



Visión de la política en Hannah Arendt

Jorge Govea Cabrera
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad del Zulia
Maracaibo-Venezuela
jgoveacabrera@gmail.com

Resumen

El objetivo del trabajo es hacer una revisión del concepto de *política* en la obra **¿Qué es la Política?** de Hannah Arendt. Este libro plasma una caracterización del mencionado fenómeno, a partir de siete presupuestos, que la definirían. La investigación es de carácter documental, pues descansa en una indagación bibliográfica. Como conclusión, destacamos que la *política* requiere y representa para Arendt, necesariamente, la vigencia, renovación y proyección de la *polis* como el espacio público provisto de libertad, igualdad, pluralidad, universalidad, no violencia; acción, comunicación e interacción de los seres humanos que son capaces de hablar y actuar continua y conjuntamente.

Palabras clave: Política, *polis*, espacio público, pluralidad, acción.

The Vision of Politics in Hannah Arendt

Abstract

The objective of this work is to review the concept of politics in the book *What is Politics?* by Hannah Arendt. This book presents a characterization of the aforementioned phenomenon, starting from seven presuppositions that would define it. The research is documentary, based on bibliographical investigation. In conclusion, the

authors emphasize that for Arendt, politics necessarily requires and represents the validity, renovation and projection of *polis* as public space provided with freedom, equality, plurality, universality, nonviolence, action, communication and the interaction of human beings who are able to speak and act continuously and jointly.

Key words: Politics, *polis*, public space, plurality, action.

1. Introducción

Escribe Fina Birulés, en la introducción de la obra **¿Qué es la Política?** de Hannah Arendt (1), lo siguiente: “Como afirma Arendt, *preguntas tan elementales y directas como «¿Qué es la Política?» pueden surgir sólo si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Y hay que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX, en que han estallado nuestras viejas categorías de comprensión...*” (1997: 11).

En otras palabras, nos hallamos desprovistos de nuestras tradicionales herramientas de comprensión y al ser así, estamos en situación de perplejidad ante la realidad histórica. Por consiguiente, la filósofa rechaza la tradición, sobre todo aquella afincada en el argumento de autoridad, de que sólo es verdad lo que viene del pasado. Por ello, se propuso la ardua tarea de estudiar y entender el presente que le había tocado vivir (la sociedad-mundo del siglo XX) con sus dos experiencias más traumáticas, desde el punto de vista del ejercicio del poder político.

Por una parte, el ascenso al poder del nacionalsocialismo en la Alemania de 1933 y, por la otra, en Rusia, la Revolución bolchevique en octubre de 1917, significando ambas el desenvolvimiento de la dirección de esas sociedades, como expresión de una nueva realidad política: la aparición de los gobiernos totalitarios que van a diferir de otras formas de opresión política conocidas hasta entonces, tales como: el despotismo, la dictadura y la tiranía, que pasaron a ser categorías tradicionales (Arendt, 2008: 559) frente a la exigencia y puesta en práctica del dominio y del terror totales.

Además fue testigo excepcional de las barbaries inenarrables representadas por la Primera y Segunda Guerras Mundiales y otros acontecimientos importantes como: la persecución de los judíos por los nazis, el fascismo en Italia, las guerras de Corea y Vietnam y otras guerras locales, el fenómeno del ensanchamiento de la llamada “cortina de hierro” en la Europa Oriental, la Guerra Fría, la crisis de los misiles en Cuba, etc.

En todo caso, su propia vida y existencia es un sumario extraordinario del siglo pasado (S. XX), que en buena medida integran biografía y re-

flexión teórica, reflejándose una complementariedad asombrosa. Es éste, pues, el marco vivencial y referencial, con el que va a contar Arendt para tratar de desentrañar la condición política de la contemporaneidad. Todo lo cual se convertirá, sin lugar a dudas, en un punto central de las teorizaciones suyas acerca de *la política* y de *lo político*. En gran modo, su visión de la política está inclinada al esplendor y logro supremo de la ciudad, de la *polis* griega, proyectada sobre la cultura occidental, como un espacio compartido entre seres iguales y plenos en libertad.

Partiendo de las ideas esbozadas, en este trabajo analizamos, a partir del texto indicado, **¿Qué es la Política?**, los distintos argumentos y razonamientos que esboza Hannah Arendt, sobre ese tópico. Nuestro objetivo es hacer una revisión de los planteamientos que componen el Fragmento I del libro comentado, que está integrado por siete aspectos o elementos característicos, que son presentados debidamente numerados, tal y como aparecen en el libro, a través de los cuales la autora delinea una nueva, lúcida y perspicaz visión sobre el tema.

En razón de lo anterior, preferimos metodológicamente, seguir el curso de reflexión propuesto por Arendt, es decir, manteniendo ese orden mostramos en nuestra propia investigación una especie de exégesis *minor*, una explicación analítica e interpretación intra y contextual para el caso de la conceptualización de *la política* como acción humana, con especial énfasis, a modo de relación y contrastación, con otros libros de la pensadora alemana e incorporando opiniones de autores que han estudiado su obra, ya que estamos ante un eje transversal que toca sino toda, casi toda la actividad intelectual desplegada por ella tan intensamente.

Esta orientación implica tomar en cuenta necesariamente conceptos vecinos o concomitantes (*genus proximum*) que acompañan la noción de *política* aquí revisada, tales como: los de *polis*, ciudadanía, pluralismo, poder, comunicación y democracia.

2. Presupuestos arendtianos de la política

Desde la perspectiva más general, Arendt aborda la política “*por su carácter fenoménico, como revelación de sí en el espacio de aparición. Las cosas políticas, como las concibe Arendt, se manifiestan de modo fenoménico: «Las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas»*” (Beiner, 2003: 192).

He aquí, de seguidas, literalmente, los encabezamientos escogidos por nosotros de los siete presupuestos que establece Hannah Arendt, en **¿Qué es la Política?** (2), como brújula o esquema de aproximación ontológico para comprender el objeto y la actividad de la misma:

2.1. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres

La acción (*praxis*) y la palabra (*logos*) que corresponden a la condición humana de la pluralidad, son los lugares de la revelación del agente; de la “persona que ejecuta la acción del verbo”, (...) “...que obra y tiene poder para producir un efecto” (Ferrater Mora, 2004: 72). En términos de Arendt, el “hombre como ser que actúa” (2003: 15). Pluralidad significa, a la vez, igualdad y distinción. Palabra y acción son las maneras de distinguirse, de revelarse, el ser humano, en tanto y en cuanto, sujeto moral que delibera, elige, decide, actúa. Dentro de la perspectiva señalada, “*Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro (...). Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse*” (Arendt, 1993: 200).

Arendt recurre a san Agustín para explicarnos lo anterior: “*En orden a que hubiese tal comienzo, fue creado el hombre antes del cual nadie había*” (2000: 81) (3). En este sentido la acción y la palabra son la iniciativa por la cual asumimos nuestro nacimiento, es decir, nuestra entrada en el mundo, el cual nosotros modificamos, siendo a su vez al mismo tiempo –el mundo–, desafiado, retado, por nuestros actos y nuestras palabras. Se trata de alguna suerte de “entrada en escena”, o sea, de una aparición ante los otros. La acción reveladora necesita de pares y de espectadores, y es esto sin duda lo que hace expresar a Arendt “que el teatro sea el arte político por excelencia; sólo en él se transpone en arte la esfera política de la vida humana” (1993: 211).

En consecuencia, van a darse o existirán dos realidades fenoménicas en este *espacio de aparición* que “cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción” (Ibid: 222). En el mismo sentido, “nombra la apertura espacial en la que los diversos seres singulares se aparecen unos a otros, se relacionan unos con otros y componen entre todos un mundo común” (Campillo, 2002: 167). Esos rasgos distintivos fenoménicos son: por un lado, la *pluralidad* y, por el otro, la *natalidad*.

Arendt, describiendo a *la acción*, va a definir la *pluralidad* de la siguiente forma: “corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. (...) esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (Arendt, 1993: 22) (4). Más adelante establece, refiriéndose al mismo tema de la plu-

alidad: “es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Ibid). En cambio, la *natalidad* la conceptúa así: “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y ‘natural’ es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción” (Ibid: 266).

De manera que en el espacio público donde tiene lugar la acción, se vertebran, la *pluralidad* en virtud de un necesario *entre* (5) y la *natalidad* en función de un comienzo de alguien y no de algo; “Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción” (Ibid: 201). Esto último dota a la vida humana siempre de comienzos, continuamente de nuevos hombres (*agens liber*) que tendrán que insertarse entre diversos y co-construir cuerpos y experiencias políticas propias y singularmente humanas.

2.2. La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos

El sentido natural y obvio del concepto de diversidad apunta a la coexistencia entre quienes son o se miran como distintos. Según lo anterior, no hay un dilema antilibertario cuando se entrega parte del propio ser a la colectividad social o a cualquier grupo dentro de ésta, si con ello se adquiere pertenencia a una identidad que es coherente con los fines individuales, ganando con ello una mayor probabilidad de lograrlos y, por lo tanto, un mayor grado de libertad.

Reconocer la diversidad es un imperativo moral basado en la capacidad humana capaz de acoger lo diferente. En realidad, Hannah Arendt, considera el derecho de asociación como un derecho público por excelencia, ligado a los intereses que tenemos en común con nuestros conciudadanos, que confiere a toda y cualquier persona el derecho de asociarse libremente con otras.

La asociación voluntaria (incluso en su vertiente más radical, que es la desobediencia civil) presupone la condición humana de pluralidad y diversidad. De hecho el totalitarismo tiene como una de sus características el *aislamiento* que destruye la vida pública, la cual para Arendt, requiere la acción conjunta con otros hombres, es decir, el ejercicio del derecho de asociación, que genera poder, vuelto hacia un mundo común y compartido. Resulta claro, entonces, que: “El individuo en su aislamiento nunca es libre; sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis” (Arendt, 1997: 113).

En otras palabras, un mundo común, que necesariamente debe ir más allá del horizonte temporal de las urgencias de cada vida individual para ser compartido, exige una definición de las reglas del juego político, que permita perpetuar y caracterizar el espacio público como la sustantivación de la política.

3. La familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el más diverso

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. De allí que Arendt, citando a Werner Jaeger (1985), en **Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega**, puntualiza esta particular concepción de los antiquísimos habitantes de la Hélade: “El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)»” (1993: 39).

Ahora bien, lo que conocía la antigüedad griega es lo privado, la familia, el *oikos* (lo económico en un sentido muy diferente del nuestro) como cuadro de la necesidad, de los imperativos biológicos, de la violencia, de la jerarquía, del mando, por oposición a lo común, a lo público, a lo político, marco de la libertad en que los iguales (es decir los varones, jefes de familia y propietarios) pueden interactuar por medio de la persuasión discursiva que opera a través de un proceso de argumentación.

La familia arbitra lo que corresponde al orden de la necesidad, de la asociación instintiva, indeliberada, particularizada, que se encuentra incluso entre los animales, precisamente porque se halla ligada a lo vital, a hacerle frente a la indefensión. Tal como expresa Arendt sobre este particular en **¿Qué es la Política?**: “Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos” (1997: 46). Seguidamente añade: “Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad” (Ibid). A juicio de Arendt “la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia” (Ibid), ya que disuelven la variedad originaria y destruyen la igualdad esencial de todos los hombres.

Lo afirmado precedentemente por Arendt en **¿Qué es la Política?**, concuerda en gran manera con lo dicho en **La Condición Humana**: “No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratria* y la *phylé*” (1993: 39).

En contraste, la *polis* (6), como lugar del discernimiento político (*phronesis*), está alejada de la violencia prepolítica, no quiere reconocer más que el mundo común, la pluralidad, la relación libre que excluye la desigualdad y la jerarquía, es decir, descarta toda relación de mandato y obediencia.

Arendt inquiere cabalmente en el Libro Primero de **La Política**, –escrito por Aristóteles (2000 [S. IV a. C.]–, en tanto que el filósofo estagirita diferencia, por una parte, la asociación biológica, animal, presidida, sometida y regida por la necesidad; por la otra, la vivencia política, guiada, encauzada y regida por el buen vivir, y que excluye las relaciones jerárquicas del padre sobre el niño, del marido sobre la mujer y del amo sobre los esclavos; la *polis* no reconoce nada más que iguales (Amiel, 2000): “se creó un espacio nuevo, un *locus* milagroso del que brotó la libertad” (Roiz, 2002: 141). De modo que los bárbaros, que reconocen un rey, no acceden a la dimensión política; no se ve en esa situación otra cosa más que los esclavos gobernando sobre los esclavos. De allí el nombre de régimen despótico, el déspota era el dueño de uno o varios esclavos (7).

En resumen, la existencia de la *polis* señala una realidad donde cabe la vida política con toda su carga de libertad y de accionar conjunto en un mundo compartido. La *polis* implica el estar en una empresa común, como los marinos en la navegación –según la conocidísima metáfora–, donde el destino depende de todos y todos desean llegar a buen puerto; lo doméstico, en cambio está dominado por la violencia, la fuerza y la desigualdad, que se van a justificar como medios para posibilitar el imponerse sobre la necesidad (carácter prepolítico del mundo privado).

De manera arendtiana hay que distinguir entre tres esferas de la vida de los seres humanos:

1. Esfera privada (la familia).
2. Esfera pública (lo político, *politeia*).

En la filosofía de Arendt identificamos una clara cuestión: “La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separa-

das al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado” (Arendt, 1993: 41). “La esfera privada fue a lo largo de toda la antigüedad greco-romana la única alternativa al espacio público” (Arendt, 1997: 86).

3. Esfera social (no es pública ni privada).

Con relación a este tercer aspecto, Arendt escribe: “la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo, cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” (1993: 41).

Arendt reconoce que en el antiguo pensamiento político, la diferencia entre las dimensiones, de lo privado y lo público, era “como algo evidente y axiomático” (Ibid: 42). Pero eso cambió, ya que uno de las novedades que advino con la Edad Moderna fue que: “esta línea divisoria ha quedado borrada por completo” (Ibid). Luego, en resumidas cuentas, ella misma establece como explicación dos factores primordiales: a) “que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigante y de alcance nacional” (Ibid); y, b) “Que esta esfera de lo particular, (...) se haya ampliado tan enormemente a causa del nuevo fenómeno de un espacio público social y unas fuerzas productivas sociales” (Arendt, 1997: 89).

Al despuntar la Edad Moderna sobrevinieron cambios que modificaron el necesario ámbito de la política. Tras esto “el ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras el ámbito de la vida y sus necesidades –para antiguos y medievales el privado *par excellence*– recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público” (Ibid).

El argumento de Arendt en **La Condición Humana**, acerca de este punto, se concentra igualmente como en **¿Qué es la Política?**, comunicando casi de la misma forma: “En el Mundo Moderno, las esferas social y política están muchos menos diferenciadas. Que la política no es más que una función de la sociedad” (Arendt, 1993: 45).

Arendt percibe sin subterfugios y con espíritu crítico, desde la irrupción del sentido moderno de la vida, «el auge de lo social», “la emergencia de la sociedad (...) desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública” (Ibid:48), admitiendo y advirtiendo que “una de las notables características de la nueva esfera [la social] ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y privado” (Ibid: 56).

Asimismo, en el estudio introductorio de **¿Qué es la Política?**, queda enfocado este asunto en los siguientes términos: “En la época moderna con

la progresiva sustitución de lo político por lo social, el mundo, como espacio público se ha ido deshabitando y ya no ilumina, ya no permite hacer visible el quién” (Birulés, 1997: 27-28).

4. El hombre sólo existe –o se realiza– en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan

A la hora de reflexionar sobre el poder (*dynamis*) Arendt asegura que el fenómeno fundamental del mismo no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. El poder se deriva básicamente de la capacidad de actuar en común.

Nos dice Hannah Arendt en este particular aspecto, lo siguiente:

“En la experiencia de la polis, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, e incluso más en la experiencia política que se derivó, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (1993: 40).

En definitiva, la *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía iguales, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.

Así, pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, y al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales (Arendt, 1993: 44).

A lo anterior debemos agregar, que los intereses de un individuo tienen una *urgencia* dada por el horizonte temporal limitado de la vida individual. Por eso frecuentemente chocan con el bien común, es decir, con aquellos intereses que tenemos en *commúnis* con nuestros conciudadanos, que se sitúan en un mundo público –que compartimos pero que no poseemos– y que superan, por ser intereses que se extienden o pertenecen a muchos (lo público), el horizonte de la vida de un ser humano considerado en su singularidad.

5. La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política

a) *Zoon politikon*

En **¿Qué es la Política?**, Arendt afirma sin ambages que el hombre es a-político, que la política no pertenece a su esencia, por cuanto ella, la política, “nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política” (1997: 46) en el ser humano conforme a la naturaleza. Y remata agregando: “La política surge en el *entre* y se establece como relación” (Ibid). Eso significa que esa relación “depende por entero de la constante presencia de los demás” (Arendt, 1993: 38). “En este sentido podemos señalar, (...), otro aspecto de la esfera pública, además de su cualidad espacial: el carácter artificial de la política” (Birulés, 1997: 22).

Dentro del marco de estas reflexiones, se hace importante añadir seguidamente, que Arendt procede a esclarecer y, por tanto, a poner en su lugar el verdadero sentido de la primigenia traducción del *zoon politikon* aristotélico (Aristóteles, 2000 [S. IV a. C.]) cuando manifiesta que la traducción modelo que nos llegó a través de santo Tomás como: “*homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («el hombre es político por naturaleza, esto es, social»)” (Arendt, 1993: 38), responde a una “inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política” (Ibid).

A la par señala Arendt que la traducción latina de la expresión *zoon politikon* por *animal rationale* se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de *animal social* (1993:40). Por tanto, nada sería más errado que esas traducciones medievales del *zoon politikon* como “el hombre es un animal político” y “el hombre es un animal social” y es *animal rationale*.

En esta perspectiva, la definición del ser humano como *zoon politikon*, “únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»)” (Ibid).

b) Imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación. La transformación de la política en historia

Apunta Arendt en **¿Qué es la Política?**, que el hombre en el mito occidental de la creación termina siendo una imposibilidad política, por cuanto la representación monoteísta de Dios, lo crea a su imagen y semejanza, incluso en su soledad; “a partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber *el* hombre” (1997: 47) y no *los* hombres. Es decir: “A través de la repre-

sentación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política” (Ibid).

El argumento de Arendt sobre este punto se puede sintetizar, a partir de Portinaro, de la siguiente manera: “La creación del mundo no es un acto político. Sólo allí donde el comienzo concierne a una pluralidad de hombres, iguales y a la vez distintos, se tiene política” (1994: 207). Esta forma de ver las cosas indica a las claras que *la pluralidad* es condición constitutiva y sustancialización de la politicidad del ser humano.

Aunado a lo anterior, la historia, asegurada por la natalidad, “no es un abstracto comienzo metafísico” (Ibid: 186), pues, queda entendida como historia infinita de seres capaces de hacer inicios. Y si bien cada recién nacido necesita adaptarse a las reglas de juego del entorno al que llega, en una especie de consenso tácito, políticamente su consenso deja de ser una ficción en el momento en que como adulto tiene acceso a un espacio público y puede disentir libremente, e históricamente, desde el momento en que, rechazando toda resignación, comprende que el pasado jamás pudo haber ocurrido necesariamente, sino que fueron hombres los que dieron lugar a él.

De modo que la historia deviene en perturbación que rompe la eterna quietud de ser de la naturaleza: “Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que la *bios* de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario” (Arendt, 1996: 50).

Los antiguos griegos, incluido Aristóteles, supusieron y aceptaron explícitamente que todas las criaturas vivas, por supuesto el hombre lo es, estaban dentro del reino de la existencia eterna. El hombre, como especie y no como individualidad, posee la inmortalidad, porque es un ser que nace y muere y no cambia. Es un ser para siempre, es decir, en continua reproducción.

No obstante, si bien los pretéritos helenos reconocieron el mito de la inmortalidad que presupone permanencia en el tiempo, “vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como se concedió, según el pensamiento griego, a la naturaleza y a los dioses del Olimpo” (Arendt, 1993: 30), también reconocen, que frente a este mito se erigen los hombres, como seres terrenos, confrontados con la existencia humana biológica y por tanto de orden cíclico, con la potencial grandeza y habilidad de producir cosas –trabajo, actos y palabras–, con el fin de que los mortales encuentren su lugar

en el cosmos, donde todo es verdaderamente inmortal, de curso rectilíneo, con excepción de ellos mismos. Y he aquí, que llegamos al reino de la *polis*, al despunte de la política, a los terrenos de la historia de seres reales, en función de mantener la continuidad de una civilización.

6. Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política

Para Hannah Arendt, el ámbito público es el escenario al que acuden las personas para “mostrarse” a placer. En el intercambio mutuo se manifiesta entonces algo que es más que la suma de individuos, es un *entre* que a los varios engloba y desde el cual cada uno puede entenderse mejor a sí mismo y a los demás. Por esa razón: “Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [Zwischen-Raum] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos” (Arendt, 1997: 57).

También queremos significar en este análisis, que la filósofa no deja por fuera ni soslaya la pregunta por el sentido de la política, dejando asentado que “hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad” (Ibid: 62), comprendida ésta última, “negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecido por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales” (Ibid: 69-70).

De acuerdo con este enfoque, la política –en el significado griego antiguo– “se centra, por lo tanto, en la libertad” (Ibid: 69). Más todavía: “Ser libre y vivir en una *polis* eran en cierto sentido uno y lo mismo” (Ibid). Sin duda para Arendt, “política y libertad van unidas” (Ibid: 71), e irrecusablemente la idea de libertad pertenece al mismo concepto de política en general (Arendt, 1997). En atención a lo expuesto, “El modelo de este concepto de libertad es el de un río que fluye libremente, y para el que cualquier interposición representa una arbitrariedad que frena su fluir” (Ibid: 72).

7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios

Arendt advierte de entrada y palmariamente en su escrito **Verdad y Política**, que forma la sección séptima de la obra **Entre el Pasado y El Futuro**, que la relación entre la política y la verdad es un conflicto a lo largo

de la historia, desde antiguo entre verdad factual y la mentira organizada que domina el campo público, por ello:

“Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria y justificable no sólo para la actividad de los políticos y los demagogos sino también para la del hombre de Estado. (...) ¿Está en la esencia misma de la verdad ser impotente, y en la esencia misma del poder ser falaz?” (1996: 239).

La antigua máxima latina *Fiat veritas, et pereat mundus* (Que se haga la verdad y desaparezca el mundo) frente a *Fiat iustitia, et pereat mundus* (Que se haga justicia y desaparezca el mundo), es un principio más razonable y trascendente para la acción política. El lenguaje es verdad porque la verdad surge sólo con el diálogo (diá, *entre/a través de*, conversación de dos o más personas en aspiración de hallar el *logos*, la razón); porque verdad es, lo que nos une a los otros, lo que hace decir lo que existe (Arendt, 1996: 240).

El fenómeno del poder sería –en la visión de Arendt– la formación de una voluntad común, capaz de albergar la pluralidad, que responde a la capacidad de ponerse de acuerdo en una comunicación no constrictiva. El poder reposaría sobre convicciones y el consenso se mediría en la exigencia de una validez racional inmanente al discurso (*lexis*).

8. Lo público / lo privado

Al examinar la esfera de lo público en **La Condición Humana**, Hannah Arendt (1993: 59-67) empieza por reconocer que el término público (8) designa dos fenómenos íntimamente relacionados, pero no idénticos del todo:

1) El de todo aquello que llega al público y puede ser visto y oído por todos, y tiene la más amplia publicidad posible.

2) El mundo común a todos “y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él” (Ibid: 61), que para ella no se reduce a la Tierra, la Naturaleza o Dios, sino que en realidad es un artefacto humano, constituido por cosas producidas (trabajo), que se insertan entre la naturaleza y los hombres, uniéndolos y separándolos en un hábitat humano.

Según Hannah Arendt, el hábitat humano, en el que entramos cuando nacemos y que dejamos al morir, está formado por objetos que son colectivos, y por lo tanto públicos, porque existen independientemente de los individuos, pero son vistos y percibidos por ellos conjuntamente, ya sean

materiales –como ciudades o monumentos– o inmateriales –como leyes o instituciones sociales–.

En efecto, sólo a través de la publicidad de la esfera pública, la política –entendida arendtianamente como el campo de comunicación y de interacción que asegura el del actuar conjunto– puede tener continuidad en el tiempo.

Por otra parte, en el examen de esta dicotomía importa mencionar que existen dos acepciones básicas a partir de las cuales se estructuran las relaciones de oposición entre los términos: en la primera, *público* es lo que afecta a todos o a la mayoría, siendo por lo tanto *común*, que se contrapone a lo privado, visto como lo que afecta a uno o a pocos y “radica en la ausencia de los demás” (Arendt, 1993: 67). En la segunda, *público* es lo que es accesible a todos, en contraposición a lo privado, encarado como aquello que es reservado, personal y no político.

Público es aquello que es abierto al conocimiento de todos, por contraste a lo privado, que está restringido a pocas personas y que, en muchos casos, se configura como ocultación, como esfera de intimidad, como lugar donde anidan “las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos” (Arendt, 1993: 59). Vamos, en el aseverar de Arendt, “al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida” (1997: 74).

En esta misma línea argumentativa se muestra Arendt cuando cotejamos con lo escrito en **¿Qué es la Política?**, en efecto ella precisa: “para la interpretación de ambos espacios [público/privado] fue decisiva la contraposición entre, por una parte, qué quería uno mostrar al mundo y cómo quería aparecer ante él, y, por otra, qué debía únicamente existir en el aislamiento permaneciendo oculto” (Ibid: 86).

Lo público, entonces, tiene que ver mucho con la democracia, que desde la experiencia griega se entiende como el gobierno del poder público. En efecto, en una democracia la visibilidad y la publicidad del poder son ingredientes básicos, puesto que permiten un importante mecanismo de control de la conducta de los gobernantes.

Por eso en el mundo moderno la participación/representación política democrática, que sustituye al ágora de la *polis*, sólo puede tener lugar en la esfera de lo público, de modo que el Estado y sus instituciones sólo son representativos y legítimos, si existe la convicción de que su actividad específica reside en la publicidad. Evidentemente, en una democracia la publi-

cidad es la regla básica del poder y el secreto es la excepción. Aquí cabría destacar que: “La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo” (Arendt, 1993: 64).

9. Definición de política

Con relación a la *esencia* de la política, Hannah Arendt mantuvo una tesis con la que se opuso a toda una tradición filosófica. Su originalidad consiste en haber distinguido y separado la idea de *poder* de las de *dominio* y *violencia*, y en haber presentado una concepción *consensual* y *comunicativa* del mismo. Arendt mantendrá la idea de que la violencia (y la guerra) se producen al margen de la política y del poder propiamente dichos.

En su sentido más habitual, el concepto de *poder* hace referencia a la capacidad de algo o de alguien para producir determinados efectos. Ahora bien, cuando hablamos de poder político, nos referimos a la posibilidad del hombre de actuar en lo público, y casi siempre, esta posibilidad de acción pública se entiende como poder del hombre *sobre* el hombre: poder como dominación, determinación, coacción. Arendt no comparte en absoluto esta idea; lo único que sigue siendo cierto, en la perspectiva que ella adopta, es que el poder es una relación consensual entre los hombres.

La temática de la que Arendt se da cuenta será el problema de que no se distingue entre palabras claves como: poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia. “Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden” (Arendt, 2005: 58-59). Pero la causa principal de la no-distinción conceptual no es la incapacidad, sino una determinada posición de fondo, una convicción, una tesis de equivalencia que justifica la igualdad entre poder y dominio. “¿Quién manda a Quién?” [*sic*] (Arendt, 2006: 60). Es la más crucial cuestión política de todos los tiempos. Por lo que la autora ensaya y propone toda una fenomenología política de las características a las que corresponden dichos términos, ya que son cinco conceptos *distintos en su filosofar* (Arendt, 1993: 222-230); (Arendt, 2006: 58-65). Así tenemos:

Poder: corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. Es en el actuar unido de los hombres donde las potencialidades de la acción están constantemente presentes y esto se convierte en prerrequisito material del poder. El poder nunca es

propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido en una especie de acción colectiva continua (*potestas in populus*). Para una cabal comprensión de este vocablo Arendt cita a Sófocles, en *Antígona*, con toda su dramaticidad y simplicidad: “Una *polis* que pertenece a un único hombre no es una *polis*” (1996: 115), muy por el contrario –añadimos nosotros– es la destrucción de todo el ámbito público; “el poder [*Macht*], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos” (Arendt, 1997: 51). En síntesis: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición de los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 1993: 223) entre sí.

Potencia: es “la capacidad que puede ser actuada” (Ferrater Mora, 2004: 2.863). En otras palabras, la *potentia* es la capacidad obrada en realidad. El hombre por sí sólo, en su mismidad, en su individualidad, no tiene poder, sino potencia. Dentro de este marco, “Potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual” (Arendt, 2006: 61). Sucede pues, que “La palabra misma [poder], (...) indica su carácter «potencial»” (Arendt, 1993: 223). Dentro de este orden de ideas y como reforzamiento de las mismas, “Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial” (Ibid). Por consiguiente: “Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos” (Ibid: 224). En lo esencial, la idea de poder enuncia la naturaleza de potencialidad que posee el espacio público. “Es decir que el poder griego –la *dynamis*–, surge cuando los griegos se reunían en el espacio público. Ese poder era siempre una potencialidad, una virtualidad. Es la reunión quien engendra el poder” (Vallarino-Bracho, 2002: 15).

Fuerza: término que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción; debería quedar reservado a modo de marco o limitación conceptual –según Arendt–, a las “fuerzas de la naturaleza” o a la “fuerza de las circunstancias”; esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales (2006: 61). La fuerza es también una propiedad natural de un individuo visto aisladamente; una energía material en movimiento, activa; “la fuerza, don de la naturaleza que el individuo no puede compartir con otros” (Arendt, 1993: 226).

Autoridad: pertenece o se da en el mundo prepolítico. Puede ser atribuida a las personas, por ejemplo, en la relación entre padre e hijo, entre profesor y alumno, en la guerra por la necesidad de decisiones rápidas, al Senado romano, a las entidades jerárquicas de la Iglesia. Su característica es

su indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer, en la afirmación de que ambos ocupan un lugar predefinido y estable. No precisa ni de la coacción ni de la persuasión. En el caso de la coacción porque si se recurre a la fuerza significa que la autoridad ha fracasado. Y en de la persuasión ésta presupone un orden igualitario que se alza contra el orden autoritario, donde prevalece lo jerárquico (Arendt, 1996: 101-103).

Violencia: “Nadie consagrado a pensar sobre la Historia y la Política puede permanecer ignorante del enorme papel que la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos...” (Arendt, 2006: 16). Es obvio que no es una noción abstracta sino que procede de la experiencia prepolítica o apolítica (estado de naturaleza). En su enunciado más evidente la acción violenta atañe a medios materiales e instrumentos para coaccionar o matar en el contacto entre los hombres (Arendt, 1997: 132).

En orden de lo anterior, se distingue por su carácter o naturaleza instrumental. Por supuesto, la oposición clave la forma el par poder/violencia. Por ende, Arendt nos propone que no se debe equiparar el poder político con la organización de la violencia (2005: 49). El poder nunca puede surgir de la violencia; ésta puede contribuir a destruir el poder, pero nunca a crearlo. En ausencia de poder, la violencia domina absolutamente. Por ello, lo contrario de la violencia, más que la no-violencia es, paradójicamente, el poder. Tan es así que la pérdida de poder se convierte en una tentación para reemplazar el poder por la violencia. “La violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre” (Arendt, 1997: 106). La violencia, por tanto, vacía de sustancia a la política. Por ello, no hay violencia “progresista” ni violencia “regresiva”, viejas distinciones y teorizaciones que ya no tienen justificación (Arendt, 2005: 139). Hay violencia pura y simple, como hecho brutal sobre la libertad del hombre.

En todo caso, “la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico” (Arendt, 1993: 23) (9). Como nos los señala Antonio Campillo desde la Universidad de Murcia:

“...puesto que la ‘pluralidad’ y la ‘natalidad’ constituyen la ‘ley de la Tierra’, la vida política es la más originaria condición de posibilidad de la humana experiencia del mundo, hasta el punto de que sin ella no serían concebibles las actividades mentales de la vita contemplativa (el ‘pensamiento’, la ‘voluntad’ y el ‘juicio’), que son aparentemente las más solitarias y apolíticas” (2002: 160). (...) “...la vida política ha de ser netamente diferenciada con respecto a otras activi-

dades mucho menos libres y mucho más frecuentes (la 'labor', el 'trabajo' y la 'violencia'), hasta el punto de constituir una especie de 'milagro', un acontecimiento histórico excepcional y ejemplar, que se ha dado sólo en Occidente y sólo en raras y contadas ocasiones..." (2002: 160-161).

La política, en el decir de Hannah Arendt, no es aquello que tiene que ver exclusivamente con el gobierno de una nación (los asuntos públicos) o con cuestiones sociales o ambos a la vez, sino que es el lugar en donde es posible entablar un diálogo entre personas libres (*isegoría*) e iguales (*isonomía*), en el cual hay palabra y acto (todas las cuales son las actividades más insignes de la esfera política). Aquí, en este punto, Arendt, insurge categóricamente y establece que la política excluye las relaciones de mando y sometimiento entre gobernantes y gobernados (dominación *stricto sensu*), porque ello impide la posibilidad libérrima de acción de los ciudadanos; en la política, según el parecer de los griegos, no hay lugar al amo y el esclavo, no es una simple ejecución de órdenes (Arendt, 1993: 244).

También se impone como tarea intelectual, en función de comprender en toda su extensión y alcance la voz *política* en Arendt, aceptar y seguir la ruta con su estela imborrable, a una expresión que la propia autora acuñó y utilizó habitualmente como sinónimo de "política": el "espacio público" o "espacio de aparición" (Campillo, 2002: 161). De allí que ahora podrá comprenderse el porqué hemos dedicado una sección por aparte para tratar la relación entre *lo público* y *lo privado*.

En definitiva, la política –entendida arendtianamente– es el campo de comunicación y de interacción que asegura el actuar conjunto, como concepción de la acción y la capacidad para concertar con los demás y actuar de acuerdo con los otros.

De esta manera y tomando en cuenta todos los factores precisados por Hannah Arendt, presentamos en sus propias palabras, el *telos* de la materia analizada:

"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 en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio" (1997: 67).

(...) *"...allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizador, hay y ha habido siempre política"* (Ibid: 68).

Conclusiones

Hemos arribado al término de trazar y precisar ciertas conclusiones, a saber:

- Según el pensamiento griego antiguo –rescatado y puesto de relieve por Arendt–, el hombre recibía, además de su vida privada, una especie de segunda vida, es decir, su *bios politikos*, resultando con ello que el ser humano perteneciera a dos órdenes de la existencia (1993: 39).
- Si queremos diferenciar las relaciones políticas de las relaciones parentales y económicas, parece no quedarnos más remedio que utilizar la palabra “política” en el sentido arendtiano del término, esto es, como la forma de organización del poder legítimo en una determinada comunidad humana (*koimonía*). Legítimo va a significar en esta pensadora que dicho poder no es producto ni surge de la violencia y menos se mantiene por aquélla.
- Para los griegos mandar en vez de persuadir eran formas prepolíticas que se manejaban en el hogar y la vida familiar. En este ámbito el jefe de familia ordenaba con poderes despóticos. Va a decir Arendt: La *polis* se diferenciaba de la familia en que aquélla sólo conocía iguales, mientras que la segunda era el centro de la más rigurosa desigualdad.
- Arendt rechaza frontalmente la concepción tradicional de la política, y, para oponerse a ella, establece una verdadera antinomia entre el “poder” y la “violencia”: allí donde se ejerce la violencia, el poder es destruido; allí donde aparece el poder, la violencia es excluida.
- La política surge de la grandeza de la *polis*. *El ágora de la ciudad significó interacción en y con libertad. Por eso la existencia de los ciudadanos comienza en el momento en que se presentan en este espacio abierto de la polis. La política es posible en la polis no tanto porque se pueda hablar como porque se es escuchado; es decir, porque nuestros iguales se disponen a escucharnos con atención.* La *polis* como espacio público-político sigue siendo modelo para toda organización política occidental, “...porque sólo allí se puede percibir la política con la claridad de un paradigma” (Ron-Pedrique, 1997: 193).
- El “poder” lo define Arendt como el “espacio de aparición” en el que una pluralidad de seres diversos es capaz de hablar y actuar conjuntamente.

Notas

- 1) El libro **¿Qué es la Política?** (*Was ist Politik?*), refiere la profesora de la Universidad de Barcelona, España, Fina Birulés, en la introducción que escribe para la primera edición en español (1997), traducida de la primera edición en alemán (1993), que esta obra es la recolección y reunión de diversos escritos de Hannah Arendt (n. 1906-m. 1975), a lo largo del tiempo, comenzando en 1956 y que nunca fue terminada por ella. Esos diferentes ensayos y notas redactados en distintas épocas formaron parte del proyecto de escribir una obra intitulada *Introducción a la Política*, que nunca concluyó la autora. Así que fue la socióloga alemana Úrsula Ludz quien rescató, clasificó y los presentó a la luz pública en 1993. Por eso, inobjetablemente, este es un libro fragmentario, inconcluso e incompleto, pero que muestra –de cierta manera– las reflexiones de Arendt sobre este asunto, que también es una temática entrecruzada, abierta o solapadamente, pudiéramos decir en el conjunto de su obra.
- 2) Seguimos aquí fielmente, tal y como lo estableció la misma autora, la numeración arábica, es decir, 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7, recogida en el Fragmento 1 del libro aludido. Tomando, al pie de la letra, como fundamento referencial y a conveniencia las frases que pudieran eventualmente englobar, desde nuestra perspectiva, cada uno de ellos, donde las negrillas son nuestras y las cursivas de la filósofa. Así que esperamos con esta aclaratoria nos releven los lectores de colocar las comillas respectivas.
- 3) Expresión de san Agustín –citada por Arendt– que pretende decirnos que la *Creación* fue el efecto del amor infinito de Dios hacia los hombres. Recordemos que Arendt se va a graduar en Filosofía en 1928, precisamente, con una tesis dirigida por Karl Jaspers sobre *El Concepto de Amor en san Agustín*. Dicha tesis fue publicada por vez primera en alemán, en 1929. El enunciado agustiniano en latín es como sigue: “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (**Civitas Dei -La Ciudad de Dios-**, I.XII, c. 20). En otras traducciones más libres y menos ortodoxas aparece la frase así: “*Porque ha habido un comienzo, fue creado el hombre, antes de él no había nadie*”.
- 4) Esto coincide plenamente con lo expresado antes por Arendt en **¿Qué es la Política?**, en el Fragmento 1, el cual está fechado en agosto de 1950, mientras que **La Condición Humana** es posterior, 1958. Veamos: “Dios ha creado *al* hombre (...), los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana” (Arendt, 1997: 45). Allí, además, agrega: “Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre –tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para zoología sólo hay *el* león” (Arendt, 1997: 45). Como se puede colegir nuestra autora no abandona dicha noción de pluralidad, por el contrario la reasume, amplifica y reafirma.

- 5) Es rigurosamente hablando, el *inter*, lo que se encuentra *entre*. Para el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE, 2010), significa: “(Del lat. *inter*). 1. prep. Denota la situación o estado en medio de dos o más cosas. 2. prep. Dentro de, en lo interior. *Tal pensaba yo entre mí*. 3. prep. Denota estado intermedio. *Entre dulce y agrio*. 4. prep. Como uno de. *Le cuento entre mis amigos*. 5. prep. Denota cooperación de dos o más personas o cosas. *Entre cuatro estudiantes se comieron un cabrito*. *Entre seis de ellos traían unas andas*. 6. prep. Según costumbre de. *Entre sastres*. 7. prep. Expresa idea de reciprocidad. *Hablaron entre ellos*”. Para los propósitos de lo aquí analizado, fijémonos, especialmente, en las acepciones señaladas 4, 5 y 7.
- 6) La *polis* (πόλις), en efecto, no es una porción de territorio, una situación física. Es mucho más que eso. Es un asunto y entramado cultural y, por tanto, antropológico. Es toda una visión del mundo (cosmovisión). Arendt cita la famosa expresión: “A cualquier parte que vayas, serás una *polis*: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio...” (1993: 221). La *polis* como ciudad-estado fue históricamente “la primera en descubrir la esencia y el ámbito de lo político” (Arendt, 1996: 166); si la *polis* perece, todo está perdido, nos legaron los antiguos griegos. No cabe duda, entonces, que la *polis* es un fruto notable en Occidente de la interacción humana.
- 7) Lo económico y lo político difieren no solamente en la medida en que difieren entre sí una sociedad doméstica y una ciudad [...] sino también en el hecho de que la política es el arte de gobernar a los muchos y lo económico (οἰκονομία / oikonomía) el de la administración de uno solo o muy pocos (generalmente la conducción o dirección en o de la casa particular). De la misma manera, “Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que sólo sabe ordenar” (Arendt, 1997: 70).
- 8) Lo “público” designa también al mundo que es la separación objetiva permanente que disgrega y reúne a los hombres coetáneamente.
- 9) La acción es parte de la vita activa junto con la labor y el trabajo. En la elaboración de Arendt: “Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (1993: 21). De acuerdo con el pensamiento arendtiano la labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano y, por tanto, está ligada a las necesidades vitales. Su condición humana es la vida misma; el trabajo, por su parte, es la actividad que atañe a lo no natural de la exigencia del hombre, proporcionando un artificial mundo de cosas. La condición humana del trabajo es la mundanidad. Por último, la acción concierne a la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia y está relacionada con la condición humana de la pluralidad (Arendt, 1993: 21-22).

Lista de Referencias

- AMIEL, A. (2000). **Hannah Arendt. Política y Acontecimiento**. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- ARENDRT, H. (1993). **La Condición Humana**. Ediciones Paidós. Barcelona, España.
- _____ (1996). **Entre el Pasado y el Futuro. Ocho Ejercicios sobre la Reflexión Política**. Traducción de Ana Poljak. Ediciones Península. Barcelona, España.
- _____ (1997). **¿Qué es la Política?** Ediciones Paidós / I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Primera edición en español. Barcelona, España.
- _____ (2000). **El Concepto de Amor en san Agustín**. Traducción de Agustín Serrano de Hero de la primera edición alemana de 1929. Ediciones Encuentros, S. A. Madrid.
- _____ (2003). **Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant**. Introducción, edición y ensayo interpretativo de Ronald Beiner. Ediciones Paidós. Barcelona, España.
- _____ (2006). **Sobre la Violencia**. Traducción del inglés por Guillermo Solana. Alianza Editorial. España.
- _____ (2008). **Los Orígenes del Totalitarismo**. Traducción de Agustín Serrano de Hero. Originalmente publicado en 1951. Editorial Taurus. Bogotá.
- ARISTÓTELES (2000). **La Política**. Versión directa del original griego, prólogo y notas de Manuel Briceño Jáuregui, S. J. [Escrito originalmente en el siglo IV a. C.] Panamericana Editorial. Bogotá.
- CAMPILLO, A. (2002). Espacios de Aparición: El Concepto de lo Político en Hannah Arendt. En: Daimon [online]. **Revista de Filosofía**, N° 26, mayo-agosto, 159-186. Universidad de Murcia, España. Disponible en: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/11891#>. Consulta: julio, 5, 2008.
- FERRATER MORA, J. (2004). **Diccionario de Filosofía**. Editorial Ariel, S. A. Tercera reimpresión. Barcelona, España.
- JAEGER, W. (1985). **Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega**. Fondo de Cultura Económica, S.A. México.
- PORTINARO, P. (1994). "La Política como Comienzo y el Fin de la Política". En: **El Resplandor de lo Público. En Torno a Hannah Arendt**. Nueva Sociedad. Caracas.
- ROIZ, J. (2002). Hannah Arendt como Teórica de la Política. En: Daimon [online]. **Revista de Filosofía**, N° 26, mayo-agosto, 141-157. Universidad de Murcia, España. Disponible en: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/11901>. Consulta: julio, 5, 2008.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2010). **Diccionario de la Lengua Española**. Avance Vigésima Tercera Edición. Disponible en: <http://buscon.rae.es/draeI/>. Consulta: enero, 12, 2010.
- RON-PEDRIQUE, M. (1997). **La Nostalgia de la Política. El Problema del Sujeto en la Filosofía Política de Hannah Arendt**. Fondo Editorial Tropikos. Caracas.
- VALLARINO-BRACHO, C. (2002). Ciudadanía y Representación en el Pensamiento Político de Hannah Arendt. En: **Cuestiones Políticas**. N° 28, Enero–Junio. Instituto de Estudios Políticos y Derecho Público de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad de Zulia, Venezuela.