

# Vocabulario Arendt

Beatriz Porcel y Lucas Martín *(comp.)*

Miguel Abensour  
Odilio Alves Aguiar  
Pablo Bagedelli  
Juan I. Blanco Ilari  
Graciela Brunet  
Anabella Di Pego  
Valérie Gérard

Claudia Hilb  
Paula Hunziker  
Martine Leibovici  
Daniel Mundo  
Laura Quintana  
Matías Sirczuk  
Etienne Tassin





## Vocabulario Arendt

**ESTUDIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA**  
Dirigida por Hugo Quiroga

# Vocabulario Arendt

---

Beatriz Porcel y Lucas Martín  
*(Compiladores)*

Vocabulario Arendt / Etienne Tassin... [et al.] ; compilación de Beatriz Porcel ; Lucas Martín. - 1a ed. - Rosario : Homo Sapiens Ediciones, 2021.

Libro digital, PDF - (Estudios de filosofía política)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-771-738-9

1. Filosofía Política. I. Tassin, Etienne. II. Porcel, Beatriz, comp. III. Martín, Lucas, comp.

CDD 320.01

© 2016 | **Homo Sapiens Ediciones**

Sarmiento 825 (S2000CMM) Rosario | Santa Fe | Argentina

Telefax: 54 341 4243399 | 4406892 | 4253852

**E-mail:** editorial@homosapiens.com.ar

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

ISBN 978-987-771-738-9

Coordinación editorial: Laura Di Lorenzo

Este libro se terminó de imprimir en noviembre de 2016  
en **Art** de Daniel Pesce y David Beresi SH. | San Lorenzo 3255  
Tel: 0341 4391478 | 2000 Rosario | Santa Fe | Argentina

# Índice

<b>Presentación</b> .....	9
<i>Lucas Martín y Beatriz Porcel</i>	
<b>Acción</b> .....	11
<i>Valérie Gérard y Etienne Tassin (PARIS 7, FRANCIA)</i>	
<b>Condición humana</b> .....	29
<i>Odilio Alves Aguiar (UFC, BRASIL)</i>	
<b>Filosofía Política</b> .....	45
<i>Miguel Abensour (PARIS 7, FRANCIA)</i>	
<b>Juzgar</b> .....	63
<i>Paula Hunziker (UNC, ARGENTINA)</i>	
<b>Libertad</b> .....	81
<i>Juan I. Blanco Ilari (UNGS/CONICET, ARGENTINA)</i>	
<b>Narración</b> .....	99
<i>Graciela Brunet (UNL, ARGENTINA)</i>	
<b>Natalidad</b> .....	109
<i>Pablo Bagedelli (UBA, ARGENTINA)</i>	
<b>Pensar</b> .....	125
<i>Daniel Mundo (UBA, ARGENTINA)</i>	
<b>Pluralidad</b> .....	139
<i>Martine Leibovici y Etienne Tassin (PARIS 7, FRANCIA)</i>	



<b>Poder</b> .....	159
<i>Lucas Martín</i> (UNMDP/CONICET, ARGENTINA)	
<b>Revolución</b> .....	177
<i>Matías Sirczuk</i> (UNIV. DE BARCELONA, ESPAÑA; CONICET, ARGENTINA)	
<b>Totalitarismo</b> .....	195
<i>Anabella Di Pego</i> (UNLP, CONICET, ARGENTINA)	
<b>Tradición</b> .....	211
<i>Beatriz Porcel</i> (UNR, ARGENTINA)	
<b>Vida</b> .....	223
<i>Laura Quintana</i> (UNIÁNDES, COLOMBIA)	
<b>Violencia</b> .....	241
<i>Claudia Hilb</i> (UBA, CONICET, ARGENTINA)	

## Presentación

El volumen que aquí presentamos reúne quince contribuciones de especialistas en la obra de Hannah Arendt procedentes de diferentes países e instituciones. Ordenados alfabéticamente, cada uno de los capítulos está consagrado al análisis de un concepto central, o elemental, en la obra de la autora. A igual distancia de las pretensiones definicionales y exhaustivas, y también definitivas, de un diccionario y de la organización sucesiva de los argumentos que, capítulo tras capítulo, hilan las tesis en los libros de glosa, exégesis o teoría, este *vocabulario* abre diversos horizontes de debate, organizados por el arbitrio del alfabeto, simplemente ligados por el nombre de una autora, que es también el nombre de una obra, y trabajados por escrituras que, antes que a la pedagogía de la definición o la explicación, se lanzan a las exigencias de la interrogación, la crítica y la contraargumentación.

El lector podrá de este modo recorrer el libro siguiendo el orden de su preferencia e ingresar, en cada capítulo, a agudas interpretaciones de conceptos tales como el de acción o el de natalidad, el de violencia o el de poder, el de filosofía política o el de pluralidad, entre otros, que lo instalarán en una de las lecturas posibles de la obra de Hannah Arendt. Y podrá también, a medida que avance, interrogar el trabajo de filosofía política contenido en este volumen desde el análisis que de ese concepto hace el propio Miguel Abensour para este volumen; e igualmente podrá evaluar los textos aquí reunidos en términos del ejercicio del pensar, del juicio o de la tradición, tratados en las páginas que siguen por Daniel Mundo, Paula Hunziker y Beatriz Porcel.

Los dilemas, que tanto han exigido a los lectores arendtianos, en torno de la acción (V. Gérard y Etienne Tassin), el poder (Lucas Martín), la revolución (Matías Sirczuk) y la violencia (Claudia Hilb), hallan aquí

análisis elaborados desde diferentes perspectivas que sin embargo se prestan al cotejo y la complementariedad. Por su parte, los textos sobre las nociones de condición humana (Odilio Alves Aguiar), libertad (Juan Ignacio Blanco Ilari) y narración (Graciela Brunet) ofrecen una muestra de las posibles aproximaciones a tres de los conceptos más retomados de la obra de Arendt. Las lecturas sobre los conceptos de natalidad (Pablo Bagedelli) y vida (Laura Quintana), a su turno, acercan a Arendt a algunos de los más nutridos debates recientes de la teoría y la filosofía política (por caso, el de la biopolítica). Completan, finalmente, este recorrido por las diferentes “entradas” al libro dos de los conceptos que exceden el acervo teórico arendtiano porque pertenecen a la historia, a la política y a diferentes paradigmas teóricos: el de totalitarismo (Anabella Di Pego) y el de pluralidad (Martine Leibovici y Etienne Tassin), que los autores abordan con la paciencia que se observa en los matices y con la claridad expositiva que se sustenta, no sólo en el conocimiento de una obra (la de Arendt) sino también en el ejercicio de un pensamiento político como el que, según dejan ver sus escritos, practicaba la propia H. Arendt.

Compendio de títulos escritos individualmente o de a pares, este libro es sin embargo una obra colectiva en la medida en que es también el resultado de la conformación informal de una red transnacional de especialistas en Arendt, forjada en coloquios y jornadas, en estudios de posgrado y trabajos de tesis, y también en la elaboración de otros libros o números de revistas especializadas. En este sentido este libro es el producto de un trabajo de intercambios y discusiones sostenidas durante años y que prosiguen y continuarán en el futuro. El nombre de Arendt, quizá pueda decirse, designa para los autores (y a tantos otros especialistas en Arendt que no han participado de este volumen particular) una visión particular de la política, una reivindicación de la política, y una preocupación por la política, tres cosas que se dejan resumir probablemente en una expresión que gustaba a H. Arendt: *amor mundi*.

Los compiladores de este volumen queremos agradecer a cada uno de los autores por la generosidad de su respuesta ante nuestra solicitud y por la paciencia sin pausa manifestada ante nuestros pedidos en la edición y, luego, frente a los diversos motivos que demoraron la final aparición de este volumen.

# Acción\*

Valérie Gérard y Etienne Tassin\*\*

La concepción arendtiana de la acción política se muestra paradójica: ella da cuenta de la experiencia y de los usos que los pueblos europeos han hecho de su libertad política, pero no obstante contradice en numerosos puntos las descripciones generalmente admitidas y toma a la inversa las explicaciones que dan las ciencias psicológicas y sociológicas, políticas o históricas. Es que “la filosofía arendtiana no es quizás una filosofía política más sino la primera *filosofía de la experiencia política*”<sup>1</sup>, como decía Jerome Kohn en el coloquio del centenario del nacimiento de Arendt. No hay aquí teoría política alguna sino una preocupación insistente por comprender lo que sucede y lo que se produce cuando *nosotros actuamos*, cuando los hombres y las mujeres se comprometen juntos en los combates políticos cuyo sentido último, cualquiera que fueran sus móviles o sus metas conscientes, es la afirmación de su libertad. La problematización que Hannah Arendt ofrece de la acción política no debe ser puesta en el mismo plano que las múltiples tentativas de descripciones y explicaciones de la acción política desarrolladas en las ciencias sociales, pues ella se adosa a una filosofía comprensiva de las actividades humanas.

Se considera comúnmente que *acciones* es todo lo que emprenden los hombres, cualquiera sea el campo de actividad, moral, política, trabajo.

---

\* Este texto apareció en la Revista *Cuadernos Filosóficos*, publicación de la Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes-UNR, en el número correspondiente al 2007. Se reproduce con autorización de los Editores, a quienes agradecemos. La traducción pertenece a Graciela Brunet y la supervisión a Alejandro Moreira.

\*\* Université de Paris Diderot/ Paris 7.

1. Jerome Kohn, « Sur la souveraineté et l'Etat-nation », dialogue avec Elizabeth Young-Bruehl, in A. Kupiec, M. Leibovici, G. Muhlmann et E. Tassin (dir.) : *Crises de l'Etat-nation. Pensées alternatives*, Paris, Sens & Tonka, automne 2007.

Si un sujeto lleva a cabo una intención, efectúa un gesto, tendremos una acción, moral, técnica, laboriosa o política (no siendo el carácter político más que una cualidad posible, secundaria, de la acción): sería una acción en tanto gesto relacionado con la intención de un sujeto, y en razón de circunstancias particulares ella podría ser política. Hannah Arendt sugiere que si se quiere comprender, a la inversa de aquella idea recibida, qué es una acción política, no es necesario partir de la idea de acción en general para intentar *después* calificar lo que ella tiene de político, sino por el contrario invertir esta calificación: decir que *la acción es política*, no significa que una acción pueda ser o no política, sino que no hay más acción que la política, lo que es la única manera de dar cuenta de lo que entendemos por “acción” cuando designamos así un cierto tipo de actividad humana que queremos poner de relieve, que toma un sentido particular, siempre política, en ciertas circunstancias críticas. En este sentido, la “acción política” no exige ser pensada desde la idea general de acción sino desde el concepto determinado de política. No es la acción la que es accidentalmente política; es la política la que pertenece enteramente al orden de la acción.

Para despejar toda ambigüedad y extraer el sentido de la acción política, precisaremos en primer lugar (I) aquello que *no es* la acción política, antes de (II) encarar *aquello que es* según su concepto considerando (1) sus virtudes propias y (2) su resorte: el deseo de libertad. Se podrá entonces examinar (III) el problema de la evaluación de la acción, luego de (IV) dilucidar el paradigma revolucionario que explicita el análisis de la revolución húngara de 1956 para, finalmente, concluir exponiendo la paradoja de la revolución y la aporía de la acción política.

## I. Qué no es la acción política

Para caracterizar la acción política, hay que comprender que ella no es ni una reacción (I, 1), ni una construcción (I, 2), ni una operación (I, 3), ni una apropiación y una organización de lo social (I, 4). Estas cuatro distinciones no son del mismo orden. *La primera* concierne a la *definición misma de la acción* que no podría ser asimilada a una forma de comportamiento cualquiera sin perder inmediatamente eso que hace que ella tenga un sentido, sentido que no aparece más que en la intersección entre las iniciativas de los actores y los juicios de los espectadores sin que ninguno de ellos pueda circunscribirla y clausurarla. *La segunda* concierne a la *caracterización de las actividades humanas* atrapadas en su dimensión

“existencial”: la acción se distingue del trabajo y de la obra, y pensarla en términos de fabricación es un grave contrasentido no solamente sobre la actividad política sino también sobre el sentido de la humanidad de los hombres. Esta distinción de la acción y de la fabricación se apoya sobre *una tercera* distinción que atañe esta vez al *modus operandi* de las actividades humanas: es una operación toda actividad que apunta a hacer obra, que dispone los medios para obtener un resultado, material o no. Cuando se describe la acción política como un modo operatorio de intervención sobre lo social, se la piensa entonces como una aplicación de la fabricación sobre los asuntos humanos, que apunta a producir una sociedad según un plan. De ahí *la cuarta* distinción que concierne a la *determinación de contenido efectivo* del actuar político, y que compromete la comprensión que tenemos de la política, comúnmente reducida a no ser más que una instrumentalización operatoria y “fabricadora” de relaciones sociales, bajo la forma de ejercicio de una dominación, de una negociación, de una gestión.

### 1. *Actuar no es reaccionar*

La acción política no es un comportamiento humano porque por definición es libre, de otro modo no la llamaríamos acción. Hablando estrictamente, ninguna acción podría “conformarse” ni a los estereotipos más o menos determinantes, ni a un plan intencional. La acción no se comprende en términos de móviles o de intenciones sino de sentidos.

La libertad, en su concepto político, no debe entenderse como un atributo de la voluntad o una facultad del sujeto –una capacidad de liberarse de todas las determinaciones sociales– sino como espontaneidad (lo que Hannah Arendt llama *natalidad*): poder de comenzar cualquier cosa de nuevo, de iniciar una historia, de no experimentar el curso de las cosas como una fatalidad, sino tenerlo en cuenta para introducir un cambio. Esta libertad no es tampoco la capacidad de realizar soberanamente intenciones, porque no hay acción más que ante los hombres para los cuales la iniciativa es portadora de un sentido que les concierne y frente a cuya manifestación ellos desearían contribuir. La acción escapa siempre a aquello que la ha iniciado, pues el sentido que le dan los espectadores, y la manera en que los otros actores las prosiguen, son imprevisibles. La libertad y la *pluralidad* son entonces indisolubles, la acción política es siempre acción pública y común. La dimensión política de la acción no es la cualidad de una actividad, ella se debe a la presencia de otro que participa de

su sentido. La libertad política de actuar es un estatuto y una experiencia: el estatuto de ciudadano, que permite actuar de manera pública y significativa en un espacio político, y la experiencia de un “obrar-juntos” con otros ciudadanos, para el mundo que tienen en común.

Porque la acción está ligada a la condición humana de *natalidad*, es preciso distinguirla de todos los componentes que son del orden de la simple reacción a las situaciones determinadas, y que se dejan describir por el juego de estímulo-respuesta, o por las ciencias estadísticas, económicas o sociales. Y porque ella está ligada a la condición humana de *pluralidad*, es preciso distinguirla de todas las conductas solitarias, en la medida solamente en que ellas pretenden no extraer su sentido más que de ellas mismas e imponerlo a otras. Ni respuesta determinada a una situación, ni ejecución controlada de un plan, la acción es una innovación libre que despliega una cierta relación de libertad con los otros, ella hace acontecimiento y debe ser pensada como un acontecimiento común, acontecimiento de una pluralidad.

## **2. Actuar no es hacer o fabricar**

Se debe a continuación distinguir la acción de las otras actividades humanas, y especialmente de la fabricación o del hacer en general. La tipología arendtiana pone en evidencia las características de la acción que la hacen inasimilable a las actividades del trabajo y de la obra, que hacen que el actuar sea irreductible al hacer, como, en términos aristotélicos, la *praxis* es irreductible a la *poiesis*. Hacer, es fabricar un objeto, una obra, exterior a la actividad de fabricación y al fabricante que la produce. La actividad de fabricación no tiene su fin en sí misma sino en un resultado, exterior a la obra y al obrero. Esta doble exterioridad es constitutiva de un mundo de objetos que existen por sí mismos. Al hacer, procedemos a la objetivación, a la reificación del mundo. Esta ficción del mundo (la artificialización constitutiva de un mundo humano) moviliza las intenciones, los proyectos, las técnicas de fabricación, y por lo tanto el empleo de medios al servicio de los objetivos proyectados. El dominio del hacer es el de la instrumentalidad.

Ninguno de estos caracteres conviene para determinar el concepto de acción, que designa una actividad que no produce nada exterior a la acción y al agente, no apunta a ningún objetivo, ni procede a ninguna reificación. En un sentido, si hacer es fabricar, actuar no es no hacer nada. La acción es ella misma su propio fin, o su “propia obra”: sus “resultados” inmanentes

son la revelación del agente (su nacimiento en tanto que actor, individuo único, en la historia singular y su exhibición pública) y no la producción de una cosa exterior a sí mismo; y la instauración de relaciones humanas entre el actor y todos aquellos que tienen una igual preocupación acerca del mundo común manifestado por la acción. Si el agente no produce nada exterior a sí mismo y no se exterioriza nada de las “obras” mundanas, su acción no tiene al mundo por condición y horizonte, sino a título de utensilio. Actuamos *en* el mundo en tanto fabricamos mundos. La inmanencia del resultado en la actividad hace que no se pueda dar cuenta de la acción recurriendo a la instrumentalidad, a las categorías de medios y de fin.

### 3. *Actuar no es operar*

Actuar no consiste entonces en instrumentalizar una situación o una relación, ni operar sobre una materia, así fuera ella una materia social. En la medida en que la acción es ella misma su propio fin, donde no hay exterioridad de la potencia y del acto, las maniobras estratégicas, los cálculos no sabrían dar cuenta de la *acción política*, que *no opera, sino que manifiesta*.<sup>2</sup>

Para que se comprenda, analicemos qué puede significar la idea de que la acción política tenga por fin la justicia o la igualdad. La igualdad no podría ser lo que una acción política produce, fabrica, a título de relaciones sociales. Pues entonces, la igualdad como fin (a producirse) justificaría el recurso a medios coercitivos (presentes) inevitablemente violentos y desiguales; ella se contradiría con su “puesta en obra”. Quizás

---

2. Seguramente uno podría sorprenderse de una definición tan contraria a los usos del lenguaje y de las nociones comunes, y, en el fondo, con tan poco contacto con el orden de las realidades de la experiencia común. Pero esto es tomar el problema al revés. No se trata mostrar que las acciones políticas usuales (decisiones de los gobernantes, discusión entre asambleístas, medidas de “políticas” sociales o económicas, o protesta sindical o política, asociaciones o manifestaciones, levantamientos populares, etc.) obedecen comúnmente a una operatividad instrumental que equivale a movilizar los medios en vista de obtener los resultados esperados, para afirmar que la caracterización de la acción política como acción no instrumental y no operativa es inadecuada o errónea. Se trata por el contrario de comprender que todas las operaciones instrumentales como aquellas que hemos nombrado tienen poco que ver con la política y que ellas son, precisamente, “operaciones”, que ellas dependen de una tecnología de relaciones más bien que de una pragmática de la libertad.



la igualdad sea aquello que la acción busca hacer visible, en su efectuación misma, en su cumplimiento: ella no podría recurrir a medios desiguales; ella debe ser manifestación de igualdad. La acción política no puede promover la igualdad más que haciéndola visible, y manifestando entonces la exigencia que tiene el agente. Tal amor evidente de la igualdad, la vuelve presente y no “por venir”, en tanto igualdad presentada, manifiesta.

La acción coercitiva, potencialmente totalitaria, que pretende fabricar igualdad, no manifiesta en el presente más que la violencia; sólo la acción que exhibe, inmanente a sí misma, un principio de igualdad, introduce efectivamente a la igualdad en el mundo de los hombres. A título de ejemplo, se puede interpretar el recurso al principio de paridad ya como un medio instrumental e imperioso para producir un objetivo —una disparidad menor entre los hombres y mujeres en las instancias electivas—: se puede entonces cómodamente criticarlo como una desviación de la idea de igualdad republicana, para colmo poco eficaz. O bien se lo puede interpretar como una exhibición de la igualdad, allí donde ella debería estar pero donde la dominación masculina la posee oculta de la escena pública, conforme a la igualdad republicana, y que tiene su sentido en sí misma. En este sentido la justicia no es lo que produce la acción política, como una realidad exterior a ella, sino aquello que guía la acción, lo que ella manifiesta, hace visible.

Como la acción no podría pensarse como una operación, esto es como una aplicación del esquema de la fabricación a las relaciones sociales sobre las cuales es preciso “operar” para transformarlas, ella debe ser concebida como una *manifestación*: manifestación de los actores en la exposición de sus actos, y de un mundo común al que la acción da sentido. Las “manifestaciones” son la acción política por excelencia: la reunión y exposición públicas, visibles, de un pueblo de actores, hecho presente en acto, y actuales en su presentación a las miradas. No es que la manifestación sea la única acción política, sino que es ella quien lleva la política a su esencia más pura: un actuar con los otros que despliega una escena de aparición en donde un principio se hace visible en su presencia misma, evanescente y frágil, en el seno de una comunidad de actores precaria. La interpretación de las manifestaciones según el esquema de la instrumentalidad (como medios de presión) conducirá a criticarlas por su ineficacia o su inutilidad. Pero esto es no encontrar su sentido propiamente político, que consiste en cristalizar la constitución de una comunidad de actores bajo el principio de toda acción política: la instauración de una escena de visibilidad común donde la libertad puede

aparecer y manifestarse los principios de un vivir reunidos, por los cuales los hombres tienen un interés que los reúne. La manifestación es el lugar del sentido.

#### **4. *Actuar no es apropiarse, ordenar u organizar las relaciones sociales***

Como consecuencia de las diferenciaciones precedentes, se puede ahora distinguir la acción política, al especificar su contenido propiamente político, de las conductas a las que ella ha estado asimilada y por las cuales se representa de ordinario lo que es una empresa política: la negociación, la deliberación o la argumentación, o, por el contrario, el uso de la fuerza o de la coerción, el despliegue de una dominación, la administración de relaciones o la gestión de bienes. Actuar “políticamente” no es dominar ni comandar, ni gobernar ni reinar, ni administrar ni negociar, ni argumentar ni persuadir –aun cuando toda acción política moviliza casi siempre una u otra de estas actividades.

Se puede en efecto decir, para ir lo más rápido posible, que tres esquemas han dominado la representación de la política que se impone en la filosofía como en la historia de las sociedades llamadas desarrolladas: el de la *soberanía* (dominación), el de la *gubernamentalidad* o de la gobernanza (gestión), y el de la *procedimentalidad* (discusión). Si se piensa a la política como ejercicio del poder legítimo, se reduce el actuar al ejercicio del mando, la acción a la práctica de una dominación, la vida política a una relación de fuerzas: la acción política es entonces concebida en un modo estratégico según el paradigma de la operación militar. Si se piensa la política como dependiente del ejercicio de una optimización de las relaciones humanas, se reduce el actuar político a la gestión de lo económico y de lo social, la vida política a una economía de fuerzas: la acción política es entonces concebida bajo un modo empresarial dentro del paradigma de la inversión económica. Y si se piensa a la política como dependiente de una toma de decisión colectiva racional, se reduce el actuar al ejercicio de la argumentación, la acción a la práctica de la discusión razonada, la vida política a una pragmática comunicacional: la acción política se concibe entonces bajo un modo lingüístico según el paradigma de una gramática procedimental del acuerdo optimizado.

El punto común de estas concepciones ordinarias de la política es que ellas representan la actividad política como una actividad fabricadora u operativa: hacer y ganar la revolución, producir un pueblo obediente, forjar una sociedad armoniosa, dar forma a un consenso público, etc.

En todos los casos, se piensa que actuar políticamente es *apropiar* las relaciones sociales: a la vez hacerlas apropiadas o propicias a una socialidad pacífica o sumisa; y apropiarse a la vez esta sociedad por una tecnología del poder. Esto está en contradicción con el carácter libre, innovador y portador de un sentido irreductible de la acción política, que, bien considerada, no puede ser ni militar (enfrentamientos bélicos) ni económica (rivalidades de intereses), ni lingüística (agonística argumentativa o deliberativa).

## II. Lo que es la acción política

Se puede resumir el análisis arendtiano de la acción política indicando brevemente, (1) lo que la caracteriza –lo que llamaremos sus virtudes propias– y (2) lo que constituye su resorte, o su “razón de ser”.

### 1. Las tres virtudes de la acción

Hannah Arendt expone las tres virtudes propias de la acción, distinta de la obra y del trabajo, en el capítulo V de *La condición humana*: la revelación del agente en y por la acción y la palabra, la puesta en relación de los actores entre sí, la institución de un espacio de apariencia o de aparición que se despliega gracias al actuar-juntos.

*La institución de un espacio de apariencia*: toda acción despliega un espacio de visibilidad donde los actores se hacen manifiestos. Hay allí una paradoja: es preciso que el espacio sea políticamente garantizado para que las acciones puedan ser conducidas y hacer sentido a los ojos de otros (por ejemplo, el espacio republicano laico), pero este espacio nace de acciones emprendidas que lo instituyen, lo reactivan y lo desvían sin cesar. Cada manifestación es en cierto modo una reinstitución del espacio de visibilidad del cual ésta necesita para aparecer.

*La relación de los actores entre sí*: la acción es la única actividad que crea modos de relaciones humanas, cuya importancia y sentido son independientes del eventual objeto, en cuya circunstancia los hombres se encuentran. Hay una segunda paradoja: la acción da nacimiento a una comunidad de actores, pero esta comunidad no preexiste bajo esta forma a la acción misma, ninguna comunidad dada antes de la acción es el sujeto de la acción. La acción inventa su pueblo en el actuar, que no existe sino por y en la acción, en tanto ésta dura. Comunidades de actores frágiles, precarias, efímeras.

*La revelación del agente en las acciones y las palabras:* el agente revelado no es tampoco un sujeto preexistente a la acción, de la que sería el autor. Se encuentra de nuevo una paradoja, porque la acción no revela su autor sino su actor: “quien yo soy” (el actor) no coincide con “lo que yo soy” (el autor, es decir, lo que yo soy con todas mis determinaciones dadas, antes de actuar). El actor nace de sus actos en lugar de preexistirlos. Al actuar nos revelamos a nosotros mismos en el sentido en que (1) nos damos nacimiento y donde (2) nos manifestamos. La acción es así un “segundo nacimiento” (natalidad). Es por esto que no es preciso conformarse con la acción de su supuesto autor como si ella guardase la clave del actuar, al ser él la causa. La acción es irreductible a las cualidades del agente, ella lo produce como actor, da a su historia y a su vida, singulares ambas, un sentido nuevo.

En consecuencia, si el actor político nace de y por sus acciones, esto significa que ningún otro título podría legítimamente requerirse para ser ciudadano más que la capacidad de actuar, la espontaneidad humana y la preocupación por la cosa pública: es decir, actuar políticamente, comprometerse y exponerse sobre la escena pública por las acciones que conciernen a los asuntos de la ciudad. Ser ciudadano, esto significa ante todo existir de un modo público y activo, y es este modo de acción que debería conferir los derechos haciéndolos existir públicamente (y no la nacionalidad o las otras determinaciones extrañas a la acción política).

## 2. La libertad, razón de ser de la política

No es la voluntad de poder sino el deseo de libertad lo que vuelve “política” a una acción, de donde surge la fórmula: “La libertad es la *razón de ser* de lo político y su campo de experiencia es la acción”.<sup>3</sup> *Razón de ser*, es decir, a la vez condición *sine qua non* y condición *per quam*.

Condición *sine qua non*, pues sin libertad una acción no podría, hablando con propiedad, ser llamada una acción política: ella simplemente queda como acción instrumental o estratégica, maniobra destinada a conquistar un bien o a deshacer una acción adversa, consagrada a administrar las cosas o a gobernar a los hombres. O, no es necesaria la libertad para ganar los combates sino solamente la fuerza; para gobernar (se) y administrar (se) o para tener éxito en general, bastan los medios y

---

3. H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972, p. 192.

una dominación. Pero, sobre todo, lejos de ser medios de obtener la libertad, la fuerza y la dominación nos desvían. Al focalizarse sobre la fuerza y la dominación, los hombres combaten por su servidumbre al creer que obran para su salvación. Decir que la libertad es la razón de ser de lo político, es por tanto afirmar que la política no puede consistir en el ejercicio de una dominación o la afirmación de una soberanía. Condición *sine qua non*, pues, pero también *per quam*, porque la libertad es a la vez quien anima y a quien apunta toda acción política, a la vez el resorte del actuar y su horizonte de sentido. Si la libertad no fuese “aquello en vista de lo cual” la acción se intenta, ésta no sería política, y no tendría sentido. Los hombres no tienen necesidad de la libertad como un medio para lograr un objetivo, su acción no es el medio para alcanzar la libertad puesta como fin, sino, porque ellos *apuntan* a la libertad es que las acciones que ellos emprenden escapan a la trivial instrumentalidad de las relaciones de fuerzas para acceder a la dignidad política y adquirir un sentido.

Que la acción apunte a la libertad no significa que ella la persiga como un objetivo: *praxis*, y no *poiesis*, la acción escapa a las categorías de medios y fines, ella no es un medio para fabricar la libertad. Que la libertad sea “aquello en vista de lo cual” la acción se emprende significa, paradójicamente, que la acción es *en vista de sí misma*, dado que la libertad no es lo que ella espera lograr, su objetivo realizable, sino su resorte, lo que mueve y orienta a los actores. El caminante no apunta al horizonte para alcanzarlo sino para marchar. El horizonte que está allá lejos, inaccesible, está en realidad, al mismo tiempo en él, y estando en él, es lo que lo pone fuera de sí, lo que lo pone en camino y lo empuja hacia adelante. Así es la libertad, razón de ser de lo político. Y “su campo de experiencia es la acción”, lo que significa que la libertad se experimenta en la acción y por ella. Se debe entonces denominar acción, únicamente, a toda iniciativa humana dirigida a la libertad como a su razón de ser. Actuar es experimentar la libertad, ponerla a prueba, en los dos sentidos de la palabra: hacer la experiencia y hacer el ensayo, en suma, examinar el tenor del sentido. Esto es hacer la experiencia de una vida libre, actualizar una vida libre. Actuar, es existir, porque es existir libremente. “Los hombres son libres mientras actúan, ni antes ni después. Ser libre y actuar no son más que una misma cosa”.<sup>4</sup> Cuando actuamos nos hacemos uno con nuestra libertad, le damos existencia y nos la damos en tanto que

---

4. H. Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972, p. 200.

seres libres. La acción nos libera y nos instituye como sujetos de libertad. Al actuar hacemos la experiencia de ser libres, es decir, humanos. Por lo tanto, “ciudadano” es el nombre del actor que actúa con los otros antes de ser el título de un miembro reconocido de una asociación política.

A la pregunta: ¿por qué actuamos?, es decir, por qué deseamos existir de un modo político, por qué actuamos y no nos contentamos con trabajar para sobrevivir, o con obrar, y producir bienes o fabricar las cosas que nos son útiles, a esta pregunta, entonces, no hay otra respuesta que: porque es así como somos libres –lo que significa que así existimos. Actuar, es llevar una existencia libre, una existencia sensata. O: actuar libremente es el modo bajo el cual la existencia con sentido. Sería vano y falaz demandar por qué queremos ser libres. Pues no se puede desear la libertad más que por sí misma. Y si “actuar y ser libre no son más que uno”, entonces la acción es en sí misma su propio fin, ella es la prueba de la libertad, su experiencia, su manifestación. Actuar no tiene otra razón que la manifestación de una libertad.

### III. La evaluación de la acción política

La dificultad es entonces evaluar el sentido de una acción que tiene su fin en ella misma y sin embargo no es un fin en sí. Ningún activismo pues, en esta concepción de la acción política: no se trata en ningún caso de pregonar la acción por la acción. Actuamos juntos en un cierto objetivo, determinados por motivaciones, pero estos objetivos y estas motivaciones no dan el sentido político de la acción, a lo sumo indican la intencionalidad que los preside y los resultados esperados. No se evaluará pues a la acción ni a sus intenciones puesto que éstas pueden estar deformadas o contradichas por los actos, ni a sus resultados dado que ellos no están necesariamente ligados a lo que ha sido emprendido –y que, si ellos testimonian el éxito de la empresa, no dicen, en contrapartida, nada de su sentido.

Fuera de la consideración de las motivaciones y los objetivos, la acción pública tiene pues un *sentido*, un sentido *independiente*, y la mayor parte del tiempo bastante *diferente* de las intenciones de los actores o de las metas buscadas. No lo sería incluso porque ella es acción que implica a muchos, y la red de actores la llevan a desviar su sentido –la orientación y la significación– de una manera que escapa a todos los actores tanto como a cada uno de ellos. En suma, el sentido de una acción no dependerá de

lo que nosotros *queremos* sino de lo que nosotros *hacemos*, o mejor, de *lo que es actuado*. Y lo que es actuado, o de lo que se trata en la acción, es lo que se deja ver de la acción, lo que ella manifiesta y hace visible, lo que H. Arendt llama “principio”, en el espíritu de Montesquieu. La manifestación de un principio para las acciones confiere a éstas un sentido que *no está dado* como condición previa, *ni elaborado* fuera de ellas como lo sería una trama de significaciones a las que las acciones tuviesen que adherirse para adquirir sentido; sentido ni subjetivo ni objetivo, sino que podríamos llamar quizá “intersubjetivo” o “común” en lo que es visible e inteligible para una comunidad de actores y de espectadores implicados en una misma aventura humana. Es un sentido producido por la comunidad de los actores y los espectadores en el momento mismo de su acción. Y producido, en los dos sentidos de la palabra: exhibido, hecho visible, manifestado, pero también engendrado por el entrecruzamiento de los actos y las miradas.

Hannah Arendt bosqueja la distinción entre objetivos, metas, principio y sentido de la acción en el fragmento 3d de *¿Qué es la política?*<sup>5</sup> Toda acción responde a las *motivaciones*, persigue una *meta*, apunta a un *fin* (a un fin en vista), devela un *sentido* y manifiesta el *principio* que la anima. Mientras la *meta* es a lo que la acción busca como su objetivo realizable y por la cual ella dispone los medios, el *fin* es la que la orienta, el horizonte a partir del cual ella toma sentido manifestando el *principio* que le da razón.

Tomemos una acción particular a título de ilustración: las manifestaciones de apoyo a los trabajadores clandestinos en lucha contra la expulsión de los hijos escolarizados de los indocumentados. Los ciudadanos que manifiestan tienen evidentemente *motivaciones* personales para hacerlo, de orden privado, sentimental (el pequeño Mohammed es tan bueno y amigo de mi hijo, denunciar al Estado policial, olvidar una decepción amorosa en la militancia). Estas motivaciones no tienen ninguna relación necesaria con “la causa” por la que ellos luchan. Ellos tienen como revancha una *meta* claramente identificable y distinta: que los niños no sean expulsados del territorio y reenviados a países que no son los suyos. Los *fin*es que ellos persiguen son más difícilmente formulables pero claramente distintos de las metas: hacer entender que una sociedad puede ser abierta y justa, respetuosa de los derechos del hombre, que se debe ser solidario con los seres humanos que han encontrado refugio ahí. Estos fines constituyen un ideal que podemos llamar regulador, una

---

5. Cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995, p. 129 sq.

orientación y un criterio para evaluar lo bien fundado del objetivo (no repatriar sin proceso judicial a los niños indocumentados) y los medios comprometidos para realizarlo (manifestaciones, peticiones, actas de desobediencia civil, etc.). Estas acciones dejan así ver un *sentido*: testimonian la diferente orientación que puede tomar la sociedad, de la que derivan las relaciones humanas cuando el respeto de la persona humana es ultrajado en nombre de una lógica policial, pero también las relaciones entre la sociedad francesa o europea y su exterior del cual son descendientes los inmigrantes, o las relaciones entre los “con papeles” y los “sin papeles”, entre los franceses llamados “de pura cepa” y los inmigrantes, nacionales y extranjeros, y eso dentro de una coyuntura electoral particular. Independientemente de las motivaciones y de la meta, pero en relación con el fin y el sentido, las acciones públicas de estos ciudadanos en lucha hacen visible, manifiestan *un principio*: el del amor a la igualdad y a la libertad que se encuentra vulnerado por las expulsiones a la frontera, y que hace referencia a los derechos del hombre.

El sentido de la acción, que la hace *política*, se deja así percibir independientemente del éxito o del fracaso de esta acción. La evaluación del actuar en los términos de la obra con ayuda de las categorías medios-fin (¿ha tenido éxito?, ¿ha llegado a sus fines?, ¿ha fracasado? etc.) olvida lo esencial, el sentido político del actuar mismo, y su dimensión que se puede decir, en cierto sentido, revolucionaria, cualquiera fuese la acción comprometida. Arendt afirma, en efecto, varias veces, que la acción revolucionaria es la acción política moderna por excelencia. Al considerar revolucionaria a esta acción, se debería captar en ella el prototipo de toda acción política.

#### IV. El paradigma revolucionario: Budapest, octubre, 1956

La revolución húngara puede ser erigida en cuasi-paradigma de toda revolución. El levantamiento de Budapest, escribió Arendt, “*fue un auténtico acontecimiento cuya dimensión es independiente de la victoria o de la derrota*”<sup>6</sup>. Insurrección espontánea, “*levantamiento súbito de un pueblo oprimido, luchando por su libertad y prácticamente por nada más*”<sup>7</sup> sin recurso a estrategias preparadas de toma de poder, ni partido

6. H. Arendt, « Réflexions sur la révolution hongroise », in *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, Quarto, 2002, p. 896 (el subrayado es nuestro).

7. H. Arendt, « Réflexions ... », p. 899 (el subrayado es nuestro).



revolucionario de vanguardia para encuadrarse; la insurrección húngara de 1956 se encuentra resumida de la mejor manera, a los ojos de Arendt, en esta declaración de un profesor húngaro en la tribuna de la ONU: “Hecho único en la historia, la revolución húngara no tuvo jefes. Ella no estuvo organizada, no fue dirigida por un órgano central. *El deseo de libertad estuvo en el origen de cada acción.*”<sup>8</sup>

La descripción que hace Arendt de la insurrección de Budapest insiste sobre tres aspectos: una acción colectiva espontánea –ni programa ni “línea” política: “Un solo impulso ganó la revolución, la acción en común de todo un pueblo...”. Un rechazo de toda forma preestablecida de organización de los actores dentro de una estructura partidaria; un único resorte de la acción, “el deseo de libertad” que es como la llave de toda acción política: “el motivo que ellos tendrían para actuar no sería ni su propia miseria material, ni la de sus conciudadanos, sino *únicamente la Libertad y la Verdad*”<sup>9</sup>. Aún falta precisar que esta lucha por la libertad no consistió en acrecentar sus usos o en extender el registro de los derechos civiles: la acción insurreccional ha dado nacimiento a una libertad inexistente hasta entonces, y le correspondía traducirla en las instituciones: “No se trataría más de saber qué margen de libertad es preciso conceder a la acción, sino *cómo institucionalizar una libertad* que ya era un hecho consumado”<sup>10</sup>

La lección revolucionaria de la insurrección húngara se condensa en dos fórmulas conexas: la libertad es el *resorte* de la acción y la *meta* de la revolución. El resorte de la acción es al mismo tiempo la meta de la revolución, o inversamente, la meta de la revolución es la actualización –manifestación e institución– de la libertad, ella misma el resorte de la acción. Nos hace falta captar esta paradoja para comprender la revolución. La actualización de la libertad es la *causa* de toda revolución como de toda acción política. Se recuerda que “la libertad –escribe Arendt– que no deviene más que raramente –en los períodos de crisis o de revolución– la meta directa de la acción política, es realmente la *condición* que hace

8. H. Arendt, « Réflexions ... », p. 899 (el subrayado es nuestro).

9. H. Arendt, « Réflexions ... », op. cit., p. 915. Esta comprensión de la revolución húngara anticipa el análisis que en 1978 hará Vaclav Havel de “ la vida en la verdad” como única forma de resistencia efectiva de los sin poder frente a la dominación totalitaria. Véase “Le pouvoir des sans-pouvoirs”, en *Essais politiques*, trad. D. Kahn, Paris, Calmann-Lévy, 1989.

10. H. Arendt, « Réflexions ... », p. 919 (el subrayado es nuestro).

que los hombres vivan juntos en una organización política.”<sup>11</sup> La singularidad de la revolución y su carácter eminentemente político tiene que ver con el hecho de que *en la acción revolucionaria la causa y la meta coinciden*: la “causa revolucionaria de la libertad”<sup>12</sup> es lo mismo, a la vez, que la meta de la acción. Aquí se conjugan, bajo el nombre de la libertad, la meta, el fin y el principio. El fin es al mismo tiempo el objetivo y al ser la “causa”, es también el principio. De tal modo que la acción revolucionaria es la acción política por excelencia. Y la acción política no tiene otra *razón de ser* que la libertad.

Sin embargo, toda revolución auténtica compromete dos exigencias contradictorias que revelan la aporía de toda acción política: el comienzo de alguna cosa nueva y el acto de fundación del nuevo cuerpo político que se esfuerza por afrontar al tiempo y por adquirir estabilidad y durabilidad. *Preocupación de estabilidad y espíritu de novedad* entran en tensión: pensarlos juntos y hacerlos existir juntos es el gran problema de la acción política y singularmente de las revoluciones. Este problema no tiene quizá solución: no se puede comenzar desde lo durable y hacer durar el comienzo sino volviendo imposibles los nuevos comienzos. Tal es la paradoja: “nada amenaza más peligrosamente los resultados de la revolución, y más vivamente, que el espíritu mismo que ha permitido su logro.”<sup>13</sup> Y tal es la aporía: *la libertad podría bien ser el precio a pagar por la fundación de la libertad*.

Esta es la aporía que intenta enfrentar, con las dificultades y los fracasos que se conocen, el sistema de Consejos. Si el sistema de partidos, contemporáneo al de Consejos ha triunfado allí donde este último había sido derrotado, es al precio de la acción política, de la libertad de actuar, de la auto-institución y de la auto-organización del pueblo de actores. Y con éste “es esta esperanza de una transformación del Estado en una nueva forma de gobierno que hubiese permitido a todos los miembros de una sociedad igualitaria moderna devenir ‘co-participantes’ de los asuntos públicos, que debía encontrarse devorada en el desastre de las revoluciones del siglo XX”.<sup>14</sup> Pero, comprendemos que esta deglución

11. H. Arendt, “Qu’est-ce que la liberté?”, en *La Crise de la culture*, op. cit., p. 190. Arendt prosigue: “Sin ella la vida política como tal estaría desprovista de sentido. La *razón de ser* de la política es la libertad y su campo de experiencia es la acción”.

12. H. Arendt, *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 19.

13. H. Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 345.

14. H. Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 392.