



AFIRMACIÓN DE LA VIDA A TRAVÉS DE LA POLÍTICA: APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE ACCIÓN-POLÍTICA EN HANNAH ARENDT

AFFIRMATION OF LIFE THROUGH POLITICS: AN APPROACH TO THE CONCEPT OF ACTION- POLITICS IN HANNAH ARENDT

Héctor Domínguez*

Universidad de Santiago de Cali, Cali, Colombia

z.hec@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3548-954X>

José Rosario Grueso Grueso**

Universidad de Santiago de Cali, Cali, Colombia

josegrueso57@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6259-6888>

Enviado 09/06/2022

Aceptado 29/07/2022

* Doctor en filosofía política de la Universidad Pontificia Bolivariana; Magister en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana; Magister en Gobierno y Políticas Públicas, Universidad EAFIT. Politólogo, Pontificia Universidad Javeriana. Lic. En Filosofía y Pedagogía, Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente, Director del Centro de investigación en derecho y ciencia política (CEIDE), Universidad Santiago de Cali. Profesor de ciencia política e Investigador del Grupo GICPODERI en categoría A.

** Candidato a Doctor en derecho, Universidad de Medellín (Antioquia), Magister en Gestión pública, Magister en educación ambiental y desarrollo sostenible de la universidad Santiago de Cali. Especialista en derecho administrativo, constitucional, educación ambiental, derechos humanos, pregrado en derecho, Licenciatura en Ciencias Sociales. Actualmente docente universitario, Universidad Santiago de Cali, área de derecho laboral y constitucional



Resumen

En este artículo se examina la influencia que ejerce la violencia en la construcción del Estado. Asimismo, desde la perspectiva de Hannah Arendt, se analiza la política como espacio donde se afirma y protege la vida a través de la acción política y las normas jurídicas. Se trata de razonar el dualismo política-violencia, y violencia-normas jurídicas. En este sentido, la pregunta que da origen al presente escrito se enuncia en los siguientes términos: ¿cómo es posible reafirmar la vida como voluntad a través de la política y cuidar de la existencia humana en un contexto en donde la violencia pareciera ser consustancial a la forma de estado y al medio por el cual se construye la comunidad política? Un examen riguroso de las circunstancias que fuerzan el análisis de este interrogante conduce necesariamente a sostener que: solo se podrá afirmar la vida a través del ejercicio de la política, cuando la sociedad política sea concebida como una construcción institucional cuya meta principal sea combinar la libertad de los individuos y las colectividades con la unidad de las normas jurídicas.

Palabras claves: Violencia, Política, Acción, Pluralidad, Derecho, Libertad.

Abstract

This article examines the influence exerted by violence in the construction of the State. Likewise, from the perspective of Hannah Arendt, politics is analyzed as a space where life is affirmed and protected through political action and legal norms. It is about reasoning the political-violence dualism, and violence-legal norms. In this sense, the question that gives rise to this writing is stated in the following terms: how is it possible to reaffirm life as a will through politics and take care of human existence in a context where violence seems to be consubstantial to the state form and how the political community is built? A rigorous examination of the circumstances that force the analysis of this question, necessarily leads to assert that "life can only be affirmed through the exercise of politics, when the political society is conceived as an institutional construction whose main goal is to combine the freedom of individuals and collectivities with the unity of legal norms.

Keywords: Violence, Politics, Action, Plurality, Law, Freedom.



1. Introducción

El pensamiento político de Hannah Arendt (1906-1975) es un referente importante para entender algunos problemas de la vida política contemporánea tales como la violencia, los derechos humanos, la ciudadanía, la pluralidad de las formas de vida política y cultural, los problemas éticos y nuestra permanencia en la tierra. Su reflexión política discurrió bajo el horizonte de una fenomenología del espacio público, que se centró en afirmar la vida a partir del fundamento trascendental de ser-en-el-mundo. Entendiendo por mundo el horizonte global de sentido donde se inscriben las diversas posibilidades o proyectos concretos de existencia. El existir para Arendt, como para su mentor Heidegger, consiste en tener-que-ser, en la obligación forzosa de tener que realizar la existencia de alguna manera: bien sea preocupándonos, o despreocupándonos de ella. Es decir, cada uno de nosotros se preocupa de algún modo por su ser, incluso en el modo de la despreocupación (Heidegger, 2009).

En su sentido originario, la política está al servicio del cuidado de la existencia (humana) y en la afirmación de la vida en medio de una pluralidad de hombres y mujeres. De ahí que la forma en que cada uno se preocupa por su ser determina cada vez su tipo de existencia (Escudero, 2012). La preocupación del hombre por una existencia auténtica a través del ejercicio de la política no solo depende de un querer o puro voluntarismo, sino de unas condiciones materiales y políticas que logren sus posibilidades históricas de existencia. No obstante, es un hecho innegable que la política guarda estrecha relación con la violencia, pues tanto la política como la violencia son realidades históricas; negar la violencia en la vida política es negar la historia. Mientras la política protege la existencia, la violencia la destruye. Mas, ¿proteger la vida de qué y de quién? ¿La vida del violento? ¿A través de la violencia? Proteger la existencia por medio de la política implica ejercer la violencia. ¿Es posible superar esta tensión?

Desde sus inicios, el Estado se ha servido de la violencia para su construcción, mediante su legitimación. No deja de ser curioso que la violencia que el Estado persigue y condena ha sido precisamente el medio ideal para su creación, pues los estados se han formado a través de la guerra, las intrigas y persecuciones (Arendt, 2010). Vista así, la violencia es consustancial al Estado y a la política. La manera como ella opera circula y se manifiesta en las diferentes organizaciones sociales y políticas, es difusa y enigmática. Cabe preguntarse: ¿Cómo es posible cuidar la existencia humana y reafirmar la vida a través de la



política si la violencia es consustancial a la formación del Estado y a la vez el medio por el cual se construye la comunidad política? En términos concretos, se trata de analizar la relación problemática existente entre política y violencia en la configuración del Estado y, de igual manera, la afirmación de la existencia humana en medio de la pluralidad.

En coherencia con lo anterior, la tesis que se sostiene es que solo es posible afirmar la vida a través de la política cuando la sociedad pueda ser concebida como una construcción institucional cuya meta principal sea combinar la libertad de los individuos y las colectividades con la unidad de las normas jurídicas. La política solo recuperará su sentido y razón de ser cuando entendamos que en la tierra vive una pluralidad de seres humanos y no el ser humano.

Para dar cuenta de lo anterior, se desarrollan cinco apartados: 1) Política y violencia: una relación compleja. 2) El espacio de lo político como correlato de distinción amigo-enemigo. 3) Política y reafirmación de la vida. 4) Acción política y cuidado de la existencia. 5) Pluralidad humana y política de la vida.

2. Política y violencia: una relación compleja

En este apartado se explicitan algunas ideas acerca del concepto violencia y su relación con el Estado, en la creación del orden social. Para este fin, se procede mediante un enfoque reconstructivo-analítico, con la intención de mostrar la violencia desde distintos ámbitos del saber humano.

La violencia, sea social, política o cultural, está en el núcleo de los grandes relatos de la vida humana. Nadie dedicado a pensar la historia y la política puede ignorar el papel que la violencia ha desempeñado en los asuntos humanos. Tal como lo afirmó Foucault (1992), “el poder político, la estructura jurídica del poder del Estado y la organización de la sociedad, no comienza cuando cesa la guerra o la violencia, sino que ésta ha precedido el nacimiento del Estado y la sociedad” (p. 50). Lo mismo ocurre con el derecho, la ley, la norma y la paz, que surgen en las batallas, las rivalidades, en los conflictos reales, masacres, conquistas, ciudades incendiadas, tierras devastadas e inocentes que agonizan; es decir, la violencia está en el origen del contrato social (Foucault, 1992). De modo que existe un vínculo intrínseco entre

política y violencia. Esta ligadura se teje debido a que la violencia es consustancial al hombre; es la respuesta a la confrontación entre el principio de deseo y el principio de realidad.

En perspectiva de Nietzsche (2010), la violencia como voluntad de poder expresa ante todo la moral del amo que al imponer su voluntad crea un antagonismo radical difícil de superar. En efecto, la consideración de Nietzsche sugiere pensar la violencia en la lógica de la dialéctica hegeliana de la lucha por el reconocimiento: el posicionamiento social es producto de una lucha frontal a muerte entre el amo y el esclavo. Así pues, el Estado es consecuencia de la violencia natural existente entre los hombres; no obstante, basa su vínculo político en el rechazo voluntario de la guerra, que puede activarse cuando surge rivalidad, desconfianza y búsqueda de lucro y gloria entre los hombres.

Como correlato de lo anterior, Freud (1973) no escatimó esfuerzos en presentar una antropología negativa y pesimista del ser humano al considerar que “éste está tentado a satisfacer su necesidad de agresión a expensa del prójimo, explotar su trabajo sin compensaciones, usarlo sexualmente sin su consentimiento, apropiarse de sus bienes, humillarlo, infringirle sufrimientos, martirizarlo y matarlo” (pp. 3036-3037). Para el padre del psicoanálisis la conducta destructiva y agresiva del ser humano sólo es posible controlarla a través de la imposición de los valores que la cultura ha creado: la moral, el derecho, la religión, la actividad física, el arte y la música. En otras palabras, esto corresponde al flujo incesante de estados anímicos de deseo que, para la autoconservación del yo, fuerzan la aparición del principio de realidad. Solo así se podría, según el autor, reprimir los instintos destructivos y violentos en el ser humano haciendo posible la sociable insociabilidad humana.

En tal situación, el Estado fundamenta así su voluntad de emplear la violencia para establecer la paz; lo que no es otra cosa que hacer efectivas las palabras de Arendt (2010) en el sentido de que “la violencia solo debe ser empleada por el Estado para evitar un mal mayor, y debe estar regulada por el derecho” (p. 46).

Para los marxistas, la violencia que proveniente del Estado es un medio a veces necesario para que advenga el nuevo mundo liberado de la opresión capitalista, y lograr la toma del poder del Estado. Los marxistas justifican así la violencia como medio necesario para realizar cambios en la sociedad (Adorno & Horkheimer, 2009). Contrario a este planteamiento, Arendt (2010) piensa que los problemas originados por la violencia en la consecución de un orden político estatal siguen siendo muy oscuros, pues ella —la violencia— es la más



flagrante manifestación del poder destructor de la humanidad. La violencia es el último género y bastión del poder. En este mismo sentido, Benjamín (1963) ha considerado que la violencia se relaciona con el derecho y la justicia; dado que todo acto de fundación del derecho y la justicia supone un acto de violencia, pero, una vez creados, operan como medios de regulación social.

La idea de Benjamín se orienta en la misma dirección planteada por Foucault al mostrar esa relación problemática y compleja entre derecho-ley-violencia, elementos constitutivos en la creación del orden social y estatal. De esto se infiere que la violencia se opone a la razón democrática, porque nadie podría tener interés en apoyar un combate que le ocasione costos, y que, al mismo tiempo, impida fundar la constitución política, lo único capaz de encadenar las pasiones personales y transformar la sumisión del otro en obediencia al derecho constituido positivamente.

En la clásica definición de Estado del sociólogo alemán Max Weber (2012), se observa el elemento beligerante constitutivo del Estado en el ejercicio del poder como la coacción y la fuerza:

la coacción no es en modo alguno el medio normal o único del Estado, pero sí su medio específico. El Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima. (p. 1056)

Como puede apreciarse, el concepto de territorio es esencial a la definición de Estado.

Claramente, esta definición especifica que la relación coacción-fuerza y poder-violencia son la voluntad del Estado ante la necesidad de producir obediencia y soberanía en el territorio. La monopolización de los medios de aplicación legítima de la violencia en manos del Estado es un logro de la civilización humana. Esta retórica jurídica que celebra el monopolio estatal de la violencia como un fin en sí y como base sustancial de la autoridad del Estado no es sino el reverso de esa otra retórica de la revuelta que borra la distinción entre mera violencia y violencia legítima (Habermas, 1991). La monopolización de la violencia por el Estado no significa su eliminación del ámbito público o privado; sino que priva al hombre hacer uso particular y desmesurado de ella.

La violencia es instituida por el Estado, bajo sus formas más elementales e irreductibles, porque la violencia del Estado es violencia criminal e histórica; tal como lo



afirma Weber (2012), "el Estado es aquella porción de territorio donde se ejerce el monopolio legítimo de la violencia-fuerza" (p. 1056). En su forma vertical el Estado castiga en lugar y en beneficio del ofendido, tal como lo sugirió Paul Ricoeur (1995):

En última instancia el Estado es quien tiene el monopolio de la represión física; les ha quitado a los individuos el derecho a tomar la justicia en sus propias manos; ha asumido toda la violencia dispersa, heredada de la lucha primitiva del hombre contra el hombre; el individuo puede apelar al Estado contra toda violencia, pero el Estado es la última instancia, la instancia inapelable. (p. 227)

Así, en su forma secular, toda acción violenta se resuelve con un acto de violencia bien sea por una persona artificial o natural.

Todo lo que el Estado agrega como violencia ilegítima no hace más que agravar el problema. Nos basta que el Estado considerado como el más justo, el más democrático, el más liberal, se revele como la síntesis de legitimidad y violencia; es decir, como el poder moral de exigir y el poder físico de obligar. (p. 218)

Lo expuesto por Ricoeur reafirma la paradoja de la política en su tarea de cuidar la existencia humana y su encuentro ineludible con la violencia, pues solo es posible cuidar la existencia como proyecto de humanidad a través de la violencia ejercida por el Estado conforme a derecho. Todo acto de violencia enreda la agrupación y distinción amigo-enemigo.

La relación del Estado con el ciudadano es asimétrica, no recíproca: es de autoridad y sumisión. Incluso cuando la autoridad se deriva de unas elecciones libres, cuando es enteramente democrática y perfectamente legítima, lo cual no sucede quizá nunca, una vez establecida me concierne como instancia que tiene en sus manos el monopolio de la sanción, someterme a su mandato de autoridad. Esto basta para que el Estado no sea mi hermano y exija mi sumisión. (Ricoeur, 1995, p. 220)

En el momento en que se equilibren las cargas de responsabilidad e igualdad entre Estado y ciudadano en materia moral y política, desaparece el respeto y reinará el caos y la anarquía. El Estado debe ser moralmente superior al ciudadano, porque de él depende en gran medida el desenvolvimiento razonable entre los ciudadanos en el espacio público. El hombre necesita para su autogobierno un poder externo que le obligue obedecer las normas y leyes. No somos hermanos del Estado, le debemos sumisión y obediencia.



En suma, la historia de la humanidad parece identificarse con la historia del poder violento; ya no es la institución que legitima la violencia, sino la violencia quien engendra a la institución, y redistribuye el poder entre los Estados y las clases sociales. Sin embargo, sólo a través del amor y el perdón es factible romper el círculo política-violencia, y así poder cuidar de la existencia humana. Esto evidentemente conlleva un desnivel de la política; es decir, habitar y orbitar otros espacios impropios de lo político. Es por medio del amor y el perdón como se llega a través de la historia a fuerzas nuevas, Estados nuevos, civilizaciones y clases dirigentes nuevas (Ricoeur, 1995).

Si el Estado pudiera permanecer dentro de los límites de una ética de los medios, que, al prohibir el homicidio, hiciera la represión compatible con el amor o al menos la pudiera convertir en su contrario absoluto. El Estado es una realidad mantenida e instaurada por la violencia homicida. Gracias a esta relación con lo injustificable, el Estado obliga al hombre a una opción difícil de soportar entre dos éticas de angustia: la una asume el homicidio para asegurar la supervivencia física del Estado, para que el magistrado sea; la otra asegura la traición para dar testimonio. El fin de esta dualidad sería la «reconciliación» total del hombre con el hombre; pero eso sería también el fin del Estado, porque sería el fin de la historia (Ricoeur, 1995).

Cuidar la existencia humana a través de la política exige comprender este hecho: sólo a través de la violencia, real o simbólica, es probable cuidar la existencia humana. La violencia es un hecho histórico; abolirla significa acabar con la política como realidad histórica y humana. El Estado es un poder coercitivo y violento, por lo que el misterio del Estado consiste en limitar el mal sin curarlo, conservar al género humano sin salvarlo, las instituciones del Estado sin pacificarla (Ricoeur, 1995). La vía alterna para pacificar este dualismo es a través de la construcción institucional de normas jurídicas cuya meta principal sea combinar la libertad de los individuos y las colectividades en función del buen vivir. La política necesariamente necesita el elemento de agrupación y de distinción amigo-enemigo; es su rasgo esencial.

Es decir, la violencia y la fuerza como posibilidad humana no se acaban ni en el estado de naturaleza ni en el civil. Simplemente que, en la segunda interviene la fuerza de las leyes. Pues como afirma Hobbes (2010) "ante las armas las leyes callan" (p. 178). De lo anterior, se colige que la violencia es natural a todo ser que habita este mundo, porque es fundadora del

orden social, como bien lo afirmó Crettiez (2009) "lo que produce el bien general es siempre terrible" (p. 30). El terror en ocasiones es interpretado como un humanismo, capaz de cambiar un estado de terror y caos, por uno de paz y tranquilidad. Finalmente, ¿cuándo surge la política, cuando aparece el otro?

3. El espacio de lo político como correlato de distinción amigo-enemigo

En el apartado anterior, se analizó el concepto de violencia y la intrínseca relación que guarda con el Estado como mecanismo de constitución del orden social. Esto es, se justificó que la violencia es consustancial al Estado. En el presente apartado se estudiará la relación amigo-enemigo como categorías de lo político. El Estado como realidad objetiva e histórica presupone lo político, entendido como espacio de disertación, confrontación, decisión, lucha y encuentro; esto permite que un pueblo adquiera estatus político organizado sobre un territorio. Para Schmitt (2004) lo político es un fenómeno que presupone la política, lo político —el conflicto existente, subyacente o declarado— es previo y hace posible la política como esfera de acción de fuerzas y poderes más allá de su concreta y específica institucionalización, tanto en la arena política como en la lógica de la acción colectiva. El Estado es el lugar de definición y agrupación amigo-enemigo, porque el origen de la política es lo político: una distinción entre amigo-enemigo, caracterizada por la disposición a la guerra como medio político (Monereo, 2015). Lo político es inherente a toda sociedad y penetra todos los aspectos de la vida humana. La política tiene una condición existencial porque hace parte de la realidad humana.

Para Arendt (2012), la política es un espacio de relación y encuentro, no solo de conflictos y de luchas. Se basa en la pluralidad de los hombres, en el que se trata de estar juntos, los unos con los otros de los diversos. Según la autora (Arendt, 2012), el ser humano no es un animal político *Zoon politikon* como si hubiera en él algo político que perteneciera a su esencia. Contrario a ello, opina que es a-político, porque la política nace en el 'entre-los-hombres', completamente fuera del hombre. La política nace en 'el-entre' y se establece como relación. Por eso para Arendt, el sentido de la política es la libertad en la relación decidida entre los seres humanos.

El estar juntos no anula la realidad beligerante de lo político, pues la dualidad expresada en la distinción amigo-enemigo muestra los males específicos desarrollados en lo



político; es decir, los males del poder político que no se reducen solo a la alienación económica como lo sugirió el marxismo en su momento. La explotación económica puede desaparecer (hipotéticamente), no obstante, el mal político logrará persistir. Más aún, los medios desarrollados por el Estado para combatir la explotación económica pueden originar conflictos de poder; en sus expresiones y en sus efectos, pero fundamentalmente idénticos en su resorte pasional y violento a los Estados de antaño. Al respecto Ricoeur (1995) afirma:

Racionalidad específica, mal específico, tal es la doble y paradójica originalidad de lo político. Es tarea de la filosofía política, a mi juicio, explicitar esta originalidad e iluminar su paradoja; porque el mal político no puede proceder más que de la racionalidad específica de lo político. Hay que resistir a la tentación de oponer dos tipos de reflexión política, uno que privilegiase la racionalidad de lo político, con Aristóteles, Rousseau, Hegel, y otro que pusiera el acento en la violencia y en la mentira del poder, según la crítica platónica del «tirano», la apología maquiavélica del «príncipe» y la crítica marxista de la «alienación política». (p. 230)

Lo político es racional por cuanto el Estado se halla gobernado por una constitución, un derecho positivo que garantiza unidad política y geográfica, al tiempo que vincula la historia y la tradición de la comunidad proyectando su futuro. Lo paradójico de lo político se produce por la relación conflictual entre los términos permanencia y flujo, idea racional y contingencia, concepto teórico e implementación práctica, que son inseparables dentro del quehacer político. Así, el núcleo problemático y paradójico de la política está en el entrelazamiento de idealidad y realidad, entre razón y poder (Marchart, 2009). Es poco probable encontrar una clara definición de lo político que permita esclarecer la especificidad conceptual del campo de aplicación de esta categoría. A pesar de su imprecisión, lo político tiene que ver con la racionalidad de la acción en tanto que supone cálculo y decisión.

Lo político no se identifica exclusivamente con la lucha o la guerra, sino con una situación determinada, por la posibilidad real de lucha en la contraposición entre amigo-enemigo. Este término por lo general se emplea solo en sentido negativo, como contraposición a otros conceptos. Esto es, se corresponde con la distinción respectiva entre los dominios que se establecen entre el bien y el mal en la esfera moral, entre lo bello y lo feo, en la esfera estética, entre lo lucrativo y lo no lucrativo en la esfera económica; lo político tiene una relación de distinción antitética (Schmitt, 2004).



Mientras Arendt ve en lo político un espacio de libertad y deliberación pública, Schmitt considera lo político como espacio de poder, conflicto y antagonismo. En la primera el acento recae en el momento asociativo de la acción política; en el segundo, en lo disociativo. Lo asociativo no revela ni pretende indicar meramente el fenómeno de la colectividad política, sino la manera como se constituye lo colectivo. Visto desde el ángulo arendtiano, los hombres en su pluralidad se asocian libremente motivados por el cuidado de lo común. Desde Schmitt, la comunidad se establece a través de un antagonismo externo frente a un enemigo o un afuera constitutivo como disociación (Marchart, 2009). Lo uno y lo otro entra en las categorías de agrupación (Arendt) y distinción (Schmitt) propio de la estructura comprensiva de lo político, que tanto Arendt como Schmitt no desconocen. La diferencia está que para Arendt las personas se agrupan para disertar, acordar y concertar temas concernientes al bien común como acción republicana; por su parte, Schmitt cree que la distinción es una función estética y antagónica en toda relación humana, en tanto que nos permite reconocernos los unos de los otros.

Una forma moderna de evidenciar la distinción amigo-enemigo tuvo que ver con el pensamiento racial en la segunda guerra mundial que para los nazis fue el arma política más poderosa del mundo occidental, y que Arendt identificó con profunda precisión. Este movimiento político comprendió que a través del racismo se podía construir la base de un Estado que, por su pureza biológica, se establecería como raza dominante en toda la tierra. "El pensamiento racial alemán fue inventado como un esfuerzo por unir al pueblo en contra de la dominación extranjera" (Arendt, 2012, p. 148), al punto de confundir el nazismo con el nacionalismo alemán. El pensamiento racial se estableció como asiento para la ideología nazi.

La unidad nacional se quería lograr, sobre la base del agrupamiento y la distinción amigo-enemigo, en el cual el amigo es el pueblo alemán y el enemigo las otras naciones que consideraron como una invasión al pueblo alemán. Tras esta ideología racista no estaba simplemente el hecho de distinguir pueblos o diferenciar una raza de otra. En ésta se estableció principios nacionalistas que reemplazó, en cierto modo, la "nacionalidad política" (Arendt, 2012, p.149). La condición que determinaba pertenecer a tal o cual pueblo era la raza, la lengua, en este caso hablar alemán y ser a la vez alemán, oriundo y propio de esta tierra; esto era lo que establecía la nacionalidad política de la persona.



Contrario a esta forma de entender la política instrumentalizada, Arendt tiene plena conciencia de que los conflictos sociales y políticos que existen en los Estados modernos son producto del incumplimiento de un proyecto político común. En sus escritos se logra decantar la motivación que orientó su pensamiento político; consistió en evitar cualquier experiencia totalitaria en la política. En sus criterios, el totalitarismo convierte la política en un espacio de unilateralidad en el que se anula por completo la pluralidad política, la libertad y las diferentes formas de vida cultural. Se trata de advertir al ciudadano el riesgo que trae para la democracia un proyecto político totalitario que ponga en riesgo la institucionalidad y los principios del Estado democrático de derecho.

Para evitar el totalitarismo en las sociedades modernas, Arendt (1993) propone aclarar algunos prejuicios que tienen de la política algunos ciudadanos no profesionales en política. Sin embargo, es menester precisar que la política no se puede desvincular en su totalidad de los prejuicios que la rodean, ya que son necesarios para sostener la idea de esfera pública que remite al concepto de mundo común. Por eso, al profundizar en los prejuicios que circulan en la esfera pública se constata que forman "sujetos críticos y políticamente activos responsables del mundo común que comparten con otros ciudadanos, evitando las diversas formas de injusticia, sujeción y dominación política que es propio en ciudadanos apáticos, descomprometidos y no implicados en el mundo público" (Baños, 2008, p. 91).

En este sentido, más que rescatar un ejercicio de virtud cívica se trata de construir espacio de aparición en el que se puedan tratar los conflictos políticos. Para Habermas (2001) el espacio público-político se orienta hacia condiciones de posibilidad de la aparición de fenómenos o temas que pueden conformar un mundo común, lejos de una política como escenario de procesos de poder guiados por intereses de control y regulación de carácter sistémico. Al colocar el espacio público como el campo donde se pone en juego descripciones, posiciones y percepciones de mundo, la política deja de percibirse sólo como una maquinaria administrativa que se dedica a resolver conflictos políticos y burocráticos de la singularidad. Por eso, en perspectiva de Arendt (1993), no se puede entender la política como una relación entre dominadores y dominados, sino como una relación circular en la cual el poder político no se comprenda de forma vertical, sino horizontal, pues lo contrario significaría una abolición de la política y obtendríamos una forma despótica de dominación.



La política como acción está atravesada por la palabra, el debate y la persuasión, por eso es incompatible con la violencia. Esto significa que el "Estado monopoliza los medios de aplicación legítima de la violencia como concentración de poder para subyugar a todos los demás" (Habermas, 2001, p. 376). Al monopolizar la violencia, los ciudadanos privilegiarán la concertación, el diálogo y las normas jurídicas como mecanismo de solución de conflictos en vez del ejercicio de la violencia. "La política no es y sólo empieza donde acaban el reino de las necesidades materiales y la violencia física" (Arendt, 1993, p. 71).

La manera errónea de entender la política como relación dominador-dominado incentiva la violencia física y se convierte en la única respuesta para mantener la estructura política, y el espacio público. Si bien esta acepción de la política es loable para estados con desarrollo institucional y espiritual, no es comprensible de suyo para estados, como los nuestros que albergan un porcentaje muy alto de insatisfacción material y espiritual que condicionan las salidas pacíficas del desarrollo de sus ciudadanos. Mientras se suspenda la educación (*paideia*) como camino que conduce al cambio de mentalidad y de sentir de una sociedad carente de este bien social, seguirá prevaleciendo la violencia individual como única vía para la resolución de los conflictos sociales.

4. Política y reafirmación de la vida

En este apartado se entenderá la política como medio y espacio donde reafirmar y cuidar la existencia humana desde el diálogo y el encuentro con el otro, en medio de la pluralidad de formas de vida en la esfera pública-política. La política, en tanto acción humana "trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos" (Arendt, 2008, p. 138). Es decir, se trata de establecer relaciones entre personas pertenecientes a comunidades diversas y plurales (Bruehl, 2006). La política no tiene como elemento definitorio la violencia física y/o simbólica, al gobierno o al poder mismo. Más bien, surge de las relaciones entre las personas que haciendo uso prudente de sus palabras e ideas tratan de resolver sus conflictos por medios pacíficos. Si prevalecieran los medios violentos para resolver los desacuerdos humanos no tendría sentido hablar de política, sino de guerra y/o de adoctrinamiento ideológico. En la Grecia clásica: "Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de la persuasión, y no con la fuerza y la violencia (...) obligar a las

personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir eran formas pre-políticas de estar en sociedad" (Arendt, 2012, p. 53).

La ciudadanía plural resulta de aceptar la existencia de grupos diferentes, intereses múltiples, tradiciones y opiniones diversas inmersas en el Estado. Por eso, la política sólo es una de las posibles respuestas a los conflictos humanos y no es, ni mucho menos, la más habitual. Otras respuestas pueden ser la oligarquía y la tiranía, la política distorsionada. Pero estas últimas destruyen la pluralidad del Estado en beneficio de la minoría en el poder (Crick, 1962). Así, en el momento en que

se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de las demás, por ejemplo, durante la guerra (...) el discurso se convierte en "mera charla" (...) ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda. Aquí las palabras no revelan nada. (Arendt, 2012, p. 209)

El reconocer la pluralidad y la diversidad que caracteriza a los seres humanos mediante la palabra no es obstáculo, sino que favorece cierta igualdad a la hora de decidir sobre el mundo de la vida. En este orden, Aristóteles (2007) expuso en su Política:

Solo el hombre, entre los animales, posee la palabra (...) la palabra (logos) existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. (p. 233)

Baños (2008), citando a Arendt (2008), considera que la ciudadanía consiste en una forma de vida en la que los ciudadanos han de poder, por su sentido de pluralidad, alzar la voz y asociarse con criterio propio e independencia política, permitiendo la construcción de un espacio público libre e igualitario que ha de ser protegido y garantizado por la propia acción cotidiana de los ciudadanos. Estos han de ser educados y socializados en costumbres, hábitos, virtudes y principios de acción acordes a la cultura política que habrán de convivir. Esta será una cultura política que privilegie las normas jurídicas, el diálogo y la discusión para llegar a acuerdos comunes y así poder dirimir los conflictos e intereses pacíficamente en la esfera pública. Por eso, en esta esfera no tienen lugar las actitudes violentas o las imposiciones por la fuerza. Las principales herramientas de los ciudadanos son las normas jurídicas, el discurso y la acción, que han de ser ejercidas en un espacio compartido por la diversidad y la diferencia que aguarda cierta libertad e igualdad, ya que "el mérito del



ciudadano en una república consiste en no ser más notorio en los asuntos públicos que sus conciudadanos, lo cual constituye su virtud" (Arendt, 2008, p. 101). No obstante, desarrollar virtudes cívicas y cultivar la libertad política requieren por parte de la ciudadanía responsabilidad y esfuerzo para desplegar la libertad de la pluralidad.

Así pues, el principio orientador de las relaciones políticas en una república pluralista es el amor a la igualdad en libertad, las normas jurídicas como espacio de encuentro el cual posibilita "la existencia de relaciones políticas basadas en el respeto, el reconocimiento mutuo y la deliberación de las diferencias" (Baños, 2008, p. 269-270). Lo anterior admite la construcción de un espacio público que, fundándose en las leyes, los hábitos y costumbres de los ciudadanos garantiza la libertad y la pluralidad; pues la pensadora alemana "concibe la política como un espacio para armonizar las diferencias que nunca van a dejar de existir" (Cano, 2004, p. 31), puesto que "la distinción y la igualdad son dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos" (Arendt, 2008, p. 98).

La política es una construcción grupal, sin restricciones, nace en la deliberación, la libertad y la autonomía de los seres humanos. Es producto de la relación entre hombres y mujeres que crean, mantienen y desarrollan no sólo un Estado, sino también una ciudadanía activa por la participación y la significación plural que hay entre los ciudadanos. Esto no tendría lugar ni objeto en la soledad; ya que en ella se instauraría unas condiciones no políticas, de solo supervivencia. En la pluralidad aparece el poder y la virtud de los acuerdos, donde la política se hace entre amigos; es decir, se asienta sobre la base de un interés compartido. Por esto, el cuidado de la vida política debe concernir a todos, sin la cual la convivencia sería poco probable. Aquí, la misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio.

En el pensamiento político de Arendt se observa una clara exigencia a la política actual que tiene que ver con la superación de la relación mandato-obediencia, por una comprensión de la misma basada en la participación de los ciudadanos en la elección de los asuntos públicos en medio de una pluralidad de voces. Esto demanda entender el poder como relación, y no como imposición.

La igualdad política se construye sobre la pluralidad, pero no la anula. Por el contrario, la esfera pública establece y permite desarrollar un modelo de interacción, despojado de violencia y coerción, que supone el intercambio libre de una auténtica pluralidad



de opiniones. Sin embargo, esta pluralidad no parece tener que ver con necesidades ni con intereses que emanen de la diferente colocación en los ámbitos privados. Por el contrario, es una pluralidad de opiniones y de perspectivas sobre los asuntos comunes y no una pluralidad de “reclamos” o de necesidades por resolver. (Rabotnikof, 2005, p. 121)

En la construcción de los cuerpos políticos formados por la presencia de una ciudadanía participativa, la pluralidad aparece como un sujeto dotado de virtud cívica y política, dando comienzo al desarrollo político de un Estado democrático de derecho. Puesto que al insertarse el ciudadano en el mundo se confirma y asume el hecho original de su presencia política por la presencia de otros que le acompañan. La pluralidad hace que la ciudadanía no se presente como algo automatizado y determinado. En la pluralidad, la participación ciudadana no queda instaurada en el simple hecho de elección de un dirigente político, sino que tanto las decisiones como los actos de los ciudadanos se acogen y se significan por la cosa política decidida consensualmente.

La presencia de la pluralidad en una ciudadanía participativa realiza y hace presente en ella un sentido de “mentalidad ampliada” (Arendt, 1996, p. 254) que se justifica por la presencia de otros y que es necesaria a la hora de juzgar tanto las decisiones como los actos políticos de los ciudadanos. En este escenario, el factor de pensar políticamente desde el punto de vista de los demás se da porque el poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás alejando toda condición privada subjetiva (Arendt, 1996). Esto especifica que la pluralidad se muestra como la vía que posibilita la consideración de perspectivas de otros en la significación política del ciudadano activo. Las elecciones y las valoraciones políticas se pueden someter a la crítica en tanto que los ciudadanos en su facultad de poder transformar el mundo político se vinculan a la existencia de un espacio público, asegurando un obrar, un expresar y un deliberar (Chevallier, 2011).

La designación de una mentalidad ampliada y de pensar en el lugar del otro establece que en la pluralidad se puede concertar un sentido común, las normas jurídicas como mecanismos de cohesión social. En ella el ejercicio de libertad de los ciudadanos y su posibilidad de realizar proyectos enriquecen y constituyen la formación de un mundo de la vida enteramente político. Los conciudadanos son revelados dentro de una realidad política

que es reconocible e identificable porque los ciudadanos en sus actos y discursos determinan unas convicciones y principios propios de una comunidad política concreta (Habermas, 2010).

En suma, la pluralidad política se convierte para la ciudadanía participativa en espacio de diálogo; un espacio para compartir experiencias y formación de una voluntad política. Los ciudadanos con su obrar no solamente se presentan ante los otros como sus pares, sino que a la vez su presencia no impone ante los otros una figura coactiva y restringida fuera de lo político, sino de apertura y acogida. En este sentido, cabe la tesis según la cual es posible afirmar la vida a través de la política cuando la sociedad pueda ser concebida como una construcción institucional cuya meta principal sea combinar la libertad de los individuos y las colectividades con la unidad de las normas jurídicas.

5. Acción política y cuidado de la existencia

La diferencia entre la política políticamente auténtica y la política políticamente inauténtica reside en que, la primera está al servicio de la ciudadanía, de los derechos y libertades, del cuidado de la existencia y la pluralidad; la segunda se basa en intereses particulares, desconfianza, malestar y violencia, antítesis de toda acción política. Para Arendt la acción no solo establece una relación estrecha con la política, sino que da cuenta de "un sentido de responsabilidad y compromiso con lo humano" (Molina, 2015, p. 14). La acción nace en la mediación y la presencia entre los hombres; su condición de existencia está dada por la pluralidad. Más aun, "la acción corresponde a la condición humana de la pluralidad" (Arendt, 2012, p. 35), porque el hombre vive y se desarrolla como un ser distinto y único entre iguales.

Es curioso que Arendt no haya profundizado el concepto de naturaleza humana, sino el de condición humana. Esta predilección por el segundo obedeció al hecho de que el discurso, la acción, la pluralidad, lo social, así como la política y las normas jurídicas, son creación humana; hacen parte de la acción política, circunstancia propia de la condición humana e inexistente a la naturaleza humana. Todas las cosas que entren en contacto con los hombres se convierten en condición de su existencia. Al hacer referencia a la naturaleza humana se estaría mostrando un alguien que es inaprehensible y deshumanizante en tanto que es un hombre idealizado, fuera de lo humano. La expresión 'condición humana' indica que "los hombres son siempre seres condicionados" (Arendt, 2012, p. 36), esto es, están en



relación con todo lo existente y más si es entre (inter-esse) una pluralidad de hombres distintos. La acción no es la única característica de la existencia humana, existen otras como la vida, la natalidad y la mortalidad (Arendt, 2012).

La política se sustenta en la acción, categoría propia del hombre en su capacidad de actuar y obrar. Pese a que, como dimensión fundamental de la vida humana, nacen entre los hombres y mujeres, la acción y el discurso no se reducen al hacer o actuar, sino que revelan activamente el modo como los seres humanos hacen su aparición en el mundo. "Esta prerrogativa exclusiva del ser humano depende por entero de la constante presencia de los demás" (Arendt, 2012, p. 51). La acción política como ejercicio que no está impulsado por la necesidad —como la labor—, ni por la utilidad —como el trabajo—, designa un comportamiento político, una ciudadanía activa. La acción política es la actividad mediante la cual resulta posible la construcción y transformación del mundo, y antídoto de toda política contra la vida (Vatter, 2008).

La política existe para garantizar un mínimo de confianza. La ley crea un marco de fiabilidad en lo imprevisible. También las costumbres hacen eso; y por ello la política y las constituciones son tanto más necesarias cuanto menos podemos fiarnos de las costumbres, y así lo son particularmente en épocas de ampliación de mundo, en el que el choque de las costumbres y las moralidades arroja sobre todas ellas el cariz de lo relativo. (Arendt, 2012, p. 349)

La ciudadanía en Arendt es sinónimo de transformación, comunidad política, pluralidad, legitimación del Estado y compromiso por construir una sociedad mejor (García, 2017). Revela un quién para la sociedad y la esfera política, y consolida condiciones de existencia humana. La acción política en su "compromiso de establecer y preservar los cuerpos políticos" (Arendt, 2012, p. 36), ofrece condiciones para que los seres humanos no solo se agrupen, sino que su existencia misma sea para los demás una ampliación del mundo. La finalidad de la acción política es formar no individuos aislados, fabricados y homogéneos; sino sujetos que estén centrados en aceptar "el derecho a tener derechos" (Arendt, 2008, p. 221) en el que las virtudes públicas y los derechos universales se den por sentados a la pluralidad de los seres humanos.

Para Arendt la política surge de la pluralidad de los seres humanos para garantizar la organización social y la convivencia. La política es un hecho social. La definición



antropológica de Aristóteles según la cual el hombre es un ser social y político es cuestionada por Arendt, pues considera que el hombre es un ser a-político, no es su esencia ser social y político, sino que, se hace político en medio de la interacción con otros hombres y mujeres; es decir, en sociedad. Según la autora alemana, la consideración de Aristóteles expresa que la necesidad del ser humano por organizarse socialmente lo induce a la política; por eso es un ser social y político.

El sentido de toda acción política debe ser la búsqueda de la libertad. Si la libertad es el sentido de la política, entonces la sociedad ha perdido su fin; pues el concepto de libertad históricamente ha tenido diferentes significados. "Si es verdad que la política es algo necesario para la subsistencia de la humanidad, entonces ha empezado de hecho a autoliquidarse, ya que su sentido se ha vuelto bruscamente falta de sentido" (Arendt, 2012, p. 54). Al perder la política su sentido llega la degradación y las alteraciones sociales que perturban la vida en común. Hechos como el holocausto judío perpetrado por los nazis dan a entender que el fin de la política ha desaparecido. Sin embargo, es necesario actuar para recuperar el sentido de esta: "la cuestionabilidad de lo político que surgía de ella es un hecho que desde la Antigüedad ya nadie creía que el sentido de la política fuera la libertad" (Arendt, 2012, p. 55). En efecto, hay que distinguir lo político, de la política. Lo político corresponde al ejercicio de la política; es decir, el acontecer político de la realidad, los sucesos y lo manifestado del hecho político. En ocasiones, la forma de representar lo político no coincide con la política, en tanto, que ésta está fundamentada en el deber ser del quehacer político. Cuando Sócrates se preguntaba sobre la esencia de la política, todos respondían la realidad del hecho político; es decir, lo político. Él quería llegar al ideal de la política para de esta manera comprender la esencia de esta (Arendt, 2012, p. 56).

Actualmente, "la falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida" (Arendt, 2012, p. 56). Pero ante las malversaciones de la política en lo político es preciso rescatar en el quehacer cotidiano de lo político la esencia de la política que está fundamentada en la libertad. Para lograr esto se propone el único milagro que puede obrar el hombre en pro del quehacer político: la «acción» (Arendt, 2012, p. 56). En este sentido, la acción se constituye en el modo por el cual lo político es recuperado hacia el ideal fundamental de la política; es decir, la libertad. No se puede esperar que el problema se solucione por sí solo hay que actuar para que, desde la construcción de la comunidad, se cimienten lazos de comunicación y



participación entre los miembros de un grupo social, donde cada uno con sus roles se convierta en un actor social en función del bien común. En últimas, lo político es recuperado por las acciones que el hombre hace para recobrar el sentido, la esencia, la ética y la estética de la política.

La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende para su existencia de otros; el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería poco probable. (Arendt, 2012, p. 58)

Si la política se constituye en necesidad es porque para vivir y construir lazos de convivencia entre los hombres es necesario la organización entre unos y otros para que, de esa forma, se logren acuerdos coligados. La misión primordial de la política es salvaguardar la vida (Arendt, 2012); por eso, si por el contrato social se pactan acuerdos de convivencia entre los hombres, éste no tiene otro sentido que garantizar la vida de los miembros de esa sociedad. Cuando la política no protege la vida como un bien supremo no es en sí un hecho de la política, sino, como ya se ha dicho, una irregularidad de la comprensión de la esencia de la política.

Cuando, de alguna manera, se excluye al otro de la participación, se cierra el gobierno en sí y se pierde la esencia misma de la política. Si para los griegos "ser libre y vivir en la *polis* era en cierto sentido lo mismo" (Arendt, 2012, p. 60), entonces la libertad de la política no recae en realizar actos deliberativos que atenten contra la organización social establecida en el contrato, sino que se es libre en la medida en que se es consciente de ser un actor social con derechos y deberes.

Finalmente, la política hoy debe estar impregnada del milagro humano de la acción cimentada en la valentía política. Ser libre, como condición del actuar político, no es pura espontaneidad del actuar que es todavía una condición pre-política; es la capacidad de hablar y participar en los asuntos públicos; es lo que hace a un hombre verdaderamente libre. Pero si su actuar y participación tiene algún elemento que coaccione a la persona en contra de la comprensión natural de la política, entonces ya no se es libre, en tanto que la libertad es en sí misma la esencia del contrato, de la política.

La libertad como esencia misma de la política se construye con los otros. Si la política es el medio por el cual se puede vivir juntos como condición necesaria e indispensable,



entonces, la existencia está ligada al hecho de la libertad política y a las acciones del hombre de acuerdo con lo establecido en el contrato social (Constitución Política) y a las normas jurídicamente determinadas. La esencia de la política es la libertad y el cuidado de la existencia humana. Así pues, la praxis política es una forma de resistir la violencia y aquello que se considera inauténtico dentro de la acción política.

6. Pluralidad humana y política de la vida

La pluralidad humana es condición básica y existencial para la acción política, pues se trata del estar juntos. El sentido de la política no debe entenderse sin la inclusión de la pluralidad de los hombres y mujeres. La política está para crear las condiciones del buen vivir en medio de la diferencia; esto es, para poder estar y vivir juntos. Sin el reconocimiento de la diversidad y la diferencia de ideas y opiniones no puede haber política de la vida. El respeto y aceptación de esta condición es el antídoto para evitar los totalitarismos, que es la homogenización y muerte de la política. Existen dos formas de estar juntos: 1) con otros seres humanos iguales a mí, de donde surge la acción, y 2) el estar sólo consigo mismo, de donde nace la vida del espíritu. La primera forma alude a la pluralidad, condición básica para la existencia del hombre en comunidad y tener conciencia del mundo. Estas condiciones fueron profundamente desarrolladas por los romanos “quizás el pueblo más político que hemos conocido empleaba las palabras ‘vivir’ y ‘estar entre los hombres’ (*inter homines esse*) o ‘morir’ y ‘dejar de estar entre los hombres’ (*inter homines esse desinere*) como sinónimos” (Arendt, 2012, p. 72).

Justamente los griegos, forjadores de una civilización excepcional por su forma de gobierno democrático, lograron construir y articular en su praxis cotidiana una concepción de vida buena o el buen vivir que trasciende la comprensión que nosotros hacemos de ella. La palabra vida, en la antigua Grecia, comprendía dos aspectos antitéticos: lo público-privado y político-doméstico. Se trataba de la idea según la cual la vida es *zoé*, el hecho de vivir-estar determinado por lo estrictamente biológico, por el condicionamiento propio de lo viviente — y *bios*. Por consiguiente, la vida no sólo era concebida como un neto funcionamiento de lo vital, asunto que parece predominar en la época moderna. Para los griegos *bios* indicaba la vida propia de aquellos que vivían comunitariamente en el seno de una civilización, la *polis*.



Eso quiere decir que quien vive comunitariamente ha logrado ir más allá de la *zoé*: estar en una *polis* implicaba ser más que un simple viviente (Arendt, 2012).

Cuando Aristóteles documentó en la *Ética Nicomáquea* los tipos de vida que un griego podía elegir consecuencia de su libertad (vida contemplativa, del placer y la vida política), de ningún modo se refería a los penosos condicionamientos del trabajo-asunto necesario para 'vivir'—y a lo estrictamente viviente ligado a la reproducción o a la conservación de la especie (Aristóteles, 2003). Se trataba de formas de vida que están más allá de la vida natural, de prácticas que dan cuenta de una vida altamente cualificada. Por eso, hablar de política, entendida como gestión de los conflictos humanos en tanto seres vivos, carecía de sentido, por igual motivo. La *polis* está hecha no solo para vivir, sino para 'vivir bien': (...) tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien (Aristóteles, 2003).

Arendt recoge de la tradición griega la cuestión del vivir juntos; pues considera que el vivir juntos constituye la condición de posibilidad para que aparezca la pluralidad, la cual funge como categoría para la acción del ciudadano en la *polis*, toda vez que en ella se puede dar el desarrollo de la participación política del ciudadano en el espacio de lo público; es decir, el espacio de aparición. El espacio de lo público surge como lugar donde la pluralidad se congrega con el fin de discutir, deliberar, disentir o llegar a acuerdos en torno a asuntos comunes. Este espacio ofrece la oportunidad al ciudadano/a de presentarse como un ser individual, alguien que es sujeto de derechos y deberes ante los otros. Sostiene nuestra autora que la pluralidad es el *factum* de cada ser humano, una suerte de necesidad que determina de antemano la existencia política del ciudadano.

El espacio de aparición de la pluralidad surge cuando discurso y acción son posibles. Desde esta perspectiva el espacio de aparición es público y político, pues sólo donde existen discurso y acción aparece la política. Pero la esfera pública no siempre está ahí; para su existencia es necesario actos y palabras y, aunque todos tenemos la capacidad de hablar y de actuar, no siempre lo hacemos; es más, no es posible hacerlo todo el tiempo. Solo ahí donde palabra y acto son la base del poder, existe la política; "donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades" (Arendt, 2012, p. 223).



De lo anterior se colige que la pluralidad es condición básica tanto para la acción como para el discurso. Esto quiere decir, en primer lugar, que la pluralidad es requisito para que los sujetos emprendan acciones en el mundo, partiendo de ser 'lo mismo'; para que podamos distinguirnos de los demás mediante la acción, porque se espera que cada hombre pueda hacer algo nuevo, lo cual tendría sentido únicamente si se hace ante esos otros que comparten la esfera pública al igual que yo. De esta manera, la acción se convierte en actividad política por excelencia.

Acción y discurso mantienen una interrelación directa con el poder aparecer ante los demás, lo que Arendt denomina el segundo nacimiento. Es esa capacidad de generar algo nuevo en el mundo, y que se constituye en la realización humana de la natalidad donde el discurso actúa como distintivo de cada ser y, por tanto, se establece como la realización humana de la pluralidad. De ahí que la inclusión de la pluralidad en el juego político sea importante para la creación de una ciudadanía activa porque es en este segundo nacimiento donde el sujeto, a través de la acción, crea algo nuevo, se reconoce como parte de un mundo que es común, conciencia que le permite reconocer que hay otros seres que lo habitan igual que él. Así, dirigir sus acciones como posibilidad de cambio y transformación frente a lo dado, instituido, o determinado en las relaciones sociales es camino de realización humana.

La pluralidad se manifiesta en doble vía: de una parte, "como alteridad" (Arendt, 2012, p. 206) (*heterótes, alteritas*), la propiedad óptica que permite establecer aquello que cada individuo es, pero siempre en relación con otro que no sea él mismo. A partir de esta relación siempre se pueden establecer diferencias y semejanzas; esto es, propiedades comunes que admiten representar a los individuos como pertenecientes a un género o especie. Por otra, en la pluralidad se presenta la "unicidad" (Arendt, 2012, p. 206) de cada individuo, su carácter de ser único e irrepetible. Gracias a la unicidad los individuos interactúan formando un "tejido de relaciones cuya principal característica es que resplandece una amplia gama de perspectivas y de opiniones" (Arendt, 2012, p. 207), que corresponden a los sujetos libres que entran en escena mediante sus discursos y obras.

La pluralidad determina el hecho de que quienes participan en la política puedan ser ciudadanos activos y pasivos, pues a través del hablar y obrar transforman la realidad política y social, en el entendido que sus acciones tienen efectos en los otros. Cada ciudadano es afectado por la acción de los demás en tanto que su acción transformadora crea nuevos



horizontes para estar en la vida política. En la pluralidad el ciudadano no solo se reconoce como perteneciente a un mundo, sino que posee facultades para crearlo a través de sus acciones. En la comunidad política el ciudadano es quien da existencia a las cosas, porque él es el único que puede construir un orden político con sentido. Este orden constituido por la acción política no debe ser ajeno a la pluralidad de los hombres en tanto que al excluirlos se estaría negando la esencia misma de la política.

El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar (Arendt, 2012).

El comienzo de toda acción política en medio de la pluralidad es milagroso porque resalta el fondo opaco de la naturaleza humana para convertirlo en un mundo político con sentido. Así, en la construcción de una ciudadanía activa es necesario la inclusión del otro diferente, con el fin de conceder espacios de autonomía para el autogobierno y así incrementar su participación en las decisiones políticas. Es allí donde se comprende el "principio de participación de los sujetos desde la puesta en común de las propuestas, proyectos e iniciativas que los involucren" (Arendt, 2012, p. 229), o como afirma Habermas, en la existencia de una ciudadanía efectiva-activa debe estar de plano

la legitimación de sus derechos sociales, políticos y civiles a partir de la libertad de acción, libre asociación, oportunidad de participar en los procesos de formación de opiniones y voluntades, protección de los derechos individuales y garantía de las condiciones de vida materiales para el ejercicio de los derechos señalados. (Baños, 2008, p. 116)

Para que la política en tanto acción humana pueda "tratar del estar juntos los unos con los otros de los diversos" (Arendt, 2012, p. 208), es menester superar intereses egocéntricos e intenciones calculadas en la esfera de lo público.



7. Conclusión

Comenzamos este artículo preguntándonos cómo es posible reafirmar la vida como voluntad a través de la política y cuidar de la existencia humana, si la violencia es consustancial a la formación del Estado y el medio por el cual se construye la comunidad política. Ahora, al concluir, sabemos que no hemos respondido el interrogante tal como hubiésemos deseado. Lo único que pudimos salvar aquí fue la compañía que nos brindaron los autores que leímos para poder decir algo acerca del problema que nos habíamos fijado comprender: la política al servicio del cuidado de la existencia y su vínculo con la violencia. La verdad, no podemos afirmar cómo se puede resolver esta complejidad de la política como medio para el cuidado de la existencia y la violencia que institucionaliza el Estado para proteger y reafirmar la vida. Solo podemos decir que la historia del Estado, como se ha sostenido en este artículo, ha estado atravesada por la violencia sucesiva en el movimiento de la humanidad. Romper con el vínculo existente entre política y violencia, resulta complejo y contradictorio; pues ambas situaciones hacen parte de la realidad humana.

Solo entendiendo la política como espacio de encuentro entre la pluralidad de hombres mediados por el diálogo y la palabra, y actuando conforme a ese entender, es posible cuidar la existencia humana en medio de los hechos paradójicos de la política. La esencia de la política es la libertad en la pluralidad. Por eso, la tesis que se sostuvo en este artículo fue que solo se puede afirmar la vida a través de la política cuando la sociedad política pueda ser concebida como una construcción institucional cuya meta principal sea combinar la libertad de los individuos y las colectividades con la unidad de las normas jurídicas. Esto significa que, solo a través del respeto a las normas jurídicamente establecidas mediante procesos institucionalizados de comunicación, los ciudadanos acuerdan entre sí qué normas les son favorables para garantizar la convivencia pacífica, la libertad, los derechos fundamentales, la ciudadanía y la expresión libre de la sociedad civil. Esto no implica, claro está, la anulación de la violencia como medio que utiliza el Estado para que subsista el orden y la seguridad.

La complejidad de la política aparece cuando la violencia emerge como elemento de fuerza por parte del Estado para producir orden y cohesión social; pues la violencia limitada, consustancial al Estado, comienza a ser problemática cuando se trata ya no solamente de someterse a ella, sino ejercerla. Someterse por motivos de conciencia al Estado y a sus



órganos institucionales es ya ratificar la violencia y ejercerla simbólicamente por la identificación con el recuerdo que manda y que obliga. El problema se agrava más cuando la violencia se sale de los límites de la institución penal; cuando el ciudadano es llamado a las armas por la patria en peligro (amenaza externa e interna); cuando una situación revolucionaria lo pone en la encrucijada de dos violencias: la defensa del orden establecido y el acceso al poder para nuevas posibilidades sociales, portadoras de un mensaje de justicia social (Ricouer, 1995).

Es importante comprender que las sociedades actuales no son comunidades que compartan valores e intereses comunes como antaño. Éstas, son estructuras sociales contradictorias surgidas por conflictos y negociaciones entre diversos actores sociales que se disputan el poder. Esta realidad permite que los conflictos nunca acaben, simplemente se detienen o se transforman gracias a acuerdos temporales y contratos inestables que son transformados en instituciones de dominación por los actores sociales que lograron una posición ventajosa en la lucha por el poder (Castell, 2012). Los discursos disciplinarios, tal como lo afirmó Foucault, están respaldados por el uso potencial de la violencia. La violencia del Estado se racionaliza para mantener su estructura interna; y, en última instancia, se legitima mediante discursos que conforman la acción humana. No obstante, gracias al respaldo que en término medio gozan las normas jurídicas, es posible regular —de cierta forma— la violencia social, pues es a través de las normas legalmente constituidas y legítimamente aceptadas como los ciudadanos dirimen sus conflictos sociales.

Las instituciones y parainstituciones estatales (medios de comunicación, elites intelectuales, universidades) son las principales fuentes de estos discursos, por medio de los cuales circula y se radicaliza la violencia simbólica. Para desafiar las relaciones de poder existentes se necesitan discursos alternativos que puedan vencer la capacidad discursiva del Estado como paso necesario para neutralizar el uso de la violencia; y así, por medio de la acción política y de las normas jurídicas, se puede cuidar la existencia humana. Sin embargo, es preciso recordar que las relaciones de poder están distribuidas por las estructuras sociales; el Estado, desde una perspectiva histórica, sigue siendo un elemento estratégico para el ejercicio del poder y, así, garantizar la vida (Castell, 2012).

Finalmente, la crítica al planteamiento de Arendt se orienta en los siguientes términos: la autora alemana reduce la experiencia humana (acción política) al dominio de las



necesidades que no permiten al individuo ser otro actor distinto al político y a la vez lo oprime y lo sustrae de su libertad individual. Pues según Arendt, el hombre moderno debe tomar la vida activa solo en función de la política y la vida contemplativa como espacio para el encuentro del manejo de los asuntos públicos referidos a lo político, al estilo de cierta clase social y política del pueblo grecorromano.

Para Arendt, la forma de realización del hombre moderno es ser un individuo al servicio del Estado y no para sí, en contraste con el modelo tradicional del hombre político como creador de sentido y memoria. Arendt considera que cuando la vida política reflexiva y actuante le cede el lugar a la vida al animal *laborans*, aparece la figura del individuo como trabajador y productor que busca su ideal por medio del trabajo, concibiéndolo como una figura del esfuerzo que le permite llegar a su libertad y bienestar. Para ella, en la modernidad prima el animal *laborans*, ya que está sometido a los roles impuesto por la producción y el consumo; por lo tanto, este sujeto es un instrumento y se aleja totalmente de la idealización planteada por el pensamiento grecorromano. Así pues, cuanto más avanza la sociedad moderna, menos social se vuelve el hombre (Touraine, 2006).

En síntesis, sostener que la vida política tradicional planteada en el pensamiento griego deba primar y sobreponerse a aspectos igual de importantes que surgen en la vida social actual, resulta un tanto complejo, dado que las condiciones de las actuales sociedades modernas son cambiantes y fragmentadas. Arendt desconfía del sujeto que se aleja del modelo político grecorromano, prototipo, según ella, del hombre público. Finalmente, su principio de libertad (reflexivo-acción) se opone a la reproducción del orden que se vive en las sociedades complejas.



8. Referencias

- Adorno, T y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta.
- Arendt, H. (1993) *¿Qué es política?* Paidós.
- _____, (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios de reflexión política*. Península.
- _____, (2008). *Sobre vivir al totalitarismo*. Goethe-institut.
- _____, (2008). *La promesa de la política*. Paidós.
- _____, (2010). *Sobre la violencia*. Alianza.
- _____, (2012). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- _____, (2012). *La Condición humana*. Paidós.
- _____, (2012). *El diario filosófico*. Paidós.
- Aristóteles, (2003). *Ética Nicomaquea*. Losada.
- _____, (2007). *Política*. Gredos.
- Baños, J. (2008). *El republicanismo cívico de Hannah Arendt: La relevancia de su pensamiento para las democracias contemporáneas*, tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- Benjamin, W. (1998). *Para la crítica de la violencia, en ensayos escogidos*. Santillana.
- _____, (1994). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Desde abajo.
- Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*. Paidós.
- Cano, S. (2004). *Hannah Arendt: condiciones de posibilidad de la participación pública*. Ed. Universidad Complutense de Madrid. Tesis Doctoral.
- Castell, M. (2012). *Comunicación y poder*. Siglo XXI.
- Chevallier, J. (2011). *El estado posmoderno*. Universidad Externado de Colombia.
- Crettiez, X. (2009). *Las formas de la violencia*. Waldhuter.
- Crick, B. (1962). *En defensa de la política*. Continuum.
- Fischbach, F. (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*. La decouverte.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. La piqueta.
- Freud, S. (1973). *El malestar en la cultura*. Alianza.



- García, D. (2017). *Reflexiones en torno al concepto de ciudadanía a partir del pensamiento de Hannah Arendt*, Tomado de <http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp/PDFs/3-ReflexionesArendtComunicacion.pdf> consultado el 27 de marzo de 2017, 3.
- Habermas, J. (1996). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos.
- _____, (1999). *Inclusión del otro: Estudios de Teoría Política*. Paidós.
- _____, (2001). *Facticidad y Validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Hobbes, T. (2010). *Del ciudadano*. Gredos.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfuncional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. F. C. E.
- Maura, E. (2009). Para una lectura crítica de Hacia la crítica de la violencia de Walter Benjamin: Schmitt, Kafka, Agamben. *Isegoría*, (41), 267–276.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i41.674>
- Molina, G. (2015). *Escritos sobre teorías políticas*. Grupo de estudios en Ciencia Política.
- Nietzsche, F. (2010). *La voluntad de poder*. Trotta.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común el espacio público en la teoría política contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Ricoeur, P. (1995). *Verdad e historia*. Encuentro.
- Pérez Monereo, J. (2015). *Espacio de lo político y orden internacional: la teoría política de Carl Schmitt*. El viejo topo.
- Touraine, A. (2006). *¿Podemos vivir juntos?* F.C.E.
- Schmitt, C. (2004). *Teología política*. F.C.E.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. F.C.E.
- Vatter, M. (2008). *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*. LOM.