

Arendt según Arendt. A propósito de su centenario

MANUEL VIDAL NOGUERA* y GILMA LILIANA BALLESTEROS**

Resumen

Hannah Arendt (Hannover, 1906 – Nueva York, 1975) reformuló una serie de conceptos y concepciones políticas sin identificarse con ideología alguna de aquellas que estaban en boga en su momento. Es muy posible que haya dejado las simientes de una nueva centrada en un humanismo dialógico en el cual el Hombre, en su dimensión completa no se pierde en el individualismo ni se diluye en el igualitarismo, se realiza en presencia de otros iguales en su diferencia, justamente cuando definen el espacio público, es decir haciendo política.

Palabras clave: Hannah Arendt, ideología, política, poder.

Abstract

Hannah Arendt (Hannover, 1906 – New York, 1975) restated a series of concepts and political conceptions refusing to be identified with any ideology at her time. It is very possible that she had left as heritage the seeds for a new ideology focused on a dialogical humanism, where Man, at its full dimension is not lost in the individualism, nor solved in igualitarian trends, it is done in the presence of other, just equal to him in their difference, when creating the public, it is when making politics.

Key words: Hannah Arendt, ideology, politics, power.

* Comunicador Social, Magíster en Estudios Políticos, Investigador y Profesor de planta de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana. E-mail: mvidal@javeriana.edu.co

** Politóloga, Magíster en Conflictos, Paz y Democracia y Candidata a Doctora del mismo programa en la Universidad de Granada – España. Profesora de planta de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana. E-mail: ballesteros@javeriana.edu.co

Introducción

“No punishment has ever possessed enough power of deterrence to prevent the commission of crimes. On the contrary, whatever the punishment, on a specific crime has appeared for the first time, its reappearance is more likely than its initial emergence could ever have been.”

HANNAH ARENDT

EL 14 DE OCTUBRE DE 2006 SE CUMPLEN 100 AÑOS DEL NATALICIO de Hannah Arendt, su pensamiento ha influenciado las últimas corrientes de politólogos en todo el mundo y ha constituido un elemento fundamental a la hora de plantear y plantearse formas metódicas y complejas de abordar los análisis sobre la humanidad, siguiendo el rigor propio del pensamiento moderno.

El fragmento sobre el cual se trabaja este artículo se tituló originalmente «On Hannah Arendt», fue compilado por M. A. Hill y publicado como *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, por Sto Martin's Press, Nueva York, 1979. Se recogieron algunas de las respuestas e intervenciones de Hannah Arendt en el congreso sobre «La obra de Hannah Arendt» realizado en noviembre de 1972 por la «Sociedad para el estudio del pensamiento social y político», patrocinado por *The York University* y *The Canada Council*. Siguiendo a Fina Birulés, traductora del texto recogido en la obra que se cita, publicada por Paidós, *De la historia a la acción*, “El texto editado está formado por extractos de algunas de sus respuestas que no siempre son presentados en el orden en que tuvieron lugar. Para complicar algo más la traducción y la comprensión del texto M. A. Hill, en su breve escrito de presentación, afirma: «Siguiendo con mi intención de preservar el ambiente del congreso, no he intentado corregir la sintaxis o dicción extranjera de los participantes».”

Fina Birulés presenta como nota, muy brevemente a los participantes en el evento. En ese momento los estudiosos más connotados de la política, las ciencias sociales, arquitectura y filosofía de Alemania, Canadá, Estados Unidos y Francia, alemanes, canadienses y norteamericanos, algunos, como ella judíos, otros no.

“En el congreso participaron: C. B. *Macpherson*, que por aquel entonces era profesor emérito de economía política, Universidad de Toronto; *Christian Bay*, profesor de economía política, Universidad de Toronto; *Michael Gerstein*, asesor de Servicios Sociales, Halifax, Nueva Escocia;

George Baird, arquitecto y profesor asociado en la Escuela de Arquitectura, Universidad de Toronto; *Hans Jonas*, profesor emérito de filosofía, The New School for Social Research, Nueva York; *F. M. Barnard*, profesor de ciencia política, University of Western Ontario, Londres, Ontario; *Mary McCarthy*, escritora, París; *Richard Bernstein*, profesor de Filosofía, Haverford College, Haverford, Pennsylvania; *Albrecht Wellmer*, profesor de sociología, Universidad de Constanza, Constanza, Alemania; *Hans Morgenthau*, profesor universitario de ciencia política, The New School for Social Research, Nueva York; *Ed Weissman*, profesor asociado de ciencia política, York University, Toronto. (N. de la t.)”

En el texto recogido se ve un diálogo sin mayores reverencias, abierto, crítico, descomplicado en ambos sentidos, tanto en las preguntas como en las respuestas, en algunos casos pesa la ironía; en otros, el afán por obtener la respuesta -según se defina ella misma- a la pregunta ¿ideológicamente, quién es Hannah Arendt? Esto resulta imposible bajo las categorías existentes. Ese trabajo queda planteado en este artículo para ir respondiendo en un estudio más prolongado que posiblemente conduzca a una serie o a una obra mayor. En este solamente se comienza a plantear *el problema*, justamente en el año de su centenario de nacimiento.

Encontrar un evento así, sobre la obra de alguien, con esa persona presente, asistido por un público así no es común. Eso refleja lo principal de Hannah Arendt como persona y pensamiento político: no es común. No visita lugares comunes, y si lo hace no los deja como los encuentra: a veces no en pie, como al ζων πολιτικον de Aristóteles, o con severos reparos y correcciones como al tiempo de Heidegger, o reconocidos en su vacío como la comprensión del poder por Marx.

Su gran interés por “comprender” a los seres humanos -en todas sus dimensiones- la llevó a concluir que nuestro espíritu político, su principal concepción política, solo puede darse viviendo juntos y relacionándonos al aparecer en espacio público, esa es la *vita activa*, lo que diferencia al Hombre de los demás grupos zoológicos.

Metodológicamente se esforzó por hacer todo tipo de distinciones lingüísticas para elaborar un pensamiento que dejó abiertas muchas puertas para seguir construyendo formas de comprender y de hacer la política. Precisamente rechazó la tarea de aconsejar y dar *ultimates*. Estaba convencida de que la política era grupal, que no necesitaba restricciones pues nace en la deliberación, la libertad y la autonomía justo en momentos en que las normas no dan

respuestas a las situaciones que se encuentran, cuando esto sucede se hace la política, como abriendo nuevos espacios capaces de contener la riqueza de lo que parece.

Se preocupó por la violencia y fue enfática en diferenciarla del poder y a éste de la dominación. Reconoció poder en la resistencia pacífica y la desobediencia civil como una de las formas de participación “política” activa, y a su esencia en el pensar antes de actuar para no incurrir en la banalidad, fuente del mal.

Enamorada de los antiguos, especialmente de los griegos, los retomaba incesantemente en sus escritos para hacer valoraciones sobre la libertad y la valoración de la diferencia entre espacio público y privado, y ésta es una de sus principales diferenciaciones de muchos autores: la radicalidad, el ir permanentemente a las fuentes y dar los debates allí, como haciendo revoluciones, yendo permanente al origen.

La violentada época que vivió entre el nazismo, su exilio como consecuencia de aquél, y el socialismo, provocó uno de sus escritos más célebres: “*Los orígenes del totalitarismo*” (1951) donde mostró como el crimen se había convertido en principio de gestión pública, reduciendo al individuo, desnaturalizándolo y convirtiéndolo en masa, aniquilando la personalidad. Luego escribiría la Condición Humana, caracterizando al individuo como βιο – πολιτικον, rompiendo paradigmas, haciendo infinidad de distinciones, aclaraciones, explicaciones y teorizando; elaborando finalmente una conceptualización de hombre plural que nace (aparece) en la vida pública obteniendo allí su plenitud, en la *vita activa*, ese *estar entre nosotros*, que se pierde al morir o al no aparecer, es eso que se pierde cuando alguien *ha dejado de estar entre nosotros*, forma propia de los romanos para designar al muerto, ese que ya no está entre nosotros.

Sus diversos ensayos ayudaron a ejemplificar el pensamiento de Hannah Arendt sobre los sucesos que acontecían, confirmando que su obra partía de la experiencia, así se dieron obras como “*Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios de reflexión política*” (1961); “*Eichmann en Jerusalén y la banalidad del mal*” (1963), “*Sobre la revolución*” (1963), “*Hombres en tiempo de oscuridad*” (1968), “*Sobre la Violencia*” (1970) y “*Crisis de la República*” (1972).

En esta celebración del natalicio se invita a reflexionar si seguimos convencidos de la conveniencia de la violencia, luego de una historia contemporánea marcada por los horrores de la violencia pero al tiempo por la huella de

los diferentes movimientos que han surgido para reclamar sobre sus derechos, libertades y reconocimiento como “alguien (es)” y que han hecho presencia “de poder” pero son invisibilizados por los medios de comunicación (en manos de monopolios) y por las armas. Esta es la pertinencia de Arendt, una reflexión sobre el individuo y la política, sobre la democracia y la libertad, vista desde el hombre plural, desde el poder horizontal, desde “*la política del reconocimiento*”. Al fin, el poder no nace del hombre sino de entre los hombres. ¿Quién quisiera tener poder estando solo? ¿quién lo crearía en soledad? Esa es su gran objeción, denuncia del error, a Aristóteles y a cuantos le siguieron y le citaron sin cuestionar la afirmación.

Este es un artículo introductorio. La cátedra Hannah Arendt –en creación en la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana- irá degustando su legado de concepciones y reformulaciones, desarrollándose hasta cuando se agote el replanteamiento de los problemas políticos en sus términos. Ese es un trabajo necesario en Colombia.

Se tratan los siguientes temas: Las ideologías, la reconceptualización de la política, la tradición teórica, el espacio público y el espacio privado, el juicio, el poder y el puente entre ética y política en el pensamiento de Hannah Arendt, con base en sus respuestas sobre su propio pensamiento.

Ideológicamente, Hannah Arendt es Hannah Arendt

La afirmación parece perogrullada pero no lo es. No admitió etiqueta alguna y puede verse que disfrutaba ilustrando su posición independiente. A la pregunta de Hans Morgenthau: “¿*Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?*” Respondió tajante: “No lo sé”, para continuar:

“Realmente no lo sé y no lo he sabido nunca. Supongo que nunca he tenido una posición de ese tipo. Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa en lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arrojen luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de este siglo. (...) Nunca fui socialista, ni tampoco comunista, pero provengo de un contexto socia-

lista. Mis padres fueron socialistas, pero yo nunca lo fui; nunca quise nada de ese estilo. Por tanto no puedo contestar la pregunta. Ni nunca fui liberal.”¹

En la respuesta de Arendt hay varios elementos: a la pregunta “¿qué es Usted?” la respuesta es: “no lo se”, y esta misma aplica a la indagación por su postura entre las perspectivas contemporáneas. Aclarando, no puede responder si mira a la política –perspectiva- desde la izquierda o desde la derecha, conociendo, como bien conoció, las particularidades de cada perspectiva y de las posiciones conservadoras o liberales. ¿Por qué no supo responder? Porque no cabía en ninguna etiqueta, no por su rebeldía a la tipificación, sino por la originalidad de su pensamiento, en ocasiones paradójico para poder resolver los problemas que se planteaba, y cómo los planteaba. Era radical, iba a las raíces y discutía en las fuentes. No cabe, pues, en ninguna clasificación, porque las ideologías –y por ende las clasificaciones- provienen del decurso de los conceptos básicos y su pensar no se quedó en éste, sino que subió a las fuentes, hecho que se constata en su permanente referencia a Atenas, en donde se movía con soltura entre los conceptos y la etimología de las palabras con que se nombraban, amén de las narraciones –de fuente- de los hechos circundantes. Sin embargo, fue más allá de la etimología, quiso llegar a lo que la palabra denota trascendiendo los significados legitimados por el uso de época en época, lo dijo claro en la respuesta que dio a Macpherson en el mismo encuentro:

“Todos heredamos un determinado vocabulario. Y creemos en él, y, por tanto, tenemos que examinarlo, pero no sólo para enterarnos de cómo tal o cual palabra se usa normalmente, lo cual arroja como resultado un determinado número de usos que se consideran legítimos. En mi opinión una palabra tiene una relación con lo que denota, o con lo que es, mucho más fuerte que el mero uso que de ella hacemos. (...) yo me ocupo de su cualidad de apertura (revelación). Y esta cualidad tiene siempre naturalmente por supuesto un fondo histórico.”²

Y criticó a las fuentes. No le admitió a Aristóteles una de sus afirmaciones fundamentales: el hombre no es un ζων πολιτικόν (zoon politikón –animal político), porque la política –y el poder- no proviene del hombre sino de entre los hombres, y fue más allá: el poder no se tiene, ni acumula, ni se retiene. Solamente existe cuando se crea, y se crea por medio de acuerdos, no de

violencia porque a la violencia se acude cuando no hay poder, dicho de otra forma la violencia aparece cuando no hay poder. Entonces, el poder –bajo la perspectiva de Arendt- no puede provenir del odio, ni este de una clase a otra puede ser el motor de la revolución, pues ésta no se sustancia en la violencia, ni se desarrolla por vía violenta, más bien se interrumpe cuando ésta aparece porque la revolución es ir al origen, así, “la política se hace entre amigos”³, no entre enemigos, a pesar de las diferencias que haya entre contrapartes, la amistad, en este caso, se asienta sobre la identidad del interés compartido, es fundamental, la *πολις* (polis).

Tampoco es liberal: “Ni nunca fui liberal. Cuando dije lo que era, olvidé (mencionar) que jamás he creído en el liberalismo.”⁴ Desde la condición humana quedó claro que no cree en la mano invisible que regula el mercado, y tampoco acepta que la sociedad sea reducida a un entramado de relaciones mercantiles, mucho menos, que el espacio público sea invadido y desplazado por el privado, ni que la sociedad sea eso que camufla hipócritamente los intereses particulares bajo el ropaje de intereses públicos. Por supuesto, tampoco creyó en el progreso, como tampoco compartió esta idea Walter Benjamín pues la vieron como una imposición de las generaciones presentes a las futuras, sin mayor libertad de acción:

“Al llegar a este país, escribí un artículo sobre Kafka en mi vacilante inglés para la *Partisan Review*. Cuando fui a hablar con ellos acerca de la versión que habían hecho en un inglés correcto [*Englished*] y la leí ¡allí entre otras cosas, aparecía la palabra “progreso”! Les dije “¿Qué quieren decir con esto? Nunca utilicé esta palabra”, etc. En aquel momento los dos editores se trasladaron a la habitación contigua, dejándome a mí, que pude llegar a oír que decían, en un tono desesperado, “¡ni siquiera cree en el progreso!”⁵

En este punto surge la pregunta ¿por qué no? Porque no cae en “el truco hegeliano” por el cual se hace que “un concepto en sí mismo, empieza a desarrollarse a través de su propia negación. No, *no se da* así. El bien no se desarrolla en el *mal*, y el *mal* no se desarrolla en el *bien*. En esto soy implacable.”⁶ En este contexto se habla del progreso del capitalismo, y este “abandonado a sus mecanismos, tiende a arrasar todas las leyes que encuentra el camino de su cruel progreso.” Progreso que se encamina hacia “el infierno” pues se desarrolla sobre las vías de la expropiación, iniciadas por el capitalismo hasta llegar al socialismo:

“Marx tenía razón en un punto: el socialismo es el desarrollo lógico del capitalismo. Y la razón es muy simple: el capitalismo empezó con la expropiación. Esta es la ley que posteriormente determinó (su desarrollo). Y el socialismo lleva la expropiación a su conclusión lógica, y por tanto, lo es de modo que no hay influencia alguna que lo module. Lo que hoy en día se denomina socialismo humano significa que esta tendencia cruel, que empezó con el capitalismo y que continuó con el socialismo, se encuentra, de algún modo, temperada por la ley. Todo el proceso de producción moderno es realmente un proceso gradual de expropiación. Por esta razón siempre rechazaré establecer una distinción entre ambos. Para mí se trata del mismo movimiento. Y, en este sentido, Marx tenía toda la razón. (...) Hasta aquí, Marx tiene toda la razón, sólo que su resultado final es el infierno, no el paraíso.”⁷

No hay clasificación ideológica posible para Arendt porque no sigue un pensamiento lineal, propio del capitalismo, como tampoco uno dialéctico, pues el bien no puede salir del mal, como lo pretende Hegel, y en consecuencia lo plantea Marx. Su pensamiento es complejo y simplifica la complejidad en los orígenes de lo que trata.

Políticamente... Arendt aclara y distingue

Políticamente Arendt solamente pretende entender y diferenciar las cosas que —dándose en la vida cotidiana— “realmente *pertenecen* al ámbito público y *no* al social”⁸.

“Podemos empezar preguntándonos qué significa el pensar para la actividad de actuar. Admitiré algo: básicamente estoy interesada en comprender. Esto es totalmente cierto. Admito también que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no. Yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir, sin tratar, como mínimo, de comprender cuanto ocurre.”

No encuentra incompatibilidad en que un intelectual de la política actúe en la política, no en la persona, pero sí en el momento, pues para pensar es necesario retirarse a pensar sobre “¡la experiencia!”.

Mantiene a la raya la diferencia entre actuar y pensar, a tal punto que se niega a dar una recomendación a alguien que se siente agente político (Michael Gerstein) y se la solicita:

“No. No le daría instrucciones. Considero que sería una gran presunción por mi parte. Creo que usted debería formarse sentándose e intercambiando opiniones con sus pares alrededor de una mesa. Y entonces, acaso, como resultado de ello se daría una línea a seguir; no para usted personalmente, sino acerca de cómo el grupo debería actuar”⁹.

En esta frase, conectada con el primer capítulo de la Condición Humana, Arendt formula la base y el principio rector de toda la acción comunicativa, que será teoría bajo la pluma de Habermas. Más aún, sobre esta propuesta de Arendt se resuelve la pregunta de Bobbio respecto del origen del poder: no proviene del derecho, tampoco de la política. Viene de la comunicación, de la acción comunicativa, la cual genera a la política cuando se habla de poder, y este se crea cuando se llegan a acuerdos y dura lo que estos.

Tampoco es doctrinera, ya se lo ha dicho a Bay:

“Cualquier otra vía, como por ejemplo, la del teórico que indica a los estudiantes qué pensar y cómo actuar es... ¡Dios mío! ¡son adultos! ¡no estamos en la guardería! La auténtica acción política aparece como un acto de grupo. Y uno se une o no al grupo. Y cualquier cosa que se haga por cuenta propia indica que no se es un agente: se es un anarquista.”¹⁰

En este debate Albrecht Wellmer dejó ver una errónea percepción –extendida por cierto- respecto de la pertenencia de todo hecho social al campo político, pues según él, y muchos, “todos los problemas sociales son inevitablemente políticos” y que “en nuestra sociedad es imposible trazar la distinción entre lo social y lo político”¹¹. Wellmer pide un ejemplo concreto para ilustrar esta distinción, y Arendt responde:

“Tomemos el problema de la vivienda. El problema social es ciertamente el de una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vivienda adecuada significa integración o no es *sin duda* político. Todas estas cuestiones tienen una doble cara. Y una de ellas no debería ser objeto de debate. No debería haber debate alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo deba tener un alojamiento adecuado. (...) Esta gente ama su

vecindario y no quiere trasladarse, incluso si se les ofrece un baño más; ésta es la cuestión política. Esto es ciertamente o enteramente debatible, un asunto público y como tal debería ser decidido y no desde arriba. Peo si se trata de cuántos metros cuadrados necesita cualquier ser humano para poder respirar y vivir una vida decente, esto es algo que podemos perfectamente resolver.¹²”

La separación entre lo social y lo político es tajantemente resuelta:

“Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden ser realmente administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público solo puede tener que ver con lo que –si lo queremos destacar negativamente– no podemos resolver con certeza. Por otra parte, si lo pudiéramos resolver con certeza, ¿para qué necesitaríamos reunirnos?¹³”

La política interviene cuando el derecho no puede responder, y hay debates necesarios que no se han dado, y otros innecesarios que han desplazado y desplazan a los necesarios. La prohibición del consumo de sustancias adictivas, por ejemplo, por el hecho de serlo, no requiere debate, limitan y anulan la libertad de la persona por la adicción, así que desde ningún punto de vista, su consumo, puede interpretarse como un acto que afirma el libre desarrollo de la persona. Por el contrario. Sin embargo fue un debate que se dio en Colombia, y perdió el consumidor: perdió el apoyo de la sociedad a la cual está vinculado, y ella con él, no en la represión por vía de la penalización, sino por vía de la atención preventiva o curativa.

Arendt es humana, se define como mujer. Solamente en un momento necesario para defender la condición humana lo hizo como judía, militando en el sionismo. No cae en los ismos... Arendt es un problema, encarna lo que ya había dicho Agustín de sí: “*la questio mihi factus sum*” –“he llegado a ser un problema para mí mismo”¹⁴. Eso es la humanidad, eso es Arendt. No un problema para resolver, es un problema para plantear problemas en sus fuentes, sin distraerse en su decurso.

La tradición teórica

La política fue uno de los tantos temas que preocupó a Arendt convirtiéndola en una teórica de lo político; pero éste tema no fue su punto de partida sino el punto de llegada después de una revisión juiciosa a los antiguos e indagar y estudiar sobre metafísica.

Por eso su primera y principal obra es la *Condición Humana*, allí examina meticulosamente sobre la naturaleza de la humanidad, la esencia, las características y el espíritu del ser.

Influenciada por la teoría aristotélica, comienza por establecer una clara distinción entre producción y acción (*póiesis* y *praxis*) muy pegada a la semántica griega. Antes de continuar es bueno agregar que, Arendt es fanática por elaborar conceptualizaciones y hacer distinciones, establece los límites y alcances del concepto y logra un desarrollo de las ideas metodológicamente impecable. Mary McCarty dijo que “En su obra Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a un área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones. Muy cerca de las raíces del pensamiento de Hannah Arendt hallamos el *distinguo*: Distingo la labor del trabajo. Distingo Fama y Reputación, etc., etc., De hecho, es un hábito medieval del pensamiento”¹⁵

La producción es aquello que se fabrica, que se construye, que se elabora, que se hace; la acción es actividad, vitalidad, se encuentra llena de significado en sí misma, es una revelación que percibe el otro y que rectifica la existencia del uno. La acción permite la aparición, - el nacimiento -.

Por medio de la acción se manifiesta alguien, “un quien”, se reconoce y esa aparición por medio de la acción, ese nacimiento que se da a la vida misma se desarrolla en el espacio público. “La primera condición política de la revelación es manifestar quien soy”¹⁶.

La política surge en esa relación con los otros, en el proceso de la acción, la aparición, el nacimiento y el reconocimiento. La acción no puede darse en soledad, implica ineludiblemente relacionarse – impactar-, acción y política son concomitantes y hacen parte de la existencia misma, del ser “alguien”. Y como nuestra identificación se da en el espacio de lo público, éste espacio debe garantizar *la concepción de hombre plural*.

Arendt considera que esta adquisición de identidad en un espacio público en vez de diluir a la persona en una masa, individualiza; porque los reconocimientos se hacen en la diversidad, el ser un alguien significa que existe otro alguien reconocido como diferente. El espacio público debe conservar lo ge-

nuino de la acción y el nacimiento, especialmente, de la identidad que marca la existencia. La diferencia se expresa en lo público, se reconoce en lo público y se garantiza en lo público. Es el escenario del individuo plural, donde existe como uno, pero donde convive con todos, sin perderse en una masa.

Hace una reinterpretación del ζοον πολιτικον (zoon politikón – animal político) para convertirlo en βιο πολιτικον, criticando la concepción aristotélica pero siguiendo su tradición y defendiendo dicha distinción de la diferencia entre naturaleza y existencia.

Para ello retoma a los antiguos y nos recuerda la forma como se plantea la trascendencia de la humanidad, o mejor aún, la inmortalidad, la cual se encuentra en la polis para los griegos y en la res pública para los romanos, porque “...era en primer lugar su garantía contra la futilidad de la vida individual”¹⁷ Arendt encontró en ésta concepción el sentido de la existencia, un sentido ligado a la acción que revela al ser humano en una esfera de lo propiamente político. Esto convertía la política en un elemento inalienable de la condición humana.

La Esfera Pública y La Esfera Privada

A partir de allí se introduce en la caracterización del espacio público y el espacio privado y más adelante sobre lo social y lo político; siguiendo la teoría hegeliana, pero separándose de ella para resignificar términos y precisar distinciones.

En esa distinción que logra hacer Arendt, comparte con Hegel la realización del individuo en lo público, ella no lo observaría como una realización pero sí como un espacio de aparición e identidad; pero se aleja de Hegel cuando la persona pierde su individualidad en lo público, para Arendt dentro del escenario público se sigue siendo individuo y se ejerce la individualización.

Considera que cada época tiene unos asuntos que son públicos y que por lo tanto deben discutirse en público y que éstos mismos asuntos posiblemente pierdan ese carácter público en otras circunstancias históricas.

Lo que es digno de debate es político, y aquí es importante observar como Arendt configura la radical diferencia; aquello que se debe someter al juicio de todos, en donde la participación es de vital importancia para determinar los lineamientos (las políticas generales que se asumen) es lo que considera político. Volviendo a tomar el ejemplo de la vivienda “El problema social es ciertamente una vivienda adecuada. Pero la cuestión de si esta vi-

vienda adecuada *significa integración* o no es sin duda político”¹⁸

El debate ético – político es lo que se pone en el escenario de lo público, la discusión sobre principios, reglas, propósitos, formas, métodos y medios. Los consensos generalizados se ejecutan a través de la burocracia y no necesitan que se discuta sobre ellos.

Arendt evocaba que para los griegos, el espacio privado tenía un fuerte significado sagrado en donde se recreaba el trabajo, la procreación pero “estaba necesariamente sometido a la desigualdad, a la tiranía de la necesidad y del poder arbitrario”¹⁹; el ágora en cambio, es el lugar sublime, donde el ciudadano aparecía y era reconocido, donde se pavoneaba y hacía visible su condición de hombre libre.

Recuerda como en la disolución o mejor confusión entre lo público y lo privado, en donde lo social empieza a ganarle espacio a lo político se distorsionan los contextos y elabora una vehemente crítica a lo social; Julia Kristeva se atreve a afirmar que Arendt hace una diabolización de la sociedad, y eso se refleja claramente en el comentario “los norteamericanos son políticamente independientes pero socialmente conformistas”, intentado reconocer y valorar las ventajas de las libertades que ofrecía el federalismo norteamericano, pero llamando la atención sobre la identificación de los ciudadanos con el trabajo como camino hacia el éxito, la sobrevaloración profunda de éstos sobre el trabajo (producción) y no sobre la acción (existencia), convirtiendo el trabajo (producción) en un principio, rectificando lo que Marx había descrito como enajenación.

Y ese conformismo tiene un fuerte impacto en lo político, porque solamente se recreaba en lo público, presentándose paralelamente asuntos de índole esencialmente política sin la acción de los hombres plurales en pro del respeto de la pluralidad y la diferencia, asintiendo más no consintiendo (de consciente) muchas injusticias (la segregación racial, la muerte de Kennedy, las consecuencias del conflicto árabe – israelí, la guerra de Vietnam, el caso Nixon, etc. Y podemos atrevernos a incluir la guerra contra Irak, y todas las intervenciones “violentas” en nombre de la democratización en América Latina, Asia y África).

Arendt critica la economía y su papel en el ámbito social, muy apegada al hegelianismo, considera lo social el espacio de las necesidades; la familia (el oikos) sujeta al individuo, lo caracteriza como dependiente, mientras que en el espacio público donde el individuo es acción y aparece como un sujeto libre donde establece vínculos con los otros en ejercicio de su autonomía y discernimiento.

Kristeva anota sagazmente que esta concepción arendtiana puede tener una fuerte reputación desde la antropología política, pues “la economía de hogar (*oikía*) no se limitaba a mantener la vida, no era un simple recinto adecuado para el *animal laborans* y su trabajo penoso y servil”²⁰. Sin embargo, guarda total coherencia metodológica con la elaboración de la distinción entre trabajo y labor; y la ejemplificación de ello en el contexto antiguo.

Lo importante de rescatar es la crítica a una sociedad dominada por la economía, que convierte la producción en condición y olvida la acción, dejando de ser alguien, perdiéndose en la masa y en la confusión. Una sociedad que necesita tener claras distinciones entre producción y acción, entre esfera social y esfera política.

Afirma que para los antiguos era muy difícil concebir la economía como parte de lo político “(...) cualquier cosa que fuera económica, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición un asunto familiar”²¹ y agrega que esa distinción tan clara para los griegos se pierde en la edad moderna con la concepción del Estado – Nación.

Es claro para ella que lo doméstico surge de la necesidad, de la inevitable conformación de la familia para que uno proporcionara alimento y otra se dedicara a la reproducción. Y esta división de trabajo natural hace visible un primer factor de desigualdad, mientras, que solo en la polis era el espacio de iguales.

Lo privado entonces es también el espacio de la propiedad, al respecto sugiere: “En todas partes, lo que deberíamos alentar es la propiedad – naturalmente, no la propiedad de los medios de producción, sino la propiedad estrictamente privada”²² La propiedad se situó en el ámbito de lo común, procurando que la preocupación del estado sea la conservación de la propiedad privada, pues esta empezó a ocupar un espacio en la existencia y determinación del ser mismo. Arendt introduce también la distinción entre riqueza y propiedad; “la mayor amenaza no es la abolición de la propiedad de la riqueza, sino la abolición de la propiedad privada en el sentido tangible y mundano lugar de uno mismo”²³, porque el propio cuerpo y la fuerza de trabajo son una posesión, una propiedad privada. Esto de situar la propiedad privada en el propio “ser” lo priva de sí mismo, lo convierte en dependiente y por ello la importancia para Arendt de que esta condición quede en lo social, para que pueda aparecer en lo público. No sin antes formular críticas al capitalismo, pero rescatando la posibilidad de acopiar decentemente la propiedad disponible, “no para expropiar, sino para diseminar la propiedad – supone disponer

de algunas posibilidades para la libertad incluso bajo las inhumanas condiciones de la producción moderna”²⁴.

Y señala las características no privativas de lo privado como:

1. Las posesiones privadas son más apremiantes que lo común.
2. La propiedad ofrece un lugar seguro y oculto del mundo común público.
3. Lo históricamente oculto eran las cosas relacionadas con los procesos vitales – especialmente corporales-. La modernidad ha descubierto *la intimidad* que puede bien estar relacionada con la necesidad, pero que también puede hacer parte del espacio que a veces reclamamos para nosotros, donde el objetivo de un encuentro o un estar consigo mismo desnudo o vestido, pero mejor desnudo.

Otro aspecto importante de considerar es su preocupación es el “relato”, el poder de la palabra como la forma que cuenta la acción; destacando la vida del lenguaje y las modalidades del discurso como un elemento revelador de la acción.

“Le atribuye a la metáfora el privilegio de transformar el pensamiento en fenómeno, de reconciliarlo con la percepción y el sentido común”²⁵; el lenguaje es la forma como el hombre se apropia del mundo y de sus detalles. Aunque rechaza la dialéctica como la forma de llegar a acuerdos, rescata el espacio del diálogo como aquel liberador y reivindicador del hombre plural. Recordemos que Arendt no ofrecería ninguna instrucción a un “político”, porque la política es una acción de grupo, o sea que es necesario sentarse con ese conjunto de personas y discutir que líneas se van a seguir.

Precisamente porque la política es la acción de grupo y no de uno sólo, es necesaria la apertura de espacios de diálogo de los cuales salgan las directrices en las formas de proceder. Cuando se narra la historia vivida (y aún cuando existe una enorme diferencia entre la historia vivida y la historia narrada) nace una “*política de reconocimiento*” del relato o testimonio del otro que es su vida y que conserva un valor de experiencia y de la percepción. Lo importante, agrega, no es el suceso, los hechos heroicos incluso la acción, sino el protagonista de la historia porque se le reconoce un “quien”, lo que es, lo que lo diferencia.

Para darle espacio a la interpretación, a la deliberación espontánea y libre, se debe abrir un espacio para el drama o el teatro, donde se recrean las interpretaciones de cada cual, en la particularidad de su pensamiento y su acción. Escenificar, interpretar y reinterpretar permite la movilidad del discurso para que no se reifique, para que no se convierta en ideología de dominación.

Valoraba el teatro como el lugar del arte político por excelencia; “solo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana. Por el mismo motivo, es el único arte cuyo solo tema es el hombre en su relación con los demás”²⁶. Esta escenificación permite que se ponga en común los asuntos públicos, la palabra expresa los conflictos y la diversidad, pone en evidencia los problemas y contradicciones, y si lo hace en la esfera pública significa que se da la posibilidad de resolverlos en público, en igualdad y en pluralidad.

La palabra y la acción son las cualidades con las cuales los seres humanos ingresan, se insertan en el mundo, y Arendt considera que este hecho es el segundo nacimiento. La palabra inmortaliza.

También existe un riesgo con las palabras: los signos y significados que tiene; la percepción disímil, la reificación de signos sin muchas oportunidades para deconstruirlos y dinamizarlos, para lograr comprensiones. Los signos se arraigan y la palabra puede colaborar en la producción de la “finitud de caracteres”²⁷. Comprender era la gran tarea diaria de la autora, y encuentra en los signos arraigados y no dinamizados el gran obstáculo para comprender el otro e interpretarlo en sus lógicas.

Cuando el discurso descansa en los argumentos de verdades “infalibles”, la palabra hecha mito, es cuando se convierte en un elemento de dominación. Es preciso dejar el campo de la deliberación libre de prejuicios y de vicios.

Es substancial resaltar en éste punto la autonomía y libertad, el ejercicio de pensar por sí solo “la inclinación a lo contrario se llama prejuicio”²⁸, es la renuncia a la capacidad, a la libertad y la autonomía. Es enajenación.

El juicio

El pensamiento crítico sólo es posible si las representaciones o percepciones de cada quien están dispuestas a un examen, se coloca en público el propio pensamiento y se comprende los otros poniéndose en posición de ellos, - “se entrena a la imaginación para ir de visita”²⁹- , es decir, visitar otros pensamientos.... ponerse en los zapatos del otro; desde su propia composición.

Al tiempo que hace la crítica al prejuicio como un obstáculo para el aparecer del “alguien” y el respeto por el hombre plural, reconoce que en la vida cotidiana se nos presentan prejuicios como la inmediatez para tomar decisiones y actuar. La política colabora en disipar esos prejuicios, en la relación “entre nos” que es en sí misma la política, en la práctica de la expresión de la palabra en libertad.

El criterio del juicio que estimula el espacio público y político es relevante en la teoría política arendtiana, no sólo porque eleva al individuo; sino porque le parece un elemento fundamental que se desarrolla en el ámbito político y público. Lo estudia con relación al sentido común y el gusto, tal y como lo hace Kant. Destaca de este autor que trata la facultad de juzgar presuponiendo la presencia de otros lo cual lo lleva a uno de los argumentos de la paz perpetua y el desprendimiento entre juicio y moral, privilegiando los acuerdos resultantes de los espacios públicos como los lineamientos de la formación moral del pueblo y no viceversa.

El poder

Este pensamiento le permite concebir una forma horizontal y plural de poder, vislumbrar la naturaleza del mismo, es decir, su ejercicio imprescindiblemente en compañía de otros, por la aparición de uno y en la relación “entre dos”. “El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, 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”³⁰

Nace cuando los seres humanos interactúan y desaparece cuando las relaciones desaparecen, poder es potencia (potencialmente), la posibilidad de estar juntos y crear realidades y actividades (acción) y distinguimos.

La autora vuelve en este concepto a hacer distinciones importantes entre poder y dominación (que en ningún caso sería poder), y entre poder y violencia. Recuerda como la condición de libertad estaba caracterizada para los griegos por el hecho de ni gobernar ni ser gobernado; y que más adelante desarrollaría Hegel con la dialéctica entre el amo y el esclavo: no podría existir el amo sin un esclavo que lo hiciera amo y viceversa, esa dependencia mutua destruye el concepto de hombre libre.

En sus fuertes críticas al imperialismo, recuerda como la colonización es mera dominación, observando en Hobbes y el Leviatán la justificación de los estados totalitarios y reivindicando las críticas de Marx al capitalismo en la “la explotación del hombre por el hombre”; concluye la autora que esa movilidad de la economía y esa obsesión por acumular y acumular es una deshumanización de los lazos sociales con base en las relaciones “entre lobos” planteada por Hobbes; una relación en éstos términos recomendará el uso de la violencia con la ayuda de la tiranía del Estado (Leviatán). Ese comportamiento político basado en la necesidad implica tiranías y totalitarismos, pero nunca recreará el poder y mucho menos permitirá hombres libres.

“Si bien la violencia es capaz de destruir al poder, nunca puede convertirse en su sustituto”³¹. La violencia despoja a los hombres de su capacidad humana, les hace perder la condición de igualdad en donde se tejen las relaciones; el mismo perpetrador queda aislado y en soledad sin la misma posibilidad de ejercer su misma capacidad humana, significa la derrota sobre sí mismo pues no podrá ejercer poder sobre no iguales o sobre los muertos.

Estas distinciones entre producción y acción, poder y dominación, permiten un análisis de la realidad mucho más positiva y mucho más transformadora que las violencias que han dominado históricamente; Arendt afirmó :“Marx no entendió el poder”; pero Marx nunca teorizó o conceptualizó sobre las formas de poder, se limitó a describirlas tal y como sucedían en su época, ese ejercicio vertical de poder que Arendt llama dominación y que la diferencia de poder; desafortunadamente la descripción de Marx fue como concibió el mundo el poder por mucho tiempo y como lo sigue ejerciendo aún, estando ya en el siglo XXI.

Ese signo utópico hegeliano de Arendt y que le recuerda Wellmer³² la hace contradecirse al afirmar que no desea dar un *ultimate*, una guía u orientación como la revelación de la resolución a los problemas humanos, pero termina haciéndolo con ésta forma de definir el poder. Aunque, ciertamente no ofrece unos lineamientos sobre el “deber ser” sino que abre los espacios de discusión como una forma o medio imprescindible y mínima de lograr acuerdos, de hacer política, la cual sólo se puede hacer en el espacio público y deliberando. Esta concepción de poder abre un camino, por lo menos, abre un espacio contra la violencia, facilitando la convivencia pacífica y fortaleciendo la democracia, donde se recrean hombres como plurales.

Un puente entre la ética y la política

Si bien Maquiavelo separó la ética de la política y Kant identifica en la concertación la forma de crear una sociedad pues hasta en un pueblo de demonios es necesario hacer acuerdos, Arendt fue más allá: en la banalidad, renuncia a pensar teniendo la capacidad para hacerlo, se encuentra el origen del mal en la política. Tradicionalmente el mal es “demoníaco”, asociado a la soberbia, al odio al otro o como depravación de la naturaleza, a la envidia, a la sed de poder, o a la codicia como fuente de todos los males, e incluso a la debilidad. Sin embargo el gran descubrimiento de Arendt, viendo y oyendo a Eichmann en el juicio que se le siguió en Jerusalén por su responsabilidad en el Holocausto consistió en que “el mal proviene de la incapacidad para pensar” de aquél que teniéndola simplemente se niega a pensar antes de actuar, siguiendo las leyes con tal de ser un buen ciudadano, reduciendo la ciudadanía a la obediencia a la ley, sin participar en su formulación, sanción, impugnación o desobediencia al no deliberar en público y oponer discursos, asumiendo el discurso ideológico o normativo como absoluto incuestionable. La importancia política de esta posición reside en la necesidad permanente de dialogar, reflexionar, impugnar y acordar antes de actuar, y para actuar, por ello pensando en el juicio de Eichmann, años después en “La vida del espíritu” escribió:

“Sin embargo, aquello que tenía ante mis ojos era un hecho totalmente distinto e innegable. Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento- era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas, ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*. En el contexto del tribunal israelí y del proceso carcelario supo desenvolverse tan bien como lo había hecho durante el régimen nazi pero, ante situaciones carentes de este tipo de rutina, estaba indefenso y su lenguaje estereotipado producía en la tribuna, como evidentemente también debió hacerlo en su vida oficial, una suerte de

comedia de macabra...”³³

No en vano, ella misma hubiera condenado a muerte a Eichmann si hubiese estado en su potestad hacerlo porque quien considera que otros humanos no pueden compartir el mundo con él, debe salir de esta: “-como si tú y tus superiores tuviereis el derecho de decidir quién puede y quién no puede habitar el mundo (...) Esta es la razón, la única razón, por la que has de ser ahorcado.”³⁴

Conclusiones

Es imposible clasificar ideológicamente a Hannah Arendt, como ella misma lo dijo. Sin embargo, su ideología es humanista, radicalmente humanista, siendo el ser humano el objeto de su vida, es decir de su pensamiento orientado a comprender. Su *ideología*, si se puede admitir alguna, es centrada en la persona y en su desarrollo autónomo. En esto se separa del individualismo, de las masas y del igualitarismo forzado, partiendo, sin dudas de la igualdad en y por la diferencia. En la diferencia entre unos y otros somos iguales. En la relación entre nos, la persona obtiene el reconocimiento. La meta de esta ideología: la recuperación del espacio público por el Hombre plural, dejando al espacio privado en sus justas medidas y funciones: la intimidad, la labor y el trabajo; el espacio público: el de la libertad, el de la apariencia, el del nacimiento constante, para el cual la hipocresía es el vicio que sirve de capa a todos los demás: “Es cierto que sólo ante el crimen y el criminal sentimos la perplejidad del mal radical, pero sólo el hipócrita está realmente podrido hasta el corazón”³⁵. La revolución es el camino de su ideología: ir a los orígenes y fundar, eso supone ideas, fundadores y actos fundantes con proyección de larga duración.

Políticamente se definió como pensadora, no como agente. En el pensamiento encontraba la reconciliación, pero es posible contradecirla en lo referente a que no fue agente; de hecho ha dejado una larga estela de pensamiento que sienta un precedente revolucionario en doble sentido: la comprensión de la política y la forma de hacer la política, lo cual necesitará desarrollo, actos revolucionarios en el replanteamiento de la política. Para Hannah Arendt la política es producto de la relación entre los hombres que apunta a la creación, mantenimiento y desarrollo de la polis, cosa que no tendría sentido ni objeto en soledad. La política es lo que produce el poder, pero sólo en virtud de los acuerdos, y el poder solamente existe mientras existen los acuerdos, es algo

que no se puede delegar, tampoco acaparar, mucho menos acumular. El poder no sirve para dominar, en la dominación se pierde. El poder no es enemigo de la libertad, su relación es de mutua implicación, sin embargo, la política, paradójicamente se hace enemiga de la libertad, siendo esta la razón de ser de la política y su campo de aplicación es la acción, es decir la realización del Hombre, propiamente.

Es enfática en la distinción entre espacio público y espacio privado, el segundo es el espacio de las privaciones, de las restricciones impuestas por las necesidades, es el de la propiedad, de lo económico, no en vano la economía viene del hogar (oikos, οἶκος), sitio en el cual las relaciones son de dominación, aunque lo rescata como espacio de la intimidad, aquel al que no llega el Estado. La polis, el espacio público es aquel que hay entre los hombres, en el cual aparecen libres porque aparecen como iguales, y es el espacio del reconocimiento –por la diferencia- como alguien, aquel que está entre nosotros, el vivo, el que vive la *vita activa*, pues la labor y el trabajo hacen parte de la esfera privada.

Arendt descubre que en el espacio público se estimula el criterio del juicio fortaleciendo el pensamiento crítico, propio de su estilo aun cuando con ironía y humor se resiste a que se le diga crítica para no ser identificada con la Escuela de Frankfurt (la cual retoma de ella el aliento de la comunicación para producir, en cabeza de Jürgen Habermas, la Teoría de la Acción Comunicativa). En el pensamiento crítico las percepciones están dispuestas a evaluar y ser evaluadas promoviendo así la comprensión asumiendo cada parte la perspectiva de la otra y regresando a la suya para poder comprender a cabalidad cuanto ocurre, se ve que ocurre y se dice que ocurre. El juicio permite los acuerdos, inclusive, en el ámbito moral por efecto de la deliberación sobre todos los asuntos que nos conciernen.

Arendt separa al poder de la potencia, de la fuerza, de la violencia y la dominación. La potencia es la capacidad de determinar la conducta de otra persona, la fuerza solamente pertenece al campo de lo natural, la dominación es resultado de la aplicación sistemática de la violencia, y esta surge cuando no hay poder, más bien destruyéndolo y negando el campo a la política.

Es claro ya que el puente entre la ética y la política lo establece el pensamiento, de manera que no se pretenda jamás que es buen ciudadano quien cumple las leyes de su Estado haciendo caso omiso del llamado de la conciencia a juzgarlas y valorar la obediencia debida. La banalidad es la causa del mal, y la hipocresía, solamente usada en público, la de los demás vicios. Esta mezcla resulta aniquiladora para la política, corrosiva del poder, más que la

burla, con peores efectos, pues no lo deja surgir, esta última, corroe la autoridad ya creada, reconocida y en funciones.

La revolución de la comprensión de la política, de las ideologías y de los límites entre los espacios públicos y privados es el legado de Hannah Arendt.

Notas

- 1 Hannah Arendt. 1999. “*Arendt sobre Arendt Un debate sobre su pensamiento*”. En: “*De la historia a la acción*”. Barcelona: Paidós.
- 2 *Ibíd.*, pp. 156 y s.
- 3 Ver “*Sobre la Revolución*” de Hannah Arendt.
- 4 Hannah Arendt. 1999. “*Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento*”. En: “*De la historia a la acción*”. Barcelona: Paidós. p. 167.
- 5 *Ibíd.*
- 6 *Ibíd.*, p. 160.
- 7 *Ibíd.* p. 168.
- 8 *Ibíd.* p. 153.
- 9 *Ibíd.* p. 146.
- 10 *Ibíd.* P. 146.
- 11 *Ibíd.*
- 12 *Ibíd.* pp. 153 y s.
- 13 *Ibíd.* p. 152.
- 14 Hannah Arendt. *La condición humana*. 1993. Paidós, Barcelona. p. 24.
- 15 Arendt sobre Arendt. En *De la Historia a la Acción*. Paidós. Barcelona. 1995. Página 170.
- 16 *Ibidem*. Página 89.
- 17 Kristeva Julia. *El genio femenino: Hannah Arendt*. Paidós. Buenos Aires. 1999. Página 93.
- 18 *Arendt sobre Arendt*. En *De la Historia a la Acción*. Paidós. Barcelona. 1995. Página 153.
- 19 Kristeva Julia. *El genio femenino: Hannah Arendt*. Paidós. Buenos Aires. 1999. Página 177.
- 20 *Ibidem*. Página 179.
- 21 *Arendt Hannah. La condición humana*. Paidós. Buenos Aires. 1993. Página 42.
- 22 *Arendt sobre Arendt*. En *De la Historia a la Acción*. Paidós. Barcelona. 1995. Página 155.

- 23 Arendt Hannah. *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires. 1993. Página 75.
- 24 *Arendt sobre Arendt*. En *De la Historia a la Acción*. Paidós. Barcelona. 1995. Página 155.
- 25 Kristeva Julia. *El genio femenino: Hannah Arendt*. Paidós. Buenos Aires. 1999. Página 102.
- 26 Arendt Hannah. *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires. 1993. Página 211.
- 27 *Arendt sobre Arendt*. En *De la Historia a la Acción*. Paidós. Barcelona. 1995. Página 91.
- 28 Arendt Hannah. *La vida del Espíritu*. Paidós. Barcelona. 2002. Página 455
- 29 *Ibidem*. Página 455.
- 30 Arendt Hannah. *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires. 1993. Página 223.
- 31 *Ibidem*. Página 225.
- 32 *Arendt sobre Arendt*. En *De la Historia a la Acción*. Paidós. Barcelona. 1995. Página 159 y 160.
- 33 Hannah Arendt. *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002. p.30.
- 34 Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Lumen, Barcelona. 1999. p. 406.
- 35 Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza editorial, 1988. p.104.

Referencias bibliográficas

- ARENDRT Hannah. 1995. *Arendt sobre Arendt Un debate sobre su pensamiento*.
 En: “*De la historia a la acción*”. Barcelona. Paidós.
- _____. 1993. *La condición humana*. Barcelona. Paidós.
- _____. 2002. *La vida del espíritu*. Barcelona. Paidós.
- _____. 2001. *¿Qué es la política?* Barcelona. Paidós.
- _____. 1999. *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen.
- _____. 1988. *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza editorial.
- KRISTEVA, Julia. 1999. *El genio femenino: Hannah Arendt*. Buenos Aires. Paidós.