



La distinción entre la política y lo social: una aproximación desde *La condición humana* y *Sobre la revolución* de Hannah Arendt

Omar Alejandro Amaya Amaya

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2019

La distinción entre la política y lo social: una aproximación desde *La condición humana* y *Sobre la revolución* de Hannah Arendt

Omar Alejandro Amaya Amaya

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magíster en Filosofía

Línea de investigación:

Filosofía política

Director: Diego Felipe Paredes Goicochea

Codirectora: Ángela Uribe Botero

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2019

Agradecimientos

Quisiera agradecer a mi madre por su comprensión. Gracias a su inconmensurable amor me fue posible dedicarme a pensar y escribir. Así mismo, agradezco a Yesica por su compañía.

A Diego, quien dirigió esta investigación desde Argentina y a través de la pantalla, quisiera agradecerle por las discusiones genuinas que mantuvimos, por el cuidado, exigencia y rigurosidad con que revisó y comentó lo que escribí en cada ocasión, gracias totales Diego.

También agradezco a Ángela por su codirección, quien leyó y comentó en no pocas ocasiones el texto de esta investigación.

Por último, manifiesto mi gratitud a quienes en estos tiempos siguen apostando por el pensamiento filosófico. En esa medida, doy gracias a los autores, en su mayoría mujeres, con quienes me encontré en el mundo del pensamiento durante el tiempo que tomó esta investigación. Sin duda, revitalizaron un interés que ya los profesores de mi pregrado en filosofía, en esta misma universidad, habían alentado.

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	5
Capítulo 1 La elaboración de la distinción entre la política y lo social en el pensamiento de Hannah Arendt	13
1.1 La elaboración de la distinción entre la política y lo social en <i>La condición humana</i>	17
1.2 La elaboración de la distinción entre la política y lo social en <i>Sobre la revolución</i>	47
1.3 La distinción entre la política y lo social en el pensamiento de Hannah Arendt.....	63
Capítulo 2 El rol político de los laborantes	72
2.1 Movimiento laboral: concepto e historia.....	74
2.2 La desidentificación del laborante.....	82
2.3 Los consejos populares y los consejos de las fábricas.....	90
2.4 Significado del contacto entre la política y lo social.....	103
Conclusiones	108
Bibliografía	116

Introducción

En la actualidad temas como la vivienda, la educación, un sistema social de salud, la oferta de servicios públicos de primera necesidad (v.gr: agua, electricidad, alcantarillado) son asociados por la opinión común a la política. Para quienes mantienen esta opinión, la política debe intervenir en tales asuntos. Es posible que para la opinión dominante problemas tan presentes como la migración, la pobreza, el trabajo informal sean direccionados al gobierno, al Estado, finalmente, a la política, quizás con la esperanza, fundada o no, de que en estas instituciones está la solución de esos problemas. Si agrupamos estos temas y problemas bajo la expresión “sociales”, la relación entre política y lo social queda trazada: la política, para tal opinión, trata o debe tratar de solucionar los problemas sociales de la población.

En este contexto, una concepción de la política como la que ofrece Hannah Arendt puede parecer desconcertante, pues su obra pone de manifiesto una distinción tajante entre la política y lo social. Esta distinción se basa, por un lado, en una concepción de la política muy particular¹, ya que no está asociada al gobierno, ni a la gestión, ni al Estado, por otro, en una comprensión amplia y peculiar de lo social y que, por tanto, da lugar a equívocos. Si Arendt puede decirnos algo sobre estos problemas actuales, se requiere profundizar en la distinción que ella traza entre la política y lo social. En su pensamiento esta distinción tiene un protagonismo importante. En particular en esta investigación, rastreamos tal distinción en dos obras de Arendt: *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Si bien en cada una de estas obras Arendt persigue objetivos precisos y distintos, en la exposición de los conceptos y los problemas de las dos obras la autora no sólo define lo social y nos ofrece rasgos de su concepción de la política, sino que argumenta, con un énfasis especial en cada obra, para mostrar por qué estos dominios han de separarse. Por tanto, aunque el ánimo interpretativo de esta investigación repara en la especificidad con la que Arendt elabora la distinción entre la política y lo social en

¹ Es usual que Arendt resignifique los conceptos del pensamiento político. Este gesto típicamente arendtiano ha sido señalado, por ejemplo, por Julia Smola (cf. 2016, p.99), Simona Forti (cf. 2001, p.288) y Bernardo Correa (cf. 2004, p.243).

cada obra, también pretende sugerir cierta continuidad entre estas obras respecto a dicha distinción.

Como lo anticipábamos, la distinción entre la política y lo social es comprendida por Arendt generalmente como una separación tajante entre estos dominios. Nuestro propósito es, en primer lugar, explorar la distinción arendtiana haciendo un recorrido por *La condición humana* y *Sobre la revolución* y, de ese modo, mostrar que la distinción adquiere sentidos distintos que, a su vez se expresan con un énfasis particular en cada obra. En segundo lugar, no sólo nos interesamos por poner de relieve los énfasis con que Arendt comprende la política y lo social como dominios separados, sino también quisiéramos sugerir que es posible encontrar un *punto de contacto* entre la política y lo social. Para lograr este propósito, en primera instancia, explicitamos la distinción entre la política y lo social en términos de oposiciones que formulamos en varios niveles analíticos: actividades, agentes, espacios y asuntos. En segunda instancia, a propósito del rol político de los laborantes que Arendt reconoce, buscamos explicitar el significado del contacto entre la política y lo social en términos de un proceso de desidentificación por el que pasa el agente. En tal explicitación nos interesa mostrar cómo la política y lo social se vinculan, sin que esto eche por tierra la relevancia capital que, según Arendt, tiene distinguir la política de lo social.

El rastreo de la distinción y el punto de contacto entre lo social y la política

Nuestra investigación no presupone que los conceptos de lo social y la política son unívocos en cada obra. Tampoco presupone que lo social y la política se refieren exactamente a lo mismo en *La condición humana* y en *Sobre la revolución*. La originalidad de esta investigación consiste en que, a diferencia de la mayoría de intérpretes², nosotros proponemos un rastreo de la distinción entre la política y lo social en cada una de estas obras. A través de este trabajo buscamos mostrar que los sentidos que adquiere la distinción entre la política y lo social son diferentes no sólo entre las dos obras, sino en cada una de éstas. Consideramos que con esta forma de proceder no perdemos de vista que Arendt persigue objetivos distintos en cada obra. En *La condición*

² Más adelante nos referiremos de manera particular a tales intérpretes.

humana Arendt se propone *pensar en lo que hacemos*. Para ello analiza, por un lado, las actividades que constituyen la condición humana y, por otro, examina, en términos históricos, los cambios en la jerarquía de estas actividades, con el propósito de indagar por la manera como se produjo la alienación del *mundo moderno*. Entre tanto, en *Sobre la revolución*, Arendt reflexiona sobre el problema de la fundación de un nuevo cuerpo político a través de dos acontecimientos históricos modernos: la Revolución Americana y la Revolución Francesa.

Así mismo, esta manera de aproximarnos a las dos obras nos permite captar tanto la amplitud de fenómenos a los que Arendt se refiere con lo social, como los conceptos relativos a la política que presenta en cada obra. En efecto, vemos que en *La condición humana*, Arendt piensa la política a través de la actividad de la acción. De otra parte, la reflexión que hace de lo social se puede analizar en un componente histórico, que nos permite interpretar lo que ella llama el *auge de lo social* en dos momentos históricos, y un componente categórico para el cual reservamos la expresión *esfera social*³. Los fenómenos y conceptos que, a propósito de la distinción entre la política y lo social, Arendt presenta en *Sobre la revolución* son un tanto diferentes respecto de los que presenta en *La condición humana*. En esta obra Arendt piensa la política a través de fenómenos revolucionarios en los que se ponen de relieve los conceptos de *nuevo comienzo* y *libertad pública*. La autora también usa la expresión *cuestión social* para referirse a algo distinto del auge de lo social: la existencia de la pobreza y los intentos por superarla.

Consideramos relevante señalar que mediante esta aproximación a la distinción entre la política y lo social, nos apartamos de diversas interpretaciones que explicitamos de manera breve a continuación. Maurizio Passerin d'Entreves, por ejemplo, extrae el sentido de la distinción entre la política y lo social únicamente a partir de *La condición humana* (cf. 1994, p.59). En un texto reciente, Carlos Kohn y Miguel Martínez (cf. 2015,

³ Anabella Di Pego justamente ha llamado la atención sobre la equivocidad de lo social y con gran detalle ha resaltado “dos aspectos” de lo “social” que, según la autora argentina, permanecen indiferenciados en *La condición humana* y sólo en *Sobre la revolución* Arendt los distingue acuñando los conceptos de “cuestión social” y “sociedad” (cf. 2005, p.13-19). En nuestra interpretación reconocemos los aspectos de lo social a los que Di pego se refiere pero, en primer lugar, también distinguimos la “sociedad” de la “esfera social” y, en segundo lugar, no traducimos estos aspectos de lo social a conceptos propios de *Sobre la revolución*.

p.189) al inquirir en la cuestión social, identifican el sentido de lo social en ambas obras. Por otra parte, Seyla Benhabib (cf. 2003, p.158), quien sí tiene en cuenta ambas obras, hace una crítica de la distinción en la que globaliza la distinción entre la política y lo social en un sentido único. Así, Benhabib le critica a Arendt que, al operar con esta distinción, no tiene claro que las carencias en materia social de las personas son inherentes al modo de producción operante. De otra parte, Sheldon Wolin se sitúa cerca de esta crítica, pues considera una deficiencia central de la distinción el que Arendt no haya tomado nota de la lección de la economía clásica y de Karl Marx, a saber, que las cuestiones económicas suponen una estructura de poder que tiende a fortalecer formas de acumulación y de inequidad (cf. Passerin D'Entrèves, 1994, p.60-61). Sin embargo, encontramos que Arendt sí reconoce tales situaciones como un problema, pero guarda un silencio incómodo sobre el asunto⁴. De este modo, el rastreo de la distinción en ambas obras no nos conduce a replicar estas críticas, sino a resaltar la particularidad de los diferentes conceptos y la amplitud de fenómenos que se le pueden escapar a quien hace una crítica derivada de un sentido único de la distinción entre la política y lo social.

El rastreo de los conceptos de la política y lo social que hacemos por *La condición humana* y *Sobre la revolución* anuncia el espíritu clarificador de esta investigación respecto al pensamiento de Hannah Arendt. Sin embargo, el recorrido por los conceptos no puede ocultar la preocupación arendtiana por rescatar las experiencias genuinas que, en ocasiones, quedan ocultas por los conceptos empleados por la tradición del pensamiento político⁵. Creemos que esta investigación también asume ese espíritu arendtiano pues la experiencia que se pone de relieve, a propósito del rol político de los laborantes, es aquello que, desde Michel Foucault, se ha considerado como *subjetivación* y, más precisamente, *subjetivación política*⁶. Así, a partir de unos apartados específicos de las obras en cuestión⁷ entrevemos la ocasión para sugerir un

⁴ En una estela similar a la de Richard Bernstein quien asegura que Arendt reconoce, por ejemplo, que las revoluciones surgen de sentimientos de injusticia grave pero “reprime” o “suprime” ese reconocimiento (cf. 1991, p.291-292).

⁵ Así como Julia Smola lo sugiere a propósito de la reflexión arendtiana sobre las revoluciones modernas (cf. 2016, p.95).

⁶ “Es sin duda a Foucault a quien hay que atribuir la paternidad conceptual de esta noción de subjetivación” (Tassin, 2012a, p.39).

⁷ Nos referimos al apartado 30 de *La condición humana*, al apartado 4 del último capítulo de *Sobre la revolución* y al apartado 2 del texto *Reflexiones sobre la Revolución húngara*.

contacto entre la política y lo social en términos de un proceso de subjetivación o singularización política⁸.

Arendt reconoce que los laborantes constituyen un movimiento que juega un papel político en contextos revolucionarios. En este reconocimiento, y en el análisis de las organizaciones consejistas a las que dicho papel da lugar, entrevemos la ocasión para sugerir el contacto entre la política y lo social. Los laborantes juegan un papel político, en la medida en que aparecen en público en los contextos revolucionarios. Pero lo decisivo es que esta aparición manifiesta los rasgos de la acción y, por tanto, el laborante que aparece se revela como un agente político. De manera que parte de nuestra originalidad también consiste en sugerir un contacto entre la política y lo social en contraste con la separación entre estos dominios, con que usualmente se comprende la distinción arendtiana entre la política y lo social.

Delimitación del *corpus* arendtiano

Suscribimos la afirmación de Bernstein de que Arendt “empleó esta distinción [entre lo social y la política] a todo lo largo de su obra, [pero] es en *La condición humana* y en *Sobre la revolución* donde encontramos la exposición más detallada de estos conceptos” (1991, p.272). En esa medida, aunque otra investigación podría rastrear la distinción en todo su *corpus*, nuestra delimitación a estas dos obras se justifica por la amplitud con que Arendt trata en ellas la categoría de lo social y su relación con la política. De manera específica advertimos que Arendt ofrece una reflexión de lo social en varias aristas como en los capítulos *La esfera pública y la privada (La condición humana)* y *La cuestión social (Sobre la revolución)*. De otra parte, elabora conceptos que permiten entrever ciertos rasgos de su concepción de política: acción en *La condición humana* y libertad pública en *Sobre la revolución*. Así pues, con estos elementos estamos en condiciones para comprender la distinción entre la política y lo social. Ahora bien, como ya lo anticipamos, la ocasión para una desidentificación del agente la entrevemos en el apartado 30 de *La condición humana* y en el cuarto apartado del último capítulo de *Sobre la revolución*, en

⁸ Debido al poco uso que Arendt hace de la expresión “sujeto” (*subject*) y que manifiesta una preocupación por no nominalizar al agente de la política, resulta más adecuado hablar de “singularización”, en vez de “subjetivación” (cf. Quintana, 2012, p.54-57).

el que Arendt aborda la organización de los consejos. Este último asunto ha sido ampliado con el apartado *La Revolución Húngara* del texto *Revoluciones sobre la Revolución húngara*⁹.

Estructura del presente texto

Conforme al objetivo planteado, este texto se organiza de la siguiente manera. En el primer capítulo rastreamos en *La condición humana* y en *Sobre la revolución los sentidos* que adquiere la distinción entre la política y lo social. Así mismo, explicitamos las *continuidades* y *desajustes* que presentan las dos obras respecto a la distinción, como también la *relevancia capital* que para Arendt tiene hacer esta distinción. En el segundo capítulo, a propósito del rol político de los laborantes, presente en el apartado 30 de *La condición humana*, explicitamos el significado del contacto entre la política y lo social en términos de un proceso de desidentificación del laborante.

De manera detallada en el primer capítulo (1) reconstruimos en la primera sección (1.1) la distinción entre la política y lo social en *La condición humana*. En primer lugar, profundizamos sobre la categoría de lo social. Aquí develamos que lo social comprende un fenómeno histórico cuyo auge coincide con el comienzo de la *edad moderna* y cuyo afianzamiento se extiende hasta el *mundo moderno*. Por tanto, formulamos que lo social comporta dos momentos en la modernidad y explicitamos el sentido preciso de cada momento. En segundo lugar, revelamos la importancia capital que tiene el concepto arendtiano de lo público, tanto para explicitar un equívoco relativo a lo social, como la concepción política de Arendt. Así, nos aproximamos a la política a partir de analizar la constitución del *mundo común* por las actividades labor, trabajo y acción. En esta dirección, en un tercer momento, mostramos que la constitución del mundo común por la acción, en contraste con las otras actividades, indica una realidad exclusivamente política. De esta manera, quedan establecidos los elementos necesarios para mostrar que en la *sociedad de masas* del mundo moderno, la acción es excluida y, por tanto, se presenta una pérdida del mundo común. Por último, formulamos los sentidos de la

⁹ Quisiéramos aclarar que somos conscientes de que las preocupaciones que Arendt manifiesta, por ejemplo, en relación con la sociedad de masas expuesta en *La condición humana* no son extrañas al fenómeno totalitario que Arendt trata en *Los orígenes del totalitarismo* (cf. Forti, 2001, p.352).

distinción entre la política y lo social en términos de *oposiciones* en niveles analíticos como las actividades, los agentes, los espacios y los asuntos. Así, concluimos destacando la relevancia capital que para Arendt tiene distinguir la política de lo social.

En la segunda sección del primer capítulo (1.2) rastreamos la distinción entre la política y la *cuestión social* en *Sobre la revolución*. En el primer apartado, mostramos que Arendt comprende las revoluciones movilizando las nociones de nuevo comienzo y libertad pública. En esa medida Arendt indica que el propósito de la revolución es la fundación de una nueva forma de gobierno, como fue el caso con la Revolución Americana. Sin embargo, en un segundo apartado mostramos que la ausencia de estos fenómenos (v.gr: fundación de la nueva forma política) se puede explicar por la incidencia de la pobreza extrema en contextos revolucionarios, como es el caso en la Revolución Francesa. Al explicitar tal incidencia encontramos que Arendt adopta un punto de vista, según el cual la presencia de la pobreza en contextos revolucionarios implica ineludiblemente la *violencia*. De esta manera, obtenemos los elementos necesarios para formular la relevancia capital que para Arendt tiene distinguir la política de lo social. No finalizamos este apartado sin revisar un movimiento de enriquecimiento de los pobres en la sociedad americana posterior a su revolución. En el último apartado, explicitamos los sentidos que adquiere la distinción entre la política y lo social en *Sobre la revolución*. Así mismo, formulamos la relevancia capital que tiene para Arendt distinguir la política de lo social en contextos revolucionarios. Veremos que el énfasis de esta obra se formula no en términos de oposición de niveles, sino como la reducción hasta su nulidad del espacio político en el que se despliega la libertad pública.

En la tercera sección (1.3) buscamos explicitar los *desajustes* y la *continuidad* en el modo en que Arendt piensa la distinción entre la política y lo social. Nuestro propósito en esa sección no es, por tanto, determinar similitudes y diferencias entre *La condición humana* y *Sobre la revolución*, aunque, por supuesto esto es un requisito para nuestro interés principal. Así, partimos de explicitar la coincidencia cronológica entre el auge de lo social (en su primer momento) y la *cuestión social* y, en seguida, nos preguntamos por una coincidencia de orden conceptual entre estos dos fenómenos. De igual manera, sugerimos que la sociedad posterior a la Revolución Americana se puede ejemplificar como un caso de sociedad de masas. De ese modo, logramos simplificar en dos las

experiencias en las que Arendt introduce la necesidad o relevancia capital de distinguir y separar la política de lo social. En un caso mostramos que dicha relevancia capital de distinguir se verifica en las condiciones de producción en el mundo moderno. Y, en el otro caso, en la presencia de pobreza extrema en contextos revolucionarios. De esta manera, advertimos un desajuste entre cada experiencia y lo explicitamos y evaluamos en el agente involucrado en cada experiencia (laborantes y pobres, respectivamente). No obstante, pese a estos desajustes, se advierte una continuidad: la insistencia arendtiana en distinguir la política de lo social como dominios separados. Y, la relevancia capital que para Arendt tiene distinguir estos dominios consiste en cuidar la política de una invasión de un dominio social que, si la invade, la existencia de la política se anula.

El capítulo dos (2) está estructurado de la siguiente manera. En la primera parte (2.1), a partir del apartado 30 de *La condición humana*, profundizamos en aspectos conceptuales e históricos del movimiento laboral. Esto nos permite precisar su relación con conceptos como actividad laboral y pueblo. Así mismo, se intenta aclarar su relación histórica con la clase obrera. En la segunda sección (2.2) sugerimos interpretar el rol político del movimiento laboral desde la hipótesis de una desidentificación del laborante. Aquí buscamos caracterizar la desidentificación en términos de un proceso de *singularización política*. Así, en la sección (2.3) abordamos las organizaciones consejistas y buscamos explicitar el proceso de desidentificación del laborante en el contorno de estas organizaciones. De esa manera, advertimos que el proceso de desidentificación manifiesta dificultades y estas se expresan en la aparición de tipos de consejos distintos. Finalmente, en (2.4) recogemos algunos elementos de la explicitación de la desidentificación del laborante. De ese modo finalizamos con explicitar el significado que este contacto tiene para la distinción entre la política y lo social. Al cabo de estas reflexiones concluimos con lo obtenido en esta investigación.

Confiamos en que la presente investigación contribuya a vigorizar el pensamiento de Hannah Arendt en los círculos académicos de filosofía política de nuestra sociedad. Así mismo, esperamos que el lector halle en estas páginas un rastro del tono estimulante y original que exhibe el pensamiento arendtiano.

Capítulo uno. La elaboración de la distinción entre la política y lo social en el pensamiento de Hannah Arendt

El propósito principal de este capítulo es tratar de dilucidar la complejidad de la distinción entre la política y lo social a partir de *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Este objetivo comporta no pocas dificultades exegéticas. La ausencia de una definición explícita del concepto de “política”, la amplitud de fenómenos a los que la autora alude bajo la expresión “social” y, finalmente, la persecución de objetivos distintos en cada obra, son las principales dificultades. Así, nuestro objetivo se dirige, en primer lugar, a identificar los rasgos que definen la política y a dar cuenta de los significados que Arendt atribuye a lo social. De este modo, consideramos que logramos disponer de elementos necesarios para, en segunda instancia, explicitar los *sentidos* que adquiere la distinción y la *relevancia capital* que para Arendt tiene distinguir la política de lo social. Gracias a este modo de proceder confiamos en que el lector pueda advertir en dónde reside la complejidad de la distinción. Adelantamos solamente que el lector encontrará que los sentidos que adquiere la distinción entre la política y lo social son diferentes no sólo entre las dos obras, sino en ellas. Así mismo, la relevancia capital que tiene la distinción, para Arendt, se expresa en un énfasis específico en cada obra.

La manera en la que afrontamos el propósito general de este capítulo es mediante una reconstrucción de los conceptos de la “política” y lo “social”. El ánimo interpretativo de esta reconstrucción repara en la especificidad de cada obra y, por tanto, en primer término, se restringe a seguir de manera detallada la exposición de los conceptos a lo largo de ellas¹⁰. Así pues, nuestra interpretación se distancia de una postura que presupone un sentido único de la distinción entre la política y lo social¹¹, que combine sin detenerse rasgos de la política expuestos en *La condición humana* y en *Sobre la*

¹⁰ El artículo de Richard Bernstein sobre lo social y la política, es un buen ejemplo de esta postura. Este autor hace una evaluación de la distinción en las dos obras y enseguida establece un puente que puede considerarse legítimo (cf. Bernstein, 1991, p.280). Sin embargo, consideramos que, como veremos, no le hace suficiente justicia a los sentidos que adquiere la distinción a lo largo de ellas. Seyla Benhabib también profundiza en la distinción tomando apartados de *La condición humana* y *Sobre la revolución*, entre otros textos (cf. Benhabib, 2003, p.141).

¹¹ Por ejemplo, Maurizio Passerin D’Entrèves, al abordar la discusión de la política y lo social, considera únicamente una obra (*La condición humana*) y, a partir de ésta, deriva el sentido de lo social (cf. Passerin D’Entrèves, 1994, p.59).

*revolución*¹², o que identifique sin mayor examen el sentido de lo social en las dos obras¹³. En segundo término, aunque nuestra interpretación reconoce las particularidades de cada obra con respecto a la elaboración de la distinción arendtiana entre la política y lo social, también tenemos la pretensión de hallar continuidades entre ellas.

Conforme al propósito mencionado y a la interpretación que asumimos, este capítulo se estructura del siguiente modo. En la primera sección (1.1) reconstruimos la distinción entre la política y lo social en *La condición humana*. En primer lugar, mostramos que la distinción público/privado, con la cual Arendt se aproxima a lo que ella denomina *auge de lo social*, supone cierta relación de correspondencia entre unos asuntos políticos y un espacio público. De manera que aquí nos interesamos por mostrar los efectos de dicho auge sobre esta relación en el periodo histórico de la edad moderna (*modern age*). En segunda instancia, mostramos que el auge de lo social se afianza en el periodo histórico del mundo moderno (*modern world*). El resultado de este movimiento se manifiesta en un tipo particular de sociedad: la *sociedad de masas*. Aquí nos interesa explicitar que nada más que los asuntos de la necesidad y las actividades relacionadas con ésta es lo que aparece en público. En tercer lugar, afrontamos el equívoco sobre lo “público” que suponía la anterior aproximación a lo social. Nos interesamos por mostrar la relevancia que aporta, en el análisis de lo social, el reconocimiento arendtiano de lo “público” como *publicidad (publicity)* y en tanto mundo que nos es *común (common world)*. En cuarto lugar, profundizamos en el concepto de mundo común a través de un análisis conceptual e histórico de las actividades del *trabajo* y la *labor*. Aquí explicitamos que, por medio de ciertas transformaciones en la jerarquía de estas actividades, el mundo común es construido como un *artificio humano* de cosas por el trabajo que asume el carácter de la labor. Al mismo tiempo, señalamos que el mundo común no se reduce a este artificio,

¹² Es el caso de Mary McCarthy, quien al cuestionar a Arendt por los contenidos del discurso y la acción política después de que se dispone de una constitución, traslada elementos conceptuales como *discurso*, de *La condición humana*, al problema de la *constitución* de *Sobre la revolución*. De ese modo presupone cierta continuidad entre la concepción de política en las dos obras. Sin, embargo, en favor de McCarthy es prudente recordar que, en vista del contexto, no podía hacer una elaboración más amplia y así justificar tal presupuesto. El contexto es un “congreso que tuvo lugar en noviembre de 1972 sobre ‘La obra de Hannah Arendt’, organizado por la *Sociedad para el estudio del pensamiento social y político* (cf. Arendt, 1995, p.151).

¹³ Kohn y Martínez (cf. 2015, p.189) sostienen que la “cuestión social”, que Arendt aborda en *Sobre la revolución*, se trata de manera especial en *La condición humana*.

sino que éste, en tanto refiere a los asuntos políticos, se presume que es constituido por la actividad de la *acción*. De esta manera, en quinto lugar, mostramos cómo la acción es constitutiva del mundo común o, de manera más precisa, de la *trama (web)* humana. Puesto que la acción es definida por Arendt como la actividad política por excelencia, aquí sostenemos que esta trama humana refiere a una realidad exclusivamente política. En esa medida, en este punto nos permitimos formular tal realidad en niveles analíticos, es decir, junto a la actividad política de la acción, encontramos un agente político definido por esta actividad (*actor*), un espacio político y un vínculo político. En sexto lugar, evaluamos cómo en la sociedad de masas la acción resulta excluida. De esa manera, argumentamos que en el mundo moderno se produce una pérdida del mundo común. En este punto nos interesa explicitar que la exclusión de la acción se explica porque las condiciones de producción laboral en el mundo moderno inhiben la condición de la acción, la *pluralidad humana*. En séptimo lugar, situamos la distinción entre la política y lo social en términos del mundo común y la sociedad de masas. Así pues, sugerimos que el núcleo de la distinción entre la política y lo social puede formularse en términos de ciertas *oposiciones* en los niveles analíticos: asuntos, actividades, agentes y espacios. Por último, hacemos una recapitulación del camino transitado en el que explicitamos los sentidos que adquiere la distinción entre la política y lo social. Así mismo, remarcamos la oposición primordial que advertimos entre las condiciones de la acción y la labor. Esto último nos permite mostrar el énfasis con que Arendt piensa, en *La condición humana*, la relevancia capital que tiene distinguir la política de lo social.

En la segunda sección del primer capítulo (1.2) rastreamos la distinción entre la política y la *cuestión social* en *Sobre la revolución*. En el primer apartado mostramos que, para Arendt, la revolución está definida por el *nuevo comienzo* y la *libertad pública*. Así pues, señalamos, en primera instancia, que el nuevo comienzo indica la fundación de un nuevo cuerpo político; ejemplificado en la Revolución Americana. En segunda instancia, sostenemos que la noción arendtiana de “libertad” puede captarse en todo su alcance en la medida en que la analicemos en dos rasgos: *libertad ciudadana* y *libertad instituyente*. Así, señalamos que tal concepción de la libertad implica un agente que caracterizamos como *ciudadano partícipe*. Lo decisivo es que la aproximación a la

política es pensada a través de estas nociones (nuevo comienzo, libertad pública, ciudadano partícipe). Sin embargo, no todo contexto revolucionario es susceptible de ser pensado mediante estas nociones. En el segundo apartado, mostramos cómo la ausencia de estos fenómenos (v.gr: fundación de un cuerpo político) anuncia que la revolución degenera en una liberación de la pobreza. En esa medida, buscamos explicitar cómo Arendt comprende la incidencia de la pobreza extrema en las revoluciones analizando el caso particular de la Revolución Francesa. Así pues, formulamos tal incidencia desde la perspectiva de lo que Arendt considera como el papel de la *cuestión social* en las revoluciones. Aquí sugerimos que este papel puede analizarse en dos perspectivas: el *filtro revolucionario* y el *papel activo* de los pobres. Teniendo en cuenta la segunda perspectiva sugerimos que Arendt adopta un punto de vista, según el cual la presencia de la pobreza en contextos revolucionarios implica ineludiblemente la *violencia*. Lo decisivo es que la violencia, encarnada por los pobres como una *fuerza* irresistible, reduce hasta su nulidad el espacio donde se manifiesta la libertad pública y donde aparece el ciudadano partícipe junto a otros. De esta manera, obtenemos los elementos necesarios para formular la relevancia capital que para Arendt tiene distinguir la política de lo social. No obstante, antes de explicitar tal relevancia y remarcar el énfasis con que ésta se presenta en *Sobre la revolución*, volvemos sobre la Revolución americana para destacar otro sentido de la distinción entre la política y lo social. Este sentido lo observamos en un movimiento de enriquecimiento de los pobres en la sociedad americana posterior a su revolución. En el último apartado explicitamos los sentidos que adquiere la distinción entre la política y lo social en esta obra. Así mismo, formulamos la relevancia capital que tiene para Arendt distinguir la política de lo social en contextos revolucionarios.

En la tercera sección (1.3) buscamos explicitar los *desajustes* y la *continuidad* en el modo en que Arendt piensa la distinción entre la política y lo social. Nuestro interés principal no es, por tanto, determinar similitudes y diferencias entre *La condición humana* y *Sobre la revolución*, aunque, por supuesto esto es un requisito para nuestro interés principal. Así, explicitamos la coincidencia cronológica que hay entre el auge de lo social (en su primer momento) y la cuestión social. Esto nos invita a preguntarnos (i) si el auge de lo social y la cuestión social pueden guardar alguna identificación de orden conceptual. Así

mismo, nos preguntamos (ii) si la sociedad americana posterior a su revolución puede ejemplificarse como una sociedad de masas (segundo momento de lo social). Una profundización en estas dos cuestiones nos permite explicitar un desajuste entre las experiencias de las que se sirve Arendt para distinguir la política de lo social. En efecto, mostramos que en un caso la necesidad o la relevancia capital de distinguir se origina en las condiciones de producción en el mundo moderno (*La condición humana*). Y, en el otro caso, en la presencia de pobreza extrema en contextos revolucionarios. De esta manera, extendemos este desajuste al agente involucrado en cada experiencia (laborantes y pobres, respectivamente) y evaluamos el desajuste en este nivel. En seguida, hacemos lo propio para las actividades. No obstante, pese a estos desajustes, se advierte como continuidad una insistencia arendtiana en distinguir la política de lo social como dominios separados. La necesidad de distinguir estos dominios, según Arendt, consiste en cuidar la política de la invasión del dominio social debido a que si lo social invade la política, la existencia de esta última se anula.

1.1 La elaboración de la distinción entre la política y lo social en *La condición humana*

Las categorías de lo social (*the social*) y de la política (*politics, the political*)¹⁴ se despliegan con diferentes matices a lo largo de *La condición humana*. Desde un primer acercamiento, lo social es concebido como un fenómeno situado históricamente y, por ello, Arendt habla de un “auge de lo social” (*rise of the social*)¹⁵ (Arendt, 2005, p.83; 1998, p.68). Lo social, sin embargo, adopta también la fórmula literal de “esfera social” (*social realm*) (Arendt, 2005, p.28, 38; 1998, p.55, 62) que nos sitúa en un dominio categórico-conceptual, más que narrativo-histórico. Esta doble perspectiva corresponde a la doble dimensión en la que se desarrolla el propósito central de Arendt en esta obra:

¹⁴ Según Oliver Marchart, Arendt no distingue entre “la política” (*politics*) y “lo político” (*the political*). Sin embargo, señala que intérpretes de Arendt han sugerido que en la autora alemana hay rasgos que pueden incursionar en el debate filosófico respecto a esas dos expresiones (cf. 2009, p.59-60).

¹⁵ En ocasiones Arendt habla indistintamente del “auge de lo social” (*rise of the social*), emergencia de la sociedad (*emergence of society*), auge de la sociedad (*rise of society*). Con este uso indistinto no consideramos que Arendt esté equiparando lo “social” con la “sociedad”. De manera que el acento de estas expresiones está cargado sobre la expresión que acompaña al sustantivo “social” o “sociedad”, y la autora los usa cuando desea referirse a los *efectos* del surgimiento del fenómeno social. Sobre el uso que Arendt hace de “sociedad” se profundizará más adelante.

“pensar en lo que hacemos” (Arendt, 2005, p.33; 1998, p.5). Cabe recordar que para llevar a cabo este objetivo, la autora analiza, por un lado, las actividades que constituyen nuestra condición humana y, por otro, examina, en términos históricos, las varias constelaciones dentro de la jerarquía de estas actividades, con el propósito de rastrear cómo se produjo la alienación del *mundo moderno* para comprender así la naturaleza de la sociedad moderna (cf. Arendt, 2005, p.33-34; 1998, p.5-6)¹⁶.

La esfera social entre lo “público” y lo privado

El primer acercamiento a la categoría de lo social se realiza sobre el trasfondo de la distinción público/privado del pensamiento griego. En este sentido el auge de lo social, que coincide con el comienzo de la edad moderna (Arendt, 2005, p.55; 1998, p.28)¹⁷, torna difusos los límites entre la esfera pública y la privada. Estas esferas tienen límites precisos establecidos por los asuntos (*matters*) que se tratan en cada una de ellas. En el apartado cuarto y quinto de *La condición humana*, Arendt profundiza sobre los asuntos referidos a las esferas pública y privada desde la perspectiva del pensamiento griego. Lo común (*koinon*) y lo propio (*idion*) son los conceptos griegos que designan los asuntos públicos y privados respectivamente¹⁸. Lo común (*koinon*) delimita todo aquello que refiere a los asuntos de la vida en común en la *polis* griega, es decir los asuntos

¹⁶ Resulta prudente tomar conciencia de esta doble dimensión cada vez que sea necesario para así evitar posibles confusiones. Según S. Benhabib, Arendt aborda descripciones históricas y análisis ontológicos de manera simultánea, lo que puede llevar a confusiones sobre el nivel en el que Arendt está operando. Tales confusiones, dice Benhabib, son particularmente notables en las exposiciones de la *acción* y la *esfera pública* (cf. Benhabib, 2003, p.123-4). En nuestro caso, cuando haya lugar a confusión, se explicitará la perspectiva de lo social. Así pues, se usará preferentemente la expresión “auge de lo social” para indicar la perspectiva del fenómeno de lo social que surge históricamente y, por tanto, es posible evidenciar sus efectos en el tiempo. Por otra parte, se usará la expresión “esfera social” para indicar una perspectiva netamente conceptual.

¹⁷ Para Arendt, la edad moderna (*modern age*) comenzó, desde una perspectiva científica, en el siglo XVII y terminó a comienzos del XX. El mundo moderno (*modern world*), diferente de la edad moderna, comienza, políticamente, con las primeras explosiones atómicas (cf. Arendt, 2005, p.33-4; 1998, p.6).

¹⁸ La comprensión de lo privado como el *idion* griego implica cierto sentido de posesión o propiedad sobre la casa y/o los miembros del hogar (cf. Arendt, 2005, p.56; 1998, p.29-30). Arendt reconoce que este sentido siempre ha tenido una importancia para el cuerpo político (cf. Arendt, 2005, p.80; 1998, p.61). No obstante, tal sentido apenas es una primera delimitación a la que sobreviene otro sentido que está relacionado con su concepción de lo público (cf. Forti, 2001, p.346). En efecto, Arendt reconoce este segundo sentido de lo privado como privación (*deprivation*) de la esfera pública (cf. Arendt, 2005, p.61; 1998, p.38).

políticos¹⁹. Lo propio (*idion*) delimita todo aquello que tiene que ver con las necesidades corporales de sí mismo y de la familia, es decir, los asuntos domésticos. A modo de ejemplo, en el mundo antiguo el padre, como cabeza del hogar (*oikos*), hace lo necesario para conseguir recursos y mantener así su vida y la de su familia; mientras que la mujer hace lo propio para mantener la supervivencia de la especie mediante la crianza de los hijos (Arendt, 2005, p.56; 1998, p.30). Ambas actividades²⁰ están marcadas por las imperiosas necesidades que supone la vida orgánica. Por su parte, el ciudadano griego que discutía²¹ sobre la organización política tenía, por supuesto, sus necesidades resueltas. Por tanto, la única relación que Arendt destaca de la esfera privada con la pública es que aquella provee al varón la satisfacción de necesidades corporales como “condición para la libertad de la *polis*” (Arendt, 2005, p.56; 1998, p.31).

La delimitación de lo público y lo privado mediante una referencia a los asuntos del *koinon* y del *idion* nos permite establecer una relación con ciertos espacios en los que se manifiestan tales asuntos. En el caso griego, por ejemplo, estos ámbitos son la ciudad (*polis*) y el hogar (*oikos*). El hogar, en tanto privado, es el espacio propicio para el mantenimiento de la familia y, en general, para la atención de todo lo relacionado con la “manutención de la vida”. La *polis*, en tanto pública, es el espacio para erigir, en condiciones de libertad e igualdad, un “mundo común” (*common world*) (Arendt, 2005, p.55; 1998, p.28).

A partir de esta interpretación arendtiana del mundo antiguo, se puede empezar a precisar el carácter de la relación entre los asuntos y los espacios. El significado de los asuntos relativos a la libertad (*cf.* Arendt, 2005, p.56; 1998, p.30) reside, en gran parte, en que estos se manifiestan en su espacio o ámbito propio, que en el caso griego corresponde a la *polis*. Asimismo, los asuntos de la manutención de la vida detentan, en

¹⁹ Parece ser que Arendt coincide con Platón en denominar estos asuntos como “asuntos humanos” (*human affairs*) si con tal expresión se deja por fuera “lo meramente necesario o útil” (Arendt, 2005, p.52, 53; 1998, p.25). En lo que no coincide, empero, es que en Platón tal expresión “tiene las connotaciones de dificultad y futilidad” (Arendt, 2005, p.49; 1998, p.19, traducción modificada). Por el contrario, Arendt resalta que estos asuntos denotan cierta permanencia que se manifiesta en la *vita activa* y, además, ejemplifica esta concepción en el pensamiento antiguo (v.gr: Heráclito, Sócrates) (Arendt, 2005, p.44; 1998, p.19-20).

²⁰ Arendt sintetiza este tipo de actividades con la expresión “administración doméstica” (*housekeeping*) (*cf.* Arendt, 2005, p.58; 1998, p.33).

²¹ Las actividades que Arendt destaca que realiza el ciudadano griego son la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*) (*cf.* Arendt, 2005, p.52; 1998, p.25).

gran medida, su significado siempre en referencia al espacio del hogar. Es decir que existe una relación de estricta *correspondencia* entre el tipo de asuntos y el tipo de espacio en el que ellos tienen lugar.

Auge y desarrollo de lo social en la modernidad

Como ya lo adelantábamos, el auge de lo social en la edad moderna vuelve difusa la distinción entre lo público y lo privado. El primer efecto notable de lo social se puede interpretar como un trastorno que éste ocasiona en la señalada relación de correspondencia entre los asuntos y los espacios. Tal efecto implica que, a partir del auge de lo social, veamos a las personas organizarse en “el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional” (Arendt, 2005, p.55; 1998, p.29). Esto quiere decir que lo social se despliega mediante un movimiento que extiende los asuntos de la manutención de la vida, confinados antes a una esfera privada, a un nivel público. De esta manera la correspondencia entre el espacio de la *polis* y los asuntos políticos se trastorna en virtud de esta intromisión de la necesidad en la esfera pública. Por supuesto que, para afrontar los asuntos relativos a la conservación de la vida, la actividad de la administración doméstica también se extiende a un nivel público. Por tanto, el auge de lo social implica que tanto los asuntos domésticos, como las actividades que los resuelven adoptan un carácter de “preocupación colectiva” (Arendt, 2005, p.58; 1998, p.33). De este modo, tanto estos asuntos como sus correspondientes actividades exceden el espacio doméstico al que estaban confinados en la Grecia antigua. El primer efecto de lo social en la edad moderna se puede sintetizar, entonces, como la introducción de los asuntos y de las actividades relacionadas con la necesidad a un ámbito público²².

²² Arendt se refiere expresamente a estas actividades como “económicas” (Arendt, 2005, p.58; 1998, p.33). Sin embargo, es necesario aclarar que el fenómeno económico (*economy*) es distinto de lo social. En primer lugar, según su etimología, “economía” está compuesta por “*oikos*” (casa) y “*nomos*” (regalar, administrar, organizar) (Finley, 1974, p.15). Por tanto, se puede comprender como el “gobierno de la casa” o la “administración doméstica”. Que tras el auge de lo social, estas actividades sean consideradas por Arendt como “económicas” quiere decir que, independientemente de su etimología y del ámbito en que se realicen, el sentido de las actividades está determinado por el tipo de asuntos que resuelve. Por

Vinculado con este efecto del auge de lo social se halla otro relacionado con la forma en que las personas se organizan políticamente. En efecto, el auge de lo social “encontró en la nación-estado” su “forma política” (Arendt, 2005, p.55; 1998, p.29). Como resultado del progresivo desarrollo de lo social, en la edad moderna se considera que los asuntos relacionados con la manutención de la vida conciernen a la administración estatal-nacional; en vez de ser exclusivamente un asunto de orden personal o familiar, como en la antigüedad. La extensión de los asuntos de la necesidad a un ámbito público origina que la organización o comunidad política, que se forma en la edad moderna, se asemeje no a la *polis*, sino al hogar (*oikos*) de la antigüedad. De modo que la nación-estado adopta la función de preservar la vida de sus miembros a través de una actividad e instrumentos que se asemejan a la administración doméstica pero ahora con un alcance nacional. De ahí que esta función empiece a ser equiparada con la “política”²³. Es notable que en la edad moderna la manutención de la vida de tantos ejemplares de la especie humana, adquiere dimensiones inverosímiles para la antigüedad. Arendt capta repetidamente tanto la proliferación de la vida humana como la función que cumple la nación-estado en su manutención bajo la expresión “proceso de vida” (*life process*) (Arendt, 2005, p.58; 1998, p.33). La “política” se concibe en relación a este proceso de vida.

Ahora bien, si el auge de lo social coincide con el inicio de la edad moderna (Arendt, 2005, p.55; 1998, p.29), cuando esta acaba y le da paso al mundo moderno (Arendt, 2005, p.33-4; 1998, p.6), lo social se afianza y establece completamente (Arendt, 2005, p.63; 1998, p.39-40). En el mundo moderno, el fenómeno de lo social termina de realizar lo que su auge había dado comienzo en la edad moderna. De esta manera la inicial introducción de los asuntos de la necesidad y las actividades de la necesidad en un ámbito público evoluciona en una totalización de tales asuntos y actividades: “[l]a sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y *nada más*

tanto, creemos apresurada la identificación de lo social con la expansión económica de fines del siglo XVIII que propone Passerin D’Entrèves (cf. 1994, p.58).

²³ “Que la política no es más que una función de la sociedad [...]no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó sin crítica de los economistas políticos de la edad moderna” (Arendt, 2005, p.58; 1998, p.33). Traducción levemente modificada.

adquiere público significado” (Arendt, 2005, p.68; 1998, p.46, la cursiva es nuestra)²⁴. En el mundo moderno lo social triunfa definitivamente, en la medida en que surge una sociedad precisa: la *sociedad de masas*.

La novedad de este particular tipo de sociedad es que en la organización de sus miembros se hace patente un *principio de nivelación*. Este principio implica la adopción de conductas y comportamientos (*behavior*) determinados por los miembros de esta sociedad: “la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés” (Arendt, 2005, p.63; 1998, p.39). El principio contrasta fuertemente, dice Arendt, con el carácter agonístico de la esfera pública de la Grecia antigua. Por este carácter se comprendía que las personas se interesaban por diferenciarse y distinguirse de las demás mostrando que eran las mejores (Arendt, 2005, p.64; 1998, p.41). De manera que, la *polis* griega era un espacio que permitía aflorar la individualidad de cada uno, en el sentido en que allí cada ciudadano griego tenía la oportunidad de mostrar quién era (Arendt, 2005, p.64; 1998, p.41). El principio de nivelación que aplica la sociedad de masas del mundo moderno supone el destierro de la esfera pública de esta oportunidad agonística de distinguirse y sobresalir al imponer, de manera explícita o no, normas de comportamiento. De este modo, los miembros de la sociedad de masas se manifiestan a través de comportamientos que no sólo son predecibles por cuanto “siempre identifican al individuo con su posición en el marco social” (Arendt, 2005, p.64; 1998, p.41), sino que además no permiten distinguir a un individuo de otro. Con esto queda implicado el hecho de que cualquier posibilidad de distinción y diferencia del individuo se ha trasladado a la esfera privada (Arendt, 2005, p.64; Arendt, 2005, p.235; 1998, p.41; 210).

²⁴ El uso de la palabra “sociedad” es equívoco en Arendt. Consideramos prudente señalar tres sentidos recurrentes. I) En dos ocasiones Arendt usa “sociedad” para referirse a lo que aquí denominamos los efectos del auge de lo social (cf. Arendt, 2005, p.55, 59; 1998, p.29, 35). II) En otras ocasiones, Arendt usa “sociedad” para referirse a su completa victoria en un ámbito público, particularmente notable en el mundo moderno (Arendt, 2005, p.64, 67; 1998, p.41, 44-45). III) Por último, Arendt usa “sociedad” para referirse a un tipo de sociedad (*type of society*) (Arendt, 2005, p.56; 1998, p.46). Sobre este último sentido, podemos precisar que cada tipo de sociedad que Arendt identifica puede remitir a una concepción teórica o a la experiencia de que los seres humanos se juntan de modos diversos. Así, se puede hablar de diferentes tipos de sociedad: una sociedad comprometida en la adquisición, como para Hobbes, una sociedad de propietarios (*property-owners*), como para Locke, una sociedad de productores (*producers*), como para Marx, una sociedad de trabajadores (*laborers*), como en el caso del socialismo real, y finalmente, de una sociedad de empleados (*jobholders*) (Arendt, 2005, p.56; 1998, p.31) o sociedad de masas (*mass society*) como la del mundo moderno.

Las personas en la particular circunstancia de la sociedad de masas devienen, en virtud del principio de nivelación, un conjunto indiferente de especímenes de la especie humana. Esta imagen de la especie humana como unitaria (*one-ness of mankind*) es, en el fondo, la raíz de la opinión unánime y el comportamiento homogéneo en la sociedad de masas que en el mundo moderno eclipsa la individualidad de las personas (Arendt, 2005, p.68; 1998, p.46).

A partir de lo anterior es posible dilucidar dos momentos del desarrollo de lo social en *La condición humana*. En un primer momento lo social supone que los asuntos de la necesidad adoptan el carácter de preocupación colectiva y, por tanto, las actividades relacionadas con estos asuntos también se realizan de manera pública. De este modo la nación-estado, en cuanto forma política que encontró el auge de lo social, afianza el tratamiento público de los asuntos relacionados con la manutención de la vida a partir de una actividad administrativa de carácter nacional-estatal. Una vez que la edad moderna le abre paso al mundo moderno, el ascenso de los asuntos de la necesidad como preocupación colectiva adquiere un acento excluyente: nada más que los asuntos de la manutención de la vida y, por tanto, la actividad que los afronta aparecen en público. Este acento, que Arendt a veces equipara con el triunfo de la “sociedad” -sin adjetivo-, adquiere una explicación más robusta con el surgimiento del tipo de sociedad propia del mundo moderno: la sociedad de masas. En este segundo momento, lo social se entiende como la adopción de una opinión unánime y un comportamiento homogéneo en virtud del principio de nivelación que aplica la sociedad de masas. Con tal nivelación se implica una pérdida de la oportunidad para diferenciarse y distinguirse de los demás, es decir, se desplaza del ámbito público la manifestación de la individualidad y, en contraste, las personas aparecen agrupadas en la imagen unitaria de la especie humana. Es importante aclarar que ambos momentos de lo social persisten en el mundo moderno, el segundo sentido no anula al primero por ser, en términos históricos, posterior a éste.

La anterior reconstrucción de la categoría de lo social se sirve del contraste con la distinción entre lo público y lo privado de la antigüedad. Esta estrategia expositiva que Arendt sigue permite ilustrar el fenómeno de lo social, en tanto que remite a un periodo

situado históricamente: la edad y mundo modernos²⁵. Si bien Arendt afirma escribir *La condición humana* contra el trasfondo del mundo moderno²⁶, el contraste que ella hace de este con la antigüedad no significa que adopte una postura idéntica o similar al pensamiento griego²⁷. Las nociones antiguas (v.gr: *koinon*, *idion*, *polis*, *oikos*) no se equiparan, como se verá enseguida, a lo “público” (*public*), o “privado” (*privacy*) de su propio cuño. Por tanto, afirmaciones como que en la modernidad (edad y mundo modernos)²⁸ los asuntos relacionados con la manutención de la vida adquieren significado público, deben tomarse con precaución debido a la equivocidad de lo “público”. Esta equivocidad está presente en los apartados 4, 5 y 6 de *La condición humana* y se ha deslizado en la previa reconstrucción de lo social. El análisis de los sentidos de lo “público” involucrados en este equívoco le permite a Arendt apuntalar, en el contexto de la discusión sobre lo social, algunos elementos de su concepción de la política. En esta dirección, el análisis nos permite a nosotros ir dilucidando lo que está en juego en la distinción entre la política y lo social.

La noción arendtiana de lo público

Para Arendt, lo “público” denota dos fenómenos muy cercanos pero diferentes. Todo aquello que vemos y oímos, en contraste con lo que dejamos oculto (v.gr: pensamientos). Así, lo público, denota un carácter de aparición. La *visibilidad* o la *publicidad* (*publicity*), como característica de cuanto aparece a todos “nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos” (Arendt, 2005, p.71; 1998, p.50). Para Arendt, “la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad” (Arendt, 2005, p.71; 1998, p.50)²⁹. Por tanto, las cosas adquieren su estatuto

²⁵ Bernstein (1991) resalta que puede parecer “paradójico” exponer lo social “tomando en consideración la época en que no existía un dominio social propiamente dicho” (p.276). Pero pensamos, al igual que este autor, que es una estrategia que permite dilucidar rasgos característicos de lo social.

²⁶ “No discuto este mundo moderno, contra cuyo trasfondo he escrito el presente libro” (Arendt, 2005, p.34; 1998, p.6, traducción ligeramente modificada).

²⁷ Seguimos en esto a Dana Villa, quien considera que Arendt acude al mundo antiguo como un recurso para mostrar qué tan diferentes son nuestras sociedades contemporáneas en términos de la actitud hacia el mundo y la política, en comparación con otras culturas y épocas (cf. 1999, p.130).

²⁸ En adelante usaremos la expresión “modernidad” para referirnos de manera conjunta e indistintamente a la edad y mundo modernos.

²⁹ Creemos con Simona Forti que este primer sentido de lo público implica que para Arendt, en oposición a la tradición, aparecer y ser coinciden (cf. Forti, 2001, p.341).

de realidad en la medida en que pueden ser vistas y oídas en un ámbito público, es decir, confirmadas “por la constante presencia de otros en la escena pública” (Arendt, 2005, p.72; 1998, p.51). El otro sentido de lo público refiere al mundo que nos es “común” (*common world*) diferenciado de lo que poseemos privadamente (Arendt, 2005, p.73; 1998, p.52). El carácter común de lo público indica fundamentalmente un vínculo que relaciona a las personas en un espacio o ámbito sin llegar a juntarlas en exceso como para que se vuelvan inseparables³⁰. Arendt enfatiza que el mundo común no se identifica con la tierra ni con la naturaleza (Arendt, 2005, p.73; 1998, p.52). De modo que el mundo común no indica nada dado; más bien, apunta a un vínculo mundano constituido por las personas y que relaciona a unos con otros³¹. Ahora bien, en razón de los sentidos que Arendt destaca de lo público, cabe preguntarse ¿cómo se articulan estos sentidos de lo público con la distinción entre un espacio público en el que se despliegan los asuntos políticos y un espacio privado que afronta asuntos de la necesidad?

En primer lugar, es posible advertir que, con el comienzo de la edad moderna, los asuntos de la necesidad adquieren un significado público en el primer sentido señalado por Arendt. Esto significa que los asuntos de la necesidad adquieren un carácter de publicidad, es decir aparecen a la vista y oído de todos³². Sin embargo, la relación entre los asuntos de la manutención de la vida y lo público en su acepción de mundo común no resulta evidente. Nos preguntamos por tanto lo siguiente. ¿Los asuntos de la vida y la necesidad pueden tener un rol en el vínculo que establece el mundo común? Y, además, ¿qué sucede con los asuntos políticos respecto a este doble significado de lo público? ¿Qué papel tienen estos asuntos en el vínculo que establece el mundo común? y ¿Cómo se relacionan los asuntos políticos con la visibilidad y audibilidad, si se tiene en cuenta que este carácter de publicidad se presupone en los asuntos de la necesidad?

³⁰ La “metáfora iluminadora” (Forti, 2001, p.336) de la mesa que agrupa a su alrededor a personas y, de esa manera, los une y los separa al mismo tiempo, ilustra muy bien el vínculo característico del concepto arendtiano de mundo común (Arendt, 2005, p.73; 1998, p.52).

³¹ Lo decisivo de este vínculo, que Arendt a veces contrasta con la no-mundanidad (*worldlessness*) que profesa el cristianismo y que también ella percibe en la actualidad, es que procura la permanencia del mundo común (cf. Arendt, 2005, p.75; 1998, p.55).

³² Arendt ilustra históricamente este sentido de lo público recurriendo al mercado de cambio (*exchange market*) de la “sociedad comercial”, el específico tipo de sociedad que corresponde a los inicios de la edad moderna. En este tipo de sociedad los productos, en efecto, están a la vista y oído de todos en las plazas de mercado (*market places*) (cf. Arendt, 2005, p.184-5; 1998, p.160-2).

Como se verá, para profundizar en estas cuestiones originadas por el sentido de público en tanto mundo común, resulta necesario explorar las actividades expuestas ampliamente por Arendt en *La condición humana*.

El mundo común y las actividades de la labor y el trabajo

El original concepto arendtiano de mundo común permite introducir, como ningún otro, el análisis de las actividades en tanto que aquél “está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre” (Arendt, 2005, p.73; 1998, p.52)³³. De esta afirmación se puede inferir lo siguiente. El mundo común se relaciona con diversos tipos de actividades, una de las cuales construye objetos. Asimismo, el mundo común también se relaciona con varios tipos de asuntos. En este caso no se trata de los asuntos relativos a la mera conservación de la vida, sino de asuntos que conciernen a habitar un mundo que reúne y separa a sus habitantes en un vínculo mundano. También podemos indicar que, como se ha dicho del caso griego, son asuntos relativos a la organización política. Esta apertura bastante indeterminada de la noción de mundo común, nos lleva a preguntarnos, por un lado, por el estatuto de los asuntos que se involucran en el tipo de actividad que fabrica objetos. ¿Se trata de los asuntos de la conservación de la vida y, en general, de la necesidad? Por otro lado, nos preguntamos cuáles son las actividades que abordan los asuntos de la libertad. ¿Se trata sin más de la *praxis* y la *lexis* griegas que apenas se han mencionado? Tales cuestiones ponen en evidencia la necesidad de establecer la relación entre los asuntos y las actividades pero, desde luego, ya no desde una perspectiva inmediata de lo social, en la que la introducción de los asuntos de la necesidad en un ámbito público implicó que la actividad de la administración doméstica se realizaría en público. Se trata más bien de iluminar la relación entre los asuntos y las actividades desde los dos sentidos de lo público.

De esta manera, elucidar la complejidad atrapada en el concepto arendtiano de mundo común nos redirige a un análisis de los tipos de actividades y cómo éstas se articulan con

³³ Habitar el mundo, diferenciado del mero vivir en la tierra, tiene un tono cercano a lo que propone Martin Heidegger (cf. Forti, 2001, p.35). La relación de la filosofía heideggeriana con el pensamiento de Arendt ha sido exhaustivamente estudiada por Dana Villa (cf. 1996).

diversos tipos de asuntos. A partir de este análisis podremos determinar, de manera más precisa, i) cuáles son las actividades que permiten constituir el vínculo implicado en la noción de mundo común, e, ii) identificar el papel que tienen los asuntos de la libertad y los de la necesidad en el establecimiento del vínculo mundano. Afirmamos que, si bien la noción arendtiana de mundo común es el concepto fundamental con el que Arendt nos abre un panorama más amplio de lo que permiten las perspectivas modernas y antiguas³⁴, será sin duda el análisis directo de las articulaciones entre los tipos de actividades de la *vita activa* lo que constituye la plataforma comprensiva con la que Arendt, simultáneamente, observa y nos muestra desde su propia perspectiva el fenómeno moderno de lo social en relación con la política. Para empezar, el análisis arendtiano de las actividades humanas indica que la actividad de la *labor* (*labor*), diferenciada del *trabajo* (*work*) y de la *acción* (*action*), es la actividad que de manera fundamental se ocupa de la necesidad en toda su extensión, es decir, del proceso de la vida en la modernidad.

Así como en la antigüedad el padre cabeza de familia con su actividad lograba obtener recursos para su familia, mientras que la madre con su actividad mantenía en pie el hogar, en la edad moderna los miembros de la sociedad se ocupan del mismo tipo de necesidades vitales. Arrostrar estas necesidades en la edad moderna, sin embargo, ya no se circunscribe a un ámbito doméstico, sino que se extiende, mediante la estructura de la nación-estado, a un ámbito público visible. La actividad y los asuntos quedan expuestos a la vista y oído de todos. Lo semejante entre estas dos épocas es que en ambos casos la necesidad de los cuerpos tiene que ser satisfecha para preservar la vida. En los dos casos, esa necesidad es enfrentada por la actividad que Arendt denomina *labor*³⁵. Este es el primer tipo de actividad expuesta en *La condición humana*. A ella corresponde la mentalidad del *animal laborans* y su condición es, justamente, la vida misma. Esta actividad supone un proceso cíclico en el que a la fase de producción (de la *labor*) sobreviene de inmediato una fase de consumo (de lo laborado). El esfuerzo y la

³⁴ Los antiguos no distinguieron, por ejemplo, la publicidad de lo común. Tampoco se puede decir de estos, así como no se puede decir sobre los modernos, que distinguieran los tipos de actividades que constituyen, para Arendt, la *vita activa* (cf. Arendt, 2005, p.42; 1998, p.17).

³⁵ Ya Arendt había mencionado que la actividad doméstica del padre y la madre en el hogar griego era "labor" (cf. Arendt, 2005, p.56; 1998, p.30).

fatiga del laborar (*laboring*)³⁶ tienen que ser inmediatamente aliviados por el consumo de los productos de la labor. En general, las tareas que se realicen “para hacer frente a las necesidades de la vida” (Arendt, 2005, p.109; 1998, p.83) constituyen la actividad laboral. De esta manera la labor, en tanto actividad realizada por un ser vivo, corresponde a un estadio de vida cuyo fin, dependiendo de las circunstancias socio-históricas³⁷, transita entre el mero hecho de mantenerse vivo y, como se verá más adelante, un consumo conspicuo durante la vida³⁸.

El trabajo (*work*) es el segundo tipo de actividad que Arendt expone en *La condición humana*. A esta actividad le corresponde la mentalidad del *homo faber*. Esta actividad es dirigida por el proceso lineal de la *fabricación*, es decir que tiene un inicio y un término. La fabricación introduce la categoría medios/fines en la concepción y creación de sus productos (cf. Arendt, 2005, p.170; 1998, p.143). El punto de partida de este proceso es la naturaleza que el *homo faber* convierte en materia (cf. Arendt, 2005, p.168; 1998, p.140) y su fin son productos tangibles caracterizados por su durabilidad. Esta característica implica que los productos fabricados se conciben como objetos de uso y no únicamente de consumo, como es el caso con la labor. Gracias al trabajo del *homo faber* los humanos disponen de un conjunto enorme de objetos de uso que, reunidos y acumulados, constituyen un “artificio humano” (*human artifice*) (Arendt, 2005, p.165; 1998, p.136) al que denominan “mundo”. Es posible apreciar que esta exposición del mundo construido por el hombre con sus manos, en el capítulo cuarto de *La condición humana*, guarda completa coherencia con la definición de mundo común inicialmente presentada por Arendt. Que el mundo común esté “relacionado con los

³⁶ Arendt encuentra que en diversas lenguas hay verbos diferentes que resaltan este sentido de “labor” en contraste con el “trabajo”. En alemán *arbeiten* se aplicó a las actividades de los siervos y *werken* a la del artesano. En francés *travailler* deriva de una especie de tortura, mientras que *ouvrer* es fabricar. En griego: *ponein* y *ergazesthai*. En latín: *laborare* y *facere* o *fabricari*. En todos estos “labor” tiene “un sentido de dolor y molestia” (Arendt, 2005, p.148, Nota 5; 1998, p.80 Nota 3).

³⁷ Aquí se hace patente el “método” arendtiano, señalado por Benhabib, que consiste en combinar distinciones conceptuales con procesos histórico-sociales (cf. 2003, p.124). En este caso, la labor, que se distingue conceptualmente de otras actividades, se concibe también como fenómeno que cambia en el tiempo.

³⁸ No es del todo preciso que “[p]ara Arendt, la labor siempre va asociada a la necesidad biológica y a la supervivencia” como dice Bernstein (1991, p.276). Es más preciso afirmar que la labor indica sometimiento a la necesidad -sin adjetivo alguno-. Pues esta puede ser enteramente biológica o adquirida en un proceso socio-histórico. En este segundo sentido, el consumo asociado a la necesidad puede ser completamente suntuoso y, por tanto, desborda la mera supervivencia. Sobre este matiz del concepto de “necesidad” en Arendt: (cf. Arendt, 2005, p.36-7; 1998, p.9).

objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre” (Arendt, 2005, p.73; 1998, p.52) quiere decir que el mundo común se identifica con el “artificio” construido por el *homo faber* pero que no se agota en este, puesto que también se relaciona con otros asuntos.

En la edad moderna, el trabajo, la actividad que construye el artificio mundo, sucumbe frente a la actividad laboral. Son varios los factores que explican la pérdida del carácter de durabilidad de los objetos de uso y, por tanto, la distinción entre objetos de uso y consumo se torna insignificante (cf. Arendt, 2005, p.141; 1998, p.125). Entre estos factores Arendt resalta mayormente la división de la labor, pero también la fabricación de utensilios (*tools*) e instrumentos con que el *homo faber* da auxilio a las actividades del *animal laborans* (cf. Arendt, 2005, p.136; 1998, p.121), la automatización a través de las máquinas de los procesos de fabricación (cf. Arendt, 2005, p.69; 1998, p.47) y, finalmente, la Revolución industrial (cf. Arendt, 2005, p.140; 1998, p.124). Esta “ha remplazado la fabricación (*workmanship*) por la labor, con el resultado de que las cosas del mundo moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de ser productos del trabajo destinados a usarlos” (Arendt, 2005, p.140; 1998, p.124). Justamente porque la producción de cosas en el mundo moderno transforma el carácter del trabajo y “asume el de la labor” (Arendt, 2005, p.140; 1998, p.125), los miembros de la sociedad de masas se conciben como *laborantes*. La usual expresión *sociedad de consumidores* para calificar a la sociedad de masas del mundo moderno destaca únicamente un aspecto del proceso laboral. Por eso Arendt considera más acertado caracterizar a esta sociedad como una sociedad laboral (*laborers' society*) (cf. Arendt, 2005, p.141; 1998, p.126).

Los cambios de la jerarquía de la *vita activa* entre labor y trabajo que Arendt explora en el tiempo le permiten reinterpretar lo que hemos denominado efectos de lo social. Tal interpretación parte, por tanto, de un énfasis en las actividades. El primer efecto de lo social se reinterpreta desde la transformación de la labor en proceso laborante. Por consiguiente, se comprende que el proceso laborante, antiguamente circunscrito al hogar (*oikos*), se libera de ese espacio y se despliega en el ámbito de la nación-estado. En esta escala nacional-industrial el proceso laborante conserva su carácter cíclico interminable si se garantiza la necesidad de consumir. La solución para ello no sólo es el

consumo exacerbado a nivel nacional, patente en el carácter laboral de la sociedad (cf. Arendt, 2005, p.139-140; 1998, p.124), sino también suplir la caducidad de los objetos con una abundancia de los mismos. En esta dirección, el carácter durable de lo producido por el trabajo es sacrificado por la abundancia implícita en la producción incesante del *animal laborans* (cf. Arendt, 2005, p.141; 1998, p.126). Resulta claro que la labor, para Arendt, no se reduce a la necesidad corporal y consumo individuales, sino que apunta a preservar con holgura el proceso de vida de la especie³⁹. De ahí que la labor logre extenderse y mantenerse como un proceso cíclico de producción/consumo a un nivel ya no doméstico, sino nacional-estatal⁴⁰. Por tanto, en la sociedad de masas, en tanto esta adopta un carácter laboral, no se trata ya de mantener la vida de la familia y la supervivencia de la especie como en el caso de la antigüedad griega, sino principalmente de satisfacer la vida con abundancia de objetos de consumo y potenciar la capacidad de producción y consumo de objetos a nivel de la nación-estado⁴¹.

Entre tanto, el segundo efecto de lo social se reinterpreta desde una laborización de las actividades en el mundo moderno. En efecto, desde la perspectiva analítica de la *vita activa*, tal cuestión significa que la labor nivela a su imagen todas las actividades. Esto es evidente en el hecho de que los miembros de la sociedad consideran cada cosa que hacen como un medio para “ganarse la vida” (*making a living*) (Arendt, 2005, p.142;

³⁹ Por esta razón no compartimos la crítica de Passerin D'Entrèves quien afirma: “me parece que, habiendo identificado lo social con el crecimiento de la economía en los dos siglos pasados, Arendt no puede caracterizar ésta en términos de un modelo de subsistencia de simple reproducción. Tal caracterización [...] es totalmente inapropiada como descripción de formas de producción industrial moderna, con sus altas tasas de acumulación de capital y altos niveles de crecimiento económico” (1994, p. 60).

⁴⁰ Sin asegurar de ninguna manera un consumo individual mínimo. En efecto, Arendt sí reconoce como un “problema” de nuestras sociedades la distancia entre la no satisfacción del consumo individual y la acumulación ilimitada de riqueza, pero ello no es objeto de indagación en esta obra: “[...] el problema consiste en concertar el consumo individual con una ilimitada acumulación de riqueza” (Arendt, 2005, p.139; 1998, p.124).

⁴¹ Arendt, sin embargo, no concluye que a partir de la abundancia en la sociedad de masas se pueda superar la necesidad corporal que está arraigada en la vida misma. Por el contrario, lo que ella advierte es un potenciamiento del proceso cíclico de la labor, particularmente de su fase de consumo. En este caso, el carácter de dolor y pena supuesto en el concepto de labor se reduce virtualmente “al esfuerzo del consumo” (Arendt, 2005, p.144; 1998, p.131). En todo caso, la sujeción al proceso cíclico se mantiene ineludible: “una humanidad ‘liberada’ por completo de los grilletes del dolor y del esfuerzo quedaría libre para ‘consumir’ el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas que deseara consumir” (Arendt, 2005, p.144; 1998, p.131).

1998, p.127)⁴². En suma, los efectos de lo social se manifiestan tanto en la consideración moderna de la política, como la administración del proceso de la vida por parte de la estructura de la nación-estado moderna, así como en la aceptación de que todo lo que se hace está modulado en función de mantener la vida.

Estos cambios que Arendt rastrea en la jerarquía de la *vita activa* en la modernidad, posibilitan una comprensión más precisa del mundo común. De manera que podamos iluminar cada vez más la relación entre los asuntos y las actividades desde este sentido de lo “público”. En particular, tales cambios, nos permiten franquear, por ejemplo, el interrogante planteado acerca de la actividad que constituye el mundo común y su vínculo. Ya se ha mencionado cómo el aspecto o parte del mundo común “relacionado con los objetos fabricados” se identifica con el artificio creado por el *homo faber*. Sin embargo, la actividad del trabajo no parece ser compatible con la constitución de un vínculo permanente debido a que, en la sociedad de masas, los objetos producto del trabajo pierden su carácter de durabilidad. La permanencia del vínculo implicado en el mundo común no se origina ni reside, por tanto, en el trabajo. Mucho menos la labor parece ser la actividad que apunta a la constitución de tal vínculo. En primera instancia, porque la expansión de la labor, en un proceso dirigido a satisfacer la necesidad y abundancia nacional, es el origen de que los productos del trabajo pierdan su carácter durable y, por tanto, no resulten adecuados para proveer cierta permanencia al mundo común. Esta primera razón nos permite, de pasada, considerar como insignificante el papel de los asuntos de la necesidad en la formación del vínculo mundano. En segundo lugar, porque, dado que el vínculo mundano relaciona a las personas juntándolas y separándolas, entonces la realización de la labor en la modernidad parece, como se verá, un obstáculo para tejer ese tipo de vínculo propio del mundo común. Abordemos este asunto antes de continuar con la cuestión de qué actividad es la que constituye tal vínculo.

A partir de esta reconstrucción de los cambios en la jerarquía entre labor y trabajo en la modernidad, percibimos dos movimientos relacionados pero distintos. La realización de

⁴² Como se ampliará más adelante, esta actitud típica de la sociedad de masas en verdad está enraizada en que la labor toma un lugar predominante sobre las otras actividades en la jerarquía moderna de la *vita activa* (Arendt, 2005, p.142; 1998, p.128).

la actividad laboral, antiguamente confinada a la oscuridad de lo privado, en un ámbito en el que resulta visible a todos, transforma la labor. Pero también, como un movimiento reflejo, la naturaleza de la esfera pública se ve alterada (cf. Arendt, 2005, p.68-9; 1998, p.46-7). Se ha mostrado cómo Arendt registra el radical cambio que hay entre la labor en el ámbito familiar de la antigüedad y el proceso laborante nacional operante en la sociedad de masas. Ahora es preciso mostrar qué efecto ejerce la intromisión del proceso laborante en la esfera pública moderna, es decir, en la constitución del vínculo y el espacio público implícito en la noción de mundo común⁴³. Tal efecto se relaciona, como veremos enseguida, con el hecho de que los miembros laborantes de la sociedad de masas se comprenden como piezas de una inmensa fuerza laboral (*labor force*) que realiza el mismo proceso laborante.

En las condiciones de producción del mundo moderno tal fuerza laboral se encuentra unida por la contigüidad (*togetherness*)⁴⁴ implicada en la realización de la actividad laboral y, por tanto, por la necesidad corporal que padecen los laborantes. De esta manera la fuerza laboral no es individual, sino colectiva e indica una unidad (*one-ness*) que, como anticipamos, se enraíza en la unidad (*unity*) de la especie humana (cf. Arendt, 2005, p.139; 1998, p.124). Esto quiere decir que los laborantes del mundo moderno, que incluso pueden realizar tareas diferentes en una fábrica, son indiferenciables y, por tanto, reemplazables para el proceso laborante. La fuerza laboral, en tanto unidad colectiva, es fundamental para que el proceso laborante continúe sin la interrupción de estos límites a nivel individual. Así, el proceso laborante en la sociedad de masas proyecta una imagen de sus miembros como un conjunto de ejemplares agrupados en una masa unida nada más que por sus necesidades corporales. Sugerimos el singular colectivo *masa laborante* para expresar el tipo de agente implicado en esta

⁴³ No sobra recordar que la introducción del concepto mundo común proviene de los sentidos que Arendt reconoce y distingue de lo "público". De este modo, Arendt está en condiciones de precisar el equívoco que lo "público" tiene en la exposición de lo social en los apartados 4, 5 y 6 de *La condición humana*. Por otra parte, que el mundo común incluye un espacio público es una consideración de Arendt misma (cf. Arendt, 2005, p.75; 1998, p.54). En esta dirección, Margaret Canovan y Rainer Forst señalan que la noción arendtiana de mundo involucra elementos que usualmente se asocian con "cultura" o "civilización" (cf. Forti, 2001, p.335; Forst, 2015, p.192).

⁴⁴ Esta contigüidad es "el extremo opuesto" de la contigüidad implicada en comunidades políticas (Arendt, 2005, p.238; 1998, p.214). La contigüidad que se experimenta en el laborar juntos se basa no en la igualdad (*equality*) que se manifiesta entre iguales, sino en una uniformidad (*sameness*) (Arendt, 2005, p.237; 1998, p.213), que nivela o iguala todo espécimen humano en tanto organismo vivo (Arendt, 2005, p.238; 1998, p.214).

representación. Es patente que el vínculo que relaciona y separa a las personas en un mundo común no puede originarse en la situación descrita y, por tanto, confirmamos que la labor no es una actividad constituyente del mundo común.

La constitución del mundo común a partir de la acción

Si, como hemos mostrado, no es el trabajo, ni la labor la actividad que constituye un mundo común entonces únicamente la acción es la actividad constituyente de este. Una profundización en la acción nos deja, por tanto, en condiciones de i) explicitar cómo esta se relaciona con el mundo común y posibilita el vínculo mundano, y ii) evaluar su desarrollo histórico en la modernidad a través de lo que sucede con el mundo común. En este apartado afrontamos el primer punto. Lo decisivo de esta cuestión es que para Arendt la acción tiene rasgos fundamentales que la distinguen como “la actividad política por excelencia” (Arendt, 2005, p.36; 1998, p.9). Desde esta perspectiva, Arendt define la acción como comienzo. Actuar es comenzar y el comienzo significa empezar algo radicalmente nuevo: “[e]n la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes” (Arendt, 2005, p.207; 1998, p.177). Este carácter de comienzo se sustenta en la idea arendtiana, según la cual a los hombres (*men*)⁴⁵ les es inherente una condición de natalidad, distinta a la del nacimiento biológico. De modo que, el segundo nacimiento inserta a quien nace, no exactamente en un artificio mundo, sino en el “mundo humano”⁴⁶. De esta manera se puede advertir que el mundo (común o humano) no se reduce a la convivencia de especímenes humanos, sino que se refiere a comenzar una segunda existencia en todo caso compartida pero distinta de la mera vida.

Es notable que la exposición de la acción lleva a Arendt a presentar simultáneamente el espacio que ésta configura o en el que recae, así como el agente presupuesto en tal acción. Sugerimos analizar esta exposición simultánea mediante dos cuestiones: ¿Quién es el que nace? y ¿en qué se inserta quien así nace? Para responder a estas preguntas,

⁴⁵ Usamos la expresión “hombres” (*men*), como Arendt también lo hace, para referirnos a los géneros masculino y femenino.

⁴⁶ Advertimos que desde el capítulo quinto de *La condición humana*, Arendt prefiere usar la expresión “mundo humano” (*human world*) en vez de mundo común (*common world*).

sin embargo, es necesario complementar esta definición de la acción con la condición de su realización.

Para Arendt, la condición básica de la acción y el discurso (*speech*) que la acompaña⁴⁷ es la *pluralidad humana* (cf. Arendt, 2005, p.205; 1998, p.175). Si la labor presupone las necesidades corporales y el trabajo una materia prima, la acción presupone hombres (*men*) en plural (cf. Arendt, 2005, p.35; 1998, p.7). Sin embargo, la pluralidad humana no sólo es la condición sin la cual (*sine qua non*), sino que es la condición por la cual (*per quam*) (cf. Arendt, 2005, p.35; 1998, p.7) la acción es la actividad política. Puesto que Arendt define la pluralidad humana con el doble carácter de la igualdad y la distinción (cf. Arendt, 2005, p.205; 1998, p.175) y esta oficia como la condición por la cual hay acción política, entonces no sólo resulta necesaria la presencia de estos dos rasgos para que haya acción, sino que esa presencia hace de la acción la actividad política por excelencia. Arendt aborda el rasgo de la distinción como una capacidad exclusiva del ser humano, en contraste con los otros seres vivos: “sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse él mismo, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre” (Arendt, 2005, p.206; 1998, p.176)⁴⁸. Estos seres, por tanto, se manifiestan mediante acción y discurso. Se trata de una manifestación que muestra a cada quien como un ser único entre otros iguales a él⁴⁹. De ahí la necesidad de que la pluralidad humana comporte también un carácter de igualdad. Tal carácter de la pluralidad humana tiene que ver con la igual capacidad que tienen los hombres para la acción y el discurso⁵⁰. Pero también con un ámbito o espacio de visibilidad que posibilita la aparición de los hombres como iguales entre ellos⁵¹. El vínculo mundano, en tanto que relaciona a los hombres juntándolos y separándolos, requiere los rasgos de la

⁴⁷ Arendt afirma que “sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos” (Arendt, 2005, p.208; 1998, p.178). Si bien acción y discurso se acompañan, Arendt resalta que la acción es más afín al comienzo que a la revelación, mientras que el discurso es más afín a la revelación que al comienzo (Arendt, 2005, p.208; 1998, p.178).

⁴⁸ Traducción ligeramente modificada.

⁴⁹ Para Arendt la noción de un “quién” requiere de otros “quiénes”: “[l]a acción [...] nunca es posible en aislamiento [...] la acción y el discurso requieren la presencia de otros” (Arendt, 2005, p.216; 1998, p.188).

⁵⁰ Capacidad sin la que los hombres “no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de quienes llegarán después” (Arendt, 2005, p.205; 1998, p.175).

⁵¹ Esta igualdad no es de ningún modo un dato de la naturaleza. En efecto, “[l]a igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser “igualados” en ciertos aspectos y para propósitos específicos” (Arendt, 2005, p.238; 1998, p.215). Traducción levemente modificada.

distinción y la igualdad de la pluralidad de los hombres. De esta manera la existencia más allá de la mera vida, originada por el segundo nacimiento y que denota empezar a compartir el mundo común, es constituida por la acción y el discurso. Por tanto, nacer para el mundo común significa empezar una existencia política. Ahora bien, ¿quién es exactamente el que nace? y ¿qué caracteriza aquella existencia en la que nace?.

En efecto, Arendt comprende el segundo nacimiento como una *aparición* en la que “los seres humanos aparecen unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres” (Arendt, 2005, p.206; 1998, p.176). La acción y el discurso son los “modos” en que esta aparición acontece. Así pues, gracias a la acción y al discurso los hombres no sólo se representan como organismos biológicos producidos por su primer nacimiento, sino que mediante estas actividades logran exponer o revelar quiénes son. La acción y el discurso permiten a quien actúa y habla mostrarse como alguien que es único (*uniqueness*) e irreplicable ante otros iguales a él. Esta revelación (*disclosure*) es la manifestación de un “quién” (*who*) en contraste con un “qué” (*what*), equiparable a sus “cualidades, dotes, talento y defectos” (Arendt, 2005, p.208-9; 1998, p.179). Sin embargo, esto no implica que la persona sepa de antemano a quién va a revelar cuando actúa y hace un discurso “como si uno poseyera y dispusiera de este “quién” de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades” (Arendt, 2005, p.209; 1998, p.179). La revelación del agente siempre es incierta para quien actúa pero visible para aquellos a quienes se dirige y con quienes actúa concertadamente: “[a]unque nadie sabe a quién revela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción y la palabra, voluntariamente se ha de correr el riesgo de la revelación” (Arendt, 2005, p.209; 1998, p.180).

Ahora bien, ¿cómo concibe Arendt aquello en qué se inserta este quién que aparece? El segundo nacimiento de los hombres, la aparición de un quién se expresa como su introducción en un espacio “formado por los actos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos para otros” (Arendt, 2005, p.212; 1998, p.183). Este espacio es caracterizado por Arendt como un *en-medio-de* (*in-between*) quizás para señalar que justamente es en este donde se sostiene la posibilidad para establecer el vínculo que relaciona a los hombres juntándolos y separándolos⁵². A

⁵² En contraste con “el físico, mundano *en-medio-de*”, que parece coincidir exactamente con el artificio humano, “[e]ste segundo, subjetivo *en medio-de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en

este en-medio-de Arendt lo denomina “trama’ (*web*) de las relaciones humanas” (Arendt, 2005, p.212; 1998, p.183) para resaltar su intangibilidad. El segundo nacimiento de un hombre en singular representa, por tanto, la inmersión en la trama humana. En este punto es patente cierta identidad o coincidencia entre el mundo común y la trama humana. Lo interesante es que esta trama humana ya está constituida antes de la inmersión del quién en ésta pero tal cosa no implica que las palabras y los actos de los nuevos agentes no tengan incidencia. En efecto, la trama humana o mundo común intangible no empieza con la acción de un agente, aunque cada agente puede comenzar algo nuevo en ella (cf. Arendt, 2005, p.207; 1998, p.177). Por tanto, el agente, por haber nacido para esta trama, por significar él mismo la posibilidad de un comienzo, puede modificarla, reconstituirla con sus actos y palabras. Así pues, tal concepción de la trama en la que se inserta el agente nos permite ampliar la comprensión de este como un actor (*actor*).

El “quién” revelado por la acción y el discurso no establece una relación de autoría con sus actos y palabras, sino que se presenta como actor (*actor*) (cf. Arendt, 2005, p.208; 1998, p.178). Cuando el agente actúa, tal acto se inserta en la trama humana, es decir que entra en relación con los actos y palabras de otros agentes. Así pues, se advierte que la relación entre el agente y sus acciones no puede ser establecida como la de un autor que realiza él solo, de manera íntegra, específicos actos y discursos. La relación del quién con sus acciones supone establecer nuevas y distintas relaciones en la trama humana. En esta medida, la caracterización del agente de la acción como un actuante (*doer*) y un paciente (*sufferer*) (cf. Arendt, 2005, p.217; 1998, p.190)⁵³ logra captar de manera más precisa el significado del quién que aparece. Ahora bien, puesto que ya hemos determinado quién es el que nace y en qué se inserta el actor, quisiéramos llamar la atención, siguiendo a Etienne Tassin, sobre tres puntos decisivos que se ponen en juego en tal concepción de la acción política.

Para Tassin, una comprensión de la acción puede plantearse desde tres virtudes que esta despliega. Estas virtudes permiten reconocer “el alcance y la dinámica del espacio

los que pueda solidificarse [...] [s]in embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en-medio-de* no es menos real que el mundo común que visiblemente tenemos en común” (Arendt, 2005, p.212; 1998, p.183).

⁵³ Traducción modificada levemente.

público arendtiano” (Tassin, 2012b, p.9). La acción detenta las virtudes de revelar, vincular e instituir. Que la acción revele al agente no significa que exponga a un sujeto preexistente a la acción misma, tampoco que haya un artífice fungiendo como autor tras la realización de la acción (*cf.* Arendt, 2005, p.208; 1998, p.178). Este agente no se concibe en lo absoluto como la causa de la acción. Que la acción revele al agente significa que el actor se expone en sus actos, no preexiste a ellos (*cf.* Arendt, 2005, p.209; 1998, p.180). En esta dirección el espacio público que se requiere para que se despliegue esta virtud de la acción es un espacio que permita la exposición de quienes actúan, que permita una manifestación de los “quiénes” en la que estos se deshacen de una determinación de “lo qué” son. La virtud de la acción en este caso supone redefinir al agente político de tal modo que no quede reducido al cumplimiento de funciones que cumple en el artificio mundo.

La acción tiene la virtud de vincular a los actores por sí misma. Esto quiere decir que la acción no presupone una comunidad preexistente a los actores que desempeñe una función cohesiva que los vincule. La acción da origen a una comunidad de actores pero esta no persiste en el tiempo más allá de lo que dura la acción. Con esta virtud que despliega la acción, a Tassin le interesa enfatizar en que los actores no se pueden reducir a categorías que los determinan en identificaciones, por ejemplo, de clase, de género, de raza, de confesión. Por tanto, la constitución de una comunidad de actores no puede residir en ninguna de estas categorías sociales. Así pues, el espacio que se requiere para el despliegue de esta virtud de la acción es un espacio que permita la formación de “comunidades de actores originales y transversales” (Tassin, 2012b, p.10). En esta dirección el vínculo político se redefine por cuanto no queda determinado por los lazos que unen a los individuos en determinaciones presupuestas y consabidas.

Por último, la acción tiene la virtud de instituir un espacio. Es decir, la acción despliega un espacio de aparición en la que se hacen visibles los actores. Si, como ya anticipábamos, la inmersión del agente mediante acción y discurso acaece en una trama constituida por actos y palabras, entonces parece presentarse cierta circularidad entre la actividad de la acción y el espacio en el que esta se realiza. En este sentido, la acción que instituye el espacio de aparición requiere también de un espacio instituido en el que

la acción se pueda realizar, pueda aparecer⁵⁴. Así pues, “es necesario que un espacio público esté políticamente garantizado para que en él una acción pueda realizarse (por ejemplo, el espacio republicano laico), pero este mismo espacio nace de las acciones emprendidas, las cuales lo activan y lo modulan incesantemente.” (Tassin, 2012b, p.10). Por tanto, la virtud que detenta la acción de instituir redefine el espacio público político como un espacio distinto de la organización política petrificada por actos y palabras fundacionales, lo redefine como un espacio dinámico que es constantemente enriquecido por los nuevos actos y palabras de los actores.

Como ya lo anunciábamos, la anterior reconstrucción de la acción nos permite tanto precisar su relación con el mundo común, como evaluar qué sucede con ella en la modernidad, cuando surge lo social. Respecto al primer punto se puede advertir que tal constitución de la acción del mundo incide en el agente, el vínculo y el espacio involucrados en el mundo. La trama humana coincide exactamente con una parte o aspecto del mundo común que Arendt presenta en un inicio (*cf.* Arendt, 2005, p.73; 1998, p.52-53). Tal aspecto del mundo común se relaciona con los asuntos de quienes lo habitan. Como ya lo hemos mostrado, el modo en que se habita el mundo refiere a una existencia estrictamente política, posibilitada por el segundo nacimiento. Es patente que la formulación original del mundo común relativo tanto al artificio humano, como a habitar juntos el mundo, se decanta por el segundo aspecto. Hemos registrado cómo Arendt prefiere, en el capítulo quinto de *La condición humana*, las expresiones “mundo humano” o “trama de las relaciones humanas” para indicar justamente este aspecto. La constitución de tal trama humana a partir de los actos y palabras de los actores confirma que tal trama refiere a una realidad exclusivamente política, en tanto que las actividades que la constituyen son las actividades políticas por excelencia: acción y discurso. Así mismo, se da por descontado que los actores que aparecen en y para el mundo son agentes políticos pues ellos están definidos por la actividad que realizan. Por otra parte, la trama humana es comprendida como un en-medio-de que, como ya lo adelantamos, parece indicar un espacio que ofrece la posibilidad de establecer el vínculo que relaciona a los hombres juntándolos y separándolos. Por tanto, el vínculo mundano es un vínculo

⁵⁴ Sobre este espacio Arendt nos dice: “Siempre que el pueblo se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre” (Arendt, 2005, p.226; 1998, p.199).

estrictamente político. Por último, lo que hace que el espacio de aparición de los actores sea político es precisamente que permite la visibilidad de los actores, así como también es constantemente instituido por los nuevos actos y palabras que los actores allí manifiestan. En definitiva, tal espacio es político porque ofrece la posibilidad de que los hombres se vinculen políticamente.

La pérdida del mundo en la modernidad

Dada la constitución de mundo que implica la acción, cualquier evaluación del desarrollo histórico de esta en la modernidad supone abordar también los otros niveles, por ejemplo, los asuntos, el espacio, el agente o el vínculo del mundo común. Observamos cómo el asunto se amplía de manera considerable. Situemos, para empezar, el foco en la actividad de la acción. Aquí es preciso abordar justamente cómo el auge de lo social y sus efectos, que se despliegan en la modernidad, se han relacionado con la acción. Si, como lo hemos señalado, en la esfera social⁵⁵ del mundo moderno nada más que los asuntos de la necesidad y la actividad laboral aparecen públicamente, es decir, a la vista y oído de todos, entonces es patente que se produce cierta exclusión de la actividad de la acción y los asuntos que conlleva⁵⁶. Nos preguntamos, por tanto, ¿cómo se puede entender tal exclusión? Creemos que aquí es donde resulta sumamente revelador el doble sentido que Arendt reconoce de lo público. Pues, si como se ha sostenido, la labor y el trabajo no constituyen una trama humana pero en el mundo moderno sólo lo relativo a la labor aparece visible a todos, entonces la esfera social del mundo moderno indica, en términos arendtianos, un ámbito público que tiene el carácter de publicidad pero no compone, ni se identifica con un mundo común. En el mundo moderno asistimos, por tanto, a una realidad mundana visible y audible que no supone habitar un mundo común⁵⁷. Así pues, la exclusión de la acción que se produce en la esfera social parece empujar lo relativo a la acción hacia la invisibilidad. De esta manera se pone en

⁵⁵ Esfera “que rigurosamente hablando no es pública ni privada” (Arendt, 2005, p.55; 1998, p.28).

⁵⁶ Quizás sea importante remarcar que se trata de una exclusión en la que sus términos se presentan con un carácter exhaustivo y excluyente. En términos lógicos se trata entonces de una disyunción excluyente.

⁵⁷ No sobra remarcar la estrecha relación que Arendt manifiesta entre la visibilidad y lo común: “tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público” (Arendt, 2005, p.75; 1998, p.55).

entredicho la realidad misma de la acción y de sus agentes⁵⁸. Tal cuestión implica que, como se verá, en el mundo moderno se impide la constitución de un mundo común.

Para explicar el alcance de tal exclusión de la acción en la esfera social, consideramos pertinente tratar el asunto desde la perspectiva de una pérdida del mundo común en la modernidad. En efecto, la representación de los laborantes como una masa menesterosa es el efecto más crudo que nos deja el auge y establecimiento de lo social en la modernidad. La imagen, que Arendt nos ofrece de manera concisa (*cf.* Arendt, 2005, p.237; 1998, p.212), de especímenes humanos que se exponen como meros cuerpos, y cuyo rasgo predominante es la satisfacción de sus necesidades biológicas, se identifica justamente con la constitución de una fuerza laboral con carácter unitario (*one-ness*): la masa laborante. La visibilidad que adquiere la masa laborante en el mundo moderno nos permite vislumbrar, por contraste, lo que sucede con la acción en la esfera social. El hecho de distinguirse en público para el ciudadano moderno parece no tener lugar. Arendt ya nos ha adelantado que la imposibilidad de distinguirse se puede explicar por la aplicación de un principio de nivelación en la sociedad moderna. Su estudio de la *vita activa* en el tiempo, empero, le permite demostrar que este principio opera y se extiende desde la labor hacia las otras actividades⁵⁹. Así pues, la actitud de los laborantes, que concibe todo cuanto hace para ganarse la vida, se explica por la nivelación de la *vita activa* a imagen de la labor. Se advierte, por tanto, que la imposibilidad para distinguirse está relacionada con tal expansión de lo relativo a la labor.

La exclusión o negación de la acción en la esfera social tiene que ver de manera fundamental con la imposibilidad de aparecer en calidad de agente distinto. Los miembros de la masa laborante existen indiferenciadamente y, como sostiene Arendt, en las condiciones de producción del mundo moderno, tal forma de existencia se desarrolla como una fuerza laboral que se caracteriza por su unidad. Por tanto, este carácter de unidad inhibe la posibilidad de que el agente de la acción (el “quién”)

⁵⁸ Resulta importante recordar que, para Arendt, “la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad” (Arendt, 2005, p.71; 1998, p.50).

⁵⁹ “La cuestión es [...] que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar las necesidades de la vida” (Arendt, 2005, p.142; 1998, p.126). Traducción modificada.

despliegue su capacidad de distinguirse y sobresalir. Así pues, se vislumbra que lo ocurrido con la acción en la esfera social moderna es explicado por Arendt desde los obstáculos para su condición. Como ya lo mostramos, la distinción es uno de los dos caracteres de la condición de la acción: la pluralidad humana⁶⁰. Por tanto, en la sociedad de masas del mundo moderno la realización de la acción tiende a ser negada, excluida o imposibilitada⁶¹ debido a que se inhibe la diversidad y la distinción de cada quien. Aclaremos el calibre de esta exclusión o negación de la acción en términos de la distinción entre la política y lo social. Si lo social ha implicado, en un primer momento, que la labor y la manutención de la vida se visibilicen ante todos y, en un segundo momento, que todo cuanto se hace en público queda en función de la manutención de la vida (*cf.* Arendt, 2005, p.68; 1998, p.46) y se nivele a imagen de la labor (*cf.* Arendt, 2005, p.142; 1998, p.127), entonces la realización de la labor en la sociedad de masas se manifiesta como una actividad “antipolítica” (Arendt, 2005, p.237; 1998, p.212). Justamente porque la realización contigua de la labor impide la posibilidad de la condición, repetimos, no sólo sin la cual (*sine qua non*), sino por la cual (*per quam*) (*cf.* Arendt, 2005, p.35; 1998, p.7) existe la acción política, la labor empuja hacia la inexistencia la acción. Veamos cómo el carácter antipolítico de la labor impide la constitución del mundo común político.

La colisión entre mundo común y sociedad de masas

Como se ha visto, en la caracterización de la acción han salido a flote niveles distintos al de las actividades pero, en todo caso, relacionados con lo que Arendt concibe como política (v.gr: espacio y agente). Es decir que la concepción arendtiana de la política en *La condición humana* está mediada por la acción pero desborda el nivel de las actividades. Si se atiende a las virtudes que Tassin identifica de la acción, es notable que lo que suceda con la acción tras el auge de lo social, supondría ciertos efectos en la revelación del agente, la relación del vínculo que se da entre actores y la institución del

⁶⁰ “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción, como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción” (Arendt, 2005, p.205; 1998, p.175).

⁶¹ “Es decisivo que la sociedad en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción” (Arendt, 2005, p.64; 1998, p.40).

espacio de aparición. En esta dirección, sugerimos que los rasgos de la concepción arendtiana de la política se pueden captar en toda su amplitud si también atendemos al agente de esta actividad y al espacio que, simultáneamente, esta instituye y requiere.

Así mismo, también es posible advertir cierta *oposición* entre la labor y la acción y, por tanto, entre la masa laborante y el actor, en el nivel de los agentes y entre el *en-medio-de* de la trama y la esfera social, en el nivel espacial. Como ya anticipábamos, el concepto de mundo común le permite a Arendt abordar desde una perspectiva original un fenómeno moderno, que ella misma conceptualiza bajo el rótulo amplio y general de lo “social”. En este sentido, sugerimos que la concepción arendtiana de la política también puede inferirse a partir de lo que está en juego en la noción de mundo en relación con lo social. La precisión necesaria para inferir esta concepción pasa por advertir que la noción de “mundo común” es históricamente verificada por Arendt: evalúa la pérdida del mundo común, justo cuando y en razón de que ocurre el auge y desarrollo de lo social en la modernidad. Por tanto, consideramos apropiado, a continuación, esquematizar a grandes rasgos los resultados que hemos obtenido respecto al lado político y al lado social de la distinción en una formulación que explicita los niveles sugeridos: actividades, asuntos, espacios y agentes. En segundo lugar, es importante analizar cómo, en las oposiciones manifiestas en tales niveles, está el núcleo de la distinción que Arendt expresa entre la política y lo social.

Es posible esquematizar lo social, tal y como se afianzó en el mundo moderno, de la siguiente manera. Los asuntos que toman importancia colectiva en la sociedad de masas del mundo moderno y que, por tanto, se visibilizan se refieren a la manutención de la vida. Afrontar estos asuntos configura un espacio que, insiste Arendt, no es público ni privado, se trata de una esfera social. Toda actividad que se realice queda en función de satisfacer tales asuntos y potencia el carácter social de tal esfera. Se trate de la primitiva labor del hogar o de una administración del proceso laborante a escala nacional, Arendt sostiene que, todo lo que hacen los miembros de la sociedad de masas queda sujeto al ciclo de producción/consumo original de la labor. La ejecución de estas actividades implica una contigüidad que, por ejemplo en la fábrica, unifica a los laborantes en una fuerza laboral y, por tanto, se inhibe la capacidad para la distinción y se origina cierto empuje hacia la inexistencia del *en-medio-de* propio de la trama humana. Se origina por

tanto un tipo de agente representado por una masa laborante que no precisa de vínculo, justamente porque se representa como unidad laborante. Es posible advertir cierta relación de correspondencia entre la manutención de la vida (nivel de los asuntos), la actividad laboral que los afronta (nivel de las actividades), el surgimiento de la masa laborante implicada en la ejecución de tales actividades (nivel del agente) y la esfera social que constituye la preocupación colectiva que asumen tales asuntos y la realización de las actividades que conlleva (nivel espacial). Veamos cómo se puede formular lo propio para el mundo común.

En el mundo común intangible, o más precisamente en la trama de las relaciones humanas, los asuntos relativos a la manutención de la vida no cumplen ningún papel. Los asuntos relativos a la política son los contenidos de los actos y palabras que constituyen la trama humana. Como vimos, el tratamiento de estos asuntos, mediante acción y discurso, requiere de la condición de la pluralidad humana, en tanto que sobre estos asuntos se manifiestan las dos características de la pluralidad: la distinción y la igualdad. La constitución de la realidad del mundo común intangible depende precisamente de la posibilidad que tiene el agente de revelarse, mediante acción y discurso, como distinto y de la capacidad de hacerlo ante iguales, de la misma manera que otros lo hacen. El sentido del vínculo que relaciona juntando y separando a los hombres reside aquí. En efecto, gracias a que los asuntos refieren a algo común, los hombres se relacionan para tratarlos en concierto pero, asimismo, cuando los hombres los abordan desde su unicidad, entonces estos asuntos los distinguen y los separan. La acción y el discurso son actividades políticas, en el sentido en que introduce a los hombres en una segunda realidad que desborda la mera existencia como organismos vivos; se trata de la realidad de la trama humana. La acción y el discurso revelan, entonces, al agente político como un “quién”, como un actor. Los actores requieren un espacio en el cual aparecer insertando sus actos y palabras. Y, simultáneamente, sus actos y palabras instituyen este espacio constituido por actos y palabras previos: la trama humana. De manera muy esquemática es posible advertir cierta relación de correspondencia entre los asuntos políticos (nivel de los asuntos), la acción y el discurso que los aborda (nivel de las actividades), la aparición del actor o el quién que se revela mediante tales actividades (nivel del agente) y el espacio constituido por los actos y

palabras de los agentes y que simultáneamente es reinstituído por los nuevos actores que aparecen en él (nivel espacial).

Estamos, así, en condiciones de explicitar las oposiciones ya entrevistadas en los niveles que hemos sugerido. De este modo podemos mostrar el núcleo de la distinción entre la política y lo social.

- I) Para Arendt, en la esfera pública-política se abordan los asuntos de la libertad, relativos a una vida en común, es decir, los asuntos propiamente políticos. La intromisión de los asuntos de la necesidad es considerada como una invasión del espacio que corresponde a la política. Los asuntos de la necesidad son repensados por Arendt como asuntos relativos a la administración y posiblemente resituados en una esfera fuera de la política⁶².
- II) La oposición entre actividades se puede formular a partir de las condiciones de posibilidad de cada actividad. Las condiciones de realización de la labor en el mundo moderno implican una contigüidad que elimina el carácter de distinción de la pluralidad humana, que es la condición para la acción. Es por esto que la labor inhibe la capacidad de distinguirse del laborante e imposibilita que este actúe.
- III) La oposición entre agentes se infiere directamente de la anterior oposición entre actividades. El agente que realiza la labor en las condiciones del mundo moderno se identifica como parte indiferenciable de la fuerza laboral unitaria. A este peculiar tipo de agente lo englobamos bajo el singular colectivo masa laborante. Por otra parte, el agente político se revela mediante la acción y el discurso. Él no es el autor de sus actos y de sus palabras, sino que nace por ellas y aparece gracias a estas. Es un actor sobre el que recaen actos y palabras de otros agentes semejantes (*sufferer*) y que también dirige sus actos y palabras a estos (*doer*). Arendt insiste en denominar a tal agente político un “quién”, un actor.

⁶² La constitución de una “restringida e impersonal esfera de administración” (Arendt, 2005, p.79; 1998, p.60) que trate los asuntos de la necesidad parece ser el resultado ulterior de la identificación moderna entre “política” y administración del proceso de vida.

- IV) Finalmente, la oposición a nivel espacial se hace patente a partir de la estrecha relación que hemos identificado entre actividades y espacios. El espacio político constituido por los actos y palabras de los actores es denominado por Arendt *la trama humana* que se caracteriza como un *en-medio-de* intangible. La incesante reinstitución de tal espacio se ve interrumpida por la intromisión de los asuntos de la necesidad en esta esfera y la visibilidad que adquieren tales asuntos en la modernidad implica que, en vez de esta trama humana, se instituya una esfera social.

Recapitulación: El camino de una distinción

Consideramos que hasta este punto tenemos elementos suficientes para recapitular el camino transitado y plantear de manera general el sentido y la relevancia de la distinción entre la política y lo social en esta obra de Arendt. En *La condición humana* la distinción entre lo social y la política tiene dos sentidos en virtud de los dos momentos como se manifiesta lo social. En un primer momento (la edad moderna), el auge de lo social introduce los asuntos de la necesidad y la actividad que los encara, la labor, a un ámbito público; los convierte en preocupación colectiva. Arendt se sirve de la distinción entre lo público y privado en el pensamiento antiguo para mostrar que la relación de correspondencia, que nosotros sugerimos, entre asuntos de la libertad y la esfera pública, por un lado, y asuntos de la necesidad y una esfera privada, por otro, resulta trastornada en la edad moderna. La implicación decisiva de este trastorno es que, debido a que la manutención de la vida es organizada a la vista y oído de todos y administrada por la nación-estado, esta es identificada con la organización política, es decir, se introduce una identificación entre la administración del proceso de la vida y la política. Identificamos un primer sentido de la distinción: la funcionalización de la política para el beneficio del proceso de vida presupone una comprensión de la política que la reduce o identifica con la administración.

En un segundo momento de lo social (el mundo moderno), el poder analítico de la distinción público/privado resulta insuficiente para abordar tal momento. En esa medida, Arendt adelanta una consideración de lo público en dos sentidos

estrechamente relacionados pero diferentes: lo público denota visibilidad y audibilidad ante todos, así como también denota al mundo común mismo. Desde esta perspectiva arendtiana, hemos interpretado en retrospectiva el primer momento de lo social como una visibilidad que adquieren los asuntos de la necesidad y la ejecución de la labor en forma de administración nacional-estatal. Ahora bien, puesto que en el mundo moderno lo social logra consolidar una sociedad de masas, nos hemos interesado por el sentido de lo público en tanto mundo común. Hemos acentuado, por tanto, ya no únicamente en la visibilidad y audibilidad que adquieren determinados asuntos y actividades, sino también en los obstáculos que el surgimiento de la sociedad de masas implica para la constitución de un mundo común público. Si bien hemos analizado estos obstáculos en términos de oposiciones en varios niveles, creemos que es suficiente en este apartado resaltar únicamente la oposición primordial entre labor y acción.

Los miembros de la sociedad de masas no pueden distinguirse, es decir que carecen de la condición para la acción que es la pluralidad humana y, por tanto, no logran actuar. La inhibición de la capacidad de distinción del laborante, como ya vimos, se explica fundamentalmente por la contigüidad aglutinante que se presenta cuando se participa del proceso laborante de escala nacional-estatal. En este contexto la distinción y unicidad (*uniqueness*) de cada quien es sustituida por la unidad (*one-ness*) de la fuerza laboral. Así pues, el segundo sentido de la distinción entre lo social y la política puede formularse, ya no como una reducción o identificación de la “política” con la administración, sino como una negación o exclusión de la política en estricto sentido arendtiano. Esta negación se manifiesta de manera primordial entre la condición de la acción (la pluralidad humana) y las condiciones de producción laboral del mundo moderno (la contigüidad). La relevancia, pues, de la distinción entre la política y lo social puede sintetizarse en que la realización visible y audible de la labor empuja a la acción hacia la invisibilidad y, por tanto, hacia la inexistencia. De este modo la realidad que aparece y se constituye en la sociedad del mundo moderno queda ausente de un mundo común y, para Arendt, esto significa ausente de política.

1.2 La elaboración de la distinción entre la política y lo social en *Sobre la revolución*

Como en *La condición humana*, en *Sobre la revolución* la intromisión de la necesidad en el ámbito político ocupa un lugar central en las reflexiones de Arendt. También en este caso se examina cómo el proceso de la vida invade y, en consecuencia, distorsiona la escena pública. Sin embargo, a diferencia de *La condición humana*, en su comprensión de las revoluciones modernas, Arendt no parte de una analítica de las actividades humanas ni se ocupa de explicar la alienación del mundo moderno, sino que aborda el problema de la *fundación de la libertad*, de la institución de un nuevo cuerpo político donde la libertad sea posible. En vez de recurrir al “auge de lo social”, la autora se refiere a la “cuestión social” y además redefine, hasta cierto punto, las coordenadas a través de las cuales aborda los asuntos políticos. De esta manera, aunque existe una importante continuidad en el modo como Arendt presenta la distinción entre lo social y la política en *La condición humana* y en *Sobre la revolución*, es posible destacar algunas diferencias relevantes. En esta sección se rastrea cómo Arendt elabora la distinción entre la política y lo social a partir de su interpretación de las revoluciones modernas: la Revolución Americana y la Revolución Francesa⁶³. La explicitación de las diferencias con *La condición humana* se abordará en la siguiente sección (1.3).

Revolución y libertad

Según Arendt, es crucial para cualquier comprensión de las revoluciones en la edad moderna que “la idea de la libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo comienzo” (Arendt, 1967, p. 35; 1990, p. 29)⁶⁴. En este sentido creemos que, siguiendo a Forti, la concepción arendtiana de la revolución se relaciona con su original concepto

⁶³ Es prudente hacer una precisión respecto a la metodología de Arendt en esta obra. Si bien es cierto que estamos ante la comprensión de eventos históricos, la reflexión de Arendt sobre estos fenómenos no es la de una historiadora. Las críticas de la interpretación arendtiana de las dos revoluciones apuntan a sostener que Arendt desprecia los “meros hechos” (marxistas), así como tampoco considera una gran cantidad de tesis historiográficas que vinculan el conflicto social con la revolución (cf. Forti, 2001, p.284). Acogemos, empero, la postura de Forti quien sugiere leer *Sobre la revolución* como una obra de “teoría política” en la que se ponen a prueba los conceptos elaborados en *La condición humana* (cf. Forti, 2001, p.287).

⁶⁴ Traducción ligeramente modificada.

de libertad⁶⁵. Por tanto, la formulación arendtiana del propósito de la revolución como “la fundación de la libertad y el establecimiento de instituciones duraderas” (Arendt, 1967, p. 101; 1990, p. 92), requiere una precisión sobre el significado de la crítica expresión “fundación de la libertad”. Así pues, nos aproximamos simultáneamente a este propósito inquiriendo tanto en aquello que Arendt entiende por fundar la libertad, como en explicitar a qué instituciones se refiere. Como se verá, esta inicial formulación del propósito de la revolución deriva en esta otra: la fundación y constitución de un nuevo cuerpo político y la preservación del “espíritu ‘revolucionario’” que les dio vida (cf. Arendt, 1967, p. 136; 1990, p. 126).

El significado de la revolución para Arendt está estrechamente relacionado con dos conceptos: la novedad y la libertad: “[s]ólo estamos autorizados para hablar de revolución cuando está presente este ‘pathos’ de la novedad y cuando esta aparece asociada a la idea de la libertad” (Arendt, 1967, p. 41; 1990, p. 34). Abordemos en primer lugar la novedad y posteriormente la libertad.

Para los hombres de las revoluciones modernas fue difícil identificar el carácter novedoso de lo que realizaban en el contexto prerrevolucionario⁶⁶. La razón de esto es que tal carácter cobra vida en los propios acontecimientos que se presentan durante la revolución. Independientemente de esto, el carácter novedoso de una revolución parece constituir el nacimiento de un nuevo cuerpo político. Así pues, las instituciones duraderas, a las que, según Arendt, refiere el objetivo de la revolución, cobran un significado explícito con el asunto de la fundación de un nuevo cuerpo político. Ahora bien, la novedad del cuerpo político está estrechamente relacionada con la idea de “libertad”. A continuación, profundizamos en qué entiende Arendt por “libertad” en el contexto de su interpretación de las revoluciones modernas. Sin un examen de este

⁶⁵ Forti nos aclara que Arendt redefine “libertad” y “revolución” y, posteriormente, las relaciona (cf. Forti, 2001, p.288).

⁶⁶ Arendt hace uso reiterado de la expresión “hombres de las revoluciones” (*men of the revolutions*) que distingue de los posteriores “revolucionarios profesionales” (*professional revolutionist*) (cf. Arendt, 1967, p. 125; 1990, p.115). Con esta distinción la autora indica que los hombres de la revolución tenían en común “una preocupación apasionada por la libertad pública” (Arendt, 1967, p. 128; 1990, p.118). Los revolucionarios profesionales, según Arendt, son una combinación de los peores hombres desesperados por la urgente tarea de la cuestión social y de los mejores hombres motivados por la compasión y por un profundo sentimiento constantemente frustrado de justicia (cf. Arendt, 1967, p. 233-234; 1990, p.221-222).

concepto no es posible comprender el nuevo comienzo presente en el sentido de la revolución y, por tanto, de la política en *Sobre la revolución*.

El concepto arendtiano de libertad no se relaciona con la libre voluntad, como es el caso en la tradición filosófica⁶⁷, sino que su campo de existencia es lo público (Arendt, 1967, p. 134; 1990, p. 124). Desde esta primera delimitación de la libertad, destacamos que se pueden reconocer dos sentidos distintos pero muy relacionados de “libertad”. En el caso particular de los fundadores⁶⁸, Arendt advierte, a partir de sus obras y los documentos públicos que crearon (v.gr: *Declaración de independencia*), que estos hombres experimentaron la libertad como: i) una realidad pública tangible y ii) como el acceso a la esfera pública y a la participación en ésta. Precisemos esto. En primer lugar, la libertad se manifiesta como una realidad pública:

[la] libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y mundana, algo que había sido creado por los hombres [...] era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la Antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos. (Arendt, 1967, p. 134; 1990, p. 124)⁶⁹

Con tal formulación, es notable que el sentido de la libertad se vincula con la capacidad de los hombres de instituir un espacio público visible para todos, así como con la experiencia de que tal institución sea, en efecto, visible para todos. Caracterizamos este rasgo de la libertad como una *libertad instituyente*, en tanto que refiere a la capacidad y al ejercicio de los hombres de instituir un espacio público, visible para todos.

En segundo lugar, la libertad también refiere a la garantía de acceder a la esfera pública y poder participar en ésta. Podemos destacar este rasgo de la libertad desde la perspectiva del agente que presupone. En este caso, el agente se define por tener la posibilidad real o el derecho de acceder a la esfera pública. Cabe destacar que en este rasgo de la libertad el acento está puesto más sobre la posibilidad de acceder y participar en la esfera pública que sobre el hecho de hacerlo. Por tanto, el sentido de libertad

⁶⁷ Arendt se opone a una tradición filosófica que conduce la libertad de su original campo político al campo del pensamiento y de la voluntad (Arendt, 2003, p.157; 1961 p.145).

⁶⁸ Así destaca Arendt a quienes participaron en la Revolución americana, en contraste con los “liberadores” en el caso francés (Arendt, 1967, p. 101; 1990, p.92).

⁶⁹ Traducción levemente modificada.

implicado aquí refiere al derecho que otorga la calidad de ciudadanía en el gobierno vigente⁷⁰. Destacamos este rasgo de la libertad como *libertad ciudadana*. En efecto, en su concepción de libertad, Arendt no descuida el ejercicio de los derechos del ciudadano libre. Su concepción de la revolución plantea que ésta y la fundación y constitución del nuevo cuerpo político son “fenómenos casi correlativos”. Por tanto, el acto de la fundación refiere también a crear una constitución “que fijase los límites de la nueva esfera política y definiese las reglas que la gobernasen” (Arendt, 1967, p. 136; 1990, p. 126).

La relación entre los dos rasgos de la libertad se puede advertir precisamente en el agente implicado en las revoluciones. Así como, el ciudadano tiene la posibilidad de participar en la esfera pública, también puede ejercer (posteriormente) la libertad *instituyente*, es decir, la libertad de reunirse, deliberar y tomar decisiones de fondo respecto al cuerpo político: el ciudadano se representa como un partícipe en el “gobierno de los asuntos”⁷¹. De esta manera Arendt comprende la “participación” del ciudadano en la esfera pública con una mayor amplitud. Así pues, el agente implicado en el concepto arendtiano de libertad no se puede definir sin más como un “ciudadano”, si esto supone única y prioritariamente concebir al agente político como un mero sujeto de derechos (y deberes). Arendt ejemplifica esta precisión de su concepción de libertad en el contexto de la Revolución Americana: el ciudadano en tanto partícipe en el gobierno reclama un derecho “distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada” (Arendt, 1967, p. 137; 1990, p. 127).

Arendt recoge ambos rasgos de la libertad bajo la expresión *libertad pública o política*⁷²: “la libertad pública consistía en tener una participación en los asuntos públicos, y que las actividades relacionadas con estos asuntos no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad

⁷⁰ Arendt resalta que la libertad de movimiento como la principal libertad negativa se enmarca justamente en una delimitación espacial que puede identificarse con la del territorio nacional (cf. Arendt, 1967, p. 288; 1990, p.275).

⁷¹ El agente implicado en esto deviene un *partícipe en el gobierno de los asuntos*. Esta expresión, elogiada por Arendt, es original de T. Jefferson: “*participator in the government of affairs*” (Arendt, 1967, p. 137; 1990, p.127).

⁷² Arendt usa indistintamente estas expresiones: “La libertad pública o política y la felicidad pública o política” (Arendt, 1967, p. 133; 1990, p.123)

que no podían adquirir en cualquier otro lugar” (Arendt, 1967, p. 129; 1990, p. 119)⁷³. Se puede advertir que la aproximación a la revolución y, por tanto, a la política en conexión con la libertad, se sobrepone a una comprensión de la política que enfatice la acción⁷⁴. Sin embargo, en la definición citada de libertad pública Arendt vincula las actividades que realizan los hombres de la revolución con el estatuto de los asuntos públicos. En *¿Qué es la libertad?* Arendt nos dice que “la *raison d’être* de la política es la libertad, y su campo de experiencia es la acción” (Arendt, 2003, p.158; 1961 p.146)⁷⁵. Por tanto, se puede advertir que hay una relación de correspondencia implícita entre los asuntos políticos (la fundación del nuevo cuerpo político) y las actividades o el quehacer (*doing*)⁷⁶ mediante las que se afrontan tales asuntos (v.gr: acción, discurso, reunión, decisión).

Si, como hemos dicho, las experiencias del nuevo comienzo y de la libertad coinciden en la comprensión arendtiana de la revolución, entonces explicitemos cómo la libertad pública se relaciona con la novedad del cuerpo político. En esta dirección, resulta sumamente relevante la consideración de Arendt, según la cual, el nuevo cuerpo político implica un “en-medio-de” (*in-between*) caracterizado como un “espacio mundano entre los hombres donde los asuntos políticos, la totalidad de la esfera de los asuntos humanos, está localizada” (Arendt, 1967, p. 95; 1990, p. 86)⁷⁷. Así, la fundación del cuerpo político no se equipara con un cambio de régimen pues, para Arendt, esto último

⁷³ Traducción propia.

⁷⁴ Esto no supone que la acción desaparezca o deje de tener una importancia capital en la concepción arendtiana de la política. De hecho, en *Sobre la revolución* abundan las referencias a la acción. Creemos más bien que, debido a los objetivos que Arendt se plantea en este texto, la acción no se expone como la actividad política, sino que su aparición se presupone en los contextos revolucionarios. En esta dirección, Arendt ejemplifica la acción y el discurso en “el quehacer real” (*the actual doing*) necesario para los propósitos de la revolución. Los discursos (*speech-making*), decisiones (*decision-taking*), la oratoria, el pensamiento (cf. Arendt, 1967, p. 40; 1990, p.34), así como la persuasión, negociación y compromiso (cf. Arendt, 1967, p. 95; 1990, p.86-7) hacen parte de este quehacer “en que consiste el procedimiento legal y político” (Arendt, 1967, p. 95; 1990, p.86-7). En apoyo a este presupuesto puede traerse a colación algunas referencias sobre los hombres de la Revolución Americana. Arendt nos dice que estos “empiezan a actuar” (Arendt, 1967, p. 64; 1990, p.56), su “placer está en la acción” (J. Adams) (Arendt, 1967, p. 40; 1990, p.34). Incluso nos dice que distinguirse y sobresalir es el motivo de las acciones humanas (J. Adams) (cf. Arendt, 1967, p. 77; 1990, p.69). Así, en la lectura arendtiana de las obras de los fundadores, parece sugerirse aquello que Forti resalta como “principios inspiradores de la acción” (cf. Forti, 2001, p.327), por ejemplo, la pasión por la distinción (cf. Arendt, 1967, p. 77; 1990, p.69), la solidaridad (cf. Arendt, 1967, p. 98; 1990, p.89).

⁷⁵ Traducción modificada.

⁷⁶ El traductor de *Sobre la revolución* traduce “*doing*” como “quehacer”, nosotros también empleamos “actividades”.

⁷⁷ Traducción propia.

no garantiza la institución del espacio en el que se despliegue la libertad pública. Se advierte, por tanto, que el nuevo comienzo que identifica a la revolución está estrechamente vinculado con la institución de un espacio llevada a cabo por y entre los hombres de la revolución. Si el propósito de la revolución fuese solamente constituir un gobierno que procurara la garantía de derechos civiles o, como se verá, una *liberación* entonces sólo sería necesaria una reforma y no la revolución (cf. Arendt, 1967, p. 144; 1990, p. 134).

Para Arendt, mientras que la Revolución Americana cumplió parcialmente su propósito en tanto revolución⁷⁸, la Revolución Francesa pronto se perfiló hacia los objetivos propios de una *liberación*. La introducción de la distinción entre revolución y liberación es decisiva para comprender lo que está en juego en la distinción entre la política y lo social. La liberación de gobiernos opresores no supone un nuevo comienzo, no existe pues el *pathos* de la novedad en el cambio de un régimen de gobierno (cf. Arendt, 1967, p. 39; 1990, p. 33). La liberación de la coerción parece, por tanto, mantener un esquema entre gobernantes y gobernados, que opera implícitamente con la “funesta ecuación [...] de política y gobierno y de gobierno y mal necesario” (Arendt, 1967, p. 147; 1990, p. 137). Así, con esta distinción Arendt nos indica, en primer lugar, que la preocupación por el establecimiento y protección de derechos civiles en contextos de gobiernos opresivos no puede ser identificada, como hemos anticipado, con el objetivo de una revolución, sino como resultado de una liberación de la opresión⁷⁹. En segundo lugar,

⁷⁸ “[...]incluso en América, donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la revolución alcanzó su objetivo real, [la] segunda tarea de la revolución, el afianzamiento del espíritu que inspiró el acto de la fundación [...] se frustró casi desde el principio” (Arendt, 1967, p. 136; 1990, p.126).

⁷⁹ Quisiéramos señalar que en *Sobre la revolución* no hay una amplia discusión sobre la liberación de la opresión. Para Arendt, este tipo de liberación se da en el contexto de gobiernos “que se hubiesen excedido en sus poderes y violado derechos antiguos y consagrados”. Entre estos “derechos civiles”, Arendt engloba tanto “el derecho de reunión (*right to assembly*), que se ha convertido en la libertad política positiva más importante” (Arendt, 1967, p. 39; 1990, p.33), como “el derecho a reunirse (*right to assemble*) a fin de ejercer el derecho de petición” (Arendt, 1967, p. 39; 1990, p.33). Lo decisivo es que “todas estas libertades [...] son esencialmente negativas; son consecuencia de la liberación, pero no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad (Arendt, 1967, p. 39; 1990, p.32). Así pues, la ausencia de tal discusión se justifica en tanto su concepción de libertad como libertad pública no se logra captar mediante la distinción entre libertades positivas y libertades negativas (cf. Forti, 2001, p.289). En otros términos, la liberación de la opresión no se identifica con la visión arendtiana de la revolución, aunque la presupone: “es ciertamente una condición de la libertad” (Arendt, 1967, p. 39; 1990, p.32, traducción modificada). Así mismo, la liberación de la pobreza es “un prerrequisito” (cf.

Arendt también nos dice, que la revolución se puede distinguir de la liberación de la necesidad o de las condiciones de pobreza. Justamente la Revolución Francesa representa un caso que se desarrolló como una liberación de la pobreza (cf. Arendt, 1967, p. 101; 1990, p. 92)⁸⁰.

La cuestión social y las revoluciones

¿Qué incidencia tiene la presencia de la pobreza en los estallidos revolucionarios? Consideramos que la categoría de la *cuestión social* nos permite profundizar lo suficiente en este interrogante. Arendt examina la incidencia de la pobreza evaluando el *rol* de la cuestión social en las revoluciones. En efecto, la cuestión social refiere al “hecho de la pobreza” (*existence of poverty*) (Arendt, 1967, p. 68; 1990, p. 60). Sin embargo, un rastreo cuidadoso nos indica que el acercamiento de Arendt a la pobreza no es unívoco. En ocasiones con el “hecho de la pobreza”, Arendt se refiere a lo que nosotros denominaremos el papel activo de los pobres en las revoluciones⁸¹. En otras ocasiones, la pobreza es interpretada bajo un *filtro revolucionario*⁸². Con este filtro se indica que el hecho de la pobreza, quizás como cualquier otro, no es prístino, sino que es transformado o filtrado por los hombres que participaron en la revolución, en tanto que introducen la pobreza en su oratoria. Así pues, mientras que, en la primera aproximación a la pobreza, el papel de la cuestión social se puede evaluar en la presencia de los pobres en una revolución, en la segunda aproximación, tal papel se evalúa en las consecuencias que tiene el filtro revolucionario en la revolución. Por tanto, consideramos que dar

Arendt, 1967, p. 254-5; 1990, p.242), “[...]la liberación de la necesidad, debido a su urgencia, precederá siempre la construcción de la libertad” (Arendt, 1967, p. 121; 1990, p.112, traducción modificada).

⁸⁰ Arendt es consciente que los hombres que participaron en las Revoluciones Americana y Francesa estaban muy lejos de tener alguna claridad respecto al contenido y objetivos de la empresa que iniciaban (cf. Arendt, 1967, p. 40; 1990, p.33). En efecto, Arendt reconoce que “la revolución [...] ha estado siempre preocupada a la vez por la liberación y la libertad” (Arendt, 1967, p. 39; 1990, p.32) pero “que sea difícil señalar la línea divisoria entre liberación y libertad en una circunstancia histórica no significa que liberación y libertad sean la misma cosa” (Arendt, 1967, p. 40; 1990, p.33). De modo que, el talante de la distinción reconoce la complejidad de los fenómenos históricos pero invita a develar tal complejidad a través de distinciones.

⁸¹ Por citar únicamente dos fuentes textuales de esta forma de aproximación a la pobreza: “[e]s cierto que las masas del pueblo sufriente habían descendido a las calles de forma espontánea y sin ser invitadas por quienes habían llegado a ser sus organizadores y portavoces” (Arendt, 1967, p. 120; 1990, p.111), los pobres “abandonaron las tinieblas de su desgracia y arrollaron la plaza de mercado” (Arendt, 1967, p. 122; 1990, p.113, traducción modificada).

⁸² Citamos una fuente de este tipo de aproximación: “Desde que la Revolución había abierto las barreras del dominio político a los pobres [...]” (Arendt, 1967, p. 99; 1990, p.90-91).

cuenta del rol de la cuestión social en las revoluciones implica explicitar ambas aproximaciones⁸³.

Creemos que un punto de partida sólido para este propósito puede ser la definición inicial de pobreza que Arendt nos ofrece, y que se asemeja a lo que usualmente se asocia con ésta. Así, Arendt define la pobreza como “un estado de constante indigencia y miseria extrema [...] la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos” (Arendt, 1967, p. 68; 1990, p. 60). La pobreza, en general, es una condición de precariedad que somete al ser humano a su inherente necesidad en tanto organismo vivo. Ahora bien, si la pobreza siempre ha existido, como Arendt lo reconoce⁸⁴, se puede suponer que la autora advierte cierta especificidad del rol de la cuestión social en la edad moderna. Ella reconoce que antes de la edad moderna hubo levantamientos de pobres y esclavos que trajeron un cambio a la estructura de sus sociedades. Si el pensamiento antiguo atribuía tal cambio al “antiguo ciclo de recurrencias sempiternas” (Arendt, 1967, p. 29; 1990, p. 23), en la edad moderna, por lo contrario, la actitud de los hombres es reconocer que la pobreza no es consustancial a la condición humana, ni mucho menos la distinción entre unos pocos ricos y una multitud pobre, es inmutable (cf. Arendt, 1967, p. 29; 1990, p. 22)⁸⁵. Ambas premisas hacen parte de una tradición que ha interpretado estos cambios en la estructura de las sociedades y sus gobiernos como fenómenos determinados por intereses. Según Arendt, esta tradición presupone que el interés (*sympheron*), lo útil para una persona, grupo o pueblo es “la norma suprema de los asuntos políticos” (Arendt, 1967, p. 28; 1990, p. 22). Desde esta perspectiva, una “revolución” introduce un cambio en el gobierno en favor del grupo que lo ejerce y en detrimento del que lo pierde. Por supuesto, Arendt rechaza esta comprensión de la revolución y, por tanto, el presupuesto que contiene, a saber, la subsunción de la “política” en la dinámica de los intereses

⁸³ Quisiéramos señalar que este procedimiento comporta cierta precisión exegética por cuanto, al tiempo que Arendt expone su consideración de la pobreza, también entabla un diálogo crítico con la tradición revolucionaria respecto al modo en que ésta piensa la pobreza.

⁸⁴ “La vida humana ha conocido la pobreza desde tiempo inmemoriales” (Arendt, 1967, p. 121; 1990, p.112).

⁸⁵ Pese a que Arendt no lo enuncia de modo explícito, concordamos con Carlos Kohn y Miguél Martínez en que estas actitudes indican el espíritu de la Ilustración (cf. 2015, p.174).

grupales⁸⁶. Por tanto, la aproximación arendtiana a las revoluciones modernas no sigue el enfoque de esta tradición, según el cual, el “problema” de la cuestión social tiene su “solución” en la política (cf. Arendt, 1967, p. 30; 1990, p. 24).

Para Arendt, la cuestión social juega un papel desastroso en los contextos revolucionarios. La cuestión social constituye la ocasión para que una incipiente revolución degenera en una liberación de la pobreza. Profundicemos en este papel en el caso de la Revolución Francesa desde la aproximación que evalúa las consecuencias del filtro revolucionario. Como ya lo adelantamos, la existencia de la pobreza en la Revolución Francesa es instrumentalizada al ser introducida en la oratoria revolucionaria. En este caso, la pobreza no sólo es una verificación de su existencia, sino que es transformada en los términos que más conviene a los hombres de la revolución. De este modo, el bienestar del pueblo expresado, por ejemplo, en “los derechos de los Sans-Culottes, – ‘vestido, alimentación y reproducción de la especie—’” (Arendt, 1967, p. 68-9; 1990, p. 60) se convirtió en la preocupación primordial de los hombres de la revolución: “la Revolución había cambiado de dirección; ya no apuntaba a la libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo” (Arendt, 1967, p. 69; 1990, p. 61)⁸⁷.

Una vez que el propósito revolucionario inicial, la fundación del cuerpo político, es reemplazado por el bienestar del pueblo, todos los rasgos, presentes en la Revolución Americana: el nuevo comienzo expresado en la fundación de un cuerpo político nuevo, la libertad pública, el ciudadano partícipe y el espacio público, quedan en entredicho. La explicación arendtiana del papel que tiene la cuestión social en la degeneración de la Revolución Francesa es amplia y, por tanto, tiene unos alcances que desbordan nuestro problema⁸⁸. Así pues, a continuación explicitamos únicamente ciertos puntos

⁸⁶ En su diálogo crítico con la tradición es notable que Arendt se opone radicalmente a la idea de Marx. Según el pensador alemán, los pobres constituyen inmediatamente una fuerza política que, con la revolución, soluciona el problema de la cuestión social (cf. Arendt, 1967, p. 70; 1990, p.62). No sobra decir que en esta investigación no se discute la legitimidad o rigurosidad de la interpretación que Arendt hace de Marx. En este sentido, las referencias presentadas aquí del pensador alemán siguen íntegramente la interpretación arendtiana.

⁸⁷ A partir de este momento “el pueblo” (*le peuple*) adoptó el sentido de pueblo bajo (*low people*), en vez del que había sido usual, es decir el de ciudadanos que participan de la esfera pública (cf. Arendt, 1967, p. 83; 1990, p.75).

⁸⁸ Nos referimos en particular a la explicación que Arendt ofrece en el capítulo *La cuestión social de Sobre la revolución*.

neurálgicos de tal explicación que, creemos, nos permiten contrastarlos con los rasgos que hemos destacado de la Revolución Americana.

Lo decisivo es que el cambio de foco en los objetivos de los hombres de la Revolución Francesa los condujo a aceptar cualquier camino en la consecución del bienestar del pueblo⁸⁹. En efecto, surgieron ciertas actitudes entre estos hombres que expresaron como *virtud*⁹⁰. Aquí nos interesa resaltar que Arendt llama la atención sobre el hecho de que tal virtud se manifestara sin límites en la esfera pública. La consecuencia de esto es que quedaba libre, por tanto, la vía para que hiciera su aparición el terror. En efecto, la preocupación por las condiciones de pobreza del pueblo, llevó a los hombres de la revolución, particularmente a los jacobinos (*cf.* Arendt, 1967, p. 84; 1990, p. 75), a adoptar actitudes que, al asumirse como virtuosas, no tuvieron reparo en implementar mecanismos y procedimientos violentos en el camino hacia el bienestar del pueblo. Lo decisivo es que este camino se presentó irrefrenable para los hombres de la revolución⁹¹. Por tanto, el surgimiento de la pareja inseparable virtud/terror en la Revolución Francesa nos lleva a preguntarnos por las posibilidades para la institución de la esfera pública en esta revolución.

⁸⁹ Las palabras de Saint-Just, citadas por Arendt, no dejan ninguna duda sobre ello: “lo que más se parece a la virtud es un gran crimen”, “todo debe ser permitido a quienes actúan en la dirección revolucionaria” (Arendt, 1967, p. 100-1; 1990, p.91-2).

⁹⁰ Entre estas actitudes mencionemos las siguientes: desinterés por sí mismo (*cf.* Arendt, 1967, p. 88; 1990, p.79), identificación de la voluntad propia con la del pueblo (*cf.* Arendt, 1967, p. 83; 1990, p.75). Así mismo, señalamos que para Arendt el origen de esta concepción de virtud se despliega “desde que Robespierre predicó una virtud cuya idea tomó prestada de Rousseau, y es esta virtud la que ha puesto, por decirlo así, su impronta indeleble sobre el hombre revolucionario” (Arendt, 1967, p. 88; 1990, p.79).

⁹¹ En este punto señalamos, de nuevo, la relevancia que tiene en la presente exégesis el diálogo crítico que Arendt mantiene con la tradición revolucionaria. En esta tradición, cuyo representante más importante es Marx (*cf.* Arendt, 1967, p. 69; 1990, p.61), el agente revolucionario presupuesto, según Arendt, es la *multitud*. En *Sobre la revolución*, la multitud (*multitude*) o populacho (*populace*) alude a “la multitud de los pobres y oprimidos” (Arendt, 1967, p. 56; 1990, p.48) o simplemente a “la multitud de los pobres” (Arendt, 1967, p. 68; 1990, p.60). Para Arendt, Marx hace una lectura de la cuestión social en términos políticos (*cf.* Arendt, 1967, p. 70; 1990, p.62). Esto significa que la multitud de los pobres es identificada con el agente del cambio. Para Arendt, lo que está en juego aquí no es poco. La tradición revolucionaria, a partir de una necesidad biológica universal, deriva una concepción unitaria del agente revolucionario como una multitud unificada por las condiciones de la necesidad y de la pobreza. Así pues, se constituye un agente “a imagen y semejanza de un cuerpo sobrenatural, dirigido por una ‘voluntad general’ e irresistible” (Arendt, 1967, p. 68; 1990, p.60). Arendt se refiere a “las teorías organicistas y sociológicas de la historia” (Arendt, 1967, p. 68; 1990, p.60). Alude de manera general al pensamiento del siglo XIX (*cf.* Arendt, 1967, p. 56; 1990, p.137) y, particularmente, a la filosofía de la historia de Hegel (*cf.* Arendt, 1967, p. 59; 1990, p.51-52). En esta concepción, el cuerpo impersonal fue trasladado al campo de la historia donde fue comprendido inmediatamente como fuerza política; y la necesidad biológica encontró su equivalente en la idea de la necesidad histórica.

Los hombres de la Revolución Francesa se extralimitaron no sólo en cuanto a la implementación de la violencia física, sino que esta vino acompañada, según Arendt, de una expresión muda de la violencia enraizada en pasiones y sentimientos. El surgimiento de la virtud y el terror “no puede comprenderse si no se toma en cuenta el papel crucial que la compasión ha desempeñado en las mentes y corazones” (Arendt, 1967, p. 88; 1990, p. 79) de los hombres de la revolución. La pasión de la *compasión* explica la capacidad que los hombres de la revolución mostraron para padecer con los sufrimientos de los pobres (cf. Arendt, 1967, p. 89; 1990, p. 80). Este padecimiento, en efecto, se experimenta en una especie de mutismo (*muteness*), en ausencia de palabras, el lenguaje de la compasión “está hecho de gestos y expresiones del semblante antes que de palabras” (Arendt, 1967, p. 94; 1990, p. 86). Pero la compasión, señala Arendt, no tiene consecuencias en la institución del espacio mundano de los asuntos políticos (cf. Arendt, 1967, p. 95; 1990, p. 86), si esta no se convierte en sentimiento público de *piEDAD*. Este sentimiento, que en tanto tal glorifica públicamente el objeto del que se apiada, los pobres en el caso francés (cf. Arendt, 1967, p. 98; 1990, p. 89), anula el espacio mundano entre los hombres, “en el cual alguien habla a una persona sobre algo que interesa a ambos, debido a que ello *inter-esa* (*inter-est*), es decir, está entre ellos” (Arendt, 1967, p. 95; 1990, p. 86). Podemos advertir, por tanto, que las posibilidades para la esfera pública se reducen hasta la nulidad en un contexto revolucionario en el que la cuestión social cumpla el papel de ser el *leitmotiv* de los hombres de la revolución.

Si tenemos en cuenta la reflexión arendtiana sobre ambas revoluciones, sugerimos que es posible explorar tal anulación de la esfera pública en dos vertientes. En la primera vertiente, podemos sostener que la oratoria revolucionaria que exaltaba el sentimiento público de la piedad, originó una *implosión* del quehacer real (*actual doing*) constitutivo del espacio público de la Revolución Francesa. Esto quiere decir que todo el quehacer (por ejemplo, la acción, la discusión, la reunión, la persuasión, la negociación, el compromiso) es abarrotado de contenidos tales como la pobreza y necesidad. Desde una segunda perspectiva, podemos sugerir más bien un *desplazamiento* del quehacer. De este modo, las actividades ceden su espacio correspondiente a la gestualidad implicada en la manifestación pública de pasiones y sentimientos de la oratoria

revolucionaria⁹². Se trate de un caso o del otro, es patente que las posibilidades para la institución de un espacio mundano interhumano en contextos revolucionarios en el que la cuestión social cumpla este papel, se reducen hasta su nulidad.

Como ya hemos anticipado, el rol de la cuestión social en la Revolución Francesa no sólo es transformado o filtrado por la oratoria revolucionaria de los hombres de la revolución, sino que también indica cierto papel activo de los pobres. Como se verá, esta aproximación deja en evidencia la radicalidad con la que Arendt concibe la disyunción excluyente entre los propósitos de la revolución y los de la liberación. Arendt reconoce que los estallidos revolucionarios posteriores a la Revolución Francesa y que se dieron en condiciones de miseria, han virado a la liberación de la pobreza. Esta tendencia nos permite observar que, además, del predicamento de la pobreza por parte de los hombres de la revolución, los pobres, en cuanto tales, tienen una incidencia directa en el desarrollo de las revoluciones. En efecto, no se trata aquí de la instrumentalización de la existencia de la pobreza, sino del papel activo de los pobres en relación a la institución de un espacio público.

Para Arendt, en todo caso, este papel se manifiesta igualmente violento. Arendt explora ampliamente el vínculo entre pobreza (y su inherente necesidad) con la violencia⁹³. En su postura, asume que las necesidades corporales insatisfechas de los pobres son *per se* “violentas” y, en esa medida, la forma de aliviarlas también implica necesariamente violencia: “[s]us necesidades [las del pueblo] eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, solo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas” (Arendt, 1967, p. 100; 1990, p. 91). Así pues, Arendt interpreta el papel activo que cumplen los pobres en contextos revolucionarios con un carácter de violencia

⁹² La relevancia de distinguir estas dos vertientes será explorada en la siguiente sección y en el capítulo dos.

⁹³ En su diálogo crítico con la tradición revolucionaria, Arendt coincide con Marx en que la violencia puede formularse en términos de necesidad o “como función o fenómeno de superficie de una necesidad subyacente y fundamental” (Arendt, 1967, p. 73; 1990, p.64-65), incluso, hasta el punto de que la distinción se vuelve “innecesaria”. Sin embargo, Arendt se aleja de esto último pues considera que “la necesidad, que invariablemente llevamos con nosotros por el mismo hecho de la existencia de nuestros cuerpos y de sus necesidades, nunca puede ser reducida ni completamente absorbida por la violencia” (Arendt, 1967, p. 73; 1990, p.65, traducción modificada). Es patente, por tanto, que la consideración de “necesidad” en Arendt siempre remite a lo corporal y nunca a la necesidad histórica. Por tanto, la sugerencia de que hay elementos hegelianos en la obra de Arendt debido a que apela a la pareja libertad/necesidad, no detalla en el sentido exclusivamente corporal que Arendt maneja. Esta sugerencia es hecha por Albrecht Wellmer (cf. Arendt, 1995, p.159).

que les es inherente. Según Arendt, tal carácter violento se sustenta en lo que ella denomina una *fuerza (force)*⁹⁴. Esta fuerza se desata de manera irrefrenable cuando el sufrimiento originado por las condiciones de miseria abyecta no resulta soportable para el pobre⁹⁵. En efecto, tal fuerza reside en la necesidad corporal real de los pobres: “[e]sta fuerza rabiosa puede muy bien parecer irresistible, debido a que vive y se nutre de la necesidad de la misma vida biológica” (Arendt, 1967, p. 122; 1990, p. 112). Por tanto, en contextos revolucionarios los pobres expresan un carácter violento por cuanto la liberación de las condiciones de pobreza se nutre del flujo de necesidad de la vida, que parece ser incesante.

En esta aproximación al rol de la cuestión social en las revoluciones, es notable que Arendt desborda su diálogo crítico con la tradición revolucionaria. Sugerimos que en la reflexión del papel activo que juegan los pobres, Arendt manifiesta su original punto de vista sobre las situaciones de miseria fácticas con las que se encuentran los estallidos revolucionarios. Independientemente de la instrumentalización de las condiciones de miseria por parte de los hombres de la Revolución Francesa y de la interpretación de la tradición revolucionaria, que ha implicado que las revoluciones posteriores sigan el ejemplo de la Revolución Francesa en este aspecto, exceptuando la Revolución Húngara (cf. Arendt, 1967, p. 121; 1990, p. 112), Arendt corrobora el papel desastroso de la cuestión social en las revoluciones. En efecto, para Arendt, el vínculo entre necesidad y violencia, es decir, entre las condiciones de miseria de las masas pobres y la implementación de la violencia, en sus diversas manifestaciones (física y gestualidad muda), es ineludible. De allí su desalentadora conclusión sobre el rol de la cuestión social en toda revolución:

[a]unque la historia entera de las revoluciones demuestra sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conduce al terror y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso, no puede negarse que resulta casi imposible evitar este error fatal cuando una

⁹⁴ Arendt usa varias expresiones para referirse a este fenómeno: “fuerza de la rabia delirante” (Arendt, 1967, p. 123; 1990, p.111), “fuerzas devastadoras de la desgracia y la miseria” (Arendt, 1967, p. 123; 1990, p.112), “fuerzas de la tierra” (Arendt, 1967, p. 122; 1990, p.112).

⁹⁵ “El sufrimiento, cuya fortaleza y virtud reside en la resistencia, explota en rabia cuando ya no se puede resistir” (Arendt, 1967, p. 120; 1990, p.111).

revolución estalla en una situación de pobreza de las masas (Arendt, 1967, p. 121; 1990, p. 112)

Nada de esto ocurrió en la Revolución Americana pues en esta, si bien existió la pobreza, no existió la miseria abyecta (cf. Arendt, 1967, p. 76-77; 1990, p. 68). Pese a esto, Arendt advierte una relación entre los pobres y la Revolución Americana, que es distinta a lo propio en el caso francés⁹⁶. Tal relación podría expresarse en dos momentos. En un primer momento, Arendt reconoce que un “conflicto entre intereses privados y asuntos públicos desempeñó un papel enorme en ambas revoluciones” (Arendt, 1967, p. 145; 1990, p. 135). Así, Arendt piensa que toda revolución empieza de manera equívoca y, además, “el carácter equívoco de las revoluciones fue consecuencia de una ambigüedad presente en la mente de los hombres que hicieron las revoluciones” (Arendt, 1967, p. 147; 1990, p. 137). Para el caso americano, Arendt rastrea tal equívoco en el cambio de acento que hay entre la Declaración de Independencia (*Declaration of Independence*) y la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*) (cf. Arendt, 1967, p. 144-5; 1990, p. 135). En el primer documento, Arendt advierte que el contenido de la Constitución, que refiere a la creación de una nueva esfera donde se manifieste la libertad pública, es desplazado en el segundo documento por garantizar el bienestar privado de los ciudadanos (v.gr: de intromisiones del gobierno). Lo interesante de este cambio de acento es que la revolución queda desvinculada de la libertad pública. Así, la libertad se retrae únicamente al rasgo de libertad ciudadana. Por tanto, incluso en la Revolución Americana se manifiesta un cambio de acento no menor en sus propósitos iniciales y el nuevo gobierno parece ocuparse de garantizar libertades civiles (cf. Arendt, 1967, p. 143; 1990, p. 133).

En un segundo momento, y de manera estrechamente vinculado con el anterior, Arendt muestra cierta preocupación por el desarrollo posterior de la Revolución Americana. Tal preocupación parte de verificar que la población pobre de América, cuando deja de ser pobre, se ocupa de otras cosas en vez de ocuparse de los asuntos políticos. Así, la prioridad por los asuntos políticos, la participación ciudadana en el gobierno de tales asuntos, se ve desplazada por la nueva posibilidad de consumir públicamente y, de ese

⁹⁶ Arendt ratifica que, a diferencia de la Revolución Francesa, la cuestión social no interfirió en la Revolución Americana. Entre estos casos “existen diferencias profundas” (Arendt, 1967, p. 147; 1990, p.137).

modo, mostrar que los ciudadanos ya no eran pobres⁹⁷. Tenemos que, en la sociedad americana que se desarrolla con posterioridad a la revolución, se exaltan “los ideales de los pobres”: la “abundancia y el consumo ilimitado” (cf. Arendt, 1967, p. 149; 1990, p. 139)⁹⁸. La preocupación arendtiana apunta al riesgo que supone una invasión de tales ideales para la constitución de un cuerpo político: que “los pobres de ayer creen su propio código de conducta y lo impongan, una vez enriquecidos, al cuerpo político” (Arendt, 1967, p. 78; 1990, p. 70). Por tanto, Arendt no sólo señala el peculiar cambio de acento en los propósitos revolucionarios durante la Revolución Americana, sino que verifica un movimiento que se origina en el enriquecimiento de los pobres y se extiende como idealización a todas las capas de la sociedad americana.

La política y lo social en la revolución

Para finalizar esta sección, quisiéramos explicitar, en este último apartado, algunos rasgos de la política y de lo social y, de ese modo, tratar de aclarar cómo se manifiesta la distinción entre la política y lo social en *Sobre la revolución*. Abordemos pues, en primer lugar, la política. Arendt ejemplifica primordialmente en la Revolución Americana los rasgos de la política. Para Arendt, la revolución y, por tanto, la política tiene como razón de ser la libertad pública. Esto nos indica que la política no se agota en las libertades civiles, sino que significa también la experiencia de instituir un espacio público. La dignidad de este espacio público como un espacio realmente político reside en que en tal espacio se propicia el acto de fundación de un nuevo cuerpo político. Así pues, se requiere que este espacio se caracterice por ser un *en-medio-de* que los hombres instituyen. En virtud de la concepción de libertad arendtiana, estos hombres no se conciben únicamente como sujetos de derechos, sino que representan un papel de ciudadanos partícipes en la fundación del nuevo cuerpo político⁹⁹. De modo que, en

⁹⁷ “En lugar de entrar en el mercado, donde la excelencia puede brillar, prefirieron, por así decirlo, abrir sus casas privadas en “consumo conspicuo”, para mostrar su riqueza y mostrar lo que, por su propia naturaleza, no es digno de ser visto por todos” (Arendt, 1967, p. 78; 1990, p.70, traducción propia).

⁹⁸ De manera un tanto paradójica Arendt considera que “abundancia y miseria (*wretchedness*) son sólo dos caras de la misma moneda” por eso “[a]unque es cierto que la libertad sólo puede llegar a quienes tienen cubiertas sus necesidades, también es cierto que nunca la lograrán aquellos que están resueltos a vivir de acuerdo a sus deseos” (Arendt, 1967, p. 149; 1990, p.139).

⁹⁹ La expresión “actor” (*actor*) también podría calificar a este tipo de agente pues en *Sobre la revolución* aparece constantemente.

el contexto de la Revolución Americana, las discusiones, reuniones, compromisos que realiza el ciudadano partícipe no se restringen a su papel como sujetos de derecho, sino que apuntan a instituir un espacio público político. Ahora bien, si la Revolución Americana posibilitó un escenario propicio para la manifestación de la libertad pública, en la Revolución Francesa esto se truncó debido a la existencia de la pobreza, es decir, de la cuestión social.

La introducción de la cuestión social por parte de Arendt se plantea desde el papel que esta puede tener en las revoluciones. Así, Arendt plantea, a contrapunto de la tradición revolucionaria, que el papel de la cuestión social en contextos revolucionarios es desastroso. Aquí hemos sugerido que Arendt evalúa este rol desde dos aproximaciones. En primer lugar, ella sostiene que la existencia de la pobreza es objeto de una oratoria revolucionaria que, en último término, apela a la violencia para lograr la liberación de la pobreza. En la segunda aproximación, propia de Arendt, los pobres mismos al irrumpir en la Revolución, se presentan con una fuerza irresistible. De tal modo, la superación de sus condiciones de pobreza (la liberación de la pobreza) implica un ejercicio violento. En ambas aproximaciones se establece un vínculo entre la pobreza (y su inherente necesidad) y la violencia. Lo decisivo de esto, para Arendt, es que la manifestación de la violencia y la liberación de las condiciones de pobreza se vinculan de modo ineludible. Por tanto, en todos los contextos revolucionarios que presenten condiciones de pobreza extrema, como en el caso de la Revolución Francesa, la cuestión social reduce hasta su nulidad las posibilidades de instituir un espacio público político. La distinción entre la política y lo social adquiere un sentido en el que lo social anula la política.

Como vimos, Arendt también reconoce que durante la Revolución Americana se presentó un cambio de acento de la libertad pública a las libertades civiles. Así mismo, reconoce un movimiento, que se origina en el enriquecimiento de los pobres, que establece la abundancia y el consumo como ideales en la sociedad americana. En esta perspectiva sólo nos atrevemos a concluir lo siguiente: En primer lugar, el cambio de acento durante la Revolución Americana no supone un ejercicio violento, como en el caso francés, justamente porque en la escena americana no había una pobreza extrema que superar. Así pues, la relación de los pobres americanos con la necesidad corporal no resulta determinante y, por tanto, su presencia en la Revolución Americana no implica

recurrir a la violencia, y tampoco implica una degeneración en liberación de pobreza. En segundo lugar, es notable que Arendt muestra cierta preocupación respecto al desarrollo de la sociedad americana. En efecto, la idealización de un consumo ilimitado y la abundancia patentes en esta sociedad, parecen dejar pocas posibilidades para la política. Si asumimos que actualmente vivimos en sociedades que idealizan el consumo y la abundancia, entonces la reflexión de Arendt respecto a este asunto particular parece que sigue vigente:

[...] las ideas revolucionarias de felicidad *pública* y de libertad *política* no han desaparecido nunca por completo de la escena americana; han llegado a ser parte integrante de la misma estructura del cuerpo político de la república. Sólo el futuro puede decirnos si esta estructura se asienta sobre cimientos de granito capaces de resistir los caprichos de una sociedad dedicada a la abundancia y al consumo. (Arendt, 1967, p. 148; 1990, p. 138)

1.3 La distinción entre la política y lo social en el pensamiento de Hannah Arendt

Quisiéramos iniciar esta sección formulando una diferencia entre *La condición humana* y *Sobre la revolución* respecto a la postura arendtiana sobre la modernidad. La alienación del mundo moderno, expresada en concreto en el triunfo de la sociedad de masas, significa que Arendt, en *La condición humana*, enfatiza en las dificultades para la manifestación de la política en la modernidad. En contraste, en *Sobre la revolución*, Arendt enfatiza en las oportunidades para la política¹⁰⁰. Muestra de esto es su interpretación de las revoluciones modernas como fenómenos en los que, en diverso grado y dependiendo de circunstancias histórico-sociales, se despliega la libertad política. Si bien hemos ejemplificado esto en el caso de la Revolución Americana, Arendt reconoce lo propio para otras revoluciones posteriores (cf. Arendt, 1967, p. 275; 1990, p. 262). Si se atiende a este último elemento, es patente que Arendt no suscribe una postura completamente antimoderna, coincidimos con Bernstein en que “no es este el

¹⁰⁰ Villa ha explicitado este contraste (cf. 1996, 189). Así mismo, autores como Claude Lefort y Jacques Taminiaux han puesto de relieve que en *Sobre la revolución*, Arendt muestra un interés en los fenómenos políticos modernos (cf. Smola, 2016, p.97).

giro que toma su pensamiento” (1991, p.278). Esta postura de Arendt quizás puede verse reflejada en la especificidad del pensamiento de la autora respecto de la distinción entre la política y lo social en cada obra. En efecto, hemos identificado tanto los significados que Arendt atribuye a lo social, como los rasgos que identifican la política en cada obra. Así mismo, se han explicitado los sentidos que adquiere la distinción en cada obra. Nuestro interés aquí, es dar cuenta de los desajustes y de la continuidad en el modo en que Arendt piensa la distinción entre la política y lo social.

Como ya lo hemos detallado, es posible notar que en ambas obras la política se ve invadida por lo social. Mientras que en *La condición humana* Arendt explora esta invasión en los periodos históricos de la edad y mundo modernos, en *Sobre la revolución* la rastrea en eventos concretos a finales del siglo XVIII: la Revolución Americana y la Revolución Francesa. Podemos advertir que se produce un solapamiento cronológico entre los objetos de estudio de las dos obras. Las revoluciones modernas que Arendt investiga en *Sobre la revolución* se producen en el periodo que caracteriza, en *La condición humana*, como edad moderna. Esta formulación histórico-temporal nos sugiere dos cosas. Por una parte, el auge de lo social como fenómeno histórico comprende el periodo de tiempo en que ocurren las revoluciones modernas y, por tanto, su mera coincidencia cronológica nos invita a (I) pensar si el auge de lo social puede coincidir conceptualmente con la cuestión social. Por otra parte, el afianzamiento de lo social en el mundo moderno, cuya concreción histórico-cultural es la sociedad de masas, nos invita a (II) ejemplificarla en el particular desarrollo de la sociedad americana posterior a la Revolución Americana. Por tanto, verificada una coincidencia cronológica, nos preguntamos por la relación entre lo social expuesto en *La condición humana* y la cuestión social expuesta en *Sobre la revolución*.

Abordemos, pues, la primera (I) cuestión. ¿Qué relación podemos establecer entre el auge de lo social y la cuestión social? El auge de lo social supone un movimiento en el que los asuntos relativos a la manutención de la vida y las actividades relacionadas (la labor) se introducen en un dominio de realidad visible en tanto público, constituyendo así la esfera social moderna. La cuestión social implica siempre un rol que juega la pobreza, tanto si es instrumentalizada por los hombres de la revolución como si refiere al papel efectivo de los pobres en la institución de un espacio público político. Es patente

la semejanza. En ambos casos hay una aparición pública, en el sentido en que adquiere visibilidad y audibilidad, de lo relativo a la necesidad. A partir de *La condición humana* sabemos que la introducción de la necesidad en un ámbito público constituye una esfera pública que no es política: la esfera social moderna. Así pues, la primera relación que podemos establecer entre el auge de lo social y la cuestión social es que ambas remiten a una sustitución de lo político común por lo social. Por tanto, sostenemos que en la Revolución Francesa el rol de la cuestión social origina la constitución de una esfera social¹⁰¹.

Ahora bien, la segunda cuestión nos sitúa en un periodo cronológico posterior: el mundo moderno. Aquí la semejanza a nivel de lo social no ocurre entre la cuestión social y el auge de lo social, sino entre la sociedad de masas del mundo moderno y la sociedad americana postrevolucionaria. Así pues, la denuncia del triunfo de la sociedad de masas expuesta en *La condición humana*, coincide con la preocupación, que Arendt avanza en *Sobre la revolución*, respecto al peculiar desarrollo de la sociedad americana. Sostenemos que esta última es un ejemplo de la sociedad de masas. Una vez que hemos hecho justicia a la relación entre el auge y afianzamiento de lo social y la cuestión social, en tanto que hemos formulado las dos precisiones anteriores, podemos estar –y sólo así– de acuerdo con Bernstein:

[e]l impactante análisis que hace Arendt de la cuestión social encaja perfectamente con su narrativa referente al surgimiento de la sociedad moderna, en el sentido de que hemos pasado a ser una sociedad de tenedores de empleo y consumidores.
(1991 p.280)

Sin embargo, la plausibilidad de la coincidencia conceptual entre las dos categorías expuestas en dos obras distintas podría implicar que se trace un puente prematuro entre ellas. En efecto, no parece ser lo mismo relacionar que las posibilidades para la existencia de la política se nieguen o anulen, por un lado, debido a las condiciones de producción en el mundo moderno y, por otro lado, debido a la implementación de la violencia con el propósito de liberarse de la pobreza. Tenemos dos experiencias distintas

¹⁰¹ La única aparición de “esfera social” (*social realm*) en *Sobre la revolución* (Arendt, 1967, p. 117; 1990, p.107-108) está en el contexto de una crítica, que Arendt rescata de Rousseau, a los estándares “morales” y la *mores* que impone la “sociedad” o “alta sociedad” al pueblo bajo (cf. Arendt, 1967, p. 117; 1990, p.115-106).

de las que se sirve Arendt para distinguir la política de lo social. Así, también es notable la necesidad de explicitar las diferencias relacionadas con las categorías del auge de lo social y la cuestión social. A continuación explicitamos estas diferencias como unos desajustes en el agente involucrado en cada experiencia.

Antes de proceder con esto, aclaramos que, en todo caso, se presenta una invasión de la política por lo social. De tal modo, es posible mostrar que tal invasión (cf. Arendt, 1967, p. 115, 124; 1990, p. 105, 114) puede ser matizada en un nivel analítico distinto en cada obra. Mientras que la invasión social en *La condición humana* se expresa en términos de una disyunción excluyente entre la condición de la acción y las condiciones de producción laboral en el mundo moderno, en *Sobre la revolución* se expresa como una reducción hasta su nulidad de las posibilidades de instituir, en contextos revolucionarios, un espacio en el que se despliega la libertad y donde aparece el ciudadano partícipe. Así pues, en el primer caso hablamos de una exclusión de la actividad por la cual hay política y, en el segundo caso, de una reducción hasta su anulación del espacio político. Gracias a la tercera virtud de la acción que Tassin recoge, según la cual la acción instituye un espacio de aparición y también requiere un espacio en el que pueda hacer aparecer al actor, podemos advertir que en ambos casos la invasión social afecta a una sola y misma cosa: la existencia de la política.

Ahora bien, explicitemos los desajustes entre las categorías del auge de lo social y la cuestión social en el nivel de los agentes y de las actividades. En primer lugar analicemos la experiencia de la Revolución Francesa. La introducción de los asuntos de la necesidad y la realización de la labor en un ámbito de visibilidad no puede ser asignada sin más a los pobres. Como hemos visto, mediante la oratoria revolucionaria los hombres de la revolución hicieron del bienestar del pueblo una preocupación pública. Así, el *leitmotiv* del bienestar del pueblo no es propiamente proclamado por los pobres, sino por los hombres de la revolución. Por tanto, la introducción de la necesidad y la labor a un ámbito visible no puede ser atribuida del todo a la presencia de los pobres en las revoluciones. En todo caso, los pobres tuvieron un papel activo en este contexto revolucionario. En efecto, los pobres también contribuyeron a que la necesidad fuese visible:

Desde que la Revolución había abierto las barreras de la esfera política a los pobres, ésta se había convertido, de hecho, en “social”. [...] Es cierto que los asuntos sociales y económicos ya se habían introducido en la esfera pública con anterioridad a las revoluciones [...] Pero, al [...] producirse la revolución, era el pueblo, no los problemas económicos y financieros, lo que estaba en juego, y no solo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. (Arendt, 1967, p. 99-100; 1990, p. 90-91)¹⁰²

Por otra parte, la experiencia de la sociedad de masas nos indica que fueron los laborantes quienes introdujeron sus preocupaciones de manutención de la vida en el campo de la visibilidad. Por ejemplo, en una sociedad abundante como la americana, ocuparse de consumir incesante y públicamente, se convierte en la preocupación de los nuevos enriquecidos. Tal situación anuncia una sociedad de masas en la que toda actividad se nivela a imagen de la labor (cf. Arendt, 2005, p.142; 1998, p.127) y, por tanto, queda sujeta a la manutención de la vida (cf. Arendt, 2005, p.68; 1998, p.46).

Explicitemos ahora el desajuste respecto a las actividades. En el análisis de la Revolución Francesa se sugirió que la relación entre la cuestión social y las actividades (*doing*) relativas a la política podría comprenderse en dos vertientes: implosión o desplazamiento. Con la implosión comprendemos que el quehacer (v.gr: acción, discusión, reunión) es abarrotado por contenidos como la pobreza y su necesidad inherente. La vertiente del desplazamiento, por su parte, significa que las actividades ceden su espacio correspondiente a una gestualidad muda posibilitada por la oratoria revolucionaria. Discutamos esta disyuntiva en los casos de las actividades que Arendt nos define en *La condición humana* como políticas: la acción y el discurso que la acompaña. Arendt nos dice que:

[S]i no hubiera nada más en juego que el uso de la acción como medio para alcanzar un fin, está claro que el mismo fin podría alcanzarse en muda violencia, de manera que la acción no parece un sustituto muy eficaz de la violencia. (Arendt, 2005, p.208; 1998, p.179)

Nos inclinamos a afirmar que en los contextos revolucionarios de pobreza extrema la actividad política de la acción es desplazada por expresiones violentas. Respecto al discurso Arendt nos dice que en toda actividad distinta de la acción “el discurso

¹⁰² Traducción modificada.

desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o como simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio. Cierto es que el discurso es útil en extremo como medio de comunicación e información, pero como tal podría reemplazarse por un lenguaje de signos” (Arendt, 2005, p.208; 1998, p.179). En este caso advertimos que si la acción es sustituida por expresiones violentas, entonces el discurso pierde su especificidad política. Para las expresiones violentas que sustituyen la acción, el discurso se vuelve accesorio. La violencia puede relacionarse con el discurso pero en tal caso el papel de éste jamás se identifica con revelar a un quién. Es este el caso de la oratoria revolucionaria en la Revolución Francesa. Por tanto, afirmamos que en contextos revolucionarios la cuestión social, es decir, la existencia de la pobreza, sea instrumentalizada por los hombres de la revolución o sean los pobres los que se manifiesten de manera activa, implica un desplazamiento y no una implosión de la acción y el discurso.

Este desajuste que advertimos entre las actividades nos permite resaltar que la acción y el discurso son pensadas en oposición a la violencia pero, así mismo, la propuesta de Arendt para solucionar la pobreza parece exigir un tipo de actividad que no es política, ni violenta. Si bien para Arendt la pobreza es el mayor problema que enfrentan las revoluciones, no lo considera como un asunto político¹⁰³. En *Sobre la revolución*, Arendt reconoce la relevancia de la liberación de la pobreza para la institución de un espacio de libertad pública (cf. Arendt, 1967, p. 121; 1990, p. 112). Así mismo, en *La condición humana*, Arendt reconoce que el problema de la pobreza en una sociedad “consiste en concertar el consumo individual con una ilimitada acumulación de riqueza” (Arendt, 2005, p.139; 1998, p.124). Este problema no se ha resuelto pues, en efecto, la miseria de las masas, con la que se encontró la Revolución Francesa, persiste “hoy en algunos países europeos, en la mayor parte de los latinoamericanos y en casi todos los de Asia y África” (Arendt, 1967, p. 82; 1990, p. 73). Incluso, Arendt reconoce que la acumulación

¹⁰³ A propósito de esto señalamos la curiosa cercanía y desacuerdo que Benhabib tiene con Arendt. Benhabib considera que el grado de miseria y privación es consustancial al modo de producción vigente. Como ya hemos visto, aquí Arendt estaría de acuerdo con Benhabib. El desacuerdo estaría en que Benhabib sostiene enseguida que tal situación implica que la creciente desigualdad a nivel científico, tecnológico, productivo, hacen de la pobreza el problema político primordial (cf. 2003, p.159).

de riqueza en la edad moderna, pudo hallar en la nación-estado su forma “política” para acumular más riqueza: “[l]a sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza” (Arendt, 2005, p.83; 1998, p.68). Considerar que este es un problema que halla su solución en la política, como es el caso con la tradición revolucionaria, supone acoger la identificación moderna entre la administración del proceso de la vida y la política. Creemos que no es necesario redundar en que Arendt no coincide con esta reducción de la política a administración, pero quisiéramos destacar que la autora sí encuentra en la administración y en el conocimiento técnico que ésta supone, la verdadera solución al problema de la pobreza (cf. Arendt, 1967, p. 100, 74; 1990, p. 91, 65).

El propósito de destacar este asunto no es defender, ni hacer una crítica a la solución arendtiana al problema de la pobreza¹⁰⁴. Nos interesa mostrar, más bien, que tal postura, sugerida en *Sobre la revolución*, permite señalar cierto silencio de Arendt respecto al proceso laborante en el mundo moderno, expuesto en *La condición humana*. La administración del proceso laborante a escala nacional, según vimos en *La condición humana*, se restringe a continuar el ciclo de producción/consumo de la labor. A esta escala, su propósito, como lo dijimos, se caracteriza no sólo como la preservación de la vida de la especie, sino como un potenciamiento del consumo en un contexto de abundancia. Sin embargo, la nación-estado se mostró como la estructura para proteger la acumulación de la riqueza de unos en detrimento de otros (de la misma nación). No obstante, la actividad administrativa y el conocimiento técnico que implica se reafirman (en *Sobre la revolución*) como la solución no para proteger la riqueza de unos, ni para potenciar la acumulación de más riqueza de estos, sino para distribuir la riqueza o abundancia de cosas que el proceso laborante nacional produce. Parece ser que en la impersonal esfera de la administración (cf. Arendt, 2005, p.79; 1998, p.60), tal y como se desarrolló en el mundo moderno, reside tanto la posibilidad de potenciar el consumo ilimitado para unos, como la posibilidad de hacer realidad un consumo mínimo para

¹⁰⁴ Quisiéramos aclarar nuestra interpretación sobre esto. La solución arendtiana a la pobreza es un tema tangencial a la distinción entre la política y lo social y, por tanto, su introducción en esta sección es un resultado colateral de la comparación que adelantamos de la categoría de lo “social” entre las dos obras.

otros: los pobres. Si asumimos con Arendt que el conocimiento implicado en la administración debe confiarse a expertos, en tanto refiere a la técnica objetiva (cf. Arendt, 1967, p. 100; 1990, p. 91), que la tecnología es neutral en tanto no excluye ninguna forma de gobierno (cf. Arendt, 1967, p. 74; 1990, p. 65)¹⁰⁵, entonces parece que la actividad de administrar el proceso de la vida exige, por llamarlo de alguna manera, una *agencia indeterminada*, si es que se quiere seguir sosteniendo que en esta actividad está la solución al problema de la pobreza. En el siguiente capítulo se podrá advertir la relevancia que esta discusión sobre la agencia tiene en las *organizaciones políticas* que Arendt divisa en las revoluciones.

¿Quiere decir esto que quienes vuelcan su interés o preocupación a los asuntos de la necesidad, la manutención de la vida o el problema de la pobreza, quedan implicados en expresiones violentas? De ninguna manera. Incluso esta reconducción de la necesidad corporal a la violencia no se da en todas las revoluciones, sino sólo en aquellos contextos de pobreza extrema, como el caso francés. Ya mencionamos la desalentadora conclusión de Arendt al respecto (cf. Arendt, 1967, p. 121; 1990, p. 112). La Revolución Americana con su cambio de acento, evidente en la Declaración de Derechos (cf. Arendt, 1967, p. 144-5; 1990, p. 135), expresa esta preocupación por los asuntos de la necesidad con su énfasis en la protección del bienestar privado de los ciudadanos. No fue necesario apelar a violencia alguna para introducir en el cuerpo constitucional de América tales preocupaciones. En la sociedad americana posterior a su revolución advertimos cierta conversión.

¹⁰⁵ Tales supuestos no han dejado de ser ampliamente criticados. Enunciamos aquí algunos reparos de Bernstein, Benhabib y Hanna F. Pitkin. Para Bernstein, este punto se puede manifestar como una paradoja pues al distinguir la política de lo social, le otorga cierta autonomía a los conocimientos sociales, lo cual implica excluir algunos dominios del debate público (cf. Bernstein, 1991, p.290, Arendt, 1995, p.153). Benhabib resalta que, en *Sobre la revolución*, Arendt ingresa un argumento tecnocrático que resulta asombrosamente “negligente” al no visualizar la conexión entre el modo de producción vigente y la miseria que le es inherente (cf. Benhabib, 2003, p.158). Por su parte, Pitkin señala que “Al insistir en una separación estricta entre lo social y la política, Arendt no podía dar a la justicia el lugar central que debía ocupar en toda teoría política. Además, al afirmar que las cuestiones sociales y económicas estaban destinadas a destruir la política, prestó apoyo al punto de vista de que aquéllas deben ser tratadas como cuestiones técnicas, susceptibles de soluciones administrativas.” (cf. Passerin D’Entrèves, 1994, p.61). Respecto a esta última podemos precisar que el argumento de Arendt, en primer lugar, desmonta la identificación entre política y administración y, después, sí sugiere que las cuestiones sociales sean objeto de administración y técnica.

Tanto en el diagnóstico de la alienación del mundo moderno de *La condición humana*, como en el análisis histórico, expuesto en *Sobre la revolución*, de las particularidades de dos revoluciones modernas, hemos identificado una continuidad. Esta continuidad se manifiesta en la constatación, en cualquier caso, de que lo social invade la política y, por tanto, la insistencia arendtiana en distinguir y separar estos dominios. La manera de comprender la distinción y separación entre la política y lo social que hemos sugerido recurre a formular oposiciones en niveles analíticos. Así, pese a las diferencias ya explicitadas entre las dos obras, encontramos que la insistencia en distinguir se mantiene para los niveles de los asuntos, los agentes, los espacios y las actividades. ¿Esto quiere decir que los asuntos de la necesidad, la manutención de la vida y el problema de la pobreza están, por decirlo así, condenados a no ser objeto de acción y discurso? ¿No son estas preocupaciones susceptibles de convertirse de algún modo en asuntos políticos sin que ello suponga una laborización de la acción y el discurso (sociedad de masas) o su desplazamiento (revoluciones en contextos de miseria)? ¿Es posible que el agente que realiza labor en las condiciones del mundo moderno o el que está sometido a la miseria abyecta pueda, de alguna manera, aparecer como un quién o como un ciudadano partícipe? En suma, ¿es posible algún *punto de contacto* entre el dominio de la política y el dominio social, sin que ello implique necesariamente la invasión de la política por lo social? En el siguiente capítulo sugerimos que en la consideración arendtiana de un rol político de los laborantes y su organización en consejos se puede sostener un punto de contacto en la distinción entre la política y lo social.

Capítulo dos. El rol político de los laborantes

En el capítulo anterior encontramos que, pese a los diversos sentidos que adquiere la distinción entre la política y lo social, Arendt insiste en su relevancia capital para un pensamiento sobre la política. Como veíamos en nuestro análisis de *La condición humana* y *Sobre la revolución*, este arte arendtiano de hacer distinciones¹⁰⁶ tiene tanto una dimensión conceptual, como histórica. En *La condición humana* la distinción aparece en el examen en el tiempo de las transformaciones de la actividad humana (*vita activa*). Entre tanto, en *Sobre la revolución*, la distinción se hace patente en el desarrollo de la Revolución Americana y la Revolución Francesa. Ahora bien, es posible convenir con Bernstein: “[e]n realidad, cuanto más profundizamos, más claramente descubrimos que su distinción categórica entre lo social y la política es inestable y revela tensiones profundas” (1991, p.272). En ambos casos, Arendt encuentra una experiencia histórica concreta que pone a prueba la distinción. En este capítulo mostramos que dicha experiencia, que transcurre en contextos revolucionarios, pone de manifiesto un *punto de contacto* entre lo social y la política. Por tanto, el propósito de este capítulo es explicitar las implicaciones que tiene este punto de contacto para la distinción en cuestión.

El apartado 30 de *La condición humana* resulta revelador para profundizar en la experiencia a la que hemos aludido. En la consideración de un *rol político de los laborantes* y en la conformación de los consejos, en tanto organizaciones políticas, que Arendt presenta en este apartado, entrevemos la experiencia para avanzar sobre el punto de contacto sugerido. Así pues, en el presente capítulo exploramos su significado, adelantando la hipótesis de que en el rol político de los laborantes -y, por tanto, en las organizaciones que estos constituyen- se produce una *desidentificación del laborante*. De esta manera confiamos en que la argumentación que soporta esta hipótesis nos permitirá caracterizar y precisar el significado que tiene para la distinción entre la política y lo social el hecho de que estos dominios separados se relacionen.

¹⁰⁶ Tomo esta expresión de Benhabib (cf. Benhabib, 2003, p.123).

Como se verá a continuación, Arendt introduce el tema de los consejos en el apartado 30 de *La condición humana*, pero profundiza en ellos en *Sobre la revolución* y en *Reflexiones sobre la Revolución Húngara*. Teniendo esto en cuenta, el presente capítulo está estructurado de la siguiente manera. En la primera parte (2.1), a partir del apartado 30 de *La condición humana*, profundizamos en aspectos conceptuales e históricos del movimiento laboral. Esto nos permite precisar su relación con conceptos como “actividad laboral” y “pueblo”. Así mismo, intentamos aclarar su relación histórica con la clase obrera y sus vertientes política y sindical. En la segunda sección (2.2), sugerimos interpretar el rol político del movimiento laboral desde la hipótesis de una desidentificación del laborante. Aquí buscamos caracterizar la desidentificación en términos de un proceso de *singularización política*¹⁰⁷. Así, el “quién”, la “acción” y la “trama humana”, son los principales conceptos que retomamos para este propósito. Al final de esta sección interpretamos el papel político y sindical del movimiento laboral desde la perspectiva conceptual del mundo común. De este modo logramos distinguir la revelación referida al artificio humano de la desidentificación del laborante que acaece en la trama humana. En la sección (2.3) sugerimos que en las organizaciones consejistas que surgen en las revoluciones se origina un proceso de desidentificación de los laborantes. Aquí perseguimos explicitar los signos distintivos de un proceso de desidentificación. En primer lugar, destacamos algunos rasgos de los consejos (espontaneidad y autogobierno) y mostramos la estrecha conexión de estos rasgos con el espacio de aparición y la acción política, respectivamente. En segundo lugar, analizamos la variedad de los consejos de fábricas y mostramos que la aparición pública del laborante puede explicitarse en tres escenarios. De ese modo explicitamos los signos de la desidentificación del laborante presente en los consejos populares, siempre en contraste con la organización sindical y con los consejos de fábricas. Esta reflexión nos conduce a decir algo sobre la autorreferencialidad de la concepción arendtiana de la política. Finalmente, en (2.4) recapitulamos los signos que definen la desidentificación del laborante en dos elementos que, creemos, nos permiten sugerir un contacto entre la política y lo social. De ese modo finalizamos explicitando cómo estos elementos de la

¹⁰⁷ Debemos a Laura Quintana la precisión de que resulta más fiel al pensamiento arendtiano hablar de una “singularización” en vez de “subjetivación” (cf. Quintana, 2012, p.54-57).

desidentificación del laborante contrastan fuertemente con la distinción y separación arendtiana entre la política y lo social.

2.1 Movimiento laboral: concepto e historia

En la modernidad¹⁰⁸ la actividad de la labor cambia: se empieza a realizar en un espacio a la vista y oído de todos. Este cambio, a su vez, redundando en el significado de la esfera pública en la que se realiza esta actividad. En la modernidad la labor se extiende a toda la sociedad en forma de un proceso laborante nacional. El hecho, sólo posible en la modernidad, de que la labor trascienda la mera supervivencia familiar, sin salirse del ciclo producción/consumo, sino dando lugar, como ya se ha visto, a una sociedad de laborantes, es sintetizado por Arendt en el apartado 30 de *La condición humana* como la “moderna emancipación laboral” (cf. Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217). Desde luego esta formulación equivale al ascenso de la labor en la jerarquía de la *vita activa* en la modernidad, estudiada en el capítulo anterior. En contraste con la emancipación de la labor como actividad, Arendt también reconoce la “emancipación de los laborantes”¹⁰⁹. Este elemento solamente es abordado en dicho apartado de *La condición humana*.

Pero, ¿en qué consiste la emancipación de los laborantes y qué relación guarda con la distinción entre la política y lo social? La emancipación de los laborantes no se refiere a los cambios de la actividad en tanto labor, sino a cambios que originan los laborantes. En términos históricos la emancipación de los laborantes es posterior a la emancipación moderna de la labor (cf. Arendt, 2005, p.142, 240; 1998, p.126, 217). El primer indicio de “la emancipación política de los laborantes” (Arendt, 2005, p.142; 1998, p.217), según Arendt, se puede encontrar en un nuevo sector de la población que no fue absorbido por la esfera social en la Revolución Francesa. Este sector se permitió *aparecer* en público sin que al mismo tiempo se insertara en sociedad¹¹⁰. Más allá de

¹⁰⁸ En este capítulo, al igual que en el anterior, seguiremos usando esta expresión para referirnos a los periodos históricos de la “edad moderna” y “mundo moderno” que Arendt propone.

¹⁰⁹ En el texto original el contraste mencionado se expresa entre “the modern emancipation of labor” y “the actual emancipation of laborers” (Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217-8).

¹¹⁰ Resulta interesante anotar que en la Revolución Francesa este sector está representado por los *sans-cullotes*, nombre que adoptan a partir del vestuario que usaron para distinguirse y diferenciarse de los demás. Sin embargo, esta consideración de los *sans-cullotes* en *La condición humana*, quienes se manifiestan en público (cf. Arendt, 2005, p.241; 1998, p.218), no se ajusta a la comprensión que Arendt

este antecedente histórico, la emancipación de los laborantes es situada propiamente por Arendt en las revoluciones en las que participaron los laborantes bajo la forma general de un movimiento conformado por ellos: el movimiento laboral¹¹¹. Este movimiento laboral es el acontecimiento histórico (*historical fact*) (cf. Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217) que le permite a Arendt insistir en el rol político del movimiento laboral. Debido a que la emancipación de la labor significa que esta logra una preponderancia sobre las otras actividades humanas, por ejemplo, en cuanto su realización queda a la vista y oído de todos, resulta necesario precisar el significado de la *aparición* posterior del movimiento laboral. Asimismo, es menester determinar cómo se relacionan los miembros de este movimiento con la actividad laboral, de la cual Arendt les da su nombre.

Abordemos pues el significado de esta aparición desde una perspectiva histórica y categórica. En el apartado 30 de *La condición humana* el movimiento laboral es objeto de un rastreo histórico. Arendt vincula el surgimiento de este movimiento al periodo de la edad moderna y lo extiende hasta el mundo moderno. En esa medida las revoluciones que van de 1848 hasta 1956, representan los fenómenos históricos en los que el movimiento laboral apareció en la esfera pública común. También nos dice que la clase obrera europea (*european working class*) escribió un capítulo importante en la historia de este movimiento “por ser la única organizada y por lo tanto la sección dirigente del pueblo” (Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216)¹¹². La introducción de los conceptos de “clase obrera” y “pueblo” en el rastreo histórico del movimiento laboral requiere ser detallada. Por ahora, afirmamos que el movimiento laboral se manifestó, en este periodo de casi un siglo (1848-1956) de revoluciones, como “clase” de trabajadores y,

ofrece de ellos (los *sans-cullotes*) en *Sobre la revolución*. En esta obra, este sector de la población tiene un talante pasivo, pues es el preferido por la oratoria revolucionaria y objeto del predicamento de la pobreza en la Revolución Francesa (cf. Arendt, 1967, p.68-9; 1990, p.60-1)

¹¹¹ Incluso en *La condición humana*, parece haber una tensión en Arendt respecto a la primera aparición histórica de los laborantes en la esfera pública política. Por una parte, señala que “El decisivo papel de simple aparición, de distinguirse uno mismo y descollar en la esfera de los asuntos humanos, queda perfectamente reflejado en el hecho de que los laborantes, cuando entraron en la escena de la historia, sintieron la necesidad de adoptar una indumentaria propia, el *sans-culotte*, del que tomarían el nombre durante la Revolución Francesa.” (Arendt, 2005, p.241; 1998, p.218). Por otra parte, cuando destaca “el repentino y a menudo papel productivo que los movimientos laborales han desempeñado en la política moderna”, Arendt no menciona la Revolución Francesa, sino que nos refiere “las revoluciones de 1848 hasta la húngara de 1956” (Arendt, 2005, p.239; 1998, p.215).

¹¹² Traducción levemente modificada.

además, ésta tuvo un protagonismo en tanto sección que dirigía al pueblo en las revoluciones. Sugerimos que la clave para detallar y precisar la introducción de estos conceptos está en la verificación arendtiana, según la cual, el movimiento laboral se mostró “equivocado en su contenido y objetivos desde el comienzo” y, por tanto, en el papel que representó en contextos revolucionarios (cf. Arendt, 2005, p.242; 1998, p.219). Consideramos que los equívocos sobre su papel se explican por la existencia de dos tendencias dentro de la clase obrera.

Para abordar el equivocado papel del movimiento laboral y su constitución o conformación en la historia, resulta pertinente hacer dos precisiones. En primer lugar, una precisión de orden terminológico. A partir del análisis arendtiano de la jerarquía de la *vita activa* en la edad y mundo modernos, hemos visto que el trabajo (*work*), en tanto actividad que crea el artefacto humano, progresivamente asume el carácter de la labor (*labor*) (cf. Arendt, 2005, p.140; 1998, p.124). De este modo, el uso imprescindible (por la fuerza de la tradición) de la expresión “clase obrera” o “clase trabajadora” (*working class*) no es un término coherente con la tipología de la *vita activa* dados los cambios en su jerarquía. Por tanto, el sentido que esa expresión ostenta puede captarse de manera más precisa, en terminología arendtiana, como “laborantes” en tanto sujetos realizadores de actividad laboral. En segundo lugar, una precisión de orden categórico. Si bien el movimiento laboral, tal y como aparece en público en las revoluciones de 1848 a 1956, se conforma de laborantes, al igual que la clase obrera, aquél no se puede reducir a ésta. En la condensada historia que Arendt hace del movimiento laboral en el apartado 30 de *La condición humana*, este movimiento y la clase obrera aparecen relacionados de manera tan estrecha que se puede prestar a tal reducción. Es cierto que para Arendt el papel histórico que cumple la clase obrera en el movimiento laboral es inestimable. Pero si reducimos o identificamos la clase obrera con el movimiento laboral, entonces es posible que estemos pasando por alto que la clase obrera fue un modo en que el movimiento laboral se manifestó en la historia¹¹³. Así mismo, y de manera estrechamente relacionada, si sólo resaltamos a los laborantes como clase obrera, es

¹¹³ Esto es lo que parece sugerir Arendt cuando afirma que: “ha pasado el tiempo, que duró casi cien años, en que representaba al pueblo como un todo” (Arendt, 2005, p.242; 1998, p.219). Si atendemos a la relación que hemos identificado previamente entre la clase obrera y el pueblo, entonces se puede advertir que Arendt se refiere, a través del movimiento laboral, a la clase obrera.

decir, como realizadores de labor, entonces perdemos de vista el rol político que representa el movimiento laboral. En este sentido Arendt precisa que “[p]ara este papel político y revolucionario del movimiento laboral [...] es decisivo que la actividad económica de sus miembros sea incidental y que su fuerza de atracción no se limite a la clase trabajadora” (Arendt, 2005, p.241; 1998, p.219)¹¹⁴. Si asumimos, de manera negativa, que la relación entre clase obrera y movimiento laboral no es una relación de identidad ni de reducción, entonces resulta necesario aclarar, de manera positiva, la relación entre ambos y, de ese modo, dilucidar el equívoco papel del movimiento laboral.

Como ya lo adelantábamos, el equívoco papel del movimiento laboral se explica por la existencia de dos “tendencias” de la clase obrera, que son distintas entre sí, y, sin embargo, ambas están vinculadas al movimiento laboral. Consideramos que la existencia de estas tendencias tiene su explicación en el efecto originado por el auge y desarrollo de lo social sobre la clase obrera. Arendt nos dice que las dos tendencias de la clase obrera tienen proyecciones distintas y, por tanto, desarrollos históricos diferentes. Una de estas tendencias se organizó en sindicatos (*trade unions*) o movimiento sindical (*trade-union movement*). Su interés fundamental eran las exigencias respecto a “seguridad económica, prestigio social y poder político” (Arendt, 2005, p.239; 1998, p.217) para la clase obrera. En este sentido esta tendencia se preocupó por los asuntos de la manutención de la vida y, de ese modo, impulsaba a los laborantes, a través de organizaciones sindicales, a insertarse en la sociedad moderna en busca de los beneficios que esta ofrecía. Para Arendt, el destino histórico de este tipo de organización fue positivo pues la clase obrera obtuvo beneficios y victorias durante su existencia (*cf.* Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217)¹¹⁵. Esta interpretación del desarrollo

¹¹⁴ Traducción sustancialmente modificada.

¹¹⁵ Pese a este reconocimiento de los resultados positivos de los sindicatos, Arendt también reconoce que de alguna manera se ha producido una “transformación de la sociedad de clases en una de masas y con la sustitución de un salario anual garantizado por la paga diaria o mensual” (Arendt, 2005, p.241; 1998, p.218, énfasis nuestro). Este planteamiento manifiesta cierta tensión interna. Por una parte, Arendt atribuye victorias a los sindicatos respecto a las luchas por seguridad económica y, por otra parte, Arendt verifica que un tipo particular de sociedad parece haber revertido tales victorias, pues a todas luces un pago diario ofrece menor seguridad económica que un pago anual garantizado. De esta manera que parece necesario reevaluar la afirmación arendtiana respecto a las victorias sucesivas de los sindicatos. De otra manera, el cambio respecto a la seguridad económica que Arendt encuentra en la transformación de una sociedad de clases a una de masas, queda inexplicado. Para Benhabib, tal grado de bienestar socioeconómico nunca fue logrado: “[e]s difícil saber exactamente a qué sociedad se

histórico de la tendencia sindical de la clase trabajadora se vincula perfectamente con el relato que Arendt hace de los efectos de lo social sobre las actividades de la *vita activa* en la modernidad. En particular, estos efectos son notables en la preocupación de quien labora por elevar lo relativo a la manutención de la vida a objeto de interés colectivo. La tendencia sindical de la clase obrera representa, entonces, el triunfo de lo social en el movimiento laboral, y esto en detrimento de la otra tendencia de la clase obrera.

Ahora bien, es justamente esta otra tendencia la que permite divisar la especificidad política del movimiento laboral. Arendt lo denomina de manera más precisa como “movimiento político laboral” (*political labor movement*) (cf. Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217). La preocupación de este movimiento apuntaba, de manera general, a representar “las aspiraciones políticas del pueblo” (Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217). De ahí que se afirme, como ya se anticipaba, que la clase obrera fue “la sección dirigente del pueblo” en estas revoluciones. Sin embargo, mientras en las revoluciones de 1848 a 1918 el movimiento laboral apareció en el modo particular de la clase obrera, en la Revolución Húngara de 1956 el movimiento laboral apareció representando al *pueblo*¹¹⁶, prescindiendo de este papel dirigente de la clase obrera. En cualquier caso lo decisivo es el carácter con el Arendt se aproxima a esta aparición de los laborantes: “[s]ólo apareció una distinción en esos raros y sin embargo decisivos momentos en que, durante el proceso de una revolución” (Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216) los laborantes manifestaron públicamente “sus propias ideas sobre las posibilidades de gobierno democrático bajo las condiciones modernas” (Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216)¹¹⁷. Así, la preocupación de esta tendencia de la clase obrera está orientada a un asunto distinto del beneficio socio-económico para la clase obrera. En efecto: “las revoluciones del pueblo han adelantado durante más de cien años [...] otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos populares con el que sustituir al sistema continental de partidos” (Arendt, 2005, p.239-240; 1998, p.216).

refería Arendt cuando hablaba de una sociedad en la que el “salario anual” ha sido sustituido por una paga diaria o semanal. En ninguna sociedad capitalista, de economía mixta o, incluso, estatista, se ha garantizado un pago anual” (Benhabib, 2003, p.158-9, traducción propia).

¹¹⁶ La noción de “pueblo” en este apartado es muy precisa y merece un análisis posterior.

¹¹⁷ Como ya hemos indicado, Arendt usualmente redefine los conceptos del pensamiento político. Con la expresión “democracia” ocurre lo mismo. Así, “[l]a cuestión es que los consejos han sido siempre indudablemente democráticos, pero en un sentido nunca antes visto y nunca antes pensado” (Arendt, 2007, p.101; 1958, p.30).

La diferencia entre las dos tendencias de la clase obrera nos permite aclarar el equívoco respecto al papel del movimiento laboral. El movimiento sindical laboral exigía una serie de reformas socioeconómicas, mientras que el movimiento político laboral se proponía una *nueva forma de gobierno* (cf. Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216). Así, en los sindicatos los laborantes aparecen en procura de bienestar económico. En el movimiento político laboral, los laborantes aparecen manifestándose sobre asuntos público-políticos, particularmente sobre la institución de una nueva forma de gobierno: los consejos. Así pues, el rol político de los laborantes¹¹⁸ indica que estos no sólo aparecieron como realizadores de labor en las fábricas modernas, ni únicamente preocupados por su bienestar económico, sino como agentes preocupados por asuntos políticos y que aparecen manifestándose públicamente sobre tales asuntos.

Hasta ahora se ha aclarado la relación entre el movimiento laboral y la clase trabajadora. También se ha aclarado el equívoco respecto al papel del movimiento laboral. Así, se caracterizó un movimiento sindical laboral que cumple un papel reformista, cuyos contenidos son socioeconómicos y cuyo objetivo es lograr un mayor bienestar para la clase obrera. Por su parte, el movimiento político laboral asume una nueva forma de gobierno como su contenido y objetivo y, por tanto, representa un papel político. Antes de avanzar en el significado que este rol político de los laborantes implica para las revoluciones, es preciso ahondar un poco en el concepto de “pueblo” que hasta aquí hemos aplazado.

Se ha anticipado que el movimiento laboral aparece como movimiento político laboral y como movimiento sindical laboral, es decir, que los laborantes pueden aparecer en público y representar un papel político o reformista. Ahora bien, si se ha dicho que el movimiento laboral representa un papel político en las “revoluciones del pueblo”, que van entre 1848 y 1956, entonces se da por descartada alguna relación del movimiento sindical con la revolución del pueblo. En efecto, los sindicatos, se originen o no en

¹¹⁸ Cabe destacar algunos pasajes en los que se puede evidenciar este rol o significado: “[...] el repentino y a menudo extraordinario papel productivo que los movimientos laborales han desempeñado en la política moderna [...]” (Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216), “[p]ara este papel político y revolucionario del movimiento laboral [...]” (Arendt, 2005, p.241; 1998, p.218). “El significado político del movimiento laboral es [...]” (Arendt, 2005, p.242; 1998, p.220), “[...] la productividad política de la clase trabajadora [...]” (Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217).

contextos revolucionarios, estos no son revolucionarios¹¹⁹. De esta manera, es posible notar la relación entre el movimiento laboral y el concepto arendtiano de “pueblo” que Arendt maneja en este apartado. Sostenemos que el movimiento político laboral se identifica, por lo menos en este apartado de *La condición humana*, con el concepto de pueblo. La plausibilidad de esta afirmación puede depender de la claridad que hagamos sobre la constitución del movimiento político laboral y del pueblo.

Ya hemos visto que el papel político que puede representar el movimiento laboral desborda la estrechez de una atracción de la clase obrera, que emerge en las fábricas de la edad moderna. En otros términos, la constitución del movimiento político laboral no se reduce a los miembros de la clase obrera. Ahora bien, si hemos identificado el movimiento político laboral con el pueblo, entonces su constitución también es idéntica. Así, se puede comprender que el movimiento laboral “representaba al pueblo como un todo, si entendemos por *le peuple* el cuerpo político real, diferenciado como tal de la población y de la sociedad” (Arendt, 2005, p.242; 1998, p.219)¹²⁰. De manera que el “pueblo” no está constituido por todos los sectores sociales o poblacionales. Por tanto, la caracterización de la sociedad que emerge en la modernidad como una sociedad laborante, es decir, la consideración de que todos sus miembros se definen como realizadores de labor, es irrelevante para determinar la constitución del pueblo. Así pues, en la identificación del pueblo como cuerpo político y el movimiento político laboral, este último tiene su énfasis en la expresión “político”. De esta manera, el término “pueblo” sí involucra a todos aquellos que representan un papel político. De modo que se presupone que los diversos sectores poblacionales (v.gr: los obreros de las fábricas, los intelectuales, los soldados, entre otros) tienen la posibilidad de constituir pueblo en tanto cuerpo político real, pero no por la actividad que realizan, y de la cual

¹¹⁹ En efecto: “[l]os sindicatos nunca fueron revolucionarios en el sentido de desear una transformación de la sociedad junto con una transformación de las instituciones políticas en que esta sociedad estaba representada” (Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216).

¹²⁰ El uso en este sentido de “*le peuple*”, que Arendt escribe en francés en el original de *The Human Condition*, llama la atención por el contraste con el significado que Arendt acentúa de la misma expresión francesa (“*le peuple*”) en el original *On Revolution*. En el apartado 30 de *La condición humana*, el pueblo (*le peuple*, en el original) refiere al cuerpo o forma política que Arendt tanto destaca como aspiración política del pueblo (*the people*). En *Sobre la revolución*, el pueblo (*le peuple*) refiere a las masas pobres, al populacho (*low people*) (cf. Arendt, 1967, p.83; 1990, p.75) y es una expresión completamente instrumentalizada por los revolucionarios franceses. Una aproximación completamente distinta de pueblo en *Sobre la revolución* se puede encontrar en la discusión sobre la élite del pueblo (cf. Arendt, 1967, p.290; 1990, p.277).

reciben su nombre, sino por la representación de un rol político. Advertimos una relación entre el pueblo (o movimiento político laboral) y los diversos sectores poblacionales. La constitución del pueblo o del movimiento político laboral, que se equiparan en el apartado 30, no tiene otra opción que nutrirse, de manera paradójica, de los miembros de una sociedad laborante, es decir de realizadores de labor. Quizás para remarcar que el énfasis en la identificación entre el movimiento político laboral y el pueblo reside en el aspecto político y no en el laborante del movimiento, Arendt, en vez de quedarse con la expresión “movimiento político laboral”, prefiere la palabra “pueblo” en el apartado 30 de *La condición humana*.

Hasta aquí hemos allanado categórica e históricamente la concepción de un movimiento político laboral. Hemos visto que este movimiento indica una aparición en público en ciertas revoluciones. Se ha aclarado su relación con su modo de aparición como clase obrera en las revoluciones de 1848 a 1918 y como representante o identificándose con el cuerpo político real en la Revolución Húngara. También hemos distinguido propósitos de orden socioeconómico, como en el caso del movimiento sindical laboral, de la manifestación pública de una nueva forma de gobierno, expresada en los *consejos*. Estas aclaraciones históricas y categóricas desde la comprensión que Arendt desarrolla en el apartado 30 de *La condición humana* resultan necesarias. Pues así podemos aproximarnos, con suficiente solidez, al sentido de la *aparición* supuesta en el rol político de los laborantes. En cualquier caso, dada la relevancia capital de la distinción entre la política y lo social, es una aparición de quien no cabría esperar que apareciera. Así, la aparición del laborante en las revoluciones indica una experiencia en la que se origina un contacto entre dominios que el arte arendtiano de distinguir había separado para salvaguardar la política de la invasión de lo social. A continuación profundizamos entonces en el sentido de esta aparición interpretándola como una desidentificación del laborante.

2.2 La desidentificación del laborante

Lo decisivo del rol que representa el movimiento constituido por laborantes es que en las revoluciones el laborante “*apareció en público*”¹²¹. Esta *aparición* no puede dar lugar a confusiones. No se trata de la innegable exposición pública en la que las necesidades del laborante y, por tanto, el desarrollo de la actividad laboral queda a la vista y oído de todos; exposición que es constitutiva de la esfera social. Se trata más bien de una aparición que permite distinguir al que aparece como un *quién*, en contraste con un *qué*. Aquí resulta pertinente advertir que la aparición de alguien como un *qué*, además, de referirse a los dotes, talentos y cualidades, como nos dice Arendt (*cf.* Arendt, 2005, p.208-9; 1998, p.179), también parece estar determinada por factores o identificaciones de orden social¹²². Entre estas identificaciones pueden señalarse las de clase, de género, de raza o culturales, y toda otra categorización de las ciencias sociales (*cf.* Tassin, 2012b, p.9). En este sentido, si el rol político del movimiento laboral significa que alguien aparezca como un *quién* y no como un *qué* vinculado a estas identificaciones, entonces es posible decir, de forma positiva, algo más sobre quien aparece y el sentido de esta aparición.

Si este *quién* que aparece públicamente tiene un rol político, entonces ha de estar asociado de alguna manera con la acción, en la medida en que ésta es la actividad política por excelencia. Así, la propuesta de Tassin (2012b, p.3-4) de comprender la política en Arendt a través de una fenomenología de la acción se justifica, pues, si bien esta investigación no persigue directamente comprender la concepción arendtiana de la política, dicha propuesta sí nos sirve para determinar en qué sentido el rol político que representa el laborante manifiesta un *quién*. Desde esta perspectiva el *quién* que aparece no refiere a un “sujeto” definido como un *qué* por las identidades mencionadas (clase, raza, género, culturales, entre otras). El *quién* no es un sujeto que aparece identificado con estas determinaciones sociales, ni tampoco en calidad de racional¹²³.

¹²¹ La cursiva está en el original (*cf.* Arendt, 2005, p.241; 1998, p.218). Cabe aclarar que esta cita se refiere a un sector específico de laborantes (los *sans-cullote*) en el caso de la Revolución Francesa. Este sector aparece del mismo modo que el movimiento político laboral en las posteriores revoluciones.

¹²² Es pertinente recordar que Arendt encuentra en Rousseau el mayor crítico de estas “convenciones” o “estándares” que identifican al individuo con el marco social (*cf.* Arendt, 2005, p.64; 1998, p.41, Arendt, 1967, p.117; 1990, p.115-106).

¹²³ En ocasiones este es el enfoque que sugieren Kohn y Martínez en la aparición del agente en contextos revolucionarios (*cf.* Kohn y Martínez, 2015, p.191). Esta comprensión de los autores respecto

¿Cuáles son pues las condiciones de posibilidad de su aparición? Si es cierto que el *quién* está asociado a la acción, entonces la condición de la acción, la pluralidad, también es su condición de posibilidad. Así, la aparición del *quién* está posibilitada por la capacidad humana de la distinción y, en esa medida, este “acercamiento no subjetivista”, al decir de Tassin, nos indica que “para Arendt el sujeto es únicamente lo que dice y hace” (Paredes, 2007, p.180). Así, esta aproximación interpretativa nos estimula a pensar que el papel jugado por los laborantes cuando ellos aparecen en el espacio público apunta, como algunos intérpretes han mostrado¹²⁴, más allá de una lucha por el reconocimiento de las identidades. En esta dirección, la aparición de un *quién* mediante lo que dice y hace significa una *visibilidad* en un espacio de aparición¹²⁵. La visibilidad puede comprenderse como una exposición pública de un *quién* que, mediante ciertos actos y palabras, se muestra no como sujeto en el orden social, sino como un *quién* que adviene único, dada su capacidad de distinguirse.

Como puede entreverse, el rol político que desempeñan los laborantes pone en movimiento nociones como acción, distinción, espacio de aparición, es decir, nociones que se relacionan sensiblemente con la distinción entre la política y lo social. En esta dirección, el rol político del movimiento laborante nos invita a pensar que, en las revoluciones modernas, el laborante aparece por primera vez como un agente político: un *quién*, un actor. ¿Cuál es el significado de vincular a los laborantes con un papel político? Creemos que, como ya venimos anticipando, en el apartado 30 de *La condición humana*, Arendt nos brinda una aproximación a la distinción entre la política y lo social

al *quién* que está en juego en la aparición está atada a una lectura habermasiana en la que, según ellos, el sujeto busca consenso (cf. Kohn y Martínez, 2015 p.181).

¹²⁴ Véase, por ejemplo: Tassin, 2012b, p.13, Quintana, 2012, p.60.

¹²⁵ Sin duda, la comprensión del espacio público político está estrechamente vinculada con la concepción que nos hagamos del agente político que instituye y participa en tal espacio. Así, Benhabib señala que el espacio político de Arendt corresponde a la *polis* griega (cf. Benhabib, 1992, p. 93). Kohn y Martínez también parecen tener este enfoque pues, según ellos, el “espíritu agonal de la *polis*” se ha perdido por la necesidad de encajar en el marco social (cf. Kohn y Martínez, 2015 p.191). Este enfoque, que presupone cierta nostalgia o grecomanía en Arendt, parece no haber advertido las lecturas particularmente francesas (v.gr: Claude Lefort, Jacques Taminiaux) que ven en *Sobre la revolución* una valoración positiva de la modernidad (cf. Smola, 2016, p.95-97). Por su parte, Tassin destaca en Arendt un espacio de aparición en contraste con un espacio de deliberación habermasiano. En breve, la diferencia se puede expresar en que el espacio político arendtiano no está subordinado a la producción de una decisión en un procedimiento consensual (cf. Tassin, 2012b, p.4-6).

que, en vez de resaltar las oposiciones analíticas¹²⁶, parece anunciar un contacto entre la política y lo social. En efecto, el significado del papel político de los laborantes no es menor. La aparición política de los laborantes significa aceptar, por lo menos, estas tres posibilidades indisociables entre ellas: i) quienes realizan labor en las condiciones de producción del mundo moderno pueden, sin embargo, actuar y proferir discurso¹²⁷, ii) quienes constituyen la esfera social, en tanto que se ocupan de los asuntos de la necesidad, pueden, sin embargo, adquirir otra visibilidad e instituir un espacio de aparición, y, iii) quienes se representan como una parte indistinta de una masa laborante pueden, sin embargo, aparecer como un *quién* que afronta asuntos políticos. Por tanto, el significado de vincular a los laborantes con un rol político indica que estos devienen singularidades visibles en un espacio en el que manifiestan sus aspiraciones de constituir una forma política nueva: el sistema de consejos.

Como ya anticipábamos en la sección anterior, lo relevante del *movimiento político laboral* no es la actividad que realizan sus miembros en tanto laborantes, sino la que realizan en tanto agentes políticos en el contexto de las revoluciones. Si, por un momento ponemos el foco en la oposición al nivel de las actividades, la posibilidad mencionada antes puede mostrarse con mayor vehemencia, si la formulamos de manera interrogativa: ¿Cómo puede ser compatible la afirmación de la labor como una actividad antipolítica con la consideración de un rol político de los laborantes? ¿Cómo es posible que la contigüidad que genera la labor en las condiciones productivas del mundo moderno no inhiba la pluralidad humana y, por tanto, no se excluya la realización de la acción política entre los laborantes? Insistamos en este tipo de interrogación ahora desde una perspectiva situada en los asuntos que afronta el movimiento laboral. Si los asuntos de la necesidad y la manutención de la vida, fuesen abordados por los

¹²⁶ Oposiciones que explicitamos sintéticamente en la sección 1.1 así: entre los asuntos (libertad y necesidad), entre las actividades (labor y acción), entre los agentes (la masa laborante y el actor) y entre los espacios (esfera social y trama humana).

¹²⁷ La constatación de que es posible encontrar en la historia (de las revoluciones) personas que actúan y laboran, confirma uno de los propósitos de *La condición humana*: “el análisis de esas capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son *permanentes*” (Arendt, 2005, p.34; 1998, p.6, énfasis nuestro). La separación de “lo que hacemos” en tres actividades es, por tanto, analítica y no descriptiva. Quizás recordar esto (el carácter analítico y la constatación histórica de una coexistencia de las actividades) sea una perogrullada para el lector, pero recordarlo puede evitar una malinterpretación. Nos referimos a lo que Laura Quintana señala como “exegéticamente incorrecto” en una interpretación de Judith Butler en la que, a partir de la analítica de las actividades, deriva algo así como una “forma de vida” apta y exclusiva para laborar y otra para actuar (cf. Quintana, 2012, p.60).

laborantes, ¿esto podría implicar que los asuntos se convierten en políticos? O ¿significa que los laborantes se retrotraen a la mera realización de labor?, o ¿el tratamiento de tales asuntos pervierte las actividades de la acción y el discurso hasta el punto de perder su especificidad política? Si despejamos el rol político de los laborantes en esta serie de interrogantes consideramos que es plausible afrontar estas cuestiones desde la hipótesis de la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política¹²⁸.

Como ya lo adelantábamos, lo decisivo de la aparición del laborante es que se expone públicamente como un *quién* o un actor. Así, el proceso de desidentificación supone ya algo de lo *qué* desidentificarse o escindir-se. Este *qué* del que se desidentifica el laborante es una identidad predispuesta que le da su nombre y lo enmarca en el proceso laborante nacional. Así mismo, el marco social y las convenciones de la sociedad refuerzan su visibilidad, ante los demás, como un laborante. Sin embargo, la desidentificación no implica que el laborante deje de realizar labor, este sigue laborando, pero el dominio de su *vita activa* no se restringe a la labor. Que Arendt insista, hasta cierto punto, en denominar quien aparece como “laborante” tiene su razón de ser: el *quién*

se encuentra todavía atado a lo que lo soporta y a lo que él soporta, [...] [d]ebe actuar con ello, pero actuar de *otro modo* y hacer con ello otra cosa, otra cosa distinta a la que bajo su nombre le había sido dado. (Tassin, 2012a, p.38)

Así, el laborante, en tanto no deja de realizar labor, continúa estando a la vista y oído de todos como un realizador de labor, pero también empieza a adquirir otra visibilidad. Se muestra de un modo que resulta inesperado para el marco social, adquiere la visibilidad de un *quién* que es único.

Ahora bien, puesto que Arendt reconoce el rol político de seres que en todo caso laboran, es necesario explicitar cómo el laborante en un proceso de desidentificación aparece como un *quién*. Es decir, constatar las condiciones de posibilidad de la acción política. Arendt nos dice que la condición de la acción es la pluralidad humana y esta

¹²⁸ Para evitar confusiones resulta pertinente aclarar que la noción de “proceso” en este caso no indica que la singularización produzca un *quién* definible al término del proceso (cf. Tassin, 2012a p.38). Así, en esta investigación procuramos siempre hablar de “desidentificación” y no “desidentificado”, al igual que Kant distingue una “época ilustrada” de una “época de Ilustración” (cf. Kant, 1986, p.39), con la crucial diferencia de que la *singularización política* no presupone un estadio al cual llegar.

tiene el doble carácter de la distinción y la igualdad. No se trata de que antes del proceso de desidentificación, en su condición de laborante, quien labora ostente los rasgos de la pluralidad humana como una esencia previa. Se trata más bien de que en la desidentificación el agente, ejerciendo su capacidad de distinción ante los demás, se manifiesta como un *quién*, comparte su singularización junto con otros iguales a él. Dilucidemos este proceso de desidentificación no desde un foco en las actividades, sino desde la trama humana constituida por estas actividades. Desde esta perspectiva conceptual, la actividad que empieza a hacer el laborante, la visibilidad que este adquiere, no por su labor, sino por sus actos y palabras, indican que el laborante aparece ya no sometido a la realidad de la necesidad corporal, sino como una singularidad nueva que se inserta en la trama humana, es decir, como agente constituyente de la realidad exclusivamente política. Advertimos que la desidentificación del laborante se puede comprender, por ahora, como la inserción de un *quién* en la trama humana, en la medida en que se abre a asuntos no relativos a la necesidad.

Explicitemos la desidentificación del laborante desde la perspectiva de los asuntos que afronta quien se inserta en esta trama y las actividades implicadas en dicha inserción. Es innegable que el laborante al realizar labor, encara la manutención de su vida y, en general, los asuntos de la necesidad. La desidentificación no supone apartarse del todo de aquellos asuntos. El laborante no puede desatender de una vez y para siempre dichos asuntos debido a que su condición biológica le demanda resolverlos. Así pues, el rol político del movimiento laboral indica que el laborante suspende temporalmente su preocupación por los asuntos de la necesidad. En esta medida, la desidentificación del laborante puede comprenderse como un proceso de ruptura, nunca total ni definitiva, con la apariencia desnuda de un cuerpo encerrado en el ciclo producción/consumo, es decir, preso de sus necesidades biológicas. A esta ruptura sobreviene una inserción de una aparición singular y, por tanto, nueva en la trama de las relaciones humanas. De este modo, la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política nos permite percibir el rasgo de natalidad de la acción. Pues, quien se desidentifica suspende la exposición que lo sujeta a un repetitivo proceso laboral y aparece como un nuevo comienzo que produce nuevas relaciones, mediante acción y

discurso, con sus pares¹²⁹. Quizás la formulación de una nueva forma de gobierno esté estrechamente vinculada con el carácter de novedad de la acción. Tendremos la ocasión de volver sobre la sugerencia de esta relación desde la institución de los consejos en la siguiente sección.

De este modo, se acepta y justifica la (i) posibilidad de que quien realiza la actividad de la labor en las condiciones productivas del mundo moderno, también pueda actuar y proferir discurso, así como instituir un espacio político (ii) y aparecer como un *quién* en él (iii). El rasgo antipolítico de la actividad laboral no implica que quienes la realizan adopten tal rasgo *per se*. Como hemos visto, Arendt reconoce que en los contextos revolucionarios, los laborantes asumen no solo un papel político, relativo a la fundación de una nueva forma de gobierno, sino también un papel que manifiesta su preocupación por el bienestar socioeconómico de los laborantes. De este modo, en el proceso de desidentificación, el laborante puede encontrarse con cierta dificultad de reconocimiento de su papel político, es decir, de asumir, junto con otros iguales a él, la aspiración de constituir una nueva forma de gobierno. En efecto, el equívoco papel que juegan los laborantes en las revoluciones, que da lugar a un movimiento político laboral y uno sindical, puede relacionarse con esta dificultad. Aunque profundizaremos en este punto en la siguiente sección debido a que el análisis arendtiano del sistema de consejos enriquece su tratamiento, por el momento, resulta pertinente aproximarnos a tal dificultad de la desidentificación del laborante desde la perspectiva, aún más amplia, del mundo común.

El significado concreto del rol político del laborante consiste en que este último, mediante la acción conjunta con sus pares, instituye una nueva forma de gobierno. Incluso Arendt identifica el sistema de consejos con esta institución¹³⁰. La exposición que Arendt hace del mundo común remarcando el doble carácter de *inter-est* que detenta (cf. Arendt, 2005, p.211; 1998, p.182), nos parece pertinente para precisar tal dificultad. Como ya hemos visto, el mundo común es un mundo de cosas, el artificio humano

¹²⁹ La preponderancia que adquiere el rasgo de natalidad en un fenómeno notablemente político como lo son los consejos populares en las revoluciones, nos lleva a afirmar que la natalidad es la categoría central en la concepción arendtiana de la política (cf. Totschnig, 2017).

¹³⁰ “[...] el sistema de consejos era idéntico a la aparición de una nueva forma de gobierno” (Arendt, 1967, p.286; 1990, p.273) Traducción sustancialmente modificada.

construido por el *homo faber*. Este *en-medio-de* tangible ofrece la posibilidad de relacionar a los hombres, en tanto que los une y los separa físicamente. Esta unión y separación evidencian que existen unos intereses en el sentido de que involucran a grupos o sectores sociales en pugna por las cosas del artificio humano¹³¹. Por otra parte, también sabemos que el mundo común es una trama humana, constituida por los actos y palabras que comparten quiénes en y por ella aparecen. Esta trama no supone una unión o una separación de los agentes por un interés mundano, sino que recibe a los agentes que nazcan a su segunda existencia y les ofrece la posibilidad de habitar un mundo *en-medio-de* otros iguales y distintos. Como hemos sugerido, la desidentificación del laborante acaece en esta trama. Sin embargo, el equívoco papel que juegan los laborantes en contextos revolucionarios puede estar relacionado con el doble carácter del mundo común. De ese modo la dificultad del laborante para reconocer su papel específicamente político puede estar vinculada a que la acción y el discurso versan sobre otros asuntos (v.gr: asuntos de la necesidad).

A partir de algunos pasajes de *La condición humana* resulta posible ahondar en esta cuestión. Como se verá, la acción parece susceptible de poder desarrollarse en dos campos distintos. Un campo no político de la acción y el discurso en tanto que los contenidos de estas son los intereses mundanos. Y otro campo de la acción que es político, en tanto refiere al asunto de la nueva forma de gobierno. Ejemplifiquemos cómo se despliega la acción en un campo no político a partir de dos casos de *La condición humana*. En primer lugar, Arendt nos dice que, para que los productos fabricados que constituyen el artificio humano puedan ser intercambiados, quien los intercambia necesita confiar (cf. Arendt, 2005, p.233; 1998, p.208) en la acción y en el discurso y “el intercambio en sí pertenece ya al campo de la acción y en modo alguno es una prolongación de la producción” (Arendt, 2005, p.234; 1998, p.209)¹³². Así, la acción se

¹³¹ Nos permitimos citar el pasaje del que resaltamos este aspecto del mundo común: “La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente (*agent-revealing*) 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” (Arendt, 2005, p.211; 1998, p.182).

¹³² Si bien el contexto de esta afirmación es la producción del *homo faber* en una sociedad de productores, no vemos cómo los miembros de una sociedad laboral puedan intercambiar o adquirir productos sin desarrollar acción y discurso en este preciso campo no político.

puede realizar incluso en una esfera pública no política: el mercado de cambio (cf. Arendt, 2005, p.184; 1998, p.160). Un segundo caso en el que la acción puede desarrollarse en un campo no político de la acción y el discurso no está referido a la sociedad comercial de las primeras etapas de la edad moderna, sino que se puede encontrar en su imprescindible papel en la construcción del *en-medio-de* tangible. En este sentido el agente apela, de manera general, a la acción y al discurso no solo para intercambiar lo que se produce en el mundo de cosas, sino para afrontar todos los asuntos relativos a sus intereses mundanos tangibles: “[l]a mayor parte de la acción y el discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos se *refieren (are about)* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación (*disclosure*) del agente que actúa y habla” (Arendt, 2005, p.211; 1998, p.182, énfasis en original). Por tanto, es patente que el laborante también puede revelarse, mediante acción y discurso, sobre los asuntos del artificio humano.

Ahora bien, ¿qué relación guarda esta revelación con la aparición política del laborante? Creemos que es posible precisar dos cuestiones. En primer lugar, la actividad que constituye el artificio humano requiere de ciertas dosis de acción y de discurso. En segundo lugar, la acción y el discurso, susceptibles de desarrollarse respecto a los intereses mundanos, nos muestran que el laborante no está confinado a la realización de la labor, por ejemplo, a aparecer como un realizador de labor en la fábrica moderna. El laborante puede, incluso, revelarse sobre cualquier asunto del artificio humano. Su acción y su discurso están referidos a alguna objetiva realidad mundana (cf. Arendt, 2005, p.211; 1998, p.182). Es posible que el equívoco rol que cumple el laborante en contextos revolucionarios se explique por un desarrollo de la acción y del discurso en el campo del artificio humano, en vez de explicarse por su inserción en la trama humana. De ese modo, el movimiento laboral sindical aparece públicamente con exigencias relativas a los intereses de la clase obrera. Mientras que el movimiento político laboral supone una aparición exclusivamente política, en tanto expone de manera pública su aspiración a instituir una nueva forma de gobierno: el sistema de consejos.

2.3 Los consejos populares y los consejos de las fábricas¹³³

Los consejos populares (*popular councils*)¹³⁴, que Arendt apenas menciona en el apartado 30 de *La condición humana*, son discutidos en el último capítulo de *Sobre la revolución* y en el texto *Reflexiones sobre la Revolución húngara*. A grandes rasgos, se puede decir que los consejos (*councils, soviets, Rätssystem*) son una forma de organización que surgió en todas las revoluciones¹³⁵ que sucedieron entre 1871 y 1956¹³⁶. En el apartado 30 de *La condición humana*, Arendt hace referencia a estas organizaciones: “[...] las revoluciones del pueblo han adelantado durante más de cien años, aunque nunca con éxito, otra nueva forma de gobierno: el sistema de los consejos del pueblo con el que sustituir al sistema continental de partidos” (Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217), pero no profundiza en ellas. Como podemos observar a partir de esta cita, la mención de los consejos es contrastada con otra organización: los partidos políticos modernos. Sin embargo, mientras que en el apartado en cuestión, Arendt establece los principales rasgos de los partidos (*cf.* Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216), no sucede lo propio con la organización consejista. Sólo en el último capítulo de *Sobre la revolución*, y en coherencia con la distinción que anuncia en *La condición humana*, Arendt profundiza en su reflexión sobre los consejos y, por tanto, aclara tanto la distinción entre ambas organizaciones, como los diversos tipos de consejos.

Los partidos políticos, para Arendt, representan los intereses y el bienestar de un grupo particular de la sociedad o población. Según la autora estas organizaciones no se relacionan con la política, en el sentido en que no abordan el asunto político

¹³³ El apartado 4 del último capítulo de *Sobre la revolución*, “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido” (*cf.* Arendt, 1967, p.268-294; 1990, p.255-281) y el apartado 2, “La Revolución húngara”, del texto *Reflexiones sobre la Revolución húngara*, son las fuentes principales de esta sección (*cf.* Arendt, 2007, p.90-106; 1958, p.21-33).

¹³⁴ Emplearemos “consejos del pueblo” o “consejos populares” como traducción de “*popular councils*” (*cf.* Arendt, 2005, p.240; 1998, p.217, Arendt, 1967, p.262; 1990, p.249).

¹³⁵ La Comuna de París de 1871, la Revolución Rusa de 1905 y la de 1917, la Revolución Alemana de 1918, la Revolución Húngara de 1956 (*cf.* Arendt, 1967, p.275; 1990, p.262).

¹³⁶ En *La condición humana*, Arendt nos habla de “las revoluciones de 1848 hasta la húngara de 1956” que ha protagonizado la clase trabajadora (*cf.* Arendt, 2005, p.239; 1998, p.216). Posteriormente acota el protagonismo de esta clase a las revoluciones entre 1848 y 1917 puesto que, como hemos visto, en la revolución de 1956 el movimiento político laboral representa las aspiraciones del cuerpo político real y no sólo de la clase obrera (*cf.* Arendt, 2005, p.242; 1998, p.219). Por su parte, en *Sobre la revolución*, Arendt deja por fuera la fecha de 1848 porque en esta hubo una organización que fue “fundada por el propio gobierno, [y] se propuso como única tarea las cuestiones de legislación social” (Arendt, 1967, p.274; 1990, p.262). Lo relevante de señalar esta datación histórica es evidenciar que está sujeta a desarrollos categóricos y conceptuales en y entre las distintas obras.

fundamental: una nueva forma de gobierno¹³⁷. Los consejos, por su parte, no se vinculan con pretensiones de sectores sociales particulares, sino que estos son “populares” en el sentido en que son la forma organizativa mediante la que el movimiento político laboral actualiza las aspiraciones políticas del pueblo “como un todo” (Arendt, 2005, p.242; 1998, p.219)¹³⁸. Se puede pensar que a esta distinción entre formas de organización subyacen concepciones distintas de la política. La concepción moderna de la política en la que los conflictos entre los sectores sociales son representados por distintos partidos y, por tanto, en la que el propósito de la política se ve reducido a apoderarse de la administración de la nación-estado¹³⁹. Y, por otra parte, un acercamiento a la política en el que estos conflictos que liberan los partidos son comprendidos como representación de intereses sociales y, esto es lo decisivo: ni siquiera apuntan a una nueva forma de gobierno, como sí es el caso en los consejos. De este modo el movimiento político laboral se manifiesta en la sociedad moderna con la organización consejista. A diferencia de los partidos modernos, el desarrollo del movimiento laboral muestra que este “no sólo defendía sus intereses económicos, sino que libraba una batalla política completa” (Arendt, 2005, p.241; 1998, p.219). El punto de Arendt es que, librar una batalla política completa, y no sólo económica, implica necesariamente que los laborantes se organicen en consejos¹⁴⁰. Es posible sostener que el rol político del movimiento laboral se comprende a partir de la construcción de estos consejos.

¹³⁷ En lo pertinente a nuestra investigación Arendt no varía en *Sobre la revolución* la interpretación de los partidos modernos que ella ofrece en *La condición humana*. Sin embargo, sí agrega el análisis del partido que representa a la clase obrera en tanto sector social. Los partidos, nos dice Arendt, son meros “grupos de presión” que pugnan en la esfera social por beneficios para el grupo o clase representada (cf. Arendt, 1967, p.281; 1990, p.268). Incluso el partido político de la clase trabajadora disputa con los partidos de otras clases por sus intereses y, por tanto, por la administración obrera de la nación-estado.

¹³⁸ Recordamos que la identidad entre movimiento político laboral y pueblo, en tanto cuerpo político, se restringe al apartado 30 de *La condición humana*.

¹³⁹ En *Sobre la revolución*, Arendt amplía el asunto de la *representación* que está en el trasfondo de la distinción entre partidos y consejos: “[e]l problema de la representación [...] supone en realidad la necesidad de decidir previamente acerca de la propia dignidad de la esfera política” (Arendt, 1967, p.249; 1990, p.236-7). Así, para Arendt, el bienestar y los intereses particulares de los grupos poblacionales o sociales pueden determinarse de “modo objetivo” y, por tanto, tener una representación partidista que pugna con otros partidos en el inevitable conflicto por la toma de la nación-estado. Mientras que, en la esfera política que instituyen los consejos, las opiniones y acciones no pueden representarse, ni delegarse porque “se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público” (cf. Arendt, 1967, p.281; 1990, p.268).

¹⁴⁰ Advirtamos una diferencia en la estrategia argumentativa entre los tres textos. En contraste con el apartado 30 de *La condición humana*, Arendt nunca se refiere al movimiento laborante en *Reflexiones sobre la Revolución húngara*. En este texto, la conexión entre un rol político de los laborantes y la forma consejista se hace acudiendo directamente a la noción de pueblo: “[l]a revolución se movió al puro

El papel político de los laborantes –o “la batalla política” de los laborantes, a la que alude la cita anterior– se manifiesta primordialmente en la pretensión de fundar una nueva forma de gobierno que se identifica con el sistema de consejos del pueblo¹⁴¹. Estas organizaciones emergentes en las revoluciones constituyen la forma organizativa en la que el laborante en proceso de desidentificación, el *quién* que aparece en público, juega su papel político. Justamente por esta estrecha conexión entre el movimiento laborante y la organización consejista es posible que el equívoco en los objetivos y contenidos del movimiento laboral (cf. Arendt, 2005, p.242; 1998, p.219) se expresara en los consejos. E, incluso, que tal equívoco estuviera relacionado con la variedad de los *consejos de trabajadores* o *de fábricas*, que se encargan de los asuntos de la necesidad¹⁴². Así pues, es preciso reconocer que en las revoluciones se forman, por lo menos, dos tipos de consejos: consejos populares y consejos de fábricas. Aunque Arendt presenta estos tipos de consejos en el texto *Reflexiones sobre la Revolución húngara* acentuando el carácter de los consejos como organizaciones que se encargan tanto de asuntos económicos, como de asuntos políticos¹⁴³, y en *Sobre la revolución* enfatizando que los consejos son organizaciones que representan fundamentalmente un papel político¹⁴⁴, en ambos

impulso del actuar conjunto de todo el pueblo” (Arendt, 2007, p.96; 1958, p.26), “los consejos nacieron exclusivamente de las acciones y demandas espontáneas del pueblo” (Arendt, 2007, p.101; 1958, p.30). Las referencias al ciudadano (*citizen*) en este texto también son irrelevantes (cf. Arendt, 2007, p.97; 1958, p.23). Por su parte, en *Sobre la revolución*, Arendt se sirve, como ya hemos visto, de la concepción de ciudadano como un partícipe en el gobierno de los asuntos políticos. Así, la ciudadanía no se limita a un sujeto de derechos, sino que manifiesta la libertad pública en la constitución de los consejos.

¹⁴¹ “[...] el sistema de consejos era idéntico a la aparición de una nueva forma de gobierno” (Arendt, 1967, p.286; 1990, p.273) Traducción sustancialmente modificada.

¹⁴² En contraste con la poca dificultad que comporta la traducción de los “consejos populares” como “*popular councils*”, tenemos que los “consejos de obreros” o “consejos de trabajadores” (*workers’ councils, councils of the workers*) (Arendt, 1967, p.286; 1990, p.274) tienen el mismo inconveniente literal que ya se había mencionado en la sección anterior con la expresión “clase obrera” (*working class*). Quizás sea más pertinente con la argumentación arendtiana de *La condición humana* hablar de “consejos laborales” o “consejos de laborantes”. Sin embargo, en el original (*On Revolution*) no aparecen expresiones semejantes. En *Reflexiones sobre la Revolución húngara*, Arendt usa la expresión “consejos revolucionarios” (*Revolutionary councils*) para referirse al tipo o aspecto político de los consejos y, los distingue de los “consejos de trabajadores” (*Workers’ councils*) que refieren al tipo o aspecto socioeconómico de estos. Aquí optamos por la expresión, de menor aparición en los textos, “consejos de fábricas” (*councils in the factories*) (Arendt, 1967, p.287; 1990, p.274) en vez de “consejos de trabajadores” debido a que nos parece que genera menos confusiones que esta última expresión.

¹⁴³ “Los consejos se hicieron cargo, por tanto, de dos tareas: una, de orden político; la otra, económica; y aunque sería erróneo creer que la línea divisoria entre ambas era nítida, cabe asumir que los Consejos Revolucionarios cumplieron fundamentalmente funciones políticas, mientras que se suponía que los Consejos de Trabajadores se ocupaban de la vida económica” (Arendt, 2007, p.99; 1958, p.28-9).

¹⁴⁴ “los consejos han sido siempre órganos fundamentalmente políticos, con pretensiones sociales y económicas de un rol mucho menor” (Arendt, 1967, p.287; 1990, p.274). Traducción levemente modificada.

textos la contraposición entre los tipos de consejos se repliega sobre los asuntos o contenidos que cada tipo afronta. A continuación, destacamos los dos rasgos más relevantes de la organización consejista, de manera que nos permitan mostrar algunos signos de la desidentificación del laborante.

Tanto en *Sobre la revolución* como en *Reflexiones sobre la Revolución húngara* encontramos que los consejos son organizaciones que se forman espontáneamente (cf. Arendt, 1967, p.275; 1990, p.262; Arendt, 2007, p.101; 1958, p.30). Este rasgo generalmente se destaca en contraste con una forma de gobierno prevista por una reflexión teórica extrínseca a la organización, o, por ideologías que preconiben una forma política particular. Que los consejos sean espontáneos quiere decir entonces que no son resultado de una teoría política previa, ni se identifican con algún régimen político existente. Además, en tanto aparecen en contextos revolucionarios, también es pertinente decir que no son dirigidos por revolucionarios profesionales (cf. Arendt, 1967, p.275; 1990, p.262). En suma, no son las organizaciones que la tradición revolucionaria prevé¹⁴⁵. Podemos ilustrar lo que este rasgo nos dice respecto a la desidentificación del laborante. Advertimos que el laborante que se desidentifica de lo *que* es (v.gr: realizador de labor en la fábrica) no se ajusta, por ejemplo, al agente supuesto en el partido revolucionario de la clase obrera; no es, en suma, el sujeto de la lucha de clases. De manera que la espontaneidad característica de los consejos nos permite establecer un vínculo con el carácter de ruptura que supone la desidentificación del laborante. En efecto, lo que puede explicar “la falta de continuidad, tradición e influencia organizada” (Arendt, 1967, p.275; 1990, p.262) de los consejos es que el proceso de desidentificación implica que estas organizaciones sean constituidas por “seres sin identidades ni asignaciones, sin pertenencias ni obligaciones de fidelidad” (Tassin, 2012a, p.38).

Ahora bien, que los consejos se identifiquen con una nueva forma de gobierno significa que el carácter de nuevo comienzo de la revolución (cf. Arendt, 1967, p.35; 1990, p. 29)

¹⁴⁵ Incluso el carácter espontáneo de esta organización se muestra en conflicto con la tradición revolucionaria y en tanto que su aparición en todas las revoluciones resulta inexplicable para la tradición revolucionaria (cf. Arendt, 1967, p.274; 1990, p.261-2), son consideradas como meros instrumentos para la toma del poder estatal (cf. Arendt, 1967, p.269; 1990, p.256). En definitiva, disputan por el protagonismo que la tradición pretende ejercer sobre las revoluciones (cf. Arendt, 1967, p.278; 1990, p.265).

está contenido en estas organizaciones. Es decir que si los consejos son revolucionarios es porque se ocupan de fundar una nueva forma de gobierno, los consejos traen a la luz de lo público el asunto de la constitución de una forma de gobierno completamente nueva. Esta novedad la sintetizamos con el principio de gobierno autónomo o autogobierno (*self-government, self-rule*) (cf. Arendt, 1967, p.275; 1990, p.262, Arendt, 2007, p.100; 1958, p.29). Arendt destaca este rasgo en contraste con formas de gobierno de representación partidista. Pues la división entre representantes y representados termina degenerando en una oposición entre gobernantes y gobernados¹⁴⁶. En esta medida, Arendt resalta el modo autónomo en que, por ejemplo, en la Revolución Rusa de 1917 y en la Revolución Húngara, los consejos surgieron de grupos sociales disimiles y progresivamente dieron inicio a “un proceso de coordinación e integración mediante la formación de consejos superiores de carácter provincial o regional, de donde podían ser elegidos delegados para asistir a una asamblea que representase a todo el país” (Arendt, 1967, p.279-80; 1990, p.267).

Resulta conveniente ilustrar, de nuevo, lo que este otro rasgo de los consejos nos ofrece como signos de la desidentificación del laborante. Destacamos aquí que en la elección que se hace de los delegados, los laborantes ejercen su libertad instituyente y asumen su igualdad con los demás¹⁴⁷. Así pues, lo que resulta sumamente interesante en este modo específico de autoorganizarse es que nos muestra que es posible conformar una forma política sin recurso a nada exterior a la acción de los laborantes: se trata de una forma política que se da “a partir de las condiciones elementales de la acción misma” (Arendt, 1967, p.280; 1990, p.267). En efecto, en los consejos los laborantes actualizan el carácter de igualdad de la pluralidad humana y, de ese modo, se desidentifican de su papel como agente gobernado y separado del gobernante. De ahí que estos consejos se instituyan como espacios de libertad instituyente y no simplemente como espacios de libertad ciudadana. En efecto, en los consejos aparecen los laborantes como agentes

¹⁴⁶ El sistema de gobierno partidista opera bajo la lógica de gobernantes y gobernados: “su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados” (Arendt, 1967, p.281; 1990, p.268). Se trata de nuevo del conflicto que Arendt reconoce en la Revolución americana entre gobierno y pueblo (cf. Arendt, 1967, p.253; 1990, p.241).

¹⁴⁷ Como muestra de la igualdad que asumen los laborantes de los consejos (populares y de fábricas), estos acudieron a “criterios políticos” como la lealtad (*trustworthiness*), la integridad personal, la capacidad de juicio (cf. Arendt, 1967, p.287; 1990, p.274) y el poder de persuasión (cf. Arendt, 2007, p.102; 1958, p.31).

que se ocupan de instituir una nueva forma de gobierno y, en esa medida, la libertad pública se despliega como realidad tangible¹⁴⁸.

Resulta relevante en este punto la distinción arendtiana entre el espacio de aparición y el espacio político formalmente constituido, pues de ese modo podemos advertir la *autorreferencialidad* de la concepción arendtiana de la política¹⁴⁹. Arendt sostiene que: “[e]l espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno” (Arendt, 2005, p.225; 1998, p.199). Exploremos el significado de esta distinción desde los consejos que surgen en las revoluciones. En efecto, con los consejos Arendt indica tanto espacios tangibles de aparición (cf. Arendt, 1967, p.288; 1990, p.275), como la constitución de una nueva forma de gobierno (cf. Arendt, 1967, p.286; 1990, p.273). Si se resalta la identidad entre los consejos y la constitución de una nueva forma de gobierno, entonces se pone de relieve cierta autorreferencialidad: las actividades de quienes conforman los consejos (la nueva forma de gobierno) tienen por contenido la constitución de una nueva forma de gobierno. Sin embargo, si se concibe que en los consejos se despliegan o se instituyen espacios de aparición¹⁵⁰ previos a toda formalización constitucional de la nueva forma de gobierno, entonces tal autorreferencialidad comporta una dificultad: los contenidos u objeto de las actividades que instituyen tal espacio se nos escapan. Es decir, dejamos de captar los contenidos u objetos de la política. Tendremos la ocasión de volver sobre esta característica de la concepción arendtiana política al final de esta sección.

En todo caso, Arendt identifica el sistema de consejos con la nueva forma de gobierno, e indica que en los consejos se instituye un espacio de aparición política. En este sentido los laborantes aparecen en este espacio no como un organismo vivo nivelado por labor y la urgencia vital que tiene que atender, sino como un agente que se preocupa por el asunto político fundamental: una nueva forma de gobierno. El carácter potencial, no

¹⁴⁸ Aunque Arendt reconoce que tanto la libertad pública, como la igualdad tienen un límite espacial (cf. Arendt, 1967, p.288, 1990, p.275).

¹⁴⁹ Wellmer (2001, p.225), Forst (2015, p.192), Fraser (cf. Passerin, 1994, p.62-3) han valorado positivamente pero también objetado, de diversa manera, esta cuestión del pensamiento político de Arendt.

¹⁵⁰ Sobre el espacio de aparición Arendt nos dice que “siempre que la gente (*people*) se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente ni para siempre” (Arendt, 2005, p.225-6; 1998, p.199). Así pues, en los consejos se encuentran en potencia estos espacios.

necesario, ni permanente del espacio de aparición parece coincidir con el carácter espontáneo de la organización consejista. Si, como hemos dicho, la desidentificación del laborante acaece en la trama humana, los consejos son la forma concreta en la que el laborante nace como un nuevo *quién* para la realidad exclusivamente política. Las acciones y discursos que la acompañan se insertan en la trama humana en la medida en que la acción del laborante es concertada con otros iguales, su discurso se dirige a estos y, además, versa sobre el nuevo cuerpo político. Es posible que el carácter de novedad de la acción que realizan los laborantes en los consejos esté estrechamente vinculado con el rasgo de nuevo comienzo de la revolución. De este modo los consejos se afirman como una organización política.

Sin embargo, como ya lo hemos anticipado, en los contextos revolucionarios surge otro tipo de consejos. Puesto que Arendt considera el rol político de los laborantes en experiencias revolucionarias, creemos sumamente relevante profundizar en la variedad de los consejos de fábricas. Este tipo de consejos se interesa por “cuestiones sociales y económicas” (Arendt, 1967, p.287; 1990, p.274), se ocupa de “la vida económica” (Arendt, 2007, p.99; 1958, p.29). En esta dirección “[los consejos] han intentado repetidas veces hacerse cargo de la administración de las fábricas” (Arendt, 1967, p.286; 1990, p.274). Arendt no profundiza en las características de este tipo de consejos. A parte de mencionar los asuntos de los que se ocupa, esboza enseguida una crítica de este hecho (*cf.* Arendt, 1967, p.287; 1990, p.274, Arendt, 2007, p.100; 1958, p.29). La crítica arendtiana enfatiza en la aplicación del principio de autogobierno en las fábricas. Esta crítica ya implica cierta caracterización, pues supone que este tipo de consejos adopta a su manera los rasgos de espontaneidad y autogobierno que ya hemos destacado de los consejos populares. De este modo logramos captar que los consejos de fábricas tienen las mismas características que los consejos populares con la crucial diferencia de que aquéllos se ocupan de los asuntos de la necesidad. De este modo es posible que el equívoco rol que juegan los laborantes en las revoluciones (político y sindical) esté vinculado con el surgimiento de diversos tipos de consejos en estos fenómenos históricos.

La existencia de un equívoco respecto al papel del laborante en las revoluciones y la dificultad de reconocer su rol específicamente político que presupone tal equívoco, ya

han sido explorados en la sección anterior desde la noción de mundo común. Allí encontramos que, como otros grupos de personas, los laborantes pueden revelarse sobre los intereses mundanos del artificio humano. Los laborantes que constituyen el movimiento sindical pueden ser un caso de este tipo de revelación en la medida en que aparecen públicamente luchando por los intereses de una clase particular. Sin embargo, también concluimos que esta revelación no comporta una desidentificación del laborante como un proceso de singularización política, debido a que no se ocupa del asunto político primordial: la fundación de un nuevo cuerpo político. Ahora bien, si tenemos en cuenta que los consejos, independiente de su contenido, son organizaciones que contrastan con los partidos políticos en tanto que exhiben el rasgo de autogobierno y permiten actualizar el carácter de la igualdad de la pluralidad humana, entonces cabe profundizar en la forma que adquiere la revelación en los consejos de fábricas en contraste con la de los sindicatos. De ese modo, entrevemos tres escenarios de aparición pública del laborante: el movimiento laboral sindical, los consejos de fábricas y los consejos populares. La exploración de estos escenarios nos permite explicitar, por contraste, los signos de la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política.

Sin embargo, explorar estos escenarios comporta una dificultad exegética pues, como veremos, depende del énfasis que Arendt le da a la organización implícita en el movimiento sindical. El primer énfasis lo encontramos en el apartado 30 de *La condición humana* que ya se ha analizado. Como ya hemos visto, en el movimiento sindical el laborante no se desidentifica de los intereses de su clase. En efecto, lo que hace es demandar un mayor bienestar y seguridad económica para la clase social con la que se identifica (cf. Arendt, 2005, p.239; 1998, p.217). En el apartado 30 de *La condición humana*, Arendt no caracteriza a la organización sindical más allá de formular sus propósitos socioeconómicos. Podemos conjeturar, sin embargo, que la lucha y las demandas que hacen, independientemente de su contenido, se asemejan a la dinámica de los partidos, según la cual representan intereses de un grupo social. De esa manera parece que, en este texto, los sindicatos asimilan el esquema gobernantes y gobernados que proviene de la representación que los partidos hacen de sus representados. Esto se debe a que los sindicatos parecen tener una función exclusivamente demandante

mientras que la instancia a la cual demandan es la que administra los bienes y servicios que produce el proceso laborante y, por tanto, adquiere una función otorgante. Por supuesto, esta asimilación que se percibe entre los sindicatos y los partidos no significa que se identifiquen. A diferencia de los partidos, los sindicatos no pretenden la toma de la administración de la nación-estado, sino la inserción de la clase obrera en los beneficios de la sociedad.

Sin embargo, en el texto *Reflexiones sobre la Revolución húngara* es posible advertir otro matiz de la organización sindical:

La primera oleada de represión sangrienta se dirigió directamente contra los Consejos Revolucionarios, el órgano de acción y representación del pueblo como un todo. Después de reducida una vez más la nación a la impotencia, la libertad de pensamiento se borró del mapa de manera implacable y sin la más mínima concesión. Sólo entonces se produjo la disolución de los Consejos de Trabajadores, que el régimen interpretó como sustitutos de los sindicatos del partido y gubernamentales, más que como un cuerpo político. [...] vemos que la primera prioridad recae sobre la libertad de acción, encarnada en los Consejos Revolucionarios en Hungría: los primeros en ser aplastados, y sus miembros los primeros en ser perseguidos [...] La representación de los intereses laborales que los trabajadores habían encomendado a sus propios sindicatos, contenía en apariencia un componente de acción demasiado grande para ser tolerado; con todo, se suprimió de forma más lenta y menos violenta. (Arendt, 2007, p.105-6; 1958, p.33)

Así, en contraposición al sindicato controlado por el partido (*cf.* Arendt, 2007, p.105; 1958, p.33), los trabajadores encomendaron a sus “propios sindicatos” la lucha por sus intereses socioeconómicos. De ahí que, en este matiz, los sindicatos sean asociados más con los consejos de fábricas que con los partidos. Por supuesto, en esta asociación entre sindicatos y consejos es necesario que los sindicatos no asimilen el esquema gobernantes y gobernados. En efecto, Arendt nos dice que en Hungría y Polonia los sindicatos se manifestaron por fuera del control del partido que ocupaba el poder administrativo de la nación-estado y, en esa medida, comprendían un “componente de acción” no tan grande como el de los consejos populares, pero lo suficiente para requerir su desmantelamiento por el régimen soviético¹⁵¹. El componente o elemento de acción

¹⁵¹ En *Sobre la revolución* Arendt también reconoce lo propio: “[l]os consejos de las fabricas introdujeron un elemento de acción en la administración de las fabricas” (Arendt, 1967, p.287; 1990, p.274).

en este caso refiere al rasgo de autogobierno que ya hemos destacado en los consejos populares. Por tanto, la relación entre el rol que juega el movimiento sindical y los consejos de fábricas queda abierta pues, según el énfasis que se tome, puede ser una asociación o una contraposición.

Sugerimos tener en cuenta el énfasis expresado en el apartado 30 de *La condición humana*, pues de esa manera podemos enriquecer, mediante un contraste de tres escenarios, la explicitación de los signos de la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política. Tales escenarios son: i) los sindicatos que luchan por seguridad económica para la clase obrera, ii) los consejos de fábricas que desean administrar las fábricas y iii) los consejos populares que aspiran a fundar una nueva forma de gobierno. Cuando los laborantes hacen suya la lucha por los intereses de la clase obrera, parece que presenciamos un caso de aparición pública del laborante sobre los intereses mundanos. Como ya sostuvimos, tal aparición no muestra al laborante exactamente como un realizador de labor, sino como una parte demandante que, mediante acción y discurso, se refiere a los asuntos de la necesidad.

Creemos que hay más posibilidades en juego en el escenario de los consejos de fábricas. Es cierto que los asuntos por los que estos consejos se preocupan pueden identificarse con la lucha sindical por la seguridad económica de la clase obrera con expresiones como “cuestiones sociales y económicas” (Arendt, 1967, p.287; 1990, p.274), y “la vida económica” (Arendt, 2007, p.99; 1958, p.29) a las que Arendt se refiere. Sin embargo, los consejos de fábricas “han intentado repetidas veces hacerse cargo de la administración de las fábricas” (Arendt, 1967, p.286; 1990, p.274). Este ligero indicio nos muestra algo decisivo que distingue la organización consejista de la organización sindical. Los consejos de fábricas exhiben, a su modo, el rasgo de autogobierno o autoorganización de todo consejo. En este escenario la revelación mediante acción y discurso actualiza la igualdad. El laborante de los consejos de fábricas se asume no como parte demandante en un esquema gobernantes/gobernados, sino como igual ante sus pares laborantes. Desea tomar por sí mismo el gobierno de las fábricas y no esperar que la solución de lo que le preocupa provenga de una instancia que administre su necesidad y ordene su vida. En esa medida su revelación, aunque todavía no se inserta en la trama humana política, sí actualiza el carácter de igualdad de la pluralidad humana. Esto último

no sucede en la revelación implicada en el papel sindical que representan los laborantes. Si bien es posible que en este tipo de consejos se instituya un espacio de aparición, no es el caso que este tipo de consejos se identifique con una nueva forma de gobierno. Pues en este escenario el laborante, pese a que actúa y verifica su igualdad, la despliega en el dominio de la necesidad, es decir, no juega o no reconoce el rol político. Por tanto, esta organización, al igual que en la organización sindical, no muestra los signos que se requieren para sostener que en ella se produce una desidentificación como proceso de singularización política.

Por último, en el escenario de los consejos populares el laborante aparece políticamente. No sólo porque aparece como algo más que un realizador de labor, sino porque sus actos y discursos revelan a un *quién* que aspira a fundar una nueva forma de gobierno. Así mismo, tampoco adopta un papel demandante como es el caso con los laborantes de los sindicatos, sino que se representa a sí mismo como parte que puede autoorganizarse junto con sus pares. Lo decisivo de asumir este rasgo de autogobierno y, por tanto, la verificación de su igualdad con y entre otros es que no la actualiza en referencia a las cuestiones socioeconómicas, sino que la dirige hacia los asuntos políticos. Así pues, sobre el asunto de una nueva forma de gobierno el laborante logra distinguirse entre otros iguales a él. Igualdad y distinción indican los dos caracteres de la pluralidad humana, condición de la actividad por la cual hay política. Por tanto, en este escenario el proceso de desidentificación de los laborantes coincide íntegramente con la inserción en la trama humana. La conformación de este tipo de organizaciones que aspiran a fundar un nuevo cuerpo político coincide con el nacimiento del *quién* a una segunda realidad: la realidad exclusivamente política.

Como lo anunciamos, antes de finalizar esta sección quisiéramos explorar brevemente la autorreferencialidad implicada en la concepción arendtiana de la política. Si en la organización consejista se instituyen espacios de aparición, previos a toda constitución formal, entonces el objeto de las acciones y discursos parece que se nos escapa. Nos permitimos formular esta perplejidad con las palabras que Mary McCarthy dirigió a Arendt:

[...] siempre me he preguntado: ¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿qué queda? A mí me parece que, una vez que la fundación ha tenido lugar y disponemos de una Constitución y de un sistema de leyes, la escena ya está preparada para la acción política. Y lo único que le queda por hacer al hombre político es lo que hicieron los griegos: ¡la guerra! ¡Pero no puede ser así! Por otra parte, si todas las cuestiones económicas, el bienestar humano, los negocios, cualquier cosa que esté conectada con la esfera de lo social, debe ser excluida de la escena política, entonces me siento desconcertada; se me deja con la guerra y los discursos, pero los discursos no pueden ser sólo palabras, deben ser discursos sobre algo. (Arendt, 1995, p.151)¹⁵²

En esta concisa y contundente reflexión, McCarthy apunta al punto neurálgico de una concepción autorreferencial de la política. ¿Cuáles son pues los contenidos u objetos de las actividades políticas, una vez que se ha constituido formalmente una nueva forma de gobierno? Cabe precisar que McCarthy hace su pregunta desde un contexto hipotético en el que ya la fundación ha tenido lugar, mientras que para nosotros, como ya mencionamos, es posible formular tal cuestionamiento respecto al espacio de aparición, es decir, antes de toda constitución formal de una nueva forma de gobierno (cf. Arendt, 2005, p.225; 1998, p.199. Sin embargo, y en cualquier caso, quedamos en la misma situación de perplejidad que McCarthy.

Frente a esta perplejidad observamos una sugerente interpretación de Albrecht Wellmer. El autor alemán considera que la noción de autorreferencialidad supone considerar el espacio público-político y la actividad política con sus contenidos propios (cf. Wellmer, 2001, p.232). Por una parte, la autorreferencialidad de la actividad política indica que esta tiene sentido en sí misma puesto que no tiene ningún propósito por fuera de la política (cf. Wellmer, 2000, p.225). Para evitar confusiones es preciso remarcar que no se afirma que la actividad política no tenga objetivos, sino que sus propósitos nacen de sí misma. En este sentido, se resalta que Arendt concibe la acción política de manera similar a una actividad como la danza, entre otras, en las que su objetivo está siempre ya en su realización (cf. Arendt, 2005, p.232; 1998, p.207)¹⁵³. Así

¹⁵² Esta pregunta se la formula Mary McCarthy a Arendt en un “congreso que tuvo lugar en noviembre de 1972 sobre ‘La obra de Hannah Arendt’, organizado por la *Sociedad para el estudio del pensamiento social y político* (cf. Arendt, 1995, p.139).

¹⁵³ Passerin ha identificado esta particularidad de la acción bajo un modelo de *acción expresiva* en que el agente se destaca por sus actos nobles y sobresale entre otros, similar a la manera homérica (cf. Arendt,

pues, los propósitos de una revolución (la fundación de un cuerpo político y dotar este cuerpo de una constitución con las reglas que lo gobernasen) (cf. Arendt, 1967, p.136; 1990, p. 126) podrían justificarse en relación con la acción.

Pero, tanto en un espacio de aparición previo a la constitución de la nueva forma política, como en un contexto posterior a la fundación de esta, como el referido por McCarthy, los contenidos de la acción y el discurso no coinciden con los propósitos de la revolución. En esta dirección, Wellmer sugiere que los derechos humanos y civiles pueden ser los objetos primarios de discusión (cf. Wellmer, 2001, p.233)¹⁵⁴. Creemos que la relación que Arendt establece entre la libertad pública y la liberación de la opresión, es decir la garantía de los derechos civiles como “condición de la libertad”, (Arendt, 1967, p. 39; 1990, p.32) puede apoyar la sugerencia de Wellmer. Sin embargo, en su interpretación Wellmer parece perder de vista el rasgo instituyente que hemos destacado de la libertad pública. Así pues, su sugerencia respecto a los contenidos de la concepción arendtiana de la política requiere dejar de comprender los consejos como espacios de libertad pública¹⁵⁵. No se evidencia rastro del nuevo comienzo que define la revolución. En efecto, para Wellmer los consejos son una “metáfora” que refiere a un conjunto de organizaciones autónomas y de instituciones políticas federales conformadas por ciudadanos sujetos de derechos (cf. Wellmer, 2001, p.224). Por tanto,

2005, p.223; 1998, p.197). Este modelo de acción se vincula, para Benhabib, con un modelo de espacio público agonístico o teatral, en el cual resulta crucial determinar la identidad de uno mismo (*the self*) para poder destacar ante y sobre los demás (cf. Villa, 1999, p.137-9). De allí, Passerin concluye que el modelo de acción expresiva es un modelo esencialista (cf. Villa, 1999, p.141). Benhabib, por su parte, concluye que se debería abandonar el modelo agonístico de espacio público por ser inadecuado para los problemas del mundo moderno (cf. Villa, 1999, p.129, Benhabib, 1992, p.93-94). Aunque consideramos que la dimensión teatral de la acción política y del espacio público podría dar lugar a una comprensión exaltada de los actores políticos, casi como héroes homéricos (cuestión que también intentan evitar Tassin (cf. 2012b, p.12) y Miguel Abensour (cf. 2007, p.120), no coincidimos con las conclusiones de Passerin y Benhabib: si atendemos a que en estas organizaciones consejistas aparece un *quién* que se desidentifica de las identidades sociales, un laborante que, en todo caso, está en proceso de desidentificación entonces -y en esto seguimos a Villa- la dimensión teatral de la acción no presupone la constitución de un sí mismo previo a la acción.

¹⁵⁴ Por supuesto Wellmer se cuida de identificar la concepción liberal de la libertad con la concepción arendtiana. Según Wellmer, en la concepción liberal de la libertad, los derechos humanos y civiles funcionan como un *telos* que la política debe garantizar. Se presupone así una fundación normativa extrínseca a la política que la justifica (cf. Wellmer, 2000, p.229). En la concepción política de Arendt, dada su autorreferencialidad, los derechos civiles son reconstruidos por Wellmer como objetos primarios de discusión en la arena política.

¹⁵⁵ La “realidad tangible y mundana, algo que había sido creado por los hombres [...] era el espacio público construido por el hombre” (Arendt, 1967, p.134; 1990, p.124).

si ha quedado claro que, según Arendt, los consejos populares son órganos revolucionarios, entonces esta interpretación no parece del todo satisfactoria.

2.4 Significado del contacto entre la política y lo social

La comprensión que obtuvimos en el capítulo anterior de la distinción entre la política y lo social es puesta a prueba por la consideración arendtiana de un rol político de los laborantes. Hemos visto que la distinción conceptual se mantiene e, incluso, Arendt la reafirma cuando distingue los consejos populares de los consejos de fábricas. Como se ha adelantado, el hecho de que un laborante asuma un rol político, es decir que aparezca políticamente, comporta una desidentificación de quien labora como un proceso de singularización política. De ahí que sostengamos que los dominios de la política y lo social manifiestan un punto o superficie de contacto. Consideramos que el recorrido hecho en este capítulo es suficiente para allanar elementos que nos permiten sugerir un punto de contacto entre la política y lo social. A continuación recapitulamos estos elementos para posteriormente explicitar el significado que este contacto tiene para la distinción entre la política y lo social.

Como un primer elemento destacamos que en el rol del movimiento laborante se presenta una relación tensa entre el agente de este movimiento, el *quién* que labora, y la actividad laboral. El proceso de desidentificación en esta perspectiva atiende al hecho de que el laborante suspende temporal y esporádicamente la realización de labor. Rehusa, por tanto, a aparecer siempre como un realizador de labor y queda en condiciones de adquirir una visibilidad distinta ante sus pares. Así, la identificación como agente inmerso en un proceso productivo laborante y, por tanto, su autorrepresentación como parte de la masa laborante, constituyen las primeras determinaciones sociales con las que el laborante produce una ruptura. La visibilidad que adquiere el laborante con tal ruptura le permite insertarse mediante acción y discurso en la trama de relaciones humanas, es decir, en una realidad exclusivamente política. Sólo el laborante que suspende su labor y los asuntos que comandan la realización de esta labor queda en condiciones para aparecer de otra manera, una

manera que lo muestra como singularidad entre otros iguales y distintos. El contacto aquí se destaca en el agente con las actividades de la acción y de la labor.

Sin embargo, el relato histórico del papel de los laborantes en las revoluciones, que Arendt nos ofrece en el apartado 30 de *La condición humana*, nos muestra que los laborantes jugaron un papel equívoco. En efecto, el equívoco papel que representan los laborantes en las revoluciones nos permite ilustrar, por contraste, la desidentificación del laborante. Si bien en el movimiento sindical los laborantes aparecen como algo más que realizadores de labor, tal aparición aún representa y se identifica con los intereses de un grupo poblacional particular: la clase obrera. Su aparición se despliega en la esfera social y no implica una inserción en la trama de relaciones humanas. Así mismo, este laborante del movimiento sindical se exhibe como parte demandante de exigencias socioeconómicas en favor de los intereses de un grupo. Asume, por tanto, un vínculo interhumano bajo el esquema gobernantes/gobernados. En este punto resulta prudente advertir la relación de esta aparición con las actividades de la acción y el discurso que constituyen la *vita activa*. En tanto que estas actividades se refieren a los intereses del artificio humano, los actos y palabras sobre este aspecto del mundo común revelan a un agente. Sin embargo, esta revelación aunque extrae al laborante del espacio de producción laborante del mundo moderno (v.gr: la fábrica), lo reconduce a un espacio de representación de los intereses del laborante, es decir a la esfera social. En el movimiento sindical el laborante deja de aparecer exclusivamente como un realizador de labor para identificarse con un qué representante de los intereses de la labor. Por tanto, en la organización sindical la revelación del laborante no constituye una aparición política. Su aparición no es la de un *quién*, sino la de un nuevo qué.

Un segundo elemento que destacamos del rol del movimiento laborante tiene que ver con la relación entre el agente de este movimiento, el laborante en proceso de desidentificación, y los asuntos que le preocupan. La narración arendtiana del movimiento laborante también nos muestra que lo decisivo de la aparición en público del laborante es que aparece jugando un rol político y, para Arendt, esto significa primordialmente la aspiración a fundar de una nueva forma de gobierno. Esta preocupación, esta novedosa aspiración, visibiliza al laborante como una singularidad, un *quién* en un campo de experiencia radicalmente nuevo y, al mismo tiempo, lo desvincula de seres con los que previamente se identificaba en una unidad. Así pues, la

desidentificación del laborante en este estadio del proceso anuncia su nacimiento como un *quién* a una segunda realidad exclusivamente política: la trama humana. En las revoluciones, que son los acontecimientos históricos donde Arendt observa el papel político del laborante, este nacimiento coincide con la institución de los consejos. En esta medida, los consejos se establecen como organizaciones receptoras de laborantes en proceso de desidentificación. Los laborantes adelantan en las organizaciones consejistas su aparición como seres singulares, es decir, instituyen un espacio de aparición mediante la acción y el discurso que, simultáneamente, los distingue y singulariza. De esa manera, los laborantes asumen los dos caracteres de la pluralidad humana, igualdad y distinción, y quedan en condiciones de manifestar sus preocupaciones por la fundación y constitución de la nueva forma política. El contacto aquí se destaca entre el agente, los asuntos políticos y los asuntos de la necesidad.

Sin embargo, para que la institución del sistema de consejos coincida con la inserción en la trama de relaciones humanas es necesario que los asuntos sobre los que se interesan los laborantes refieran a la nueva forma política. Pues, como lo vimos, los laborantes pueden conformar consejos que se preocupen por la administración de las fábricas. El relato arendtiano de la aniquilación soviética de las revoluciones en Hungría y Polonia muestra que en los consejos de fábricas está presente un elemento o componente de la acción: el principio de autogobierno. En esta medida, la organización consejista se distingue de la organización sindical en que asume un vínculo interhumano igualitario. Los laborantes de los consejos de fábricas aspiran a administrar por sí mismos las fábricas y, de ese modo, dejan de representarse en un esquema gobernantes/gobernados. Su gran defecto es que despliega el carácter de la igualdad en el dominio de los intereses mundanos. Por tanto, esta organización no coincide con una inserción en la trama humana y, de este modo, el laborante no asume un rol político, dado que no aspira a la fundación de una nueva forma de gobierno.

*

Después de recapitular los dos elementos anteriores y, de ese modo, sugerir un punto de contacto entre la política y lo social, explicitemos lo que significa la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política para la distinción entre la política y lo social. La necesidad o relevancia capital que para Arendt tiene distinguir y separar

un dominio político del social se mantiene. El reconocimiento, en el apartado 30 de *La condición humana*, de un rol político y de uno sindical del movimiento laboral confirma que Arendt insiste en la separación entre la política y lo social. La distinción arendtiana entre consejos populares y consejos de fábricas reafirma la necesidad de separar el asunto de la fundación de una nueva forma de gobierno de los asuntos de orden socioeconómico, relativos a los intereses mundanos. Sin embargo, en el proceso de desidentificación del laborante, la distinción se deja captar por momentos como un contacto entre los dominios político y social. Un primer elemento de la desidentificación nos permite advertir que en el laborante se contactan pero permanecen separadas la realización de labor y de la acción política. El mismo laborante puede realizar distintas actividades y, por tanto, aparecer de manera distinta. Como lo hemos sostenido, el laborante sigue apareciendo públicamente como realizador de labor pero lo decisivo en el proceso de singularización política es que el laborante también aparece realizando acción y discurso políticos. Así pues, el contacto sugerido entre la política y lo social contrasta fuertemente con la invasión de la política por lo social, debido a que tal invasión se sostiene primordialmente en la oposición analítica entre las condiciones de producción laboral del mundo moderno y la condición de la acción. El rol político que asumen agentes que, en cualquier caso, laboran, indica que la realización *per se* de la labor, en las condiciones de contigüidad del mundo moderno, no inhibe de manera rotunda la capacidad de distinción del agente.

De manera estrechamente relacionada al elemento anterior, encontramos que el laborante se preocupa tanto por los asuntos de la necesidad, como por los asuntos políticos. El laborante no puede desatender los asuntos que su cuerpo le demanda. Así pues, la desidentificación del laborante supone una suspensión temporal de su preocupación por dichos asuntos. De ahí que la desidentificación del laborante suponga una ruptura, nunca total ni definitiva, con las identidades sociales que se encargan de encarar tales asuntos. Por tanto, lo que este punto de contacto significa para la distinción entre la política y lo social es que aquellos que, pese a que tienen que solventar sus necesidades y, por tanto, laboran, pueden, dado un proceso de desidentificación, actuar y abordar asuntos políticos. Por último, cabe enfatizar en que la revelación del agente respecto a los intereses mundanos (como es el caso de la

organización sindical), así como la actualización de la igualdad que acompaña a tal revelación (como en los consejos de fábricas) no se identifican con la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política.

Conclusiones

El arte arendtiano de distinguir es fructífero y problemático. Hemos rastreado cómo Arendt opera con la distinción entre la política y lo social en dos obras que abordan problemas y que se trazan objetivos diferentes. Sin embargo, pese a los diversos sentidos que adquiere la distinción, debido al tratamiento arendtiano del propósito que le ocupa en cada ocasión, Arendt insiste siempre en distinguir la política de lo social, debido a la amenaza de invasión que este cierne sobre aquella. Así pues, para concluir este trabajo, recogeremos, en primer lugar, los hallazgos encontrados en el primer y segundo capítulo y trataremos de justificar por qué esta distinción es fructífera. Posteriormente, nos ocuparemos de abrir ciertos interrogantes derivados de la distinción entre la política y lo social.

En *La condición humana* la distinción entre la política y lo social aparece en la reflexión del fenómeno histórico que Arendt concibe como “auge de lo social”. En esta reflexión se procede mediante una analítica de las actividades que constituyen la *vita activa*: labor, trabajo y acción. De esa manera la distinción aparece en un movimiento que requiere cierto cuidado para ser entendido. Encontramos que cuando Arendt concibe y se ocupa de explicar este fenómeno histórico formula al mismo tiempo conceptos clave que le sirven como premisas para sostener la distinción entre la política y lo social. En esta investigación hemos considerado que la noción de mundo común recoge los conceptos clave, a saber: visibilidad (*publicity*), trama humana (*web*), acción, trabajo y labor. Así pues, estamos convencidos de que una interpretación justa de la distinción o, incluso, una crítica de ésta requiere profundizar en tal matriz conceptual.

La tesis que esta matriz conceptual arendtiana logra poner de relieve es la pérdida de la trama de relaciones humanas, como realidad exclusivamente política, en la sociedad de masas del mundo moderno. Por supuesto para que esta tesis quede clara hemos reparado, por un lado, en dos momentos de lo social, por otro lado, en los rasgos que constituyen la concepción de política en *La condición humana*. Para Arendt, el auge de lo social, en tanto fenómeno que ocurre en el tiempo, se expresa en un tipo específico de sociedad. Así, en la edad moderna el auge de lo social comienza a manifestarse en un tipo de sociedad (comercial) en la que la labor y la manutención de la vida se visibilizan

ante todos. Lo decisivo en este momento de lo social es que tal proceso (de vida) es organizado y administrado por la nación-estado y esta resulta identificada con la organización política. Se origina, por tanto, una reducción o identificación de la “política” con la administración.

En un segundo momento, lo social se expresa en la sociedad de masas del mundo moderno. En este momento la identificación de la política con la administración se preserva. Sin embargo, en este tipo de sociedad se hace patente la imposibilidad de sus integrantes para distinguirse. En efecto, la expansión o emancipación de la labor, esto es, la nivelación de todas las actividades a imagen del ciclo producción/consumo de la actividad laboral, significa que todo cuanto se realiza queda en función de mantener la vida. De ese modo, los laborantes quedan inmersos en un proceso de producción cuya realización está marcada por una contigüidad que aglutina a los laborantes en tanto organismos vivos. Así, las condiciones de realización de la labor en el mundo moderno, al igualar a los laborantes, en tanto seres orgánicos, inhibe las posibilidades para la pluralidad humana que es condición de la acción; se excluye la realización de la acción entre los laborantes y, dado que la acción es la única actividad por la cual hay política y lo que aparece públicamente constituye la realidad, entonces la exclusión de la acción en la sociedad de masas significa, para Arendt, que la labor empuja hacia la inexistencia la realidad exclusivamente política.

Hemos encontrado que con esta argumentación Arendt fundamenta la invasión de la política por parte de lo social. De ahí que resaltemos que, para la autora, tiene una relevancia capital distinguir la política de lo social como dominios separados. Pues, como lo hemos visto, la invasión de la política por lo social origina que la existencia de la política, en estricto sentido arendtiano, se anule. En nuestra interpretación de la distinción entre la política y lo social en *La condición humana* hemos considerado pertinente desglosar esta distinción en términos de los siguientes niveles: asuntos, actividades, agentes y espacios. De ese modo hemos identificado oposiciones analíticas en cada nivel. En consecuencia, hemos podido identificar que el énfasis con que Arendt sostiene la invasión de la política por lo social se marca sobre las actividades de la labor y la acción. De manera más precisa, como una disyunción excluyente entre la condición

de la acción (la pluralidad humana) y las condiciones de producción laboral del mundo moderno.

Por su parte, aunque en *Sobre la revolución* también reconocemos la invasión de la política por lo social, no buscamos las mismas oposiciones analíticas. No hemos forzado este texto, quizás en un afán de sistematicidad ajeno a Arendt. En vez de esto, al reparar en la particularidad de esta obra, advertimos que Arendt plantea en otros términos la distinción entre la política y lo social. En esta obra la política es pensada a través de conceptos como nuevo comienzo y libertad pública. Desde esta aproximación a la política, Arendt pone de relieve el asunto de la fundación y constitución de una nueva forma política en contextos revolucionarios. Así mismo, Arendt reconoce que la cuestión social, que aquí entiende como la existencia de la pobreza, incide en los estallidos revolucionarios. De esta manera la distinción entre la política y lo social es conducida por una reflexión respecto al papel que tiene la existencia de la pobreza en algunas revoluciones (v.gr: Revolución Francesa) y su ausencia en otras (v.gr: Revolución Americana y Húngara).

La invasión de la política por lo social acude a otro argumento en *Sobre la revolución*. En la medida en que Arendt piensa la política como razón de ser de la libertad pública, la sitúa más allá de las libertades civiles. La política trata de una experiencia tangible en la que se manifiesta la institución de un espacio público. La especificidad política de este espacio consiste en que en él se propicia el acto de fundación de un nuevo cuerpo político. Tal espacio se caracteriza como un *en-medio-de* que los hombres instituyen, es decir, un espacio en el que los hombres se relacionan juntándose y separándose y, por tanto, donde la libertad pública es una realidad tangible. Sin embargo, en la medida en que los pobres y su inherente necesidad insatisfecha están en estrecha conexión con la violencia, las posibilidades para la existencia de tal espacio se reducen hasta su nulidad. Las actividades involucradas en la institución de una nueva forma de gobierno son desplazadas por el gesto mudo violento de quienes pretenden superar la existencia de la pobreza. No hay lugar para la libertad pública, ni para instituir una nueva forma de gobierno en un contexto revolucionario que distorsiona sus propósitos hacia la liberación de la pobreza y la garantía del bienestar del pueblo. Hemos encontrado que Arendt sostiene la invasión de la política por lo social en esta obra, aunque el énfasis se

pone en la reducción hasta su nulidad de las posibilidades de existencia del espacio político. La anulación así entendida es causada por la implementación de procedimientos violentos para solventar un problema distinto: la pobreza.

Como ya lo hemos dicho, esta interpretación de la distinción entre la política y lo social en el pensamiento arendtiano ha reparado en la especificidad de cada obra. En esa medida hemos rescatado los énfasis con que Arendt sostiene la afirmación de una invasión de la política por lo social. Pero también valoramos la importancia de los desajustes que hay entre las obras. De este modo evitamos interpretaciones que, con un ánimo de crítica, generalizan el tratamiento que Arendt hace de la distinción en un sentido único y, por tanto, sacrificando los énfasis decisivos en cualquier crítica o interpretación. Desde esta perspectiva, consideramos relevante recoger en estas últimas páginas lo que hemos llamado un desajuste entre el modo como Arendt piensa la invasión social en las dos obras. Mientras que en *La condición humana* la necesidad de distinguir y separar un dominio político de lo social se origina en las condiciones de producción en el mundo moderno, en *Sobre la revolución* reside en la presencia de pobreza extrema en contextos revolucionarios. Así pues, hemos reconocido que Arendt ilustra su tesis de la invasión social en dos experiencias bien distintas. Creemos que una crítica al respecto ha de tener presente tal diferencia.

La introducción de la necesidad en un ámbito público es notable tanto en el fenómeno histórico que Arendt entiende por el auge de lo social en la modernidad, como en el papel que tiene la existencia de la pobreza en los estallidos revolucionarios. Sin embargo, el desajuste entre el modo como Arendt piensa la invasión de lo social puede explicitarse en el tipo de agente involucrado en cada experiencia. En la experiencia de la edad moderna, el auge de lo social implica que quien realiza labor adquiera visibilidad y audibilidad, de ese modo los asuntos de la necesidad se convierten en preocupación colectiva. En la experiencia de las revoluciones modernas, la cuestión social implica que los pobres aparecen en un ámbito público, introduciendo sus necesidades insatisfechas en éste. Como lo vimos, la introducción de la necesidad en lo público constituye, en ambos casos, este espacio como una esfera social en contraste con una esfera pública política. Pero en un caso Arendt acentúa el papel de los laborantes en general y en otro caso en los pobres. El pobre no coincide exactamente con el laborante. Si bien en ambos

la necesidad corporal es constitutiva, porque son organismos vivos, la caracterización que Arendt hace del laborante en sociedades de abundancia no se ajusta a su definición de pobreza. Mientras los pobres quedan sometidos a los dictados del cuerpo, debido a una insatisfacción de sus necesidades, los laborantes, en contextos de abundancia, sacian con solvencia sus necesidades e, incluso, hacen del consumo público algo conspicuo (v.gr: sociedad americana postrevolucionaria). Para Arendt, el punto crucial no se encuentra tanto en las razones del sometimiento a los dictados de la necesidad corporal, como en el gesto de una existencia que únicamente queda sujeta o referida a la necesidad corporal.

En esta investigación hemos mostrado que Arendt comprende la política y lo social como dominios separados. Pero también hemos sugerido que la política y lo social tienen cierto punto de contacto. En la consideración arendtiana de un rol político que juegan los laborantes en contextos revolucionarios, y la consecuente conformación de organizaciones consejistas, entrevemos la ocasión para sostener dicho punto de toque. En efecto, la aparición del laborante en las revoluciones indica una experiencia en la que se origina un contacto entre dominios que Arendt había separado para salvaguardar la política de la invasión de lo social. En esta medida hemos formulado la hipótesis de la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política. Por tanto, reconocemos que la desidentificación del laborante tiene un significado en la comprensión de la distinción entre la política y lo social.

La reflexión arendtiana de un movimiento político laboral se aparta de una tradición revolucionaria de pensamiento político que concibe la clase obrera como sujeto político revolucionario. El movimiento político laboral, del que Arendt nos habla, no se identifica con la clase obrera en tanto que la actividad que realizan los laborantes (la labor) no es lo que define el rol político de los laborantes. En efecto, el rol político de los laborantes pone de relieve su aparición no como seres orgánicos inmersos en un proceso laboral, sino como singularidades que realizan acción y discurso políticos. El laborante aparece como un *quién* o un actor que adquiere una visibilidad en un espacio donde manifiesta sus aspiraciones de fundar una nueva forma de gobierno: el sistema de consejos. La desidentificación supone una identidad dada por el marco social de la cual el laborante se desidentifica. Éste deja de aparecer únicamente como un realizador de labor y

aparece también como un *quién* que actualiza la capacidad de distinguirse ante y entre iguales; verifica, por tanto, los caracteres de la distinción y la igualdad de la pluralidad de los hombres. Por tanto, la aparición política del laborante indica que éste, sin desatender de una vez y para siempre los asuntos de la necesidad, puede manifestar la condición de la acción. El proceso de desidentificación del laborante implica no el simple cambio de una actividad por otra (la labor por la acción), sino que el dominio de su *vita activa* se amplía. De ese modo la desidentificación del laborante coincide con su inserción en la trama de relaciones humanas, su nacimiento a una segunda realidad exclusivamente política.

Como hemos visto, este proceso de desidentificación es particularmente notable en la formación del sistema de consejos que emergió en todas las revoluciones que sucedieron entre 1871 y 1956, como alternativa al sistema moderno de partidos políticos. En los consejos se instituye un espacio de aparición en el que los laborantes manifiestan sus ideas sobre la nueva forma de gobierno. Así mismo, los consejos se identifican con esta nueva forma de organizar los asuntos públicos. Esto anuncia cierta autorreferencialidad de la concepción arendtiana de la política. Como hemos notado, lo decisivo es que los consejos son órganos revolucionarios en tanto que el nuevo comienzo y la libertad pública se manifiestan entre los laborantes que los conforman. El laborante que se desidentifica reconoce su rol político si, junto con otros, aspira a fundar una nueva forma de gobierno. Aunque hemos advertido que el laborante puede revelarse sobre los intereses mundanos y, en esa medida, verificar el carácter de la igualdad, por ejemplo en los consejos de fábricas, esta revelación y esta verificación de la igualdad no se identifica con la aparición política del laborante. Al ocuparse de estos asuntos el laborante se retrotrae, de nuevo, a su existencia como organismo vivo y, de esa manera, no se ocupa de fundar una nueva forma de gobierno.

Para cerrar resulta relevante volver sobre el significado que tiene la desidentificación del laborante como un proceso de singularización política para la comprensión de la distinción entre la política y lo social. La realización de labor en las condiciones productivas del mundo moderno opera en una contigüidad que inhibe la condición de la acción y, por tanto, excluye la acción política entre los laborantes. El proceso de desidentificación del laborante muestra que la realización de la labor no elimina *per se*

la capacidad de distinguirse del laborante y, por tanto, no se excluye la acción entre los laborantes. La desidentificación indica que la contigüidad del laborar no vincula políticamente a quienes instituyen un espacio de aparición en los consejos. La acción, la institución de este espacio y la inserción en la trama humana pueden producirse justo cuando el laborante suspende su actividad laboral y deja de ocuparse de los asuntos de la necesidad. En efecto, como lo muestran los consejos populares, el laborante puede ocuparse de los asuntos políticos, incluso junto con otros laborantes con los que comparte la contigüidad de la labor. Pero al afrontar estos asuntos los laborantes no están condicionados, ni determinados por la contigüidad que experimentan al realizar labor en el mundo moderno, tampoco por la necesidad corporal que les es común. Los laborantes en proceso de desidentificación aparecen ante otros iguales como una singularidad. Es patente que el contacto sugerido entre la política y lo social contrasta fuertemente con la invasión de la política por lo social.

En esta investigación encontramos que Arendt opera con la distinción entre la política y lo social como dos dominios que resulta necesario separar debido a la invasión de la política por lo social. Así mismo, hemos sugerido que la política y lo social suponen un contacto cuando los laborantes empiezan a jugar un rol político en las revoluciones. Tal contacto mantiene la distinción entre los dominios pero la oposición analítica entre las actividades de la labor y la acción es ajustada por Arendt debido al reconocimiento de que quienes se preocupan por los asuntos de la necesidad y realizan labor son, al fin y al cabo, aquellos que, en las organizaciones consejistas de toda revolución, aparecen realizando acción y discurso políticos. Los laborantes son aquellos que asumen su rol político y, de ese modo, aspiran a fundar y constituir una nueva forma de gobierno.

Una vez que hemos recogido los hallazgos respecto a la complejidad de la distinción entre la política y lo social y se ha resaltado lo fructífero de este arte de distinguir, quisiéramos ocuparnos, brevemente, de ciertas dificultades o problemas que apenas se han tocado y que se abren con la distinción en cuestión. En primer lugar, Arendt reconoce que en la forma nación-estado, la administración de ésta y el conocimiento técnico involucrado está tanto la posibilidad de proteger la acumulación de la riqueza, como la de solucionar la pobreza. Sin embargo, en su argumento Arendt no aclara cómo es posible priorizar la solución de la pobreza sobre la acumulación de la riqueza. Como

hemos adelantado, este asunto tiene cierto grado de importancia para la política en sentido arendtiano debido a que la libertad pública presupone como requisito ciertas libertades civiles y bienestar socioeconómico. Así mismo, esta solución administrativa y técnica de la pobreza parece quedar fuera del control de los ciudadanos. Las masas pobres deben esperar soluciones en las que no tienen oportunidad de intervenir. Podemos abrir el interrogante de si esta manera de concebir la solución de la pobreza es resultado de la concepción arendtiana de la realidad en la que separa los intereses mundanos del artificio humano, sobre los que no cabe debatir, de los asuntos políticos de la trama humana que sí ameritan acción y discurso.

En segundo lugar, nos preguntamos si en el proceso de singularización política hay oportunidad para que el laborante se ocupe de los asuntos de la necesidad sin que esto suponga subordinar la acción y el discurso a la imagen de la labor, ni mucho menos que se desplace la acción y el discurso por la implementación de la violencia (como en los estallidos revolucionarios en condiciones de pobreza extrema). Hemos visto que en los consejos de fábricas los laborantes realizan acción y discurso que revelan al agente. Sin embargo, esta revelación no se identifica con una aparición política del *quién* debido a que la acción que realiza no parece comenzar nada nuevo; al ocuparse de estos asuntos los laborantes no fundan una nueva forma de gobierno, sus actos y palabras no acaecen en la trama humana, exclusivamente política, sino que se refieren a los intereses mundanos del artificio humano. Nos preguntamos si es compatible la aparición de un *quién* en su singularidad en referencia a intereses mundanos. Si esto es posible, entonces, quizás la acción, como actividad por la cual hay política, pueda abordar los asuntos de la necesidad sin que ello suponga automáticamente reducir al *quién* a ser parte de la masa laborante. Si esto no es posible entonces formulamos la siguiente pregunta: ¿la política remite siempre al asunto de la fundación y constitución de una nueva forma de gobierno en contextos revolucionarios? Quedan abiertos pues interrogantes que nos estimulan a seguir pensando en la riqueza de fenómenos que los conceptos arendtianos involucrados en la distinción entre la política y lo social alumbran.

Bibliografía

Bibliografía de Hannah Arendt

- Arendt, H. (1958). Totalitarian imperialism: Reflections of the hungarian revolution. *The Journal of Politics*, 20(1), 5-43.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución*. Madrid: Revista de Occidente.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2003). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana* (1ª ed. en la colección Surcos). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Bibliografía secundaria

- Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press: Oxford.
- Bernstein, R. (1991). *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Bogotá: Siglo XXI.

- Correa, B. (2004). Hannah Arendt. En L.E. Hoyos (ed.), *Estudios de filosofía política* (pp. 241-262). Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional.
- Di Pego, A. (2005). Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática, *Intersticios* 10(22-23), 39-69. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8428/pr.8428.pdf
- Finley. M.I. (1974) *La economía en la antigüedad*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Forst, R. (2015). *Justificación y crítica. Perspectivas de una crítica de la política*. Katz: Buenos Aires.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- Kant, I. (1986). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. *Argumentos. Universidad y sociedad*, (14), 28-43.
- Kohn, C y Martínez, M. (2015). La Constitutio libertatis y “La cuestión social” en *Sobre la revolución*. En M. Estrada y M. Muñoz (eds.) *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt* (171-210). México D.F.: El Colegio de México.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Paredes, D. (2007). Pensar la pluralidad. *Al Margen. Hannah Arendt. Pensadora en tiempos de oscuridad*, (21-22), 174-187.
- Passerin D’Entrèves. M. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge.
- Quintana, L. (2012). Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 50-62. DOI: 10.7440/res43.2012.05.
- Smola, J. (2016). El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política. *Cadernos de Filosofía Alemã*, 21(3), 93-110.

- Tassin. E. (2012a). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault /Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 36-49.
- Tassin. E. (2012b). La manifestación política: más allá del acierto y del fracaso. En L. Quintana, y J. Vargas (eds.), *Hannah Arendt. Política, violencia, memoria* (pp. 3-16). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Totschnig, W. Arendt's Notion of Natality. An Attempt at Clarification. *Ideas y Valores*, 66(165), 327-346.
- Villa. D (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Villa, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- Wellmer, A. (2000). Arendt on revolution. En D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 220-241). Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CCOL0521641985.012