre la mentira y el lenguaje. En otras palabras, para mentir requiero del lenguaje, pero para hablar no necesariamente requiero mentir. Empero, la mentira sería un regalo del pensamiento al lenguaje. La mentira sería un valor agregado que el pensamiento le otorga al lenguaje. Es más, la mentira requiere de la imaginación para sostener una realidad mundana distinta a la que ocurre, y en ello se vincula con la acción que también requeriría de la imaginación para sellar la realidad que no ha acontecido ni acontecerá, “en otras palabras, la deliberada negación de la verdad fáctica”⁸⁷, y, por otro lado, “la capacidad de cambiar los hechos...se hallan interconectados. Deben su existencia a la imaginación”⁸⁸. Esto vincula a la verdad

⁸³ “...”, pero en su mismo origen la metáfora no es filosófica sino que poética”. Ibid. P. 127.

⁸⁴ Arendt, Hannah, ENTRE PASADO Y FUTURO, p. 263.

⁸⁵ Arendt, Hannah, CRISIS DE LA REPÚBLICA, p. 13.

⁸⁶ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, p. 119.

⁸⁷ Arendt, Hannah, CRISIS DE LA REPÚBLICA, p. 13.

⁸⁸ Ibidem.

fáctica y a la mentira con el juicio⁸⁹. La importancia política de la mentira es que atañe a los hechos contingentes, esto es, “a las cuestiones que no poseen una verdad inherente en sí mismas ni necesitan poseerlas. Las verdades fácticas nunca son obligatoriamente ciertas”⁹⁰. La mentira, pues, junto con ser una manifestación de la capacidad de ser libre, es también la muestra de que lo que ocurre entre los hombres puede ser modificado al antojo de las voluntades⁹¹. Y es, como dice Arendt, la fragilidad de las acciones humanas lo que hace del engaño algo tan tentador, pues el engaño nunca entra en conflicto con el razonamiento “porque las cosas podrían haber sido como el mentiroso asegura que son”⁹². En efecto, quien quiera engatusar al público dirá lo que el otro quiera oír, haciendo de la realidad algo continuo y esperado, todo lo contrario de lo que de hecho ocurre, pues, “la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado”⁹³.

Para finalizar esta parte de mi trabajo, me referiré al juicio, que para Arendt “es la facultad más política que posee el hombre. Es la facultad que juzga lo particular”⁹⁴. El juicio, pues, se preocupa de objetos y casos que están siempre a la mano. Arendt sostiene que la facultad de juzgar es común a los espectadores y que ésta debe fundarse en el sentido del gusto.⁹⁵ Por este camino, la facultad de juzgar presupone la presencia de otros.⁹⁶ Pero, y creo que es lo relevante para la cuestión del *entre*, el juicio es

⁸⁹ Arendt, Hannah, CONFERENCIA SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, op.cit. p. 28.

⁹⁰ Arendt, Hannah, CRISIS DE LA REPÚBLICA, p. 14. El texto completo dice así: “El historiador sabe cuán vulnerable es el completo entramado de los hechos en los que transcurre nuestra vida diaria; ese entramado siempre corre el peligro de ser taladrado por mentiras individuales o hechos trizas por la falsedad organizada de grupos naciones o clases, o negado o tergiversado, cuidadosamente oculto tras *infinidad de mentiras o simplemente dejado caer en el olvido*”.

⁹¹ Sin ir más lejos, la mentira puede estar circunscrita en el campo de la moral, y por lo mismo le atañe el ejercicio de la ética cuando, por ejemplo, el médico le tiene que mentir a la esposa de su paciente acerca de la gravedad de la enfermedad de éste, debido a que la esposa sufre de alteraciones cardíacas que pueden causarle la muerte cuando sabe noticias que la sulfuran emocionalmente. El argumento del médico puede ser, *simplemente*, que *prefiere mantener con vida a la esposa que perderlos a los dos*.

⁹² Arendt, Hannah, CRISIS DE LA REPÚBLICA, p. 14.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ “...el juicio, que se puede considerar con bastante razón la más política de las facultades mentales del hombre. Es la facultad que juzga lo *particular*, sin subsumirlo bajo reglas generales que se enseñan y aprenden hasta que se instituyen en hábitos reemplazables por otros hábitos y reglas”. *Ibid.* P. 224.

⁹⁵ Arendt, Hannah, CONFERENCIA SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, pp. 118-120. En la CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR, ver el § 40 que se titula “Del gusto como una especie de *sensus communis*”, traducción de Pablo Oyarzún Robles, EDITORIAL ANDRÉS BELLO, pp. 231-235.

⁹⁶ “Kant destaca que al menos una de nuestras *facultades mentales*, la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros. Y esta facultad mental no es sólo lo que, en nuestra terminología, llamamos

comunicable si, por un lado, hay quien me escuche y, por otro, que mi formulación lingüística presuponga el punto de vista del otro, esto es, que el otro me pueda entender.⁹⁷ En rigor, hablo por y para que los otros me puedan comprender. Para juzgar, para que los otros me puedan entender, debo basarme en la facultad de la imaginación, esto es, en la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos “objetivos” en objetos “sentidos”.⁹⁸ Sin ahondar más en este aspecto que forma parte del espacio político, quisiera culminar con el hecho de que la libertad nos iguala para poder hablar en público persuadiendo a los que me escuchan; de escuchar a los que me quieren persuadir, de actuar en común acuerdo; de que la comunicación es una actividad esencialmente humana que tiene su clímax en el mundo y, por tanto, en la esfera política. La privación del uso público del lenguaje, esto es, de la opinión y de los puntos de vista diversos⁹⁹ sobre hechos o sucesos, significaría la muerte de la esfera política, muerte que lamentaríamos porque dejaría de existir el único lugar donde se puede ser libre e iguales, dejaría de existir el único espacio que hace posible la gestación de los acontecimientos y, por tanto, dejaría de existir la Historia. Bajo estos preceptos, con actos y palabras los hombres hacemos nuestro mundo, mundo del cual nos vamos queriendo dejar siempre algo en él como para ser recordado. De lo contrario, pasaríamos a formar parte de la esfera privada, que muy bien la esboza Arendt en LA TRADICIÓN OCULTA, tanto en cuanto, allí donde no hay posibilidad de diálogo, de aquella igualdad que nos ofrece el lenguaje, el discurso y la expresión, entramos a un tipo de relaciones donde *quién soy* no es importante.¹⁰⁰ La destrucción del mundo le

“juicio”; unido a éste se halla la idea de que los sentimientos y las emociones tiene valor sólo en la medida en que “pueden ser generalmente comunicados”, esto es, nuestro aparato anímico está, por decirlo así, unido al juicio...se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en el caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará de un modo comprensible”. Ibid., p. 136.

⁹⁷ “El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados”. Arendt, Hannah, ENTRE PASADO Y FUTURO, p. 254.

⁹⁸ Ibid., p.121.

⁹⁹ “El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”. Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, p. 67. Más adelante Arendt escribe que “los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular”. Ibidem.

¹⁰⁰ Me refiero a op. cit. 20-34.

compete a la violencia, por un lado y, por otro, al miedo, asunto que veremos a continuación.¹⁰¹

¹⁰¹ Resulta interesante ver el modo de cómo Jürgen Habermas, en PERFILES FILOSÓFICOS-POLÍTICOS, traslada los planteamientos arendtianos acerca del lenguaje y los hace "suyos" para, posteriormente, fundamentar lo que se conoce, junto a K. O. Apel, como "ética del discurso". Ver Habermas, Jürgen, PERFILES FILOSÓFICOS-POLÍTICOS, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, SANTILLANA EDICIONES GENERALES, Madrid, España, 2003, pp. 200-222. Ver Boella, Laura, ¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR POLÍTICAMENTE? En HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR, p. 185.

1.3 LA DESTRUCCIÓN DEL ENTRE.

Dice Arendt que la política es destruida cuando se diluye el espacio que la hace posible, esto es, cuando se impide que los hombres se junten, hablen y actúen. Más allá que esta eliminación suponga el triunfo de la esfera privada, me detendré en analizar brevemente el modo cómo la violencia destruye la política y se torna su opuesto, esto es, que la violencia es enemiga de la política: allí donde hay violencia no hay política. La pregunta será, pues, ¿hay violencia porque no hay ejercicio político?.

Continuando con el planteamiento de Hannah Arendt, habríamos de decir que hay dos maneras en que el espacio público puede ser destruido y una en que este mismo espacio es ignorado. Por un lado, con la aparición del cristianismo y de la posterior edificación de la iglesia católica y, por otro lado, con la aplicación de la violencia. La aparición del cristianismo supone la destrucción del espacio público de una manera que no es violenta. Una manera posible de abordar este planteamiento arendtiano se consigue a partir de la lectura de la Biblia. En *¿QUÉ ES LA POLÍTICA?* la autora señala que es Dios quien creó *al* hombre y no a los hombres, asunto que ya habíamos anunciado líneas atrás.¹⁰² Al respecto cabría decir que la política, o el espacio público donde ella se desarrollaba, era muy anterior a la aparición de La Biblia y de esta interpretación acerca del origen *del* hombre, por lo cual se puede aseverar que este es un modo en que el espacio público es destruido porque se considera este espacio como no importante *para la vida*, preocupación fundamental del cristianismo y de la Iglesia Católica. Como ya hice mención, para la tradición judéo-cristiana el hombre y su vida son más importante que el mundo, este último objeto propio de la política. En tercer lugar, habría que hacer mención a la referencia que nos entrega Arendt cuando habla de la impronta que Agustín le quiere dar al mundo celestial a partir de la noción de comunidad, esto es, a partir de la

¹⁰² Arendt, Hannah, *¿QUÉ ES LA POLÍTICA?*, p. 45. En este mismo contexto, Arendt señala que “la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia”. *Ibid.* P. 46. Estudiando particularmente LA CONDICIÓN HUMANA se puede entender por que la familia es la ruina de la política: el traslado de la esfera privada a la esfera pública, esto es, por ejemplo y entre otros muchos, el hecho de exista un gobierno que manda y una ciudadanía que obedece, la importancia que tiene la propiedad para poder estar en política y por qué el pobre, el que carece de propiedad, no puede estar en la política y, por lo tanto, es carente de mundo político.

idea de que en el “más allá”, el lugar que no es el mundo, una vez muertos, existiremos en comunión; más aún si en latín “vivir” era lo mismo que “estar en compañía de los hombres”.¹⁰³ De este modo, en el mundo humano podía importar la vida individual del hombre excluyendo el mundo, la pluralidad, a los otros. Y una vez muertos seguiríamos en compañía de los otros porque “allá” tendríamos la “vida” eterna. Hay que señalar, además, otra característica de este proceso. Con la llegada del cristianismo, llegó también la muerte de la inmortalidad entendida como historia, base de la acción política que buscaba “ser recordado”, no morir. La vida eterna mermó aquella práctica cuando el cristianismo, “con sus “buenas nuevas” anunció a las personas que no eran mortales, que, al contrario de las creencias paganas anteriores, el mundo tenía un fin, pero que sus cuerpos resucitarían después de la muerte”¹⁰⁴. Ya no tenía sentido contar los grandes relatos ni las hazañas para ser recordado porque no había muerte. Y si ya no había que realizar acciones para ser recordado, el mundo aparential de los unos con los otros no tenía sentido. El único sentido era la vida individual, que no nacía del vivir juntos los unos con los otros de los diversos, sino el individuo nacido a imagen y semejanza de Dios, que no requiere juntarse con los otros porque el mundo no importa; requiere, por decirlo de una manera, juntarse consigo mismo y con Dios, esto es, su preocupación es la vida.

El tercer modo del que hablé líneas atrás no busca, en estricto rigor, la destrucción del espacio público, sino que, más bien, busca desacreditarlo. Este tercer modo es la filosofía. En efecto, dirá Hannah Arendt en *¿QUÉ ES LA POLÍTICA?*, la filosofía, así como las ciencias en general, se preocupa *del hombre*¹⁰⁵. Sin embargo, es en *LA CONDICIÓN HUMANA* donde Arendt nos argumenta de manera más detallada esta idea¹⁰⁶. Se trata, pues, de constatar esta hipótesis. Sin duda que Platón es el prototipo de esta desacreditación organizada. Su oposición a la *doxa*, a la opinión (pública, de la gente en general) y su teoría de las formas anclada en el desprecio por la sensoriedad y por el cuerpo manifiesta de manera suficiente que en los albores de la

¹⁰³ Arendt, Hannah, *ENTRE PASADO Y FUTURO*, pp. 82-83. *DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN*, pp. 56-57.

¹⁰⁴ Arendt, Hannah, *LA VIDA DEL ESPÍRITU*, p. 166.

¹⁰⁵ Arendt, Hannah, *¿QUÉ ES LA POLÍTICA?*, p. 43.

¹⁰⁶ Arendt, Hannah, *LA CONDICIÓN HUMANA*, pp. 37-95, 301-319.

filosofía la pluralidad, la diversidad, el acontecimiento, el espacio público no eran “realidad” y, por tanto, no tenían estatus suficiente como para ser tomados de manera seria. No eran el lugar del *logos*, de la razón, de la verdad. Salvo Sócrates, como lo afirma en *LA VIDA DEL ESPÍRITU*, la tradición filosófica se ha opuesto tenazmente a aceptar la experiencia como lugar originario del pensar filosófico y con ello se oponen, pues, a considerar el *mundo* como lugar de análisis¹⁰⁷. De allí que Arendt se rehúse a ser identificada académicamente como filósofa y preferirá el calificativo de “espectadora”. Este tercer modo, como se ve, si bien no busca la destrucción del *entre*, si lo ignora y le hace un contenido que comienza con el menosprecio a los órganos sensorios o con la idea de que ellos son el límite entre lo externo y lo interno. Se podría, pues, establecer un puente entre la teoría de la caverna platónica y el rechazo al mundo que se encuentra en tal teoría, con la idea eclesiástica de rechazo al *mundo* y privilegio de la vida.

Pues bien, si las “buenas nuevas” del cristianismo tenían por objeto la vida eterna del hombre y acabar con los sufrimientos de éstos en la Tierra otorgándoles un paraíso donde yacer eternamente, y con ello comenzar a descimentar el espacio público construido en tiempos pre-cristianos, la violencia es el modo en que el espacio público es destruido con la mayor de las intenciones. Dice Arendt que “la ciudad-Estado (la Polis griega), se definió a sí misma como un modo de vida basado exclusivamente sobre la persuasión y no sobre la violencia”¹⁰⁸, de que el espacio público esta basado y sostenido sobre el lenguaje, sobre la posibilidad de hablar, escuchar y ser escuchado. La violencia rompe con el espacio público haciendo desaparecer a sus miembros, sea mediante la aniquilación u otra modalidad, que busca separar a los que están juntos. La violencia omite al otro omitiendo o silenciando la capacidad de expresión de los otros. La violencia impide hablar, escuchar y ser escuchado, y al mismo tiempo que impide esto, obliga a realizar lo involuntario. La violencia no habla y no escucha, es muda y exige mudez. “Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regimenes totalitarios, no sólo se callan las leyes..., sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un

¹⁰⁷ Arendt, Hannah, *LA VIDA DEL ESPÍRITU*, pp. 196-209.

¹⁰⁸ Arendt, Hannah, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*, p. 16.

fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra”.¹⁰⁹ La violencia separa a las personas imponiendo la mudez, la política las junta desplegando el discurso.

El golpe implica el puño como vehículo de la violencia, o un martillo o algún otro “instrumento”. Pero no sólo una “acción” violenta implica el uso de instrumentos, sino que, además, sostiene un “cálculo”: lograr amedrentar o intimidar. Aquí podemos analogar política y violencia: ambas requieren un cálculo, un proceso, pensar en un resultado, algo muy similar a intentar predecir lo que *ocurrirá* a partir de lo que *ocurra*. Ambas especulan desde el presente hacia el futuro. En este sentido, tanto la política como la violencia tienen la misma matriz: la facultad de razonar.¹¹⁰ Ahora bien, la violencia requiere de instrumentos para conseguir sus objetivos: un puño, un cuchillo, una bala, una bomba. En todos estos casos, salvo el del puño, el violentado no se enfrenta con un individuo sino que con un artefacto, un instrumento. La violencia separa a los hombres entre sí porque los media con instrumentos, fabricaciones que son producto del trabajo.¹¹¹ En cambio, en la política nos enfrentamos, de buena manera, con individuos, y en particular con aquello que es común a todos: el actuar y el lenguaje.

¹⁰⁹ Ibid. P. 23. En este mismo lugar Arendt escribe: “Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre inerte frente a la violencia. Debido a esta incapacidad para la palabra, la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos”.

¹¹⁰ En las primeras páginas de *SOBRE LA VIOLENCIA*, Arendt sostiene que la violencia requiere de armas para conseguir ciertos objetivos, entre ellos, evitar que los otros logren *fundar poder*, y que estas armas van acompañadas de planes, estrategias, tácticas, ciertas prevenciones, etc. Escribe nuestra autora: “La violencia se distingue del poder, la fuerza o el poderío en que siempre requiere *implementos*... Así es que la revolución tecnológica, una revolución en la manufactura de instrumentos, destacó en el campo bélico. La sustancia misma de la acción violencia está determinada por la categoría medios-y-fin, cuya característica principal, en cuanto a los asuntos humanos, es que el fin está en constante peligro de dejarse abrumar por los medios que justifica y que son precisos para alcanzarlo. Y ya que los fines de la actividad humana, a diferencia del producto final de la manufactura, nunca pueden predecirse con certeza, los medios empleados para llegar a un objetivo político llegan a temer, casi siempre, una mayor relevancia para el mundo futuro que los fines previstos”, pp. 9-10.

¹¹¹ “Recordemos que la violencia no depende ni de números ni de opiniones, sino de implementos y queda dicho que los implementos de la violencia, como un instrumento cualquiera, aumentan y multiplican el poderío humano. Quienes se oponen a la violencia sólo con el poder no tardarán en descubrir que el encuentro no es con los hombres, sino con sus artefactos, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumentan en proporción a la distancia que separa a los oponentes. La violencia siempre precede a la destrucción del poder: del cañón de un fusil nace la orden más efectiva, que resulta en la obediencia inmediata y perfecta. El poder, en cambio, no puede salir de los fusiles”. Ibid. P. 49.

Si decimos que la facultad de razonar une a la violencia con la política estamos intentando llamar la atención sobre algo: que tanto la violencia como la política no corresponden a la vida biológica. No vienen ellas transmitidas genéticamente, ni fisiológicamente. Son, dicho de manera general, artificiales, unas creaciones estrictamente humanas: “Ni la violencia ni el poder son fenómenos naturales, es decir, manifestaciones del proceso vital: pertenecen al reino político de los asuntos humanos cuya cualidad esencialmente humana queda garantizada por la facultad humana de actuar, la capacidad de empezar algo nuevo”¹¹². Los animales, como sabemos, no hacen ni poseen política y tampoco ejercen violencia. Únicamente “agraden”, esto es, no facultan su “acción” con un contenido de cálculo ni con una instrumentalidad como medio. Los animales no crean medios para la violencia. Nosotros, en cambio, no sólo creamos medios para ella sino que cuando actuamos violentamente, tenemos la capacidad de pedir perdón, exigir disculpas o disculparse, asunto que los animales no pueden realizar. El énfasis, por tanto, está puesto en la idea de que el hombre puede elegir tanto la violencia como la política para resolver los problemas de la existencia en común que es inherente a la vida humana.

Ahora bien, recordando la pregunta inicial, es posible sostener que hay violencia porque no hay política. Y en el lugar de la política, del *entre*, del *mundo*, del espacio público, está la “creencia” en que la vida es la preocupación mayor. Si seguimos el razonamiento podremos concluir que se opta por la violencia porque la preocupación del hombre no es el *mundo* sino la vida. Hobbes sería el arquetipo, por tanto, de la estructuración de este “plan”. Si a la base de cualquier organización “política” (sea la Sociedad o el Estado, por ejemplo) se encuentra la preocupación por la vida, la violencia no tiene oposición, esto es, no hay un *mundo* que se oponga a la violencia. En otras palabras, la preocupación por la vida y no por el mundo sería la responsable de la violencia, si de responsabilidad se trata de encontrar. Por tanto, la violencia no se opone a la vida, más bien, la resguarda, la cuida, la protege de la muerte. *Pero la resguarda, cuida y protege matando otras vidas*. La violencia actuaría allí donde la vida esté en

¹¹² “Ni la violencia ni el poder son fenómenos naturales, es decir, manifestaciones del proceso vital: pertenecen al reino político de los asuntos humanos cuya cualidad esencialmente humana queda garantizada por la facultad humana de actuar, la capacidad de empezar algo nuevo”. *Ibid.* Pp. 73-74.

peligro, pero la vida está en peligro únicamente cuando preocupa perderla. De manera apresurada se podría concluir que la violencia destruye la política porque a ésta la vida no le interesa. Sin embargo, que no le interese no significa que deba prescindir de ella sino que, más bien, es *a partir de ella y sobre ella* que la política tiene sentido. Para originar un mundo, para generar un *entre*, hay que estar vivo. La política se opone a la violencia porque le interesa estar, *a partir de la vida, por sobre la vida*. Si la violencia, pues, tiene a la base de su comienzo la preocupación por la vida, será sencillo acabar con ella: despreocupémonos de la vida. ¿Será sencilla tal empresa que tiene un enraizamiento de dos mil años de apego en la existencia de Occidente?

1. 4. EL PROBLEMA DEL RECUERDO EN AGUSTÍN DE HIPONA Y LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO: DE LA PLURALIDAD SE GESTA EL INDIVIDUO.

El individuo es un concepto abstracto¹¹³. Se genera a partir, siempre, de otros; de lo que los otros dicen acerca de *mí*, de *él*, de *ella*. Tal sería el planteamiento que de Agustín de Hipona se puede concluir una vez que se ha pasado por el capítulo VII del Libro I, por el capítulo I del Libro II y que también aparece en el capítulo VII del Libro VI de las CONFESIONES¹¹⁴. Allí nos encontramos con el siguiente problema: según Agustín, hay un período al comienzo de la vida humana que de él no poseemos recuerdo alguno, esto es, no tenemos experiencia alguna de aquellos sucesos o acontecimientos que, de alguna manera, almacenamos o, dicho de otra manera, lo “vivimos” pero no lo “recordamos”. Lo que de ese período sabemos es lo que nos han dicho de nosotros nuestros cercanos. Y a ellos, sus cercanos les dijeron lo que eran cuando no había recuerdo. Es fácil, pues, verificar que el infinito es el origen de los orígenes nuestros, de los que son y de los que han sido, y que en nada disminuye la probabilidad de que los que van a ser también se sumen a esta modalidad de origen. Sin embargo, sospecho, no es únicamente un origen lo que se juega ahí. ¿Qué ocurriría si no tuviera un origen cierto, esto es, si me dieran tres orígenes distintos? ¿No es lógico, acaso, que comience una exhaustiva investigación para saber quién soy, en cuanto a mi origen se refiere? ¿Y no es cierto también que por más que investigue mi tope será alguien a quien considere

¹¹³ Hay una diferencia notable cuando se enfatiza al individuo como abstracción y al individuo como un concreto, un factual. Me parece que el individuo en concreto, del que hablan los liberales, puede estar sostenido desde el preámbulo bíblico de que Dios creo *al* hombre y no a *los* hombre, pero aparece como un recurso asazoro si traemos a colación otra cita bíblica que dice “y *los* creo a imagen y semejanza de *el*”. es posible indagar en la posibilidad de que en las disputas bíblicas se concluya en una arbitrariedad por sostener una idea argumentando desde la Biblia toda vez que este libro es “sagrado”, “cierto” por antonomasia. Por otro lado, el individuo como un ser sujeto a corporeidad, esto es, sujeto a una biología de la vida donde debe comer, dormir, defecar, orinar, desplazarse, limpiarse, abrigarse, cuidarse, etc., y que, por supuesto, si lo tomamos como el principio imaginado de la evolución donde no sólo descendemos del chimpancé sino que pertenecemos al reino común a todos, a saber, el reino biológico, natural, el individuo es principio categórico de la existencia de los hombres en la Tierra. En el transcurso de la elaboración de este trabajo, la idea de individuo se irá enriqueciendo. Su desarrollo temático se desenvolverá en el capítulo titulado “el lugar del individuo: el *entre*”.

¹¹⁴ Agustín de Hipona, LAS CONFESIONES, edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, O., S., A., LA EDITORIAL CATÓLICA, Madrid, España, 1974. Pp. 80-82, 112, 237-239.

fidedigno su relato acerca de mi origen? No me quedaría, sino, que confiar, y confiar ciegamente. Se trata, entonces, de acabar con el infinito, de darle un fin al infinito, de *finar el infinito*. Y *fino el infinito con el confiar*. La confianza en el relato que de mi vida hacen acaba con el infinito originario. Las filmaciones que me hicieron cuando niño me desplazaba en andador, las filmaciones del parto de mi madre donde llegaba a este mundo por medio de gritos y llantos y sonrisas y mudeces, las fotos de mi primer cumpleaños, de mis amigos primeros, del traje de soldado a los siete meses, etc., testimonian el que mi origen era ese. Sin embargo, puedo sembrar la duda e investigar. ¿Será cierto lo que de mí dicen que era cuando era? Lo que realmente hay es la aporía o, a lo menos, es de lo más seguro que debiera estar. Empero, funciono sin la menor duda, en otras palabras, en la comunidad en que habito, sea mi barrio, población, villa, mis cercanos, no hay ninguna duda de que el que dicen que era, era, y aquella seguridad es mutua. Es la pluralidad, que son los otros comunes a mí, lo que me asegura el origen, la pertenencia. Pero, esta pertenencia puede ser puesta en duda. Por ello la formación de subjetividad requiere de los otros para que *yo sea*. *Mi, yo*, son el resultado de otros *mí* y de otros *yo*. De otros acerca de mí. Y este *yo* que está en constante “construcción”, estableciendo su origen definitivo, pertenece a un *otros* que está dando origen a un *yo* cualquiera. El individuo es un concepto abstracto porque es el resultado constante de/con otros, de los plurales, de los diversos.

He presentado lo que considero es la oposición entre origen e infinito en lo que respecta al individuo. El origen del individuo, así como lo he mostrado, es arbitrario, puesto que depende del relato al cual adhiere. Y no puede, sino, que ser arbitrario; es su condición, incluso aquella que sostiene a la pluralidad como tal. Al revés de lo que se ha dicho hasta ahora, la pluralidad es un origen incierto o un cierto des-origen. El sentido de tal discusión es, pues, la de que se pueda formular la siguiente pregunta: ¿De dónde proviene la idea de “origen”? ¿Es cierto que es tan indispensable para nuestra existencia en la Tierra que sin ella no seríamos? La pluralidad como origen supone un aceptación, una sumisión, un acuerdo de que *el asunto es como es*. En otras palabras, somos *adiestrados* en el origen, *disciplinados* para el origen. Si la pluralidad es nuestro origen, ella tiene una particularidad que no es propia del origen. La pluralidad no es única, esto

es, *no es un único origen*. Es, más bien, un *origen diverso, plural, múltiple*. Un origen que está entretejido en el *entre*, en el mundo de las apariencias.

Habría un último asunto que me gustaría agregar para hacer aún mayor esta polémica. Señala Arendt que los componentes de la naturaleza no necesitan ser recordados por que siempre van a estar allí, o bien, porque son inmortales, siempre presentes; en cambio los asuntos humanos requieren del recuerdo debido a su carácter mortal. En otras palabras, el recuerdo y la memoria (la historia) hacen inmortales a los hombres. Ser recordado es lo mismo que ser inmortal¹¹⁵. Ahora bien, como he indicado líneas arriba, el origen es una especie de técnica cuyo objeto es poner fin a lo que carece de fin o, lo que es lo mismo, finar fundando el origen. ¿Cuál es la importancia de este análisis para nuestro problema del *entre*? Más allá que en el *entre*, como se dijo, las acciones produjeran acontecimientos que mediante el recuerdo pueden ser puestos como “*presentes*”, y que este recordar los acontecimientos es el único medio por el cual la imperecibilidad de las acciones es “*burlada*”; como digo, la relevancia consiste en que, una vez que el origen se ha disuelto en su multiplicidad y que lo *uno* se ha desintegrado en varios “*uno*”, recordar significaría *comenzar*, esto es, aceptar por verosímil un origen consensuado acorde con la comunidad de diversos donde existo. Pero esta aceptación, en el caso del origen de mi nación o de mis instituciones políticas o de mi identidad como único que he nacido aquí en este país con esta familia y hermanos, no está exenta del disciplinamiento, de la obediencia, porque he nacido en un mundo ya hecho. Esto es, para los vivos el que nace es un nuevo riesgo en tanto interrumpe el continuo que ocurre o, en otras palabras, cada nacimiento es la posibilidad de una acción que interrumpa el tiempo o ciclo normal de la vida.

¹¹⁵ “La identidad del sujeto se revela a través de la narración de su propia historia, de su biografía”, Sánchez, Cristina, *PARIA O CIUDADANA DEL MUNDO*, en *EN TORNO A HANNAH ARENDT*, compilación y dirección de Manuel Cruz y Fina Birulés, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994, pp. 26-27.

1. 5. EL PODER Y EL ENTRE

“El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde *las palabras no son vacías* y los actos *no son brutales*”¹¹⁶ (las cursivas son mías), escribe Arendt. La unidad, la correspondencia, el lazo entre el lenguaje y la acción de los muchos diversos hace posible que éstos posean poder. Podríamos añadir que el poder es “beneficioso” cuando las palabras se emplean “para descubrir realidades”¹¹⁷ y los actos se realizan “para establecer relaciones y crear nuevas realidades”¹¹⁸. Pero el poder es dañino cuando las palabras son vacías y los actos brutales, con lo cual Arendt se acerca a una temática ética que funciona en el mundo público, en el *entre*. Pero ¿y qué es el poder? Nuestra autora responde diciendo que el poder “corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en concierto. El poder no es nunca propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegre”, con lo cual el poder es algo que le pasa al hombre sólo en tanto que actúa con otros como *parte de un todo* y que es a la vez *el y todos*. De esta forma el que “llega al poder” no llega solo, esto es, está el grupo allí.

Si hay dispersión de los que actúan juntos, esto es, si se separan por las razones y motivos que sean, el poder desaparece. Así, por ejemplo, líneas arriba se hacía mención a la destrucción del *entre* y se explicitaban dos motivos. Por un lado, el surgimiento del cristianismo y el privilegio de la *vida* por sobre el *mundo* y, por otro lado, el ejercicio de la violencia. Tanto en uno como en el otro el objeto es la destrucción de un poder determinado. En el primero, se intenta destruir el poder humano en general, de manera universal como se caracteriza el funcionamiento de la Iglesia Católica; en el segundo, la destrucción puede ser local, aunque bien sabemos que el poderío atómico de algunos países puede aniquilar no sólo nuestro planeta. Tampoco habría poder en el ámbito del trabajo ni en la esfera de la labor. Tampoco el pobre poseería poder debido a que carece

¹¹⁶ Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, p. 223. Más adelante escribe Arendt que “donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”. Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Ibidem.

de propiedad, elemento fundamental para evitar el apego a la sobrevivencia y permanente preocupación por mantener su cuerpo vivo, esto es, está en la obligación de preocuparse sólo de sí. “La expropiación (de propiedad), la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición alas exigencias de la vida...”¹¹⁹. La pobreza es privación de mundo, por tanto, es privación de libertad y de igualdad. En su profunda preocupación por sí mismo se aleja de los otros evitando el juntarse para dirimir los aspectos comunes. Al pobre lo común no le interesa, la política no le interesa o no sería su prioridad. Podríamos decir, haciendo una extrapolación, que la pobreza faculta la “isonomía”, esto es, la ausencia de poder¹²⁰. Tener pobres, fomentar la pobreza, la vida miserable, es un modo de establecer la separación entre los hombres a fin de que quede *el* hombre. En un mundo como el nuestro, en que cada vez se superan los índices de pobreza o de miserabilidad, en aquellos países, como el nuestro, en que *morirse de hambre es muy difícil*, la pobreza se vincula con el consumo, esto es, con la permanente preocupación por adquirir objetos que, aunque no me sean útiles, están destinados a satisfacer *mis* necesidades. El mundo de la satisfacción de necesidades es el sustituto del mundo de la pobreza. En ambos casos no se puede crear poder por que nos encontramos con un hombre preocupado por una constate demanda de satisfacción de necesidades.

Así mismo, la política no podría solucionar el problema de la pobreza porque no está dentro de sus preocupaciones, esto es, el mundo preocupa al *entre* y no se preocupa de *el* hombre. Exigir una solución política a la pobreza no es, sino, que reconocer un modo familiar de realizar la esfera pública. La conclusión de este argumento sería, en apariencia, insólito: la solución de la pobreza es un problema social y no político. Pero cabe preguntar ¿en qué medida no es un problema político? Veamos lo que nos dice Arendt al respecto: “Tomemos el problema de la vivienda. El problema social es

¹¹⁹ Ibid. P. 283.

¹²⁰ “Esta idea de ausencia de poderes e expreso con el vocablo isonomia, cuya característica más notable entre las diversas formas de gobierno, según fueron enunciadas por los antiguos, consistía en que la idea de poder (la “arquía” de *αρχην* en la monarquía y oligarquía, o la “cracia” de *κρατιν* en la democracia) estaba totalmente ausente de ella”. Arendt, Hannah, SOBRE LA REVOLUCIÓN, pp. 36-37. En otro texto Arendt escribe: “Cuando la ciudad-estado ateniense llamó *isonomia* a su constitución, o los romanos hablaban de la *civitas* como su forma de gobierno, se referían a un concepto del poder y de la ley que no se apoyaba esencialmente en la relación de mando-obediencia, y que no identificaba el poder y el mandato ni la ley y el mando”. Arendt, Hannah, SOBRE LA VIOLENCIA, p. 38.

ciertamente el de una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vivienda adecuada significa integración o no es *sin duda* [un problema] político. Todas estas cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate. No debería haber debate alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo deba tener un alojamiento adecuado”¹²¹. Un problema es político cuando su eje gira en torno a la integración de hombres, esto es, cuando su problema involucra a todos. En este sentido, y continuando con el problema de la pobreza, esta se torna un problema político cuando lo que se exige es integración. En otras palabras, cuando los pobres organizados no se juntan para pedir alimentos o ropa o casa, sino que cuando quieren fundar un mundo. De algún modo los pobres sacrifican su carencia de “propiedad” y dan “vuelta la espalda” a sus necesidades insatisfechas para incorporarse al habla y al actuar, para generar poder.

El poder nace del estar juntos y se manifiesta con mayor plenitud cuando palabra y acto no se han separado. Pero también el poder, entonces, nace de la pluralidad, de los que son iguales gracias a la libertad de comenzar, y que este poder también tendría la característica que posee toda acción, a saber, la de que carece de autor. Esta característica es relevante porque impide la omnipotencia del poder debido a que éste, “dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano no pueden nunca ser absolutas”¹²² y, por tanto, el poder no estaría nunca en un hombre. De concentrarse en un hombre se pasaría a denominar poderío: “El poderío se refiere, en cambio, inequívocamente a algo único, a una entidad individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona, y aunque se manifieste con relación a otros objetos o personas y pertenece a su carácter, sigue siendo en esencia independiente de ellas”¹²³. Un hombre poderoso, entendido en el sentido no-metafórico del término poder, no necesita un grupo y, por tanto, es a-político. Ese poder a-político se caracteriza, entonces, por la capacidad de independencia hacia los demás que tiene tal o cual hombre. Este poder no es, pues, el poder que nace de los que actúan en concierto. Es, más bien, un poder sin habla debido a que no nace del estar con los demás. Es posible confundirlo con el “poder gubernamental”, donde este *tipo* de poder

¹²¹ Arendt, Hannah, DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN, p. 153.

¹²² Arendt, Hannah, SOBRE LA REVOLUCIÓN, p. 46.

¹²³ Arendt, Hannah, SOBRE LA VIOLENCIA, p. 41.

está fundado en el mando y la obediencia. Como dice nuestra autora: “Hay que reconocer que existe siempre la tentación de ver el poder desde el punto de vista de la relación de mando y obediencia y, por lo tanto, igualar poder y violencia en una discusión acerca de lo que es sólo un caso especial de poder; esto es, el poder gubernamental”¹²⁴. Aquí este poder está fundado sobre los muchos que ya han transitado de la esfera privada hacia la “invasión” del espacio público, esto es, de la preocupación por los asuntos humanos a la relación de competencia entre los individuos¹²⁵.

Ahora bien, el lector se podrá dar cuenta que la violencia aumenta el poderío humano, haciéndolo el más extremo, esto es, “uno contra todos”; y el poder en su inverso es “todos contra uno”¹²⁶. Sin embargo, la idea de que el poderío tenga ese extremo sólo es posible en la medida que recurra a medios violentos y, en ello, no sólo puede ser *uno* sino que, también, *muchos*. El poderío de un individuo “siempre puede ser dominado por la mayoría, que se combina frecuentemente con el sólo fin de arruinar el poderío precisamente a causa de su independencia”¹²⁷. También el lector se dará por advertido ya que la violencia y el poder son opuestos y que algo así como un poder no-violento es una redundancia. El poder se define, como hemos visto, por su carencia de violencia y su contenido de persuasión. Pero, también, cabe decir que el poder, en cuanto no requiere justificación porque es inherente a la existencia de comunidades políticas, esto es, que donde quiera que los hombres actúen de concierto habrá poder *ya* allí, lo que el poder requiere es legitimación y esta brota del pasado, es decir, de la *reunión inicial*. De tal forma que Arendt escribe que el poder “deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que la siga. La legitimidad frente a cualquier impugnación, se basa en un llamamiento al pasado, mientras que la justificación se remonta a un fin que es siempre futuro”¹²⁸.

¹²⁴ *Ibíd.* P. 44.

¹²⁵ Arendt, Hannah, LA TRADICIÓN OCULTA, op. cit. 21.

¹²⁶ El texto completo dice así: “La forma extrema del poder es Todos contra Uno; la forma extrema de la violencia es Uno contra Todos. Y esto es imposible sin instrumentos”. Arendt, Hannah, SOBRE LA VIOLENCIA, 39.

¹²⁷ *Ibíd.* P. 42.

¹²⁸ *Ibíd.* P. 48.

Surge aquí un *entre* particularmente otro, esto es, un *entre* que se ubica en otra dimensión del espacio público y que tiene que ver con el futuro, con el pasado y con el presente.

2. ENTRE PASADO Y FUTURO

El *entre* tematizado anteriormente surge del estar juntos. Como señalé, el nivel “superior” del estar juntos es el espacio público porque es éste el lugar que se genera estrictamente por obra de los hombres. Pero hay un *entre* que posee otra característica. Éste está situado en medio del pasado y del futuro y tiene un carácter belicoso y conflictivo. Cuando hablábamos del pensamiento, decíamos que este no está en lugar alguno y que su actividad “sacaba” al hombre del lugar donde se encontraba, esto es, lo hacía singularizarse. El pensamiento, pues, nos desensoriza, nos hace abandonar el mundo. Nos obliga a distanciarnos de lo que Arendt denomina el “campo de batalla”¹²⁹. El campo de batalla es el lugar donde se encuentra Él, a quien Frank Kafka sitúa entre el pasado y el futuro¹³⁰. No entraré a detallar el conflicto que genera en Arendt el aforismo titulado “ÉL” sino que, más bien, me detendré en la “figura” que se genera *entre* el pasado y el futuro. De acuerdo con lo que dice Arendt, “él” se encuentra *entre* el pasado y el futuro, donde “la oposición entre pasado y futuro, al igual que la del no-más y el no-todavía, se debe a la presencia del hombre que en sí mismo tiene un “origen”, su nacimiento, y un fin, su muerte, y se encuentra, por lo tanto, en todo momento entre ellos; este intervalo se llama presente”¹³¹. El pasado y el futuro, por decirlo de alguna manera, “adquieren vida” dado que existe el hombre, su presencia genera el conflicto entre ambas categorías gramaticales. Este conflicto está articulado basándose en el hecho de que el hombre posee un origen y un fin, y que este transcurrir se desarrolla *entre* el pasado y el futuro, donde el *entre* es el hombre. Su carácter de *entre* es eminentemente conflictivo. Como decía Arendt líneas atrás, de momento que el hombre nace, se forja, como un metal, la posibilidad de una nueva interrupción en el transcurrir de la vida comportada, esto es, de la *vida*. Con el nacimiento de un hombre, nace con él la posibilidad de comenzar algo mediante la acción, es decir, forjar acontecimientos. Pero la acción carece de fin predecible, lo cual quiere significar, para nuestro problema,

¹²⁹ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, p. 236.

¹³⁰ Kafka, Frank, THE GREAT WALL OF CHINA, traducido por Willa y Edwin Muir, New York, 1946, pp. 276-277.

¹³¹ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, p. 233. Ver Boella, Laura, ¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR POLÍTICAMENTE? En HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR, pp. 187-194.

que el futuro, lo todavía no, es algo que “se nos viene encima” de la manera más impredecible. Un futuro que carece, de manera esencial, de contenido. Y, luego, un pasado lleno de contenido que ya no es. Y el hombre se encuentra entre ambos: es lo no-todavía y lo no-más. Este hombre se va oponiendo al cambio sin fin del tiempo porque este hombre, junto con otros, puede comenzar. De esta forma se opone al nacimiento y a la muerte, se opone a su origen que lo impulsa hacia “adelante” y se opone a su fin que lo impulsa hacia “atrás”. El comenzar se opone al nacimiento y a la muerte. Es como si el hombre se burlase de la muerte al sentir la posibilidad de ser inmortal mediante el recuerdo, la memoria y la Historia, esto es, de los acontecimientos susceptibles de ser relatados, archivados, documentados, puestos en bibliotecas, mecanografiados, guardados como monumentos o como calles, etc. El “presente” del que aquí se habla es el pensamiento, el “ahora” destemporalizado, desespacializado, desensorializado. “Desde la perspectiva del hombre, siempre inserto y atrapado entre su pasado y su futuro, dirigidos ambos hacia el instante que crea su presente, el campo de batalla es un lugar intermedio, un Ahora prolongado donde transcurre su vida. El presente, por lo general el más fútil y resbaladizo de los tiempos –basta con decir “ahora” y señalarlo, para que ya se haya esfumado–, no es más que el choque de un pasado, que ya no es, contra un futuro que se aproxima, pero que aún no está ahí. El ser humano habita en ese intermedio, y lo que denomina “presente” constituye la lucha de toda una vida frente al peso muerto del pasado, que, aguijoneado por la esperanza, le empuja hacia delante, y el temor al futuro (cuya única certeza es la muerte), que lleno de nostalgia y recuerdos, le hace retrotraerse a la “calma del pasado”, única realidad de la que puede estar seguro”¹³². Tenemos, pues, que no sólo el presente se crea a partir del conflicto que genera el futuro y el pasado (esa especie de Yo freudiano que se crea a partir de la lucha intestina entre los instintos y el mundo al que llego, esto es, entre el Ello y el Súper Yo¹³³), sino que, además, lo que se crea es instantáneamente “otro de sí”, pero que necesariamente no es el mismo *ahora*.

¹³² *Ibid.* P. 234.

¹³³ Freud, Sigmund, *EL MALESTAR EN LA CULTURA*, traducción de Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros y de Torres, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1996.

Tal vez es bueno recordar que Arendt, sobretodo en LA VIDA DEL ESPÍRITU (y en otros textos que aparecen citados en este trabajo) se confronta con Hegel en relación con la noción de historia principalmente, pero, además, y creo que este es el caso, con la idea de que para Hegel la historia no es acontecimiento, esto es, es reconciliación entre realidad y pensamiento: una realidad racional y universalizante. Es, pues, en este sentido que el “ahora” del que habla Arendt tiene relevancia como un suceso del pensamiento. Lo que *ahora* ocurre es resultado de una colisión y no en el continuo en el que estamos insertos, esto es, un *otro de sí*, donde el ahora contiene al ahora anterior, a su no-ahora, que ahora lo constituye. Y lo mismo puede ocurrir con el Yo. Con este Yo que dice Ahora¹³⁴, con este Yo que mantiene algo en esencia que no lo hace cambiar. Tal vez, y a modo general ya que no es el tema de este trabajo, el Ahora de Arendt difiere del Ahora hegeliano porque, para nuestra autora, el Ahora no tiene que ver con la realidad en el sentido de que el Ahora es el destello de lo que se alcanza a tomar para hacerlo presente, esto es, para hacerlo un objeto del pensamiento y así poder salirse del campo de batalla aunque sea por unos segundos. Y salirse del campo de batalla significa estar fuera del mundo; distinto, como ya lo hemos expuesto, el mundo al pensamiento. En Arendt, el pensar nos separa de aquello en que estamos con otros aunque sea de manera natural, biológica o mecánica. Por tal motivo, en Hegel la “negatividad en general” expresa no sólo la realidad sino que, más bien, la realidad de la razón, esto es, la idea de que los acontecimientos no son reales y que toda percepción es ya universal. Así las cosas, Hegel estaría señalando que de la universalidad es posible pensar la singularidad, pero que la singularidad sería un puro pensamiento, es decir, que no habría la posibilidad de señalar lo singular como distinto a lo universal debido a que en éste se radicaría el origen de la singularidad. La pluralidad sostenida por Arendt sería carente de sentido desde la perspectiva de Hegel.

Sin embargo, es posible rescatar la idea, anunciada y expuesta líneas atrás, de que el presente, como un perpetuo Ahora, es un presente del pensamiento. Es en la realidad del pensamiento donde encontramos este presente. Empero, es posible también

¹³⁴ Hegel, G., W., F., FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, traducción de Wenceslao Roces, F. C. E., Ciudad de México, pp. 64-66.

pensar esto: que el presente es indeterminable. Arendt sospecharía que el Ahora es una manera de tratar de representarse lo irrepresentable; un modo de aprehender lo inaprehensible. En otras palabras, es el modo en que la tradición filosófica administra la relación de la razón con la realidad perceptual, cuya culminación radical sería Hegel: este inaprehensible es universal. Pero sabemos ya que, dada la facultad de iniciar, los hombres pueden comenzar y tal comienzo produce azarosidad. No es que los hombres nos veamos enfrentados a la azarosidad para luego intentar evitarla; más bien, es la presencia de hombres lo que produce azarosidad. El *mundo* es contingente por antonomasia, la *tierra*, en cambio, es regular, mantiene el mismo comportamiento de nacimiento, vida y muerte. Así, pues, el *entre* del que aquí hablamos revela el modo en que el pensamiento funciona, esto es, revela el sin-lugar del pensamiento y, con ello, que el ya-no-más y el todavía-no, en esta descorporalización del yo pensante, no existen en dicha operación. El yo cuando piensa suspende el tiempo y cuando *regresa* al mundo se “enfrenta” al propio tiempo al modo del pasado y del futuro. El *individuo*, de vueltas del ámbito del pensamiento, se encuentra enfrentado, ahora en el espacio público, con la irreversibilidad de las acciones cuyas consecuencias son impredecibles y, por tanto, eventualmente “dañinas”, “peligrosas”, “terribles”. Quizá esta sea la característica que une ambos *entre* (el pensamiento y el espacio público), a pesar de tantas diferencias (si algo comparte el pensamiento con la esfera privada es la invisibilidad y la singularidad¹³⁵).

¹³⁵ Masó, Ana, ¿DÓNDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS? en EN TORNO A HANNAH ARENDT, p. 148.

B) EL CONCEPTO DE *ENTRE* ARENDTIANO COMO CRÍTICA A LA NOCIÓN DE INDIVIDUO EN THOMAS HOBBS, JOHN LOCKE Y G. W. F. HEGEL.

A continuación el lector encontrará una “aplicación” de la noción del *entre* arendtiano como modo de crítica a la noción de individuo que es posible desprender de tres autores que son considerados claves en el campo intelectual de la filosofía política y en muchos más aspectos de la tradición filosófica, por supuesto. En lo que atañe al presente trabajo, vislumbraremos la crítica posible de Arendt tanto a Locke, como a Hobbes y Hegel. Vale decir que la crítica estaría enfocada a mostrar que, sobretudo en los dos primeros, hay una relación estrechísima entre individuo y “economía”, con lo cual, el individuo que allí se fundamenta, desde la perspectiva arendtiana, sería el individuo del *trabajo* o, bien, el de la *labor*, entendiendo que en tales esferas no hay *individuos*, de acuerdo al criterio que usa Hannah Arendt. En cuanto a Hegel, también en éste el individuo estaría siendo fundamentado a partir de un argumento económico, con la complejidad de que esta operación está inserta en la Historia, que para Arendt, como ya lo he planteado, es el lugar principal para la crítica debido a la correlación con respecto a la inmortalidad, a la sumisión de los hombres a la Historia, a este gran “proceso”, hilo conductor dirá Kant¹³⁶, en que la inmortalidad se vuelve a situar en la Tierra (no en el Mundo), en paralelo con la inmortalidad del cielo. Pero, en rigor lo que une a los tres autores es la idea de que la política se subordina a la esfera económica¹³⁷.

¹³⁶ Kant, Immanuel, IDEA DE UNA HISTORIA UNIVERSAL EN SENTIDO COSMOPOLITA, en FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, traducción de Eugenio Ímaz, F. C. E., México, 1987. El texto completo dice así: “Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de las voluntades*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular...”. Más adelante agrega: “No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza...”. Pp. 39-65. Ver Martínez, Elena, LA HISTORIA, RELATO DE INFINITOS COMIENZOS Y NINGÚN FINAL, en EN TORNO A HANNAH ARENDT, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994, pp. 95-128.

¹³⁷ Tassin, Etienne, LA VISIBILIDAD DE LA ACCIÓN POLÍTICA, en FILOSOFÍA FRANCESA DE HOY, traducción de Carlos Ruiz Scheneider, compilados por Rodrigo Alvaay, George Navet, Carlos Ruiz, DOLMEN EDICIONES, Santiago de Chile, 1996, p. 129.

Así las cosas, la vinculación entre individuo y propiedad tiene el doble ribete de que, por un lado, es la condición para la política, como afirma Arendt; por otro lado, es el modo en que se edifica el triunfo del *animal laborans*. Por tal motivo, esta segunda sección intentará mostrar, aplicando los contenidos del *entre*, que tanto Locke, Hobbes y Hegel comparten la idea de que, por un lado, la posesión de propiedad es un suceso divino, bíblico y, en este mismo sentido, que no tiene origen en los sucesos del *mundo* o de la *tierra*; por otro lado, que el individuo que ellos profesan se ocasiona a partir de la adquisición de propiedad. De esta manera, quien no accede a propiedad alguna no puede ser individuo, y en caso de acceder a ella y obtener tal título sería sólo posible “saltando por encima” de la política. De acuerdo con esto, ninguno de los tres autores supone al individuo a partir de la esfera pública, sino que, más bien, el concepto de individuo es condición para la política y no una creación en ésta última.

1. CRÍTICA, SOBRE LA BASE DEL CONCEPTO DE *ENTRE* ARENDTIANO, A LA RELACIÓN ENTRE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO Y DE PROPIEDAD EN THOMAS HOBBS A PARTIR DEL “LEVIATÁN” EN EL CAPÍTULO XV.

En LA TRADICIÓN OCULTA, Arendt desliza una interpretación acerca de Hobbes en que, de la destrucción del ciudadano preocupado de la política, se da paso a un competidor, a un “individuo” preocupado de la economía. ¿Cómo surge esto? Señala Arendt que “la filosofía hobbesiana desarrolla con una franqueza sin par, con una consecuencia absolutamente apabullante, los principios que durante mucho tiempo la nueva clase no tuvo la valentía de hacer valer cuando se veía obligada de forma suficientemente explícita a las acciones correspondientes”¹³⁸. En otras palabras, Arendt sugiere que es la filosofía de Hobbes la que es utilizada por la burguesía en la conformación del Estado y en la inauguración de la nueva época, esto es, de la época del capital y del dominio absoluto de la economía por sobre todas las otras esferas de la vida y de la existencia humana.

Escribe Arendt que, de acuerdo al planteamiento de Hobbes, “todos los seres humanos son iguales en su aspiración y en su capacidad inicial de poder, pues su igualdad se basa en que cada uno de ellos tiene por naturaleza suficiente poder como para matar al otro”¹³⁹, de lo que se sigue que la capacidad de matar, en Hobbes, no es artificiosa; también, que, si la igualdad es un rasgo natural y no artificial, la diferenciación sería una característica que propicia el Estado una vez estructurado, esto es, la desigualdad es propia de este pacto entre “inseguros”. De esta manera, allí donde Arendt ve la igualdad a partir de la diferencia, una diferencia que también es artificiosa, pero que, como ya lo hemos visto, esta estipulada a partir de la igualdad que diferencia; pues, ser iguales para Arendt es poder manifestar la diferencia. Hobbes, en cambio, haría de la desigualdad un aspecto imprescindible en el objeto de salvaguardar la inseguridad de cada uno. Por ello, en Hobbes, el individuo se constituye a partir del temor. “La igualdad de los asesinos potenciales los sitúa a todos en la misma inseguridad. De ahí

¹³⁸ Arendt, Hannah, LA TRADICIÓN OCULTA, p. 22.

¹³⁹ *Ibid.* P. 23.

surge la necesidad de fundar Estados. La base del Estado es la necesidad de seguridad que exige el ser humano, que se siente amenazado principalmente por su igual¹⁴⁰. A toda costa debemos diferenciarnos, garantía única de la sobrevivencia en la tierra. Pero el contenido de la diferencia estaría ligado a la incapacidad que tendríamos todos de poder matar. De este modo, la diferencia sería esta seguridad en la incapacidad de matar y, por tanto, la desigualdad conlleva a la seguridad. Hoy podríamos decir que la estabilidad de la desigualdad es la mejor manera para existir en una seguridad plena. El Estado chileno tiene la apariencia de un estado hobbesiano. La garantía del modelo hobbesiano es que la desigualdad trae la seguridad de que *cada uno*, como diferencia entre uno y otro; podrá potenciarse en su individualidad, asunto que le sería imposible en la *guerra de todos contra todos*.¹⁴¹

Ahora bien, como el individuo delega su capacidad de matar al Estado y, con ello, establece su dependencia hacia él, el individuo mantiene una relación con los otros a partir de la total diferencia. No hay punto de encuentro entre desiguales cuyo eje es el temor al otro. La seguridad es la garantía de la *diferencia*. Los individuos que son “diferentes” a estos individuos “seguros” son los que, estando el pacto ya hecho, persisten en la muerte como vehículo de relación. La delincuencia es la expresión de quien no ha asumido el pacto; el que, además, no quiere renunciar a su derecho natural y universal de poder matar a otro. Así, el delincuente, junto con carecer de propiedad, debido a que no a pactado, viviría aún en la condición de la *guerra de todos contra todos*. El pobre, por su parte, careciendo de propiedad, también está fuera del pacto, precisamente porque carece de propiedad, esto es, porque no estaría dentro de los parámetros de lo justo o injusto. En suma, el pobre no sabría lo que es la justicia porque no tiene propiedad y, por tanto, no tiene pacto. Dice Arendt que “de la competencia (que es en lo que consiste la vida de la sociedad) quedan segregados de forma automática los

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Claude Lefort muestra que el énfasis de Hannah Arendt con respecto a la relación entre igualdad e igualdad está puesto en la idea de que la igualdad es política, esto es, artificiosa. Por tanto, no habría igualdad natural sino que, más bien, somos naturalmente desiguales. La pretensión de igualarnos naturalmente supone, a posteriori, que la desigualdad está anclada en una igualdad previa que conduce, irrenunciablemente, a la desigualdad, a lo que, en este sentido, Hobbes estaría comprendiendo como diferenciaciones a partir de las capacidades naturales que son en todos iguales. Ver Lefort, Claude, LA INVENCIÓN DEMOCRÁTICA, traducción de Irene Agoff, EDICIONES NUEVA VISIÓN S. A. I. C., Buenos Aires, Argentina, 1988, pp. 81-99.

totalmente desgraciados y los totalmente fracasados. Suerte y honor, por un lado, y desgracia y vergüenza, por otro, devienen idénticos. Al ceder sus derechos políticos el individuo delega también al Estado sus deberes sociales, le exige que lo libre de su preocupación por los pobres exactamente en el mismo sentido que exige que lo proteja de los criminales. La diferencia entre pobres y criminales se borra: ambos están al margen de la sociedad”¹⁴². El pobre y el delincuente, pueden, ahora, explayar su capacidad de matar, desocultando la capacidad que la sociedad había ocultado por conveniencia. Pero, mas grave aún para la “correcta” tradición del pensamiento liberal, el pobre como el delincuente no son individuos, por que no se les puede dar lo *suyo*. En el fracaso que han tenido, han devenido iguales y ya no pueden ser diferenciados a partir de lo que cada uno puede lograr a partir del pacto.

En lo que concierne a nuestro objeto, a saber, la relación entre individuo y propiedad, Hobbes escribe lo siguiente con respecto a la propiedad y al individuo que la posea: “...y, por otra parte, para robustecer esa propiedad que adquieren los hombres por mutuo contrato, en recompensa del derecho universal que abandonan: tal poder no existe antes de erigirse el Estado. Eso mismo puede deducirse, también, de la definición que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*. Por tanto, donde no hay suyo, es decir, donde no hay propiedad, no hay injusticia; y donde no se ha ejercido un poder coercitivo, es decir, donde no existe un Estado, no hay propiedad. Todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, y, por tanto, donde no hay Estado, nada es injusto. Así que la naturaleza de la justicia consiste en la observancia de pactos válidos: ahora bien, la validez de los pactos no comienza sino con la constitución de un poder civil suficiente para compeler a los hombres a observarlos. Es entonces, también, cuando comienza la propiedad”¹⁴³. Aquí,

¹⁴² Ibid. P. 24.

¹⁴³ Hobbes, Thomas, LEVIATÁN, p. 154. Más adelante, escribe el mismo autor, hablando acerca de la *nutrición* del Estado: “La distribución de los materiales aptos para esa nutrición da lugar a las categorías de *mío, tuyo y suyo*, en una palabra, la *propiedad*, y compete, en todos los géneros de gobierno, al poder soberano. En efecto, donde el Estado no se ha constituido, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra perpetua de cada uno contra su vecino. Por tanto, cada cosa pertenece a quien la tiene y la conserva por la fuerza, lo cual ni es *propiedad*, ni *comunidad*, sino *incertidumbre*. Esto es tan evidente que el mismo Cicerón, apasionado defensor de la libertad, atribuye toda la propiedad a la ley civil: *En cuanto a la ley civil, dice, es abandonada o guardada de un modo negligente -no digamos cuando es oprimida- nada existe que un hombre pueda estar seguro de recibir de su predecesor [...]* Si

la propiedad está en directa relación con la formación del Estado. Antes de la conformación de éste no existe propiedad alguna, de lo cual se puede seguir que la relación con la naturaleza, en el estado natural, no es de apropiación. También es posible encontrar la siguiente idea: que para que exista algo así como propiedad tiene que haber una regulación que permita su *aparición*. En el estado de naturaleza hobbesiano no existe regulación alguna basada por el pacto. Más bien, y como ya se sabe, lo que hay es una disposición natural a eliminar al otro. Lo que fundaría, pues, el Estado sería una inclinación a evitar ser eliminado por otro, entregando mi capacidad de eliminar a otro al Estado. Ahora bien, la propiedad en Hobbes se basaría en una sentencia abstracta, a saber, “la de dar a cada uno lo suyo”, donde “suyo” es la propiedad como tal que se entrega a “cada uno”. Este individuo con propiedad posee lo suyo sólo allí donde hay un cuerpo político como lo entiende Hobbes. Es posible, a partir de esta comprensión, concluir que la originaria idea de que “a cada uno lo suyo” supone lo que cada uno quiere, desea y/o apetece. ¿Cómo saber lo que cada uno quiere? O mejor ¿cómo saber que “todos los hombres tienen derecho a todas las cosas”? La igualdad que nos otorga la naturaleza, que no es más que la igual capacidad para matar, y que tal capacidad supone que cada uno quiere algo de la naturaleza para sí, y que en tal afán está en disposición de eliminar aquello que se lo impida, el Estado aparece, entonces, entre otras cosas, como el canalizador de las pretensiones de “cada uno” por lograr adquirir lo “mío” (suyo) que es, además, lo justo. Relevante es, en este sentido, el que Hobbes establezca la relación entre justicia y esta adquisición, esto es, que es *justo* que le den lo *suyo*. De esta manera, a mi parecer, la justicia se vincula con la propiedad y se estructuran leyes en conformidad a la seguridad que se traduce en la protección de la adquisición como modo de existir del individuo en el Estado hobbesiano.

advertimos, por consiguiente, que la institución de la *propiedad* es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertimos que es acto exclusivo del soberano, y consiste en las leyes que nadie puede hacer si no tiene ese soberano poder”. *Ibid.* P. 252.

2. CRÍTICA, SOBRE LA BASE DEL CONCEPTO DE *ENTRE* ARENDTIANO, A LA RELACIÓN ENTRE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO Y DE PROPIEDAD DE JOHN LOCKE A PARTIR DEL “SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL” EN EL CAPÍTULO V.¹⁴⁴

Locke señala en el § 26 que “no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella”¹⁴⁵. *Él mismo y la persona* son cosas distintas. *Él mismo*, como único, tiene propiedad sobre su persona. Este *único* que tiene propiedad, es una entidad in-sensible, y que en tal condición posee, como propiedad, una entidad sensible, esto es, su persona. Esta entidad sensible es la que *aparece* ante los otros al modo de apropiada. *Él* no aparece ante los otros. El *único* no tiene presencia. A su vez, *él* no puede ser apropiado, esto es, no es susceptible de ser propiedad para otro hombre. Sin embargo, como bien dice Locke, los hombres “son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a *Él* y no a otro”¹⁴⁶. Si nos atenemos a la rigurosidad de las palabras, y el hombre hace de la persona su propiedad, la propiedad divina es el hombre y no la persona, esto es, la entidad in-sensible pertenece a Dios. *Éste dispone* de esta unidad. Para Locke, nuestro “interior”, “lo que en realidad somos”, aquello que nos hace distinto los unos a los otros, aquello que no aparece a los demás nunca, sino que, de manera somera, se manifiesta a través de la persona, pertenece a Dios. Esto es, aquello de lo cual ni siquiera nosotros mismos podemos dar cuenta, aquello que permanece oscuro a sí mismo, es propiedad divina. Pues bien, que la persona sea un *bien* significa que nadie más se puede apropiar de dicha persona. Pero también, puede significar que, por condición natural, él deba poseer la propiedad de su persona. No habría manera de no hacerlo. Arendt, al respecto, dice que la “propiedad se refiere a lo que es propio de mí por definición”¹⁴⁷. En este sentido, la propiedad es inherente a la existencia del hombre en la tierra, pero, claro esté, de la propiedad que se habla aquí es la de la persona.

¹⁴⁴ Locke, John, SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL, pp. 22-39.

¹⁴⁵ *Ibid.* P. 23.

¹⁴⁶ *Ibid.* P. 7.

¹⁴⁷ Arendt, Hannah, LA CRISIS DE LA REPÚBLICA, p. 215.

Tenemos que, por un lado, mi “*esencia divina*” pertenece a Dios, este mío es, en rigor, no mío. Por otro lado, esta “interioridad” se apropia de la persona: por medio de la luz divina me apropio de esta persona. En este sentido, él, como único, y la propiedad de su persona, si bien no son lo mismo, son una relación diferenciada, donde ésta propiedad descansa en el supuesto origen divino. La diferencia entre hombre y persona, que es pertinente para lo que queremos hacer explícito, estriba en que el hombre refiere a la condición de indiferenciación entre los hombres en el estado de la naturaleza. Recordemos que Locke justifica que los hombres son naturalmente libres e iguales: “Nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento...”¹⁴⁸; la persona, en cambio, es la diferencia entre un hombre y otro, esto es, el rostro, el movimiento del cuerpo, la lengua que habla, etc. Por ello el hombre se apropia de la entidad sensible, de lo singular. La persona hace aparecer al hombre en la pluralidad del mundo; sin embargo, en esta pluralidad no se gesta la posibilidad del origen del hombre ni mucho menos el fundamento de la apropiación. La persona es el medio en que el hombre accede no solo a la pluralidad sino que, más bien, es su acceso al mundo sensible; acceso que, por lo demás, tiene un origen divino. Estas afirmaciones son posibles tanto en cuanto entendamos por persona una *representación*, una *faz*, un *disfraz*, la apariencia externa de un hombre¹⁴⁹. En otras palabras, el hombre decide como aparecer ante los otros, donde este aparecer se produce por medio de la apropiación de la persona. En definitiva, es la propiedad “*primera*” la que asegura la aparición ante los otros.

Por otro lado, la persona no es el cuerpo. La persona se manifiesta a través del cuerpo, del cuerpo de un hombre. El hombre se *personifica*, esto es, pone su voluntad en un modo específico de aparecer ante los otros que ya no es sólo el modo natural de aparición, el modo inevitable de aparecer ante los demás. La salvaguardia a esta desnudez sería el refugio de la esfera privada. “Sobre” el cuerpo de un hombre se despliega la personalidad. Así, la apropiación de la personalidad es, en rigor, el modo de

¹⁴⁸ Locke, John, SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL, p. 5.

¹⁴⁹ Hobbes, Thomas, LEVIATÁN, p. 169.

como la voluntad y el pensamiento se manifiestan a través del cuerpo mediante la personalidad.

El capítulo V del SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL se inaugura con la siguiente promesa: esta propiedad "*primera*" donde los hombres, por el solo hecho de nacer, deben apropiarse de objetos tanto naturales como artificiales, para no morir, mediante el consumo de ellos: comer alimentos, beber agua, darse cobijo mediante ropas y otra serie restringida de cosas¹⁵⁰. A continuación, escribe nuestro autor que "la tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio *al* hombre para el sustento y bienestar suyos"¹⁵¹. (La cursiva es mía). Arendt, al respecto, dirá que Locke manifiesta esa soledad constitutiva del hombre al indicar que la tierra se la dieron *al* hombre y no a *los* hombres. Se evidencia, pues, el enfoque metodológico en el análisis de la cuestión. Arendt tendría, la osadía tal vez, de embarcarse en un giro metodológico para nada usual en la tradición del pensamiento político, que es lo que nos atañe en este trabajo. Esta existencia mínima, como ya se puede intuir, exige una apropiación básica o, más bien, la idea de que algo me pertenece de manera inmediata. ¿Cómo podría sobrevivir un bebé, se podría preguntar Locke, si no se apropiase de la leche que del pecho de la mujer consume, de la ropa con la cual lo protegen del frío? En este sentido, la propia madre le entrega al bebé lo que él debería apropiarse. En el § 6 se escribe que "aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades..."¹⁵², donde el semejante estado es el de la naturaleza, esto es, sin Estado, ni política, ni gobiernos, donde, disponiendo de mi persona de lo que ella se apropie mediante el cuerpo, la libertad sin límites puede suponer la exigencia vital de sobrevivencia.

¹⁵⁰ En el § 24, Locke escribe: "Lo mismo si nos atenemos a la *razón* natural, que nos enseña que los hombres, una vez nacidos, tienen el derecho de salvaguardar su existencia y, por consiguiente, el de comer, beber, y el de disponer de otras cosas que la Naturaleza otorga para su subsistencia, que si nos atenemos a la *Revelación*, que nos proporciona un relato de cómo Dios otorgó al mundo a Adán, y a Noé y sus hijos, resulta completamente claro que Dios, como dice el Rey David... "Entregó la tierra a los hijos de los hombres", se la dio en común al género humano." Y en el inicio del § 25 escribe que "Dios, que dio la tierra en común a los hombres...". Ver Locke, John, SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL, pp. 22-23.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibid.* P. 6.

Por otro lado, también en la cita antes mencionada, Locke señala que es *él* quien posee la disposición de su propia persona y de sus propiedades. El “interior” es una *unidad* que posee la capacidad de apropiación de su persona cuya característica principal sería la de que es necesaria y no contingente, que compete a todos los hombres al momento de nacer y que, al parecer, es indispensable en la adjudicación de medios para la mantención de la existencia en la tierra, al modo de la vida natural o, luego, al modo de la existencia en el Estado. En este sentido, el estado de naturaleza no desaparecería una vez que se ha pactado la conformación de un Estado de Derecho: “Porque el estado de naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político. Los hombres pueden hacer entre sí otros convenios y pactos y seguir, a pesar de ello, en el estado de naturaleza”¹⁵³. Hay, al respecto, una serie de características que son propias del estado de naturaleza que no desaparecerían nunca como, por ejemplo “la honradez y el cumplimiento de la palabra dada”¹⁵⁴. En este sentido, tanto la libertad como la igualdad que proporciona la naturaleza al hombre no desaparecerían cuando éste formase pactos o acuerdos, más bien, es sobre la base de la libertad y de la igualdad que los hombres pueden hacer pactos y convenios, y deshacerlos cuando la libertad y la igualdad se están perdiendo.

El cuerpo político es aquello que los hombres buscan para evitar las consecuencias de la soledad en que se encuentra el hombre en el estado de naturaleza y las privaciones que de ella derivan; no así el *actuar en conjunto* que supera dicho aislamiento. Pero este cuerpo político nace de la libertad y de la igualdad, es decir, no las genera. Por tal motivo, el cuerpo político que nace de los pactos carece en sí mismo de libertad e igualdad, motivo por el cual puede ser disuelto cuando transgreda estos principios naturales. Vemos, pues, que en Locke la libertad es natural y se vincula a la política en tanto se conforma un pacto para genera un cuerpo de ese tipo. Al naturalizar la libertad, el argumento lockeano la convirtió en causa de las acciones y no en consecuencia de

¹⁵³ *Ibid.* P. 12.

¹⁵⁴ *Ibid.* P. 13.

éstas. Y lo mismo ocurre con la propiedad. La esfera política, pues, sería un “accesorio” en la vida del hombre. Prescindible, revocable. Sin embargo, artificial y no natural.

Para nosotros es gravitante esta diferencia que realiza Locke ya que con ello se establece la conexión entre este hombre en soledad, la propiedad que le es inherente y el mandato divino que subyace en esta dualidad. El hombre, entendiendo que con la ayuda de otros puede lograr objetivos que le serían imposibles de alcanzar si se mantiene en soledad, es divino, por un lado, y artificioso, por otro. El cuerpo político es un conjunto de hombres, de uno junto a uno, poseyendo ya libertad e igualdad y, aunque el cuerpo político desaparezca, *él* sigue siendo libre e igual a los otros. Sigue siendo *él*, indiferenciado *con* los otros.

3. CRÍTICA, SOBRE LA BASE DEL CONCEPTO DE *ENTRE* ARENDTIANO, A LA RELACIÓN ENTRE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO Y DE PROPIEDAD DE G. W. F. HEGEL A PARTIR DE LOS “*PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO O DERECHO NATURAL Y CIENCIA POLÍTICA*” EN LOS § 42, 44, 48, 57.

Nos encontramos aquí con una argumentación similar a la que realiza John Locke en el SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL que expuse en detalle en la sección correspondiente de este trabajo. En el § 48 Hegel escribe que “el cuerpo no es adecuado al espíritu por ser una existencia inmediata; para que sea su órgano dócil y su medio animado, es necesario que éste lo tome en posesión”¹⁵⁵. Que el espíritu tome en posesión el cuerpo implica que en la conformación del niño éste debe comenzar a “manejar” su cuerpo, a disciplinarlo, esto es, a regirlo: levantar la cabeza, caminar erecto, digerir ciertas cosas, doblegar los apetitos. Se trata, pues, de otorgarle continuidad, regularidad a un órgano que se caracteriza por su existencia inmediata, esto es, que está sujeto, el cuerpo, a un exterior del cual depende o, lo que viene a ser lo mismo, que el cuerpo y lo exterior son lo mismo. “La persona, para existir como idea, tiene que darse para su libertad una esfera exterior”¹⁵⁶. Persona, como disfraz, faz, como disposición de la voluntad a manifestarse en el campo de aparición, es una idea, tanto en cuanto, en el campo del pensamiento la persona está incluida ya con exterioridad, lo que se llama el mundo fuera de sí. La persona no es una “categoría” subjetiva, esto es, por decirlo de una manera general, la persona es una existencia natural, por un lado, y, por otro lado, es aquello que se relaciona con al esfera exterior. La propiedad no tiene sentido como satisfacción de necesidades, no es su carácter racional; más bien, “la propiedad... supera la mera subjetividad de la personalidad. Sólo en la propiedad existe la persona como razón”¹⁵⁷. La esfera exterior, que es lo distinto y

¹⁵⁵ Hegel, G. W. F., PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, traducción de Juan Luis Vermal, EDHASA, Barcelona, España, 1988, p. 113. A partir de esta cita y del desarrollo ulterior de esta sección, se puede estipular algo así como una filosofía del deporte. Si el deporte consiste en prepara el cuerpo para determinadas funciones, es su espíritu, dirá Hegel, quien debe prepararlo para tales exigencias. El espíritu debe tomar posesión de este cuerpo de una manera más severa o disciplinaria mayor. Esto quiere decir que es la voluntad la que modela y obliga al cuerpo a comportarse de tal manera de llevar al extremo las propias condiciones corporales.

¹⁵⁶ *Ibid.* P. 107.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

separable de la persona, es la naturaleza y es en la relación con ella que tengo intuiciones sensibles que me indican lo que es en sí mismo exterior de lo que es en sí mismo “interior”. Es como si, tanto la subjetividad como la objetividad o el interior y el exterior, surgiesen de un “encuentro”. En otras palabras, la subjetividad y la objetividad son productos, resultados, consecuencias de este *estado natural* pero que jamás viven en él.

Pues bien, “la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mía* y recibe a mi voluntad como su fin sustancial (que ella en sí misma no tiene), como su determinación y su alma. Es el *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa”¹⁵⁸. La cosa, como sabemos, carece de voluntad. Es pues esta carencia que la persona le agrega a la cosa lo que transforma a ésta en propiedad, lo que le adjudica el *mío*. Tal cosa es *mía* por que puse mi voluntad en ella, esto es, en nosotros hay aquello que es un distintivo entre uno y otro que transforma a la cosa en una “insignia”, un “distintivo”. En otras palabras, aquello es *mío*, porque *tiene algo de mí* en ello y no algo de la especie o del género humano, aunque miembro de la especie sea. “Por eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que éstas no son en y por sí, no tienen un fin propio. Esta manifestación acontece cuando doy a la cosa un fin diferente del que tiene inmediatamente: en cuanto es mi propiedad le doy a lo viviente otra alma que la que tenía, le doy mi alma”¹⁵⁹. Esto sería la *posesión*, esto es, tener algo bajo mi poder exterior¹⁶⁰. El poder interior, el que yo tenga algo bajo esta determinación, lo podríamos adjudicar a un tipo de posesión de características abstractas, *in-sensibles*, tal vez al modo del dos-en-uno socrático o del tres-en-uno agustiniano de los que habla Arendt¹⁶¹.

En el § 47, Hegel dice que “como persona soy yo mismo un *individuo inmediato*. En su ulterior determinación esto quiere decir en primer lugar que soy *viviente* en este

¹⁵⁸ Ibid. P. 109.

¹⁵⁹ Ibid. P. 110.

¹⁶⁰ La cita textual es “el que yo tenga algo bajo mi poder exterior, constituye la *posesión*. Su aspecto particular, dado por el hecho de que convierto algo en *mío* llevado por las necesidades naturales, los instintos o el arbitrio, constituye el interés particular de la posesión”. Ibidem.

¹⁶¹ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, pp. 210-224, 343-373.

cuerpo orgánico que es mi existencia exterior indivisa..., pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo* –lo mismo que otras cosas- sólo *en la medida en que es mi voluntad*¹⁶². Como persona soy dual. Por un lado, el funcionamiento de este cuerpo, esto es, aquello que yo mismo desconozco y no puedo controlar ni administrar a voluntad. Los órganos internos, que funcionan a “nuestras espaldas”, son la expresión de una *toma de posesión* que carecería de esta complejidad, asunto que se analizará más adelante. A “nuestras espaldas” quiero decir algo similar a lo que plantea Arendt en las páginas iniciales de LA VIDA DEL ESPÍRITU¹⁶³. No sólo debo suponer de otro, del que aparece ante mí, que posee órganos internos que hacen posible, entre otras cosas, el funcionamiento natural del organismo corporal, sino que también lo debo suponer de mí mismo. Por otro lado, debo querer existir con este organismo. Debo querer desnaturalizarlo mediante el manejo del cuerpo, esto es, mediante la disciplina necesaria que el cuerpo debe adquirir de manera artificial para poder existir, esto es, in-naturalmente. Nosotros, si queremos, como dice Hegel, podemos mutilar nuestro cuerpo, hacernos tatuajes, distinguir la procreación del goce sexual, vamos a hospitales cuando nuestro cuerpo requiere atención artificiosa.

Líneas atrás había hablado de la *toma de posesión*. La voluntad no puede posesionarse del funcionamiento de ciertos órganos de nuestro cuerpo. Pero, como se ha descrito, la voluntad entra en posesión del cuerpo en su conjunto. Ahora bien, no se puede hacer la diferencia entre el “alma” de un individuo y su “cuerpo” al modo de que lastimo el cuerpo y el alma pueda desatenderse del daño a aquello que no es ella. Al respecto Hegel escribe que “es, por lo tanto, sólo el entendimiento sofisticado y carente de idea el que puede hacer la diferenciación de que no se afecta ni ataca la *cosa en sí*, el alma, cuando se maltrata el cuerpo o se somete la *existencia* al poder de otro”¹⁶⁴. La existencia del hombre está vinculada a la existencia del cuerpo en posesión y, mientras estoy vivo, mi alma y mi cuerpo son lo mismo. Hegel lo resuelve señalando que el alma es el concepto de libertad y que el cuerpo es la existencia de la libertad. Por tal modo, dice Hegel, *yo siento en el cuerpo*. Todo argumento para sostener la distancia posible

¹⁶² Hegel, G. W. F., PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, p. 112.

¹⁶³ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, pp. 31-39.

¹⁶⁴ Hegel, G. W. F., PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, p. 113.

entre alma y cuerpo encuentra su disolución en la voluntad. En efecto, es ella quien toma aquella decisión, *mi* voluntad; sin embargo, para los otros o para cualquiera, la relación *conmigo* es con mi cuerpo: no hay otra manera. Si golpean *mi* cuerpo, ejercen violencia a *mí*. En este sentido, la apariencia es *esencial*.

La toma de posesión implica otros procederes. Dice Hegel que “el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando *su autoconciencia se aprehende como libre*, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros”¹⁶⁵. Que el hombre sea exterior a su concepto se explica bajo la idea de la sensibilidad, esto es, en tanto natural el hombre, es decir, en cuanto al *cuerpo*, no se accede a la diversidad propia del mundo de las apariencias, de la pluralidad. Por tanto, que exceda su concepto quiere decir, no sólo que el concepto es una elaboración del despliegue de la razón sino que, además, el concepto de sí que tiene el hombre se escapa en perennidad. Por ello, para la filosofía de la disciplina, es de suma importancia que exista esta toma de posesión del cuerpo propio, esto es, hacerlo propio, propiedad. De esta manera, la propiedad, y en particular la propiedad de sí, es esencial en la filosofía del individuo hegeliano. Las cosas quedan así: una vez que me he apropiado de mi cuerpo y de mi espíritu y “tomo control de ellos”, entonces es posible decir que el hombre deja de ser en sí natural, esto es, que ya no es problema la diversidad del mundo sensible. En cuanto apariencia, se controla el modo de aparecer y con ello, se estipula que la diversidad no existe o, lo que es lo mismo, que la razón en posesión, no ya únicamente del cuerpo y el espíritu, sino que, también, de lo que el cuerpo pueda tomarse en posesión al modo de como lo expone Hegel en los párrafos que van del 54 al 58¹⁶⁶, que el hombre en sociedad civil, coexistiendo con el Estado y un gobierno, esto es, en un “mundo” de

¹⁶⁵ Ibid. P. 121.

¹⁶⁶ “La toma de posesión es por un lado la *apropiación corporal* inmediata, por otro la *elaboración* y por último la *simple designación*”, Ibid., p. 118. Más adelante escribe que “la *apropiación corporal* sólo puede tener lugar con cosas individuales, mientras que la *designación* es la toma de posesión mediante la representación. En este caso mi comportamiento es representativo y opino que la cosa es mía en su totalidad y no sólo en la parte que puedo apropiarme corporalmente”, Ibid., p. 119. Significa esto último que, si bien mi cuerpo no se puede apropiarse de un río como lo hace de una manzana, me puedo apropiarse de un río mediante la representación y, por tanto, del uso de herramientas e instrumentos que hacen las veces de una extensión de mi cuerpo.

apropiaciones y propiedades, ha podido administrar la sensibilidad. La propiedad es el modo de la administración. La realidad deviene propiedad.

4. ALGUNAS APROXIMACIONES A LA DESVINCULACIÓN DEL INDIVIDUO COMO PROPIETARIO. ARENDT Y EL QUIEBRE DE ESTA RELACIÓN.

A modo de conclusión de este examen acerca de Locke, Hobbes y Hegel, y sus planteamientos sobre la propiedad y la relación con el individuo, podríamos adjudicarnos algunas sentencias arendtianas ya revisadas en la sección A del presente libro. Tenemos, pues, que para nuestra autora la propiedad pertenece al campo de la esfera privada, al campo de la economía en sentido clásico. Contemporáneamente podemos señalar que la propiedad se ubica en el campo de la sociedad como modo específico de satisfacción de las necesidades básicas o como fuente de producción de los objetos del mundo del *homo faber*. También, la propiedad es indispensable para acceder al mundo de la política, pues, se accede a ésta teniendo satisfechas las preocupaciones personales, esto es, teniendo a resguardo la vida, pues aquí la preocupación es mantenerse vivo. En este sentido, quien no posee propiedad no puede preocuparse del mundo, preocupación esencial de la política y que la distingue tanto de la esfera del trabajo y de la esfera de la labor. Por su parte, el individuo, de acuerdo a Arendt, nace en la esfera de la política, en el mundo que se arma en común y donde la persona y el ser humano dejan de ser tales para nacer como individuos, esto es, como identificables entre muchos, como caracterizable con respecto a los otros, como único entre únicos, como un *quién* y no un *qué*. En este sentido, el individuo no se vincula, bajo ningún motivo, con la propiedad, no se identifica con ella. Más aun, el individuo nace en una esfera que ha podido superar el lugar de la propiedad porque ésta no establece diferencias entre los hombres debido a que se da en el ámbito de la *naturaleza* (tal y como nuestros autores lo atestiguan). Podríamos decir que la propiedad antecede a la generación del individuo de un modo particular. Es anterior a él en el sentido de que éste es la superación de ella como traba, obstáculo, cuña. La propiedad es la señal del hombre en relación con su cuerpo, con su integridad biológica, física, anatómica. Un hombre preocupado de su propiedad es un hombre preocupado de *sí* y de la *vida* de los demás. Incluso puede estarlo de todos los habitantes del planeta, con lo cual no abandonaría la esfera de las satisfacciones humanas. No hay que dejar de lado el *marco conceptual* que entrega el

cristianismo o la tradición judeo-cristiana para el establecimiento del *valor de la vida* como el objeto de existencia más importante que pueda poseer el hombre e, incluso, el único valor por el cual vale la pena hacer todos los esfuerzos “sobrehumanos” posibles.

En este sentido, y en lo que respecta a Locke, Hobbes y Hegel, el análisis expuesto acerca de sus planteamientos vinculantes de propiedad e individuo, sus prerrogativas son siempre la vida, de allí comienzan y allá llegan. La vida para ellos es esencial. Por ello la propiedad es esencial. Examinemos más de cerca estas prerrogativas.

En el análisis que he expuesto acerca de Locke, el individuo posee la propiedad primera de su persona. Para Locke, el individuo y la persona están relacionados de un modo en que no se comprenden por separado. Asistimos, pues, a la época de inauguración de lo que Arendt llama el triunfo del *animal laborans*. De aquel hombre cuya preocupación es mantener en buen estado la vida, y nada más que la vida. Como ya se expuso, para Locke el cuerpo, que es mío, se puede apropiarse de aquello que naturalmente está ahí o, lo que es lo mismo, que Dios lo puso ahí para el beneplácito de todos los mortales. Las estructuras políticas, en el caso de Locke, descansan en el acuerdo que se logre para salvaguardar el goce de los bienes propios sin la molestia de otros o para, simplemente, gozarlos de mejor manera con la ayuda de otros. Cabe recordar que no hay manera de que el hombre no sea propietario dado que por su condición natural está apto para apropiarse, es decir, es un ser apropiador por naturaleza. Dicho de otro modo, y de manera tentativa, lo que definiría al hombre lockeano es que es un “ser apropiador”, diferencia absoluta con el resto de los animales ya que ellos no pueden apropiarse de nosotros. Cada uno de nosotros sí puede apropiarse de ellos al modo de como nos parezca. Somos, de acuerdo a Locke, los seres apropiadores *primeros*. Nos identificamos y distinguimos unos de otros por aquello que nos vamos apropiando: la propiedad nos *identifica*. Las estructuras políticas son, pues, sucedáneas de este proceso. Son, para decirlo con exactitud, una opción.

No habría, pues, en Locke, una preocupación por el mundo. En este sentido, la vida es la instancia única de preocupación del hombre. No hay nada más importante que la vida. El mundo es una preocupación que se encuentra “subvencionada”, esto es, el mundo, como sinónimo de Tierra, es resguardado por la divinidad. Dios, como hacedor de hombres y gestor de la naturaleza y la Tierra, vela por aquello que él mismo ha creado. De esta manera, las estructuras políticas funcionan como campo de protección de la vida y no del mundo.

En Hobbes, por su parte, la propiedad se despliega una vez que el hombre ha entregado al Estado su capacidad de matar. El individuo es naturalmente *identificable* por su capacidad de matar, esto es, a partir de su cuerpo, de su musculatura, de su porte, de su destreza física, del modo como mata, etc. A diferencia de Locke, como hemos visto, Hobbes no ve en el estado de naturaleza que el individuo pueda apropiarse de algo, debido a que está en permanente *guerra* con los otros, esto es, está *inmerso* en una situación en que no hay que permitir la apropiación, es decir, se funciona evitando la propiedad, la pertenencia, la apropiación. Con esta premisa, la propiedad surge en un contexto en que no haya violencia. El individuo, por su parte, es propietario porque ha decidido detener la guerra. Sin embargo, este individuo que crea, junto a otros, un artificio para poder vivir, ese artificio vela por la propiedad de cada uno. De tal forma, el artificio, que es el Estado, no surge para potenciar otras dimensiones de la existencia de los individuos, sino que, más bien, alejándose de la condición natural descrita, se inserta en una dimensión en que *lo de cada uno, lo suyo*, como dice el autor, es lo potenciado, y con ello se potencia la vida como resguardo.

Arendt afirma que el gran potencial de Hobbes es haber expuesto una dimensión no natural del hombre, a saber, la dimensión política, aunque esta sea, como se ha dicho, una dimensión que privilegia la vida por sobre el mundo. Si la propiedad se obtiene una vez que la guerra ha sido administrada al modo del Estado, la paz no es más que el regocijo del individuo con su propiedad; no es la paz del mundo, es la paz del individuo que puede salir a la calle sabiendo que si lo atacan hay una institución que lo defiende de tal ataque. Los hombres no comparecen ante sí por el gusto de comparecer, más bien, si

están seguros de que no habrá violencia podrán comparecer, es decir, la seguridad de que pueden estar junto a otros no la determinan ellos, de manera voluntaria, sino que la determina el Estado como modelo de garantía de que nada les ocurrirá si se juntan a otros. En este sentido, el espacio común que aquí se formaría estaría garantizado por una institución que los trasciende, haciendo de tal espacio un privilegio que se les otorga a los individuos más que una creación de éstos para su disfrute. El espacio común los antecede como una plantilla en la que ellos verán si caben o no caben. Y como en Locke, el “mundo” esta al cuidado divino.

En lo que con Hegel respecta, el individuo y la propiedad están ligados de un modo en que la realidad misma deviene propiedad. Cabe recordar que Hegel explica en el § 41 que para ser persona hay que darse una esfera exterior con el objeto de distinguirse y, por tanto, establecerse en la inmediación, en el límite de la esfera sensible y el mundo interior, lo cual no puede significar, sino, que el límite desaparece. Esta esfera exterior no puede, sino, que ser apropiada. El individuo también es originariamente un propietario y no el resultado del espacio político. En este sentido, el conjunto de normas que regulan las relaciones políticas entre los hombres deviene de la apropiación originaria, a saber, de aquella que origina la subjetividad o, más bien, de aquella que por su condición es exterior a *mí*. Sin embargo, la diferencia con Locke y Hobbes, que no es sólo de contexto porque ello es evidente, estriba en la idea de que la realidad es *propiedad misma*, asunto expuesto líneas arriba. Pero en este planteamiento, Hegel pondría también al Estado como un artificio, al estilo hobbesiano, con lo cual no distaría mucho de Arendt en cuanto a que la satisfacción de las necesidades básicas haría posible el ejercicio de la política, pero establecería la diferencia con el hecho sustancial de que, igual que en los dos autores anteriores, el individuo como único que se distingue de los otros en un campo de aparición preciso y acotado, no nacería del *entre* sino que estaría ya constituido en la condición *natural*, con el cuidado que merece decir “naturaleza” en la obra hegeliana. Todo lo que hay es obrar humana, se podría desprender de la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, en tanto ello la “naturaleza” también sería una construcción humana. Para el asunto que nos convoca, el individuo es

anterior, e imprescindiblemente anterior, a la constitución de la sociedad civil y del Estado. La apropiación me individualiza en cuanto pongo *mi* voluntad en la cosa.

Sin duda que la pregunta que a continuación habría que hacer es ¿No es cierto que Arendt defiende la idea de que *cada uno* debiera tener acceso a la propiedad con tal de poder sanear las condiciones que nos exige la vida?, ¿No es menos cierto, además, de que Arendt escribe que la carencia de propiedad no hace más que agudizar las condiciones de la vida impidiendo la participación de la persona en la esfera política, esto es, comenzar su preocupación por el *mundo* y no ya por la vida? Corresponde indicar que las diferencias entre “hombre”, “persona” e “individuo” son, para lo que aquí está en juego, primordial. Para Arendt, como está ya largamente expuesto en los capítulos anteriores, la noción de individuo se opone a la tradición del pensamiento liberal, donde el individuo, como único, en su unicidad, es, en estricto rigor, un individuo económico y no político. Por ello es el empeño en descubrir en Hobbes, Locke y Hegel los vínculos actuales del pensamiento (neo)liberal que ya han sido referidos, bajo el contexto de la contemporaneidad, en Mises, Hayek, Schumpeter. Con respecto a los tres primeros autores, cada uno en su contexto y estructura argumental, sostienen la estrecha vinculación entre la distinción y la propiedad. Más aún, asunto que no trate de manera específica, la relación fundante que tiene la relación individuo-propiedad con la tradición judeo-cristiana. En efecto, el trío de autores sostiene que es Dios también el involucrado en esta relación. En Arendt, el individuo no mantiene ninguna relación con la divinidad porque nace de un espacio donde la divinidad no cabe, no tiene injerencia, no se despliega. Este espacio es estrictamente artificioso, esto es, se genera a partir de la relación voluntaria de los hombres entre sí. Una vez que los hombres entre si han acordado juntarse, dejan de ser hombres o personas y comienzan a ser individuos, a saber, una condición que nace a partir de la preocupación por el mundo y no por la vida. Por ello que la contradicción de los autores antes nombrados la puede hacer patente Arendt en torno a las soluciones políticas y sociales. Si la preocupación es la vida, la esfera social debe dar respuesta a ello, como lo debe dar al problema de la pobreza; empero, si la preocupación es el mundo, la respuesta la da la esfera política. Por ello que la unidad que se produce en estos autores, a saber, Hobbes, Locke y Hegel, en torno a la

dualidad individuo-propiedad, donde la esfera política está unida con la esfera social, genera, por un lado, el malentendido de creer que los problemas políticos se resuelven a partir de la defensa de la vida del hombre en particular en la forma de la protección de la propiedad. Por otro lado, la preocupación por los problemas que surgen de la carencia de propiedad y de la insatisfacción de las necesidades básicas es la debacle de la política debido a que ésta es reducida a *vida*. Aquí es donde Arendt expone ejemplarmente la diferencia entre la Revolución Americana y la Revolución Francesa, de la que Hegel es heredero y ferviente admirador y defensor.

Lo central sea, tal vez, enunciar que para la tradición liberal o pensamiento político liberal que se fundan en Locke, Hobbes o Hegel, el individuo es concreto, real, palpable; en cambio, en Arendt, el individuo es una concepción abstracta. *Es un modo en que aparecemos*. Es el nombre que adquiere el hombre cuando se encuentra apareciendo en el espacio político. Esto significa que la individualidad no es natural. Me hago individuo al separarme de la propiedad y de la naturaleza. El hombre no se distinguiría de otro en tanto pertenecen al mismo mundo natural. La vida es la preocupación y el sentido de existir, tal y como lo es para cualquier ser vivo. No se distingue de otro porque en la naturaleza no hay distinciones, esto es, en la naturaleza sus componentes no actúan, no interfieren la dinámica propia de ella, es un *continuo* sin sobresaltos. Habría que hacer la diferencia con Hegel para no ser injustos: en ese otro de sí que se expresa mediante la negatividad en general, la realidad es ya pensamiento, es el despliegue del espíritu. En tal medida, no habría en Hegel tal singularización que aparece y que es irreductible. Si bien el continuo de Hegel es la singularidad universal, la realidad política gira también sin sobresaltos. Ésta, en tanto *es* pensamiento es *ya* regulada, administrada, manejable. No puede ocurrir la acción en la esfera política de Hegel porque la realidad es pensamiento, asunto que para Arendt es incongruente. El individuo *actúa*, es un actuante allí donde *no hay pensamiento*, esto es, la idea general de Arendt de que cuando se piensa se está fuera del mundo. Con Hegel, entonces, estaríamos *fuera* del mundo o, lo que viene a ser lo mismo, que el mundo de Hegel, la realidad hegeliana ocurre en el pensamiento, se origina allí y allí termina. El *mundo* como tal, esto es, lo que ocurre

independiente de la razón, no “*existe*” para Hegel. De esta manera, podríamos aventurar que lo real es una construcción y, por tanto, administrable, controlable, manejable.

Para finalizar, en la Introducción a este libro hable de Marx y de Arendt como un preámbulo a una discusión que en este texto no se ha habido y que, tal vez, se hará en otra ocasión. Pero el asunto consiste en decir que en la crítica de Arendt a esta relación que establecen los liberales entre propiedad e individuo (libertad e igualdad) la noción de enajenación de Marx pueda ser útil para desarticular tal enlace. Dice Marx que “*la propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo*”¹⁶⁷, lo que significa que la propiedad no tiene un origen divino, no tiene por origen el contrato, no se origina bajo ningún tipo de acuerdo, no es natural, sino que, más bien, (y en ello Hobbes tenía razón¹⁶⁸) se origina de manera artificial. Es *producto* del trabajo mismo. Esto es, la propiedad es producto de la esfera del trabajo, dirá Arendt, y por tal motivo, no es extrapolable a la esfera de la política.

¹⁶⁷ Marx, Karl, MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS, p. 116.

¹⁶⁸ Aquí la interpretación es como sigue: en el LEVIATÁN Hobbes expone que la propiedad no es posible en el estado natural, porque la propiedad requiere una preocupación que trasciende la propia vida, y donde ésta, la vida, es preocupación del estado de naturaleza. Por consiguiente, la propiedad es posible en un Estado, esto es, en el contrato que entrega la capacidad de matar de todo individuo a este Estado. Por tal motivo, el Estado es garante de la propiedad en la forma de su seguridad. En este sentido, la propiedad es artificial, es decir, que no existe en el estado de naturaleza. Ver Hobbes, Thomas, LEVIATÁN, pp. 153-154.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El *entre* es un concepto esencial para comprender la política hoy. No sólo por el desarrollo de distinciones que Hannah Arendt presenta entre la esfera pública, la privada y la labor, el trabajo y la acción, más la posterior aparición en la humanidad de la esfera social. El *entre* resulta indispensable para la comprensión de los contenidos de la política y del trasvasije de ellos que se estilaron de la esfera privada a la pública. Con la distinción conceptual de contenidos el lector se apodera de una herramienta para mirar el mundo de hoy que establece el privilegio de la vida por sobre el mundo, y poder tener no sólo una opinión con respecto a ese problema sino que también poder *actuar*. Digamos que la vida se torna un problema debido a que el privilegio que la hace lo más importante de la existencia humana desplaza al mundo de la preocupación humana. Por ello, por ejemplo, es importante la relación que se puede desprender de este análisis en lo que respecta a la ética universal o responsabilidad mundial que plantea K. O. Appel¹⁶⁹, o los problemas que surgen de la tradición que suele llamarse hoy bioética¹⁷⁰. En esta misma línea se puede hablar de la defensa del mundo que hacen los ecologistas, entendiendo su postura a partir de la preocupación por el mundo y no únicamente por la vida. Sin embargo, los ecologistas plantearían su preocupación por el mundo a partir de la preocupación por la vida. Así es como la salvación del planeta es, en rigor, la salvación de la *vida* del planeta, de la *vida* de los animales. Con ello, con ese sistema de salvaciones, los ecologistas están más cerca de una postura reivindicativa de los valores de la tradición judeo-cristiana que de “valores” políticos, al estilo de lo que plantea Arendt acerca de la *virtú* postulada por Maquiavelo¹⁷¹. En rigor, los ecologistas estarían preocupados por la *vida* en/de la *Tierra*.

¹⁶⁹ Appel, Karl Otto, TEORÍA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO. Traducción de Norberto Smilg, EDICIONES PAIDÓS, Barcelona, España, 1991. También es posible revisar Palacios, Xavier, Jaranta, Fernando (eds.), RAZÓN, ÉTICA Y POLÍTICA. EL CONFLICTO DE LA SOCIEDAD MODERNA, traducido por Francesc d'Assis Ballesteros i Balbastre, ANTHROPOS, Barcelona, España, 1989.

¹⁷⁰ Appel, Karl Otto, ESTUDIOS ÉTICOS, Traducción de Carlos de Santiago, EDITORIAL ALFA, Barcelona, España, 1986.

¹⁷¹ Maquiavelo, Nicolás, EL PRÍNCIPE, op. cit. p. 4.

Por otro lado, el *entre* expone a la tradición judeo-cristiana a un cuestionamiento, precisamente en la diferencia expuesta en el párrafo anterior. La religión judeo-cristiana aborrece el mundo y manifiesta una preocupación enaltecedora por la vida. Para el cristianismo es más importante la vida humana y no la dignidad humana (entendiendo por dignidad un cualidad *política* que consiste en ser capaz de sostener la individualidad, nacida del *entre*, aún cuando su vida corra peligro). Para poner un ejemplo: una mujer va en curso de ser violada y se rehúsa a ello siendo asesinada por su violador. Los *críticos por la vida* habrían preferido que no se rehusase a tal acto con tal de *salvar su vida*. Pero ella optó por la *dignidad* antes de optar por salvar la *vida*. Podríamos indicar que para algunos la vida es más importante que la dignidad y es en este sentido que para nosotros la política en nuestro país se torna un objeto de estudio, sobretodo cuando en las últimas encuestas católicos, cristianos y protestantes, para quienes la *vida* es más importante que el *mundo* terrenal, se elevan por el 90 % de la población nacional¹⁷². En rigor, se debe estudiar el modo de cómo, en nuestro país, la relación entre la conceptualización derivada de la tradición judeo-cristiana y la conceptualización que deriva de la política, se entrelazan y dan vida a los conceptos que se usan en la política nacional. En rigor, es preguntarnos por la calidad de *nuestra* política y no de otra.

Podemos, además, involucrar el problema de la pobreza con la propiedad y la carencia, que de aquí se concluye, del ejercicio político de algunos sectores de la población, o bien, de que tal carencia se deba a una preocupación por la precaria y escasa propiedad y su eventual pérdida. Es más, se puede examinar la calidad política de los partidos y organizaciones que se autodenominan políticas, y sus planteamientos *políticos*, tanto parlamentarias como extraparlamentarias. También podemos entrar en el análisis de los diversos sistemas de gobierno en lo que respecta al hecho de que los ciudadanos deben obedecer las leyes políticas, esto es, mandar y obedecer en un espacio en que no debieran regir los preceptos de la esfera privada, motivo por el cual sería pertinente una investigación más exhaustiva de este punto, a saber, del copamiento de la esfera pública por parte de la privada. Baste un botón de muestra: el sistema político que impera en Chile es de partidos políticos. Esto significa que se tiene “acceso” al poder del

¹⁷² www.ine.cl, CENSO, INE, año 2002.

Estado y del gobierno mediante la inscripción en estas "máquinas" de poder o pequeños Estados. La gente que no participa de estos partidos no tiene un acceso expedito al ejercicio del poder. El partido político se transforma en una especie de familia que detenta cargos por medio de afinidades personales y lazos afectivos. El poder, en este lugar del mundo, no se genera alejándose de la esfera privada, sino que, más bien, se origina conformando una esfera privada y estableciendo, por lo mismo, una serie de relaciones de mando y obediencia. Baste examinar la estructura orgánica de estos partidos. En cambio, y en general, el resto de las organizaciones que se estructuran de manera "horizontal" carecen de la capacidad de perpetuarse como alternativa de poder y sucumben ante la incapacidad de generarse como poder, cayendo en la contradicción de adquirir características propias de la esfera privada. Sucumben por que no pueden existir sin establecer relaciones de mando y obediencia. De ningún modo se quiere plantear de que sea o más fácil o más difícil (porque puede ser fácil y difícil, al modo como lo plantearía Ulrich Beck¹⁷³), sino que se trata, más bien, de comprender la complejidad de la existencia política, tal y como lo plantearía Arendt. El *entre*, pues, es un concepto problemático en cuanto se aplica a la realidad política de nuestro país, sea en este siglo o en los anteriores. En resumen, quienes apoyan una estructura piramidal de organización, sobre todo política, donde impera el mando y la obediencia, apoyan de manera indirecta (y dan cobijo sin duda) a los preceptos liberales y judío-cristianos.

Como mencione en líneas anteriores, el *entre* tiene tres niveles. El nivel que nos interesa es también el que le interesa a Arendt. Este *entre*, como lo demostré, es el contenido esencial de la obra arendtiana, esto es, que nuestra autora funda su análisis, tanto de la filosofía como de la política, a partir de lo que se "forma" debido a la aparición de los hombres, objetos y elementos de la naturaleza en general. Nuestra autora comienza su análisis o exposición de su planteamiento sobre la base de que hay pluralidad y una perenne aparición, al modo de como lo expone en LA VIDA DEL ESPÍRITU. Para nosotros, lo relevante es el camino que se comienza a cimentar para desembocar en los argumentos acerca de la idea de que *cada uno* es "producto" o

¹⁷³ Beck, Ulrich, LA INVENCION DE LO POLÍTICO, traducción de Irene Merzari, F. C. E., Buenos Aires, Argentina, 1998.

“resultado” de la pluralidad y, por otro lado, de que el *individuo* es un concepto abstracto, en el caso del planteamiento liberal, y “concreto” cuando nos referimos al “resultado” del encuentro voluntario que busca generar poder y resolver los problemas al que nos convoca el mundo. Es en este sentido que este concepto se piensa como opuesto al concepto que indica que el individuo es un objeto concreto, lo más real de todo, para nada un concepto abstracto. Sería, como lo plantea Marshall Berman¹⁷⁴, llevar al extremo el espíritu del liberalismo, esto es, formular una tesis donde el *individuo* se origina a partir de una convocatoria a la que asiste voluntariamente. Y si la política se presenta como la expresión pura de la existencia de *los* hombres, planteándose que lo “inhumano” es situarse en coordenadas que no *muestran* la eximia relación que existe en el mundo y en la tierra, esto es, la pluralidad y la perenne aparición, la religión, y las religiones, la politización de la vida sería el triunfo de la sociedad liberal entendida de una manera muy poco ortodoxa. Me refiero a que, si la preocupación del liberalismo es el individuo (junto con la libertad, la igualdad y la propiedad), la tesis arendtiana le otorga un *fondo* mucho más sólido que el esgrimido por autores como Locke, Hobbes, Hegel, Hayek, Mises, Schumpeter. Sin embargo, es posible sostener otra idea, que ya ha sido expuesta en general en este trabajo, y que versa así: una vez que Arendt ha desencajado la relación de propiedad e individuo, a saber, una vez que Arendt ha situado la propiedad en la esfera tanto social como privada, y a “movido” al individuo al campo de la política estableciendo una diferencia abismal e irreconciliable entre ambas esferas, el individuo de Arendt *no es un individuo liberal*. Cabe, entonces, preguntar ¿De qué índole es este individuo? El individuo de Arendt no es un ente económico. Es, como ya se sabe y de manera tajante, un individuo político. Es más, en el lenguaje de Arendt, decir individuo es hablar *ya* de un individuo político. Esto es, despreocupado de la esfera social, alejado de la esfera privada, desinteresado por sí mismo, sin interés por la vida, cuya máxima preocupación es el mundo¹⁷⁵. Todo lo contrario de lo que las máximas liberales señalan. La preocupación por el mundo compete a los dignatarios elegidos por vías democráticas o similares; no compete al ciudadano común y corriente. Además, el

¹⁷⁴ Berman, Marshall, TODO LO SÓLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE, traducción de Andrea Morales Vidal, SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, Madrid, España, 1998, pp. 81-128.

¹⁷⁵ J. J. Rousseau señala lo mismo cuando se refiere al soberano y al ejercicio de la votación. Ver Rousseau, Jean Jacques, EL CONTRATO SOCIAL, pp. 74.

individuo arendtiano sólo es posible en la esfera pública debido a que es en ella donde adquiere *identidad*, esto es, adquiere el *quién* y no solo el *qué* del laboratorio de “recursos humanos”¹⁷⁶.

Si llevamos esto al extremo, podremos concluir que este individuo, poco a poco, es la antesala de un *mundo* en que las necesidades vitales puedan estar satisfechas, esto es, que no haya la preocupación por la vida, porque la ciencia, y no la economía, puede, eventualmente, *realizar la labor y realizar el trabajo*. Aquí barajo la hipótesis de que la emancipación de la que se habla en círculos de izquierda marxistas, maoístas o de otras características y tendencias, comete el error de obligar a la política a solucionar problemas sociales, obligan a despreocuparse del mundo para entrar en la preocupación e interés por la vida. No es la política la que otorgaría la “solución” a los problemas derivados del trabajo y de la labor, sino que sería, como posibilidad, la ciencia, la tecnología, la técnica. Esta hipótesis está bajo el supuesto de que la ciencia puede ser usada para fines que satisfagan las necesidades humanas y no, como ocurre hoy en general, para destruir la vida en la tierra. La ciencia, en cuanto esté prendida de las leyes de la economía, no tendrá por objeto la satisfacción de las necesidades sino que, más bien, lograr la *mayor cantidad de ganancias*. El juego consistiría, pues, en *apoderarse de la ciencia*. Claro esté, es una hipótesis sujeta a consideraciones de muchas temáticas que no caben revisar aquí.

En otro aspecto, podemos estipular que Arendt está en *posesión* de un método novedoso¹⁷⁷. Se trata de examinar a *los* y no ya únicamente a *él* como ocurriría en las Ciencias Sociales, en el pensamiento filosófico y en las Ciencias en general¹⁷⁸. *Los* hombres no están siendo estudiados. Sería éste el reclamo de Arendt con respecto a los

¹⁷⁶ Birulés, Fina, Cruz, Manuel, (compilación y dirección), EN TORNO A HANNAH ARENDT, p. 26.

¹⁷⁷ No es sorpresa, sin embargo, que Arendt esté inserta en la tradición de la fenomenología inaugurada por Husserl. Las citas que la autora hace de Merleau-Ponty en LA VIDA DEL ESPÍRITU, acerca de lo invisible e invisible, su cercanía y discusiones con Heidegger y, finalmente, su énfasis en que estamos bajo la ley de la pluralidad en una constante relación de *aparición y desaparición*.

¹⁷⁸ Este asunto aparece expuesto en las primeras líneas de ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?. De acuerdo con esta afirmación, el método arendtiano tendría la particularidad de contener un elemento de la realidad que no se poseía hasta la fecha. En todo caso, es un estudio que hay que *realizar* para saber con exactitud la veracidad de una afirmación de ese tipo. La oración que escribe Arendt es: “Para todo pensamiento científico hay *el hombre*”, en Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, p. 45.

estudios que se realizan acerca de la política donde, por un lado, se analiza *al* hombre en diferentes relaciones o aspectos de su vida, como si éste fuese un hombre sin *relación* con los demás hombres, esto es, sin un *entre* que los constituye. El problema estaría, pues, en que *el* hombre que se analiza hoy en la política es el hombre individual liberal, aquel que posee *su* libertad y *su* interior que lo constituye. El análisis, y si se me permite decirlo de esta manera, fenomenológico de Arendt, dejaría fuera tanto el concepto clásico de individuo y el de interior que nos constituyen. Dejarlo fuera, claro esté, no es un capricho, y se debe al concienzudo análisis que se vierte en el transcurso de las diversas obras de Arendt y que ha sido expuesto en este libro. Se puede concluir, además, que la propuesta arendtiana acerca del análisis de la política y la relación de ésta con la existencia del hombre en la Tierra, es *ya* la exposición del método fenomenológico. Pues, no se trata de aplicar una elaboración del pensamiento a la realidad, debido a que la realidad es constitutiva del pensamiento, esto es, Arendt está *concluyendo* que la pluralidad es un principio irremediable y que, por tal motivo, sólo se puede sostener que hay pensamiento acerca de lo real o que la realidad y el pensamiento pueden estar a cierta distancia una vez que el *mundo aparential*, el *mundo plural*, es *ya* una *realidad ineludible*. En este sentido, el “método” arendtiano tiene la impronta de tejerse a “espaldas” del pensamiento, esto es, tomando muy en serio el hecho irrefutable de que percibimos a partir de los órganos sensoriales y que, en tal condición, no podemos dejar de hacerlo. La sensoriedad faculta al pensamiento (arriesgando plantear, pero de manera sumaria, que es posible pensar sólo si poseo órganos sensorios), le da vida. Por ello, tal vez, y como estamos en el campo de las conclusiones, el método de Arendt quiere estar *incrustado* en los órganos sensorios al modo de la percepción. Por tal motivo, percibir no es sólo esencial, sino que lo más importante, y he aquí la diferencia con el resto de los seres vivos, ha de saber que se percibe, debo saber que estoy percibiendo. Algo así como una conciencia de la percepción. En esta coordenada, el estudio de *los* se instala en la percepción misma.¹⁷⁹ Sin embargo, es necesario indicar

¹⁷⁹ Aquí es relevante el planteamiento de Karl Rahner, citado en este trabajo, en torno a la comprensión de la percepción y la función de los órganos sensoriales en la dilucidación de qué es el mundo. Para este autor, lo que percibo y el mundo es lo mismo. La percepción no es del mundo, porque el mundo y la percepción no se diferencian. Por tanto, la percepción misma es el mundo. Este análisis lo realiza Rahner aplicando la *matriz kantiana* en Tomás de Aquino, en particular, los postulados acerca de la metafísica del conocimiento finito.

que lo que aparece es tal a la percepción y luego al pensamiento, lo que quiere decir que lo que aparece y la percepción es lo mismo. En este sentido, el método arendtiano no tendría el recorrido que el pensamiento sugiere, a saber, el que va desde los objetos, los órganos sensorios, la percepción y, al final, el pensamiento.

Si nos situamos en el campo de la acción podemos señalar que allí *no hay pensamiento*, que allí hay únicamente comienzos, avatares, acciones, mundo. No hay interioridades. No hay enfrentamiento entre pensamientos. La política no es un enfrentamiento entre ideas, es lo que se podría seguir de la propuesta arendtiana. Enfrenta, eso sí, comienzos y acciones. Es un *enfrentamiento entre poderes*, no entre ideas. Los pensamientos no se pueden enfrentar entre sí. Esta es la mayor falacia metafísica, y es el gran aporte que de Hannah Arendt se puede desprender para la comprensión de la lucha política. Los pensamientos no pueden salir de donde están porque no tiene lugar. Están fuera del espacio y del tiempo. En este sentido, *los* no es la suma de individuos, ni la agrupación de muchos *el*. Más bien, en tanto lo percibido y la percepción es lo mismo, *los* es el modo como *aparecen*, y sería redundante decir “las cosas” porque lo que aparece lo hace siempre en plural. No existe algo que aparezca en particular. La particularidad de algo es el resultado al que el pensamiento nos ha conducido. En la “realidad” no hay nada desligado de algo. Y en tanto nosotros formamos parte de esta “realidad”, tampoco nos encontramos en desligamiento, ni aislamiento, ni “solos”. Si bien podemos perder la relación con otros iguales que nosotros, con otros humanos, no perderemos jamás la relación esencial con *otras cosas*. La cárcel es el lugar en que se priva de una determinada presencia humana efectiva. Aún en la cárcel hay una relación con las murallas y barrotes y el piso y la ropa de presidiario que son confeccionadas por *otros*.

Habría que indicar, como para concluir, que si lo que ocurre depende de *comienzos*, esto es, la historia ocurre en el *mundo*, en el espacio público, en el *entre*, estos comienzos no pueden dar pie, sino, al hecho de que no hay hechos, es decir, hay sólo interpretaciones al modo de la verdad de hecho, de lo fáctico. “Aquí de lo que se trata más bien es 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. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo...”¹⁸⁰. Sin embargo, esta libertad no existe. O mejor dicho, cuando existe se le anula en el acto. Se le llama “falta de respeto” allí donde el protocolo indica que se está en un espacio de obediencia. De esta manera, el lector puede juzgar en qué tipo de esfera se encuentra cuando se disponga a *conversar, a hablar, a discutir, a exponer sus ideas*. Si la violencia consiste en impedir la conversación, la comunicación, ¿Cuántas instituciones no funcionan impidiéndola?, ¿Qué se pide cuando se dice que en las parejas tiene que haber “mayor comunicación”? ¿Se sugiere, dicho esté, que esa relación de pareja o matrimonio tenga un carácter político? Extraño sería, pues, que las relaciones de pareja fuesen relaciones políticas dado que lo que importa allí es él (o ellos) o ella(s) y no el *mundo*. Obviamente se puede amar al mundo¹⁸¹. Y, también, se puede amar al mundo a través de ella o de él. Estando de acuerdo con Xavier Antich, el amor al mundo es el amor político por excelencia¹⁸².

Por otro lado, pero continuando en este hilo argumental, no hay hecho porque este no ocurre fuera de una esfera determinada y precisa creada, justamente, *para que eso que ocurra no pueda jamás volver a ocurrir*. Cuando se dice que esto ocurrió así, con estas características, o que tal hecho no ocurrió como se está indicando, se está diciendo “entre dientes” que la persuasión y no la verdad es lo importante. Es como

¹⁸⁰ Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, p. 79.

¹⁸¹ Arendt, Hannah, EL CONCEPTO DE AMOR EN SAN AGUSTÍN, traducción de Agustín Serrano de Haro, EDICIONES ENCUENTRO, Madrid, España, 2001.

¹⁸² Antich, Xavier, NUESTRA DESVENTURADA CONDICIÓN DE SUPERVIVIENTES (FRATERNIDAD, AMISTAD, AMOR) en EN TORNO A HANNAH ARENDT, p. 92.

volver, en cierta medida al derecho germánico¹⁸³, con la atenuante no sólo del tiempo transcurrido desde el siglo XIII al siglo XX, sino, además, del elemento esencial que conlleva el planteamiento de la persuasión arendtiana: el espacio generado por voluntades cuya principal preocupación es el mundo y no la vida. Así es como los conceptos, o materiales como los llamaría Foucault, de espacio público, el de la diferencia entre mundo y Tierra, el de la función del lenguaje, el de hablar, el de conversar, de discursar, la idea de poder, las nociones de libertad, igualdad, el planteamiento originario de la pluralidad, la función del pensamiento y su no-lugar, la particular noción de individuo, su lugar preciso, y la propiedad en su relación con las esferas privada-social y política, el mando y la obediencia en los campos respectivos de dominio, son, a mi juicio, materiales mas que suficientes para establecer parámetros de discusión con el pensamiento liberal contemporáneo en particular, y con el pensamiento político contemporáneo, en general, como también con los vínculos que se establecen con el pensamiento religioso y su lugar en la *vida de los hombres* y en el *mundo*.

Las organizaciones políticas, en general, se estructuran a partir de la esfera privada o de la familia, es decir, con mando y obediencia; destruyen la libertad; anulan el poder; se oponen tenazmente a que el *mundo* sea una preocupación; a menos que se entienda esa preocupación como una preocupación por la *vida* del mundo; instalan la desigualdad y colaboran con la injusticia; impiden la conversación, el debate; conforman un modelo de funcionamiento que tiene por antecedente la historia del *entre* y su relación con la esfera privada y el surgimiento de la sociedad como triunfo del *animal laborans*.

¹⁸³ Foucault, Michel, LA VERDAD Y LAS FORMAS JURÍDICAS, traducción de Enrique Lynch, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 1992, pp. 63-88.

BIBLIOGRAFÍA

Agustin, CONFESIONES, edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, O., S., A., LA EDITORIAL CATÓLICA, Madrid, España, 1974.

Amiel, Anne, HANNAH ARENDT. POLÍTICA Y ACONTECIMIENTO, traducción de Rogelio C. Paredes, EDICIONES NUEVA VISIÓN, Buenos Aires, Argentina, 2000.

Antich, Xavier, NUESTRA DESVENTURADA CONDICIÓN DE SUPERVIVIENTES (FRATERNIDAD, AMISTAD, AMOR) en EN TORNO A HANNAH ARENDT, p. 92.

Appel, Karl Otto, TEORÍA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO. Traducción de Norberto Smilg, EDICIONES PAIDÓS, Barcelona, España, 1991.

Appel, Karl Otto, ESTUDIOS ÉTICOS, Traducción de Carlos de Santiago, EDITORIAL ALFA, Barcelona, España, 1986.

Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU. EL PENSAR, LA VOLUNTAD Y EL JUICIO EN LA FILOSOFÍA Y EN LA POLÍTICA, traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1984.

Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, traducción de Ramón Gil Novales, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1998.

Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, traducción de Rosa Sala Carbó, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1997.

Arendt, Hannah, LA CRISIS DE LA REPÚBLICA, versión española de Guillermo Solana, GRUPO SANTILLANA DE EDICIONES, Madrid, España, 1998.

Arendt, Hannah, HOMBRES EN TIEMPOS DE OSCURIDAD, traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2001.

Arendt, Hannah, CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, traducción de Carmen Corral, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2003.

Arendt, Hannah, LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO, 3 volúmenes, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1987.

Arendt, Hannah, SOBRE LA VIOLENCIA, traducción de Miguel González, EDITORIAL JOAQUÍN MORTIZ, México, 1970.

Arendt, Hannah, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*, traducción al español por Pedro Bravo, EDITORIAL REVISTA DE OCCIDENTE, Madrid, España, 1967.

Arendt, Hannah, *EL CONCEPTO DE AMOR EN SAN AGUSTÍN*, traducción de Agustín Serrano de Haro, EDICIONES ENCUENTRO, Madrid, España, 2001.

Arendt, Hannah, *DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN*, traducción de Fina Birulés, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1995.

Arendt, Hannah, *ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO. OCHO EJERCICIOS SOBRE LA REFLEXIÓN POLÍTICA*, traducción de Ana Poljak, EDICIONES PENÍNSULA, Barcelona, España, 1996.

Arendt, Hannah, *LA TRADICIÓN OCULTA*, traducción de Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, EDICIONES PAIDOS IBÉRICA, Barcelona, España, 2004.

Arendt, Hannah, *EICHMANN EN JERUSALÉN. UN ESTUDIO SOBRE LA BANALIDAD DEL MAL*, traducción de Carlos Ribalta, EDITORIAL LUMEN, Barcelona, España, 1999.

Arendt, Hannah, *¿QUÉ ES LA LIBERTAD?*, en *REVISTA ZONA ERÓGENA*, nº 8, traducción de Mara Kolesas, 1991.

Aristóteles, *POLÍTICA*, traducción de Manuel García Valdés, EDITORIAL GREDOS, Madrid, España, 2000.

Bacon, Francis, *LA GRAN RESTAURACIÓN*, traducción de Miguel Ángel Granada, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985.

Bacon, Francis, *EL AVANCE DEL SABER*, traducción de María Luisa Balseiro, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1988.

Beck, Ulrich, *LA INVENCION DE LO POLÍTICO* traducción de Irene Merzari, F. C. E., Buenos Aires, Argentina, 1998.

Berman, Marshall, *TODO LO SÓLIDO SE DESVANECE EN EL AIRE*, traducción de Andrea Morales Vidal, SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, Madrid, España, 1998.

Birulés, Fina; Cruz, Manuel (comp.), *EN TORNO A HANNAH ARENDT*, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994.

Birulés, Fina (comp.), *HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR*, traducción de Xavier Calvo y Martha Hernández, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2000.

Boella, Laura, *¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR POLÍTICAMENTE?* En *HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR*, pp. 187-194.

Descartes, René, *MEDITACIONES METAFÍSICAS*, traducción de María Cándor Orduña, EDITORIAL ALBA, Madrid, España, 1998, Primera Meditación.

Elias, Norbert, *SOBRE LOS SERES HUMANOS Y SUS EMOCIONES: UN ENSAYO SOCIOLOGICO PROCESUAL*, tomado de *Theory, Culture and Society*, Volumen 4, 2-3, junio de 1987, traducido del inglés por Jaime Cortés, Universidad Nacional de Colombia.

Espósito Roberto, *¿POLIS O COMUNITAS?* en *HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR*, Birulés, Fina, comp., traducción de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2002, pp. 117-129.

Forti, Simona, *VIDA DEL ESPÍRITU Y TIEMPO DE LA POLIS. HANNAH ARENDT ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA*, traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, EDICIONES CÁTEDRA (GRUPO ANAYA), Madrid, España, 2001.

Foucault, Michel, *LA VERDAD Y LAS FORMAS JURÍDICAS*, traducción de Enrique Lynch, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 1992

Freud, Sigmund, *EL MALESTAR EN LA CULTURA*, traducción de Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros y de Torres, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1996.

Fukuyama, Francis, *EL FIN DE LA HISTORIA Y EL ÚLTIMO HOMBRE*, traducción de P. Elias, EDITORIAL PLANETA, Buenos Aires, Argentina, 1992.

Hayek, Friedrich, *CAMINO DE SERVIDUMBRE*, traducción de José Vergara, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 2000.

Hayek, Friedrich, *INDIVIDUALISMO: EL VERDADERO Y EL FALSO*, CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS, n° 22, otoño de 1986, Santiago de Chile, pp. 315-341.

Hayek, Friedrich, *EL IDEAL DEMOCRÁTICO Y LA CONTENCIÓN DEL PODER*, CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS, n° 1, diciembre de 1980, Santiago de Chile, pp. 13-75.

Hegel, G. W. F., *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, F. C. E., México, 1987.

Hegel, G. W. F., *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO O DERECHO NATURAL Y CIENCIA POLÍTICA*, traducción de Juan Luis Vermal, EDHASA EDITORIAL, Barcelona, España, 1998.

Hegel, G. W. F., *HISTORIA DE JESÚS*, versión castellana de Santiago González Noriega, TAURUS EDICIONES, Madrid, España, 1981.

Hegel, G. W. F., LA POSITIVIDAD DE LA RELIGIÓN CRISTIANA, traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, F. C. E., México, 1978.

Heidegger, Martin, SER Y TIEMPO, traducción de Jorge Rivera, EDITORIAL UNIVERSITARIA, Santiago de Chile,

Hegel, G. W. F., EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO Y SU DESTINO, traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, F. C. E., México, 1978.

Hobbes, Thomas, LEVIATÁN, traducción de Juan Carlos García Borrón, EDITORIAL SARPE, Madrid, España, 1984.

Husserl, Edmund, INVESTIGACIONES LÓGICAS II, versión española de Manuel García Morente y José Gaos, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985.

Kafka, Frank, THE GREAT WALL OF CHINA, traducido por Willa y Edwin Muir, New York, 1946, pp. 276-277.

Kant, Immanuel, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, traducción de Eugenio Ímaz, F. C. E., México, 1987.

Kant, Immanuel, CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR, en TEXTOS ESTÉTICOS, traducción de Pablo Oyarzún Robles, EDITORIAL ANDRÉS BELLO, Santiago de Chile.

Laski, Harold, EL LIBERALISMO EUROPEO, traducción de Victoriano Migueles, F. C. E., Ciudad de México, 1988.

Lefort, Claude, LA INVENCION DEMOCRÁTICA, traducción de Irene Agoff, EDICIONES NUEVA VISION S. A. I. C., Buenos Aires, Argentina, 1988, pp. 81-99.

Leibovici, Martine, LOS RIESGOS POLÍTICOS DE LA PIEDAD, en FILOSOFÍA FRANCESA HOY, traducción de Alejandra Undurraga y Carlos Ruiz Schneider, compilados por Rodrigo Alvaay, George Navet y Carlos Ruiz S., DOLMEN EDICIONES, Santiago de Chile, 1996, pp. 79-106.

Locke, John, SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL, traducción del inglés por Amando Lázaro Ros, AGUILAR EDICIONES, Madrid, España, 1969.

Locke, John, CARTAS SOBRE LA TOLERANCIA, traducción de Pedro Bravo Gala, EDITORIAL TECNOS, Madrid, España, 1985.

Maquiavelo, Nicolás, EL PRÍNCIPE, traducción de Eli Leonetti Jungl, EDITORIAL PLANETA-DE ANGOSTINI, Barcelona, España, 1995.

Marx, Karl, EL CAPITAL, tomo I, traducción de Juan Miguel Figueroa, Rodrigo Peñalosa, Miguel Ángel Muñoz Moya, Aníbal Froufe, Antonio Sama, Mauro Fernández

Dios, Francisco Crespo Méndez, Francisco Álvarez Velasco, EDAF EDICIONES, Madrid, España, 1972.

Marx, Karl, LA IDEOLOGÍA ALEMANA, traducción Equip L'Eina, L'EINA EDITORIAL, Barcelona, España, 1988, sección primera.

Marx, Karl, MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS, traducción de Francisco Rubio Llorente, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985.

Marx, Karl, OBRAS ESCOGIDAS, tomo I, EDITORIAL PROGRESO, Moscú, pp. 61-92.

Massó, Ana, ¿DÓNDE ESTAMOS CUANDO PENSAMOS? en Birulés, Fina; Cruz, Manuel (comp.), EN TORNO A HANNAH ARENDT, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994.

Mejuto Rodríguez, Anabel, RELATO MUNDI, en EN TORNO A HANNAH ARENDT, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994, p. 116.

Mises, von Ludwig, LIBERALISMO, traducción española de Joaquín Rieig Albiol, UNIÓN EDITORIAL, Madrid, España, 1977.

Rahner, Karl, ESPÍRITU EN EL MUNDO. METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO FINITO SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO, versión española de Alfonso Álvarez Bolado, S. I., EDITORIAL HERDER, Barcelona, España, 1963.

Rousseau, Jean Jacques, EL CONTRATO SOCIAL, O PRINCIPIOS DEL DERECHO POLÍTICO, traducción de Mauro Armijo, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985.

Sánchez, Cristina, PARIA O CIUDADANA DEL MUNDO, en EN TORNO A HANNAH ARENDT, compilación y dirección de Manuel Cruz y Fina Birulés, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1994, pp. 26-27.

Schumpeter, Joseph, CAPITALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA, traducción de Tom Bottomore, EDICIONES FOLIO, Barcelona, España, 1984.

Tocqueville, Alexis de, LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA, SARPE, Madrid, España, 1984, tomo primero.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA	3
A. EL CONCEPTO DE <i>ENTRE</i> EN HANNAH ARENDT.	14
1 EL CONCEPTO DE <i>ENTRE</i>	14
1.2 EL <i>FUERA DEL HOMBRE</i>.	21
1.2.1 ACCIÓN, LIBERTAD, DISCURSO (LENGUAJE)	25
1.3 LA DESTRUCCIÓN DEL <i>ENTRE</i>	40
2. . EL PROBLEMA DEL RECUERDO EN AGUSTÍN DE HIPONA Y LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO: DE LA PLURALIDAD SE GESTA EL INDIVIDUO.	46
3. EL PODER Y EL <i>ENTRE</i>	49
4. <i>ENTRE</i> PASADO Y FUTURO	54
B) EL CONCEPTO DE <i>ENTRE</i> ARENDTIANO COMO CRÍTICA A LA NOCIÓN DE INDIVIDUO EN JOHN LOCKE, THOMAS HOBBS Y G. W. F. HEGEL	58
1 CRÍTICA, SOBRE LA BASE DEL CONCEPTO DE <i>ENTRE</i> ARENDTIANO, A LA RELACIÓN ENTRE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO Y DE PROPIEDAD DE JOHN LOCKE A PARTIR DEL “SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL” EN EL CAPÍTULO V.	60
2 CRÍTICA, SOBRE LA BASE DEL CONCEPTO DE <i>ENTRE</i> ARENDTIANO, A LA RELACIÓN ENTRE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO Y DE PROPIEDAD DE THOMAS HOBBS A PARTIR DEL “LEVIATÁN”.	64
3 CRÍTICA, SOBRE LA BASE DEL CONCEPTO DE <i>ENTRE</i> ARENDTIANO, A LA RELACIÓN ENTRE LA NOCIÓN DE INDIVIDUO Y DE PROPIEDAD DE G. W. F. HEGEL A PARTIR DE LOS “PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO O DERECHO NATURAL Y CIENCIA POLÍTICA” EN LOS § 42, 44, 48, 57.	69

4 ALGUNAS APROXIMACIONES A LA DESVINCULACIÓN DEL INDIVIDUO COMO PROPIETARIO. ARENDT Y EL QUIEBRE DE ESTA RELACIÓN.	74
A MODO DE CONCLUSIONES	81
BIBLIOGRAFÍA	90
ÍNDICE	95