

Sociológica, año 16, número 47, pp. 65-99
Septiembre-diciembre de 2001

Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt*

*Marco Estrada Saavedra***

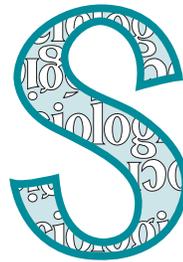
A Silvia Bolos, en amistad

Y cómo podría organizarse una
sociedad de ciegos para que viva

José Saramago

RESUMEN

En el presente artículo se discute y reconstruye la teoría de la acción política de Hannah Arendt desde la perspectiva de su teoría del juicio político. El autor afirma que en la obra de la pensadora judeoalemana se encuentran, aunque de manera inconclusa, los elementos de la racionalidad deliberativa de lo político. Al final del texto, se delinean las características de la racionalidad instrumental con el fin de resaltar comparativamente las formas de ambas racionalidades para entender y hacer la política, así como sus eventuales consecuencias.



* Agradezco a la Fundación Daimler-Benz por su apoyo económico para esta investigación.

** Profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, marclui@prodigy.net.mx

TANTO EN *The Human Condition* (1958) como en *On Revolution* (1963), Hannah Arendt presenta su teoría de la acción política que intentaría complementar y redondear en *The Life of the Mind* (1978), en particular en su tercera parte, *Judging*. Como se sabe, su muerte (1975) truncó el proyecto, y del tríptico dedicado a la *vita contemplativa* —es decir a las actividades mentales del pensar, la voluntad y el juicio—, justamente es *El juicio* el que, en palabras de Ernst Vollrath, quedó como mero “torso” (1987: 258). Con ello, su teoría de la acción política no sólo permanece inconclusa, sino, además, ininteligible en varios aspectos esenciales. Por esta razón, afirmo que no puede haber una teoría de la acción política congruente sin una teoría del juicio, y viceversa. Aún más, Arendt entiende *el juicio reflexionante como la racionalidad deliberativa de la acción política*.

Postular al juicio u opinión como fundamento de la racionalidad de lo político pareciera ser una franca provocación. Basta recordar someramente la mala fama que le ha endilgado la filosofía al juicio y al “desconsolador carácter accidental” (Kant, 1995: 145) de los asuntos y hechos humanos, para entrever el alcance del desafío arendtiano al asegurar que la política es, esencialmente, discurso y acción, y no dominación u obtención y distribución de bienes, por ejemplo.

Veamos. Hannah Arendt abre su ensayo *La tradición y la época moderna* con la siguiente afirmación: “Nuestra tradición de pensamiento político tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles. Creo que llegó a un fin no menos definido en las teorías de Karl Marx” (Arendt, 1996d: 23). La inauguración de esta tradición implicó la denuncia del ámbito de los asuntos humanos como el recinto del error y la penumbra, donde el Ser y la Verdad eran denostados

por la *doxa* de la multitud. Ocupado en acceder a la esfera verdadera del Ser, el filósofo trató como nimiedad la “inferioridad” ontológica de todo lo contingente. Aristóteles no lo podría haber dicho con más claridad: “lo que cobra existencia por medio de la acción es lo que podría haber sido también de alguna otra forma” (citado en Arendt, 1984: 263). Nada más bajo podría asegurar la filosofía de una cosa ¡y la política no se escapa de este duro juicio! Platón creía que el discurso de los muchos no es más que *doxa*, por lo que la *peithein* se le antojaba al filósofo como mera bagatela. La opinión nunca podría asegurar “criterios absolutos”, así que no tendría más que ser desplazada por la Verdad y su capacidad de garantizar “validez universal”. La realidad humana construida por la variedad de opiniones no sería, por tanto, más que una patraña. Sólo al individuo contemplativo y solitario se le revelaría la Verdad directamente en su razón (*nous*) y sin mediación de la palabra hablada. La *vita activa*, el “estar entre hombres”, no haría más que distraer al filósofo meditante de su ocupación de lo eterno que, según él, sería la forma de vida más digna a que hombre alguno pudiera aspirar: la *vita contemplativa*. “Asombrarse’ y ‘formarse opiniones’ no son, efectivamente, conciliables. El mutismo y la singularidad expulsan al cautivo del asombro de la ciudad, el lugar donde los hombres conversan entre sí e intercambian opiniones” (Peeters, 1992: 18). En esta medida, la *polis* y la *vita activa* poseían para el filósofo una importancia marginal y sólo para el aseguramiento de su actividad contemplativa y para no sufrir las molestas y peligrosas interrupciones de “los muchos” o tener que ocuparse más de lo indispensable de las necesidades corporales. Los frentes políticos están nítidamente definidos desde entonces: de un lado se halla el *sophos*, el sabio filósofo, y del otro el *phronimos*, el actor prudente. Asimismo, los ámbitos existenciales se diferencian: el de la filosofía y el de la política. Las formas de discurso se oponen entre sí: el pensador ejercita la severa dialéctica ante un interlocutor único; el político, la retórica para las masas. La búsqueda filosófica de la Verdad, tal y como Platón entendió e instituyó fundando nuestra tradición intelectual, desenmascara a la *doxa* como ilusión espuria. “La oposición de la verdad y la opinión”, comenta Arendt, “resultó ser de verdad la conclusión más antisocrática que sacó Platón del juicio a Sócrates” (Arendt, 1990: 75).

La acción no fue menos desacreditada que la opinión por parte de la filosofía. El por qué lo podemos leer citando *Antígona* de Sófocles:

“Monstruoso es mucho, pero nada tanto como el hombre” (citado en Arendt, 1994c: 59). En tanto que los hombres actúan, violentan y perturban el orden del cosmos y la sociedad donde todo seguiría su apacible marcha regular sin la intervención humana. Al actuar no tenemos certeza alguna de qué es lo que resultará al final de nuestras palabras y acciones. El ámbito de los asuntos humanos es, por lo tanto, el hogar de la contingencia. Como más abajo veremos, la acción requiere de la presencia y la cooperación de los congéneres. Políticamente hablando, nadie puede actuar en aislamiento. Cada actor es sólo un coactor en el entramado de relaciones e interacciones humanas. El actor es, pues, tanto agente como paciente. En este sentido, la acción y la reacción de una miríada de actos aparecen como una “reacción en cadena” que constante e inesperadamente provocan y producen algo nuevo en el mundo. Las consecuencias *potenciales* de la acción no son fáciles de prever, calcular o controlar. Desconocemos el fin de nuestro hacer, la incierta conclusión de nuestra empresa. Si tuviésemos la equívoca “suerte” de saber qué es lo que sucederá con el vagabundeo de nuestros actos y dichos, no dudaríamos en arrancarnos los ojos como Edipo. La acción “tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras. Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación” (Arendt, 1998: 214).

Ilimitación, impredecibilidad, incontrolabilidad, futilidad, inconsistencia, insensatez, inmoderación fueron las características de la acción (y de la esfera de los asuntos humanos, en general) que reconocieron los filósofos con suprema aversión ¿Habrá algo más pernicioso para los enamorados del orden eterno, de lo que siempre fue, es y será? El fármaco recetado de los filósofos fue sustituir la acción por la fabricación-trabajo. “Es como si hubieran dicho que si los hombres renunciaran a su capacidad para la acción, con su futilidad, ilimitación e inseguridad de resultado, pudiera existir un remedio para la fragilidad de los asuntos humanos” (Arendt, 1998: 218). En efecto, la *poiesis* fue entronizada como *el* modelo teórico y práctico para la comprensión y el quehacer políticos.

La consecuencia política de la degradación de la opinión como la forma discursiva inherente de los asuntos humanos no es otra que el inicio de la destrucción de la realidad mundano-política; por su parte, la descalificación de la acción como la actividad política *par excellence*

no implica otra cosa que la renuncia a los riesgos de la libertad en favor de la férrea certeza de la dominación. Este es, a muy grandes rasgos, el contexto para discutir la aportación arendtiana a la teoría política y entender su apuesta por comprender la fenomenología propia de lo político, en general, y del juicio, en particular.

En este artículo abordaré primero (I) algunas de las dimensiones de la teoría de la acción política de Hannah Arendt con el fin de presentar (II) el intercambio público de juicios como la forma adecuada de comunicación en la esfera política y, específicamente, como elemento consustancial de la racionalidad deliberativa de la acción política. Cierro el texto discutiendo, brevemente, las características de la racionalidad instrumental, con el fin de hacer resaltar algunas consecuencias de su introducción en la esfera política tanto en el nivel teórico como en el práctico.

I. ALGUNOS ELEMENTOS DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

L'action ne se pense
qu'en termes d'action
André Malraux

Junto a la labor y el trabajo, la acción es una de las actividades fundamentales de la *vita activa*. “Filosóficamente hablando, actuar es la respuesta humana a la condición de la natalidad” (Arendt, 1988c: 181). Se puede definir a la acción como la capacidad de iniciar algo nuevo desde la libertad en cooperación con nuestros semejantes. Preñada de contingencia, la acción puede generar una cadena de acontecimientos —lo absolutamente nuevo— que interrumpe la necesidad y toda continuidad; por ello implica “la entrada en escena de la libertad” en el mundo (Arendt, 1988d: 29). Puesto que su condición humana fundamental es la pluralidad, Hannah Arendt le confiere al lenguaje un *status* privilegiado en su teoría de la acción política. En efecto, el discurso funge como medio de entendimiento y coordinación de los actores. Por otro lado, el actor es capaz de establecer relaciones, asociarse con sus semejantes y construir un espacio público entre los actores. Dicho espacio es una red confederada de relaciones dentro de la cual, políticamente, se puede actuar significativamente y articular comunicativamente

el poder de los actores. La acción resulta ser el talento “de la combinación más amplia de poderes” (Arendt, 1988d: 172). Esto significa que la acción en concierto no es una unidad preexistente, sino, más bien, conforma una asociación plural con fines específicos.

Hannah Arendt se sirve de la *actividad fundamental* de la acción para ordenar e identificar una serie de conceptos como el poder, la natalidad, la libertad, la promesa, el perdón, la identidad personal, etcétera. La definición del concepto arendtiano de la acción contiene diferentes substratos que, con un interés meramente analítico, me gustaría denominar como las “dimensiones de la acción” en aras de develar su importancia para la teoría política del juicio reflexionante. De dichas dimensiones sólo voy a abordar, por falta de espacio, las más significativas para la discusión subsecuente y sin el ánimo de agotar la complejidad de dicha teoría.

A) LA DIMENSIÓN REVELADORA: EL QUIÉN DE LA ACCIÓN

La condición humana básica de la actividad de la acción es la “pluralidad”, es decir el “hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo” (Arendt, 1998: 22). La pluralidad no sólo es la condición necesaria, sino también el medio que hace posible a la acción. Si únicamente hubiera un hombre, la acción, como actividad, sería superflua. Aún peor: si existiera una inmensa variedad de hombres creada de acuerdo con un modelo elemental y reproducible ilimitadamente, no habría necesidad ni de comunicación ni de entendimiento: Eva no salió de la costilla de Adán. Para Arendt, la pluralidad es individualidad originaria y diferencia activa: cada hombre es *único* y *singular* en su propia identidad y en su biografía irrepetible. La pluralidad humana “es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 1998: 200). En efecto, se compone de dos aspectos esenciales: uniformidad (*Gleichartigkeit*) y distinción (*Verschiedenheit*),¹ que, a su vez, se han de clasificar bajo la dimen-

¹ En *The Human Condition*, Arendt utiliza los términos *equality* y *distinction*, y como tal son traducidos al español. Evidentemente existe una ambivalencia categorial cuando *equality* se utiliza tanto para identificar la “igualdad” de la pluralidad humana como la “igualdad” política, que son dos cosas distintas. Con el fin de evitar confusiones, traduzco directamente de *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1992), en donde Arendt es más precisa. La igualdad política no es, pues, *Gleichartigkeit*, sino *Gleichheit*.

sión del *entendimiento* comunicativo entre los hombres. Arendt discrimina entre una pluralidad *ontológica* y otra *activa*. La primera descansa en el hecho de la unicidad y singularidad de cada ser humano desde su nacimiento, en tanto que la segunda hace referencia directa a la acción y al discurso “que son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros” (Arendt, 1998: 165). La pluralidad activa es el “aparecer frente a los otros” intencionalmente. Sólo el hombre expresa “activa” o “voluntariamente” esta distinción en forma de un “diferenciarse de los otros” o de un “distinguirse ante los iguales” para hacerse escuchar, manifestar su singularidad y participar en un mundo común y compartido (*vid.* Arendt, 1988d: 70-71 y 127-128).

El hecho de que la pluralidad sea la condición humana básica de la acción nos indica con claridad qué tan íntimamente enlazados se hallan lenguaje y acción: sin la palabra, toda acción sería ininteligible; sin el acto, todo discurso sería impotente. Arendt percibe en la acción y el discurso la cualidad de ser-humano del hombre pues éstos nos recuerdan que pertenecemos al mundo. “Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física” (Arendt, 1998: 201). La pluralidad “obliga” a los hombres a abandonar (momentánea, aunque regularmente) su subjetividad para salir al encuentro de los congéneres en el ámbito interpersonal del espacio-intermedio o *entre* (*Zwischen*) y mostrarse activamente en la esfera pública. Por esta razón, la pluralidad implica ya conflicto y comunidad: si se quiere actuar en concierto, entonces hay que aspirar a “ganar una posición común”. En efecto, la acción “significa, en primer término, la actividad de compartir el mundo, o sea, el hacer del mundo un mundo común ganando una posición común” (Braun, 1994: 81).

La acción y el poder-iniciar-algo, en el sentido de tomar la iniciativa, coinciden plenamente. La condición esencial de este *initium* es la “natalidad”. Sólo un “alguien”, un “quién”, puede iniciar algo relativamente nuevo en el mundo. El discurso y la acción develan, así, la identidad inconfundible del actor. “El ‘*principium individuationis*’ del ser humano no es más la mortalidad, sino la natalidad” (Saner, 1997: 109). Sólo porque el hombre es capaz de principiar algo inesperado, interrumpiendo la continuidad del flujo temporal, sin entender su vida en forma fatalista como “de antemano dada” y “ya concluida”, se le puede imputar una identidad original (cf. Arendt,

1998: 201ss.). En franca oposición a otros representantes de la filosofía de la vida o de la existencia y de diferentes corrientes modernas de pensamiento, Arendt desplaza el lugar del nacimiento del “quién” (no del ego o *self*) de la voluntad y de la subjetividad hacia el mundo. El actor como un “quién” existe únicamente *in actu*. “La unidad (la coherencia de la identidad) del agente no está, pues, dada, sino es, más bien, un *logro*, un producto de la acción” (Villa, 1997: 191). *Solamente entre las otras personas activas somos nosotros mismos, y ello por medio de la acción*. Dicho “ser uno mismo” no hace referencia al *self* del yo, el cual es común a todos los miembros de la especie humana, sino a la persona actuante y hablante que aparece frente a sus iguales y se distingue ante ellos en su singularidad. Las palabras y los actos, que son las formas humanas de aminorar nuestra extrañeza congénita frente al mundo, ofrecen información sobre y nos revelan “quién” es realmente uno. De tal suerte, nuestros congéneres nos “confirman” en “nuestras identidades” (Arendt, 1998: 257), es decir, contribuyen decididamente a constituir la identidad —y así nos salvan de ahogarnos en el caudaloso río de los contradictorios sentimientos, los ánimos oscuros y los humores revoltosos que habitan el corazón humano (vid. Arendt, 1998: 263ss.).

B) LA DIMENSIÓN MUNDANO-OBJETIVA

A través de la acción y el discurso, los hombres “crean” el mundo humano estableciendo relaciones entre sí que cobijan la vida humana en el mundo y la llenan de sentido. Estas relaciones poseen su propia realidad “objetiva”, denominada por Arendt como “la trama de relaciones de los asuntos humanos”. Tal “objetividad” no hay que compararla con la realidad “cósica” de los objetos. La realidad de los asuntos humanos es, en esencia, muy diferente a la de los objetos naturales o de las cosas fabricadas por nosotros mismos. Como sistema de relaciones, el entramado de relaciones no es un producto natural, como tampoco es fabricable, surge *entre* los hombres en su convivencia diaria mediante actos y palabras. Este “entre” o “espacio en medio de” del entramado de relaciones “se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren*

a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla” (Arendt, 1998: 206).

Ahora bien, las formas típicas de la acción de crear y reparar vínculos entre los hombres, sin tener que echar mano de elementos ajenos a la acción misma, son la promesa y el perdón. El poder del perdón y la promesa resultan ser la manera adecuada de generar continuidad y estabilidad en medio del torbellino de los asuntos humanos. El

...remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar... es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas (Arendt, 1998: 256; *vid.* también Arendt, 1988b: 99).

En este sentido, el perdón y la promesa son para nuestros congéneres no otra cosa que mecanismos de control frente a la vitalidad de la acción, siempre originadora de lo incierto e imprevisto. Sin las facultades del perdonar y prometer, nuestra capacidad de actuar o, lo que es lo mismo, nuestra libertad, nos resultaría intolerable, porque seríamos víctimas de nuestros propios actos, tanto para bien como para mal. Las materializaciones creadoras de mundo de esta forma de vincularse entre sí producto de la acción llevan el nombre de contratos, leyes, constituciones, instituciones, etcétera. Gracias a ellas podemos organizar políticamente nuestra existencia colectiva.

C) LA DIMENSIÓN COMUNICATIVA

El ligamen que conecta mutuamente a las esferas de la uniformidad (*Gleichartigkeit*) y la distinción (*Verschiedenheit*) es el lenguaje, que para los seres humanos es el medio del entendimiento y de la diferencia entre sí. Si los hombres no fueran radicalmente distintos los unos de los otros, si fueran sólo *uniformes*, entonces “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Arendt, 1998: 200). El concepto de la acción implica una *unidad interna* de dos elementos distintos, pero complementarios: el acto y la palabra, *deed* y *speech*, que apuntan tanto a la revelación de la persona del actor, como al sentido pleno de la acción y al entendimiento

entre los actores (*vid.* Arendt, 1998: 202). Leo Joseph Penta defiende la tesis de que en el “proyecto [arendtiano] se puede comprobar el primado del lenguaje en la actividad política, y esto en el sentido de que el lenguaje configura de manera decisiva tanto al poder como a la acción” (Penta, 1985: 95-96). El lenguaje es concebido por Arendt como actividad, esto es, como “conversación viva” y como “medio” de la interacción, en el cual los hombres, pragmática y comunicativamente, se entienden, se relacionan entre sí, se distinguen los unos de los otros y discuten sobre el mundo común.

La razón por la cual la pareja de “*speech and action*” en la obra de Hannah Arendt no tiene un carácter accidental, sino, al contrario, constituye una auténtica unidad, yace, en última instancia, en su supuesto (no explícito, mas fundamental) de la posibilidad de la coincidencia del discurso y la obra, la palabra y el acto, en el sentido de que la palabra es inmediatamente efectiva (Penta, 1985: 193).

La dimensión comunicativa de la acción implica la renuncia a la extrañeza originaria del hombre individual y, a su vez, la afirmación de la posibilidad de entendimiento entre los seres humanos. La acción se halla permanentemente en un *horizonte de sentido* compartido y se orienta hacia la comunicación. Por ello mismo, una acción sin referencia a los congéneres no sólo es impotente, sino que también resulta ser ininteligible. “Únicamente gracias a la palabra hablada, el acto llega a formar parte de un contexto de significado” (Arendt, 1992b: 168; cf. también Arendt, 1995a: 104).

En efecto, puesto que los hombres no están simplemente en la “tierra”, sino que se hallan en el “mundo”, se encuentran siempre en un entorno lingüístico. A espaldas de los actores existe un tejido simbólico que funge como garante de la realidad significativa de una situación enmarcada en un contexto de acción y sentido más amplio. La realidad mundana significa lo que “es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre él*, intercambian sus perspectivas” (Arendt, 1997: 79). La realidad del mundo humano consiste, pues, en que es compartida por todos como *relativamente* la misma para cada uno de nosotros. Referente de nuestro entendimiento, el mundo es por propio derecho el tema inagotable y cambiante de nuestros discursos. Por esta razón, para Hannah Arendt “coinciden el espacio público y el lenguaje. El lenguaje es el acontecer del espacio

público” (Braun, 1994: 14). Pero el mundo podría convertirse en un desierto si se perdiera la diversidad de las perspectivas mundanas expresadas en las opiniones de una pluralidad de actores: humanamente hablando, el pensamiento único es una realidad desertificante. La violencia y el mutismo rayan la zona más externa de lo político. Por eso, al hablar compartimos la palabra y el mundo, desterrando a la violencia muda del ágora civilizada.

Si bien es cierto que *una* persona puede iniciar algo en el mundo, la acción auténticamente política tiene lugar exclusivamente *entre* los hombres. En oposición a la acción de orientación moral, que es capaz de comenzar algo pero que no depende de un espacio público (“Tú, en cambio, cuando des limosna, no debe saber tu mano izquierda lo que hace tu derecha” [Mt. 6,5]), la acción política es un acontecimiento público. “Sólo se puede actuar... con la ayuda de los otros y en el mundo” (Arendt, 1994b: 224). De manera preeminente, la acción política es “*acting in concert*”, como Arendt gustaba citar la fórmula de Edmund Burke. También se le puede definir en las palabras de Alexis de Tocqueville como el “arte de asociarse juntos”, o, siguiendo a John Stuart Mills, como “[la] capacidad de cooperación para un objetivo común” (citados en Arendt, 1988b: 101 y 104). Más abajo veremos que la organización y coordinación de una pluralidad de actores que no constituyen unidad natural alguna, ni “están ‘ya’ unidos como entidades colectivas” (Vollrath, 1987: 218-219) para actuar en concierto, se genera políticamente en términos discursivos, específicamente en forma del intercambio de juicios en la esfera pública. La organización y coordinación de la acción política colectiva sólo puede pensarse, por tanto, a la luz de la comunicación.

Orientada ya desde un principio hacia la comunicación, la acción es para Hannah Arendt *parainstrumental*, debido a que la persecución de objetivos y metas concretas tiene sólo un significado secundario para la ejecución de la acción y el enjuiciamiento significativo de la “actividad en su actualidad” (Arendt, 1992b: 201). La comprensión y el enjuiciamiento de la acción implican que su realización ha de evaluarse en términos auténticamente políticos e independiente-mente de los objetivos perseguidos en cada caso y del éxito realmente obtenido. Esto no significa que la acción carezca de objetivos o las metas alcanzadas no tengan ningún valor a la hora de juzgarla. Lo que Arendt desea acentuar es, más bien, la fenomenología de una acción que nace de la libertad de iniciar algo absolutamente nuevo y, por eso, no está *causal* ni *mecánicamente* determinada. De tal suerte,

se propone refutar la identificación tradicional de la acción con el fin —como es el caso, por ejemplo, de las teorías de la acción del *rational choice*, del conductismo, de los juegos estratégicos o de la economía—. Hannah Arendt cuestiona que sólo la acción orientada a un fin sea *significativa* y esté *plena de sentido*, y que sea analizable únicamente haciendo uso de un sistema de categorías forjado por la forma de pensamiento instrumentalista del *homo faber*.

Si pensamos que los actores, en su hacer, generan una serie de acciones y reacciones sin fin previsible o límites determinados que desbordan toda medida y orden de las relaciones sociales establecidas; y que, puesto que actuando dentro de una trama de relaciones, no se pueden calcular ni predecir de manera suficiente los efectos ni las consecuencias que desencadenará una acción una vez comenzada, así como ni siquiera las respuestas de todos los actores involucrados; entonces, un análisis estratégico-instrumentalista se antoja insuficiente para explicar y comprender la complejidad de las dimensiones de la acción política que no se reducen, de ninguna manera, a la coordinación adecuada y efectiva entre medios y fin y al éxito o al fracaso de la empresa. Por otro lado, los motivos, intereses, planes y objetivos de cada actor individual son filtrados y, por decirlo así, “desnaturalizados” a la hora de involucrarse en una acción política que siempre es colectiva y no un mero conglomerado inarticulado de preferencias individuales, inclinaciones egoístas y esfuerzos privados. Todo esto queda, pues, “resignificado” cualitativamente en la acción política colectiva.

“La acción y el discurso son, en esencia, virtuosismos...” (Arendt, 1992b: 202). Su significado resulta de su misma ejecución. No son ni medios ni objetivos, sino *telos* en sí. Su *telos* yace en la realización de la actividad: lo actuado mismo y el quién del actor (cf. Arendt, 1998: 229). Lo que se somete a juicio de la acción es la capacidad de revelación del actor y la apertura fenoménica de una parte de la realidad compartida por todos.

Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo que es la fabricación para producir un objeto. Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas están en favor o en contra de las demás, por ejemplo durante la guerra, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia para lograr ciertos objetivos en contra del enemigo. En estos casos, que naturalmente siempre

se han dado, el discurso se convierte en “mera charla”, simplemente un medio más para alcanzar un fin, ya sirva para engañar al enemigo o para deslumbrar a todo el mundo con la propaganda... (Arendt, 1998: 204).

Todo lo que aparece y es visible en el mundo —una cosa, una obra de arte, un discurso, un acontecimiento o una acción, por ejemplo— se expone al juicio público. Qué y cómo aparece en su forma puede evaluarse bajo criterios públicos según su manera de “crear mundo”, de establecer relaciones políticas o según su finalidad o sentido. Con respecto a la acción política, los “criterios” hacen referencia a la trama de relaciones humanas o al espacio político de aparición. Ahora bien, puesto que lo político gira en torno a lo “sin precedentes” (la acción) en el mundo, el criterio para el juicio, siguiendo a Arendt, no es lo típico ni la medianía, sino la “grandeza”. Para lo extraordinario (y esto también incluye a lo bello y lo sublime estéticos) no vale más el parámetro de lo común y corriente, “puesto que la [acción] no se llevaría a cabo, si no se abriera paso sobre lo común para alcanzar lo extraordinario, donde, precisamente, ya no es válido lo que gobierna la vida cotidiana, y donde todo lo que sucede es único y *sui generis*, por lo que ya no se puede subsumir más a la regla” (Arendt, 1992b: 200; cf. Arendt, 1998: 228).² El juicio, nuestro órgano mental para las diferencias mundanas, se ocupa de lo único y singular, a saber: la acción política. “Los motivos y objetivos” son “típicos”, pues son comunes y característicos. “Sin embargo, la grandeza, es decir, el sentido que le corresponde a cada acto en su singularidad, no subyace ni en el motivo que la origina, ni en los fines u objetivos que se propone realizar, sino única y exclusivamente en la forma de su realización, en el modo mismo de su actividad” (Arendt, 1992b: 200-201; cf. Arendt, 1998: 228-229). Decir que la grandeza de la acción yace en la forma de su realización no significa otra cosa que, como veremos en la siguiente sección, apostar en favor de la comprensión de la ejecución en tanto la consideración *formal* de la libertad, la igualdad, la pluralidad, la publicidad, la comunidad y la solidaridad. Éstas no sólo funcionan como las condiciones necesarias de la acción, sino, además, como *criterios para el juicio político*. La acción política puede

² Esta es la razón por la cual la teoría de la acción política de Hannah Arendt no puede identificarse sin más con una teoría sociológica de la acción, para la cual la acción social está orientada por normas sociales y se ajusta a los imperativos sistémicos —lo que Arendt calificaría como la *socialización de lo político* y que temía estaba sucediendo con los sistemas políticos contemporáneos del estado de bienestar.

ganar ejemplaridad dependiendo de cómo aparezca gracias a su evaluación y enjuiciamiento en la esfera pública. Y esta ejemplaridad es “relevante” para la esfera pública en la medida en que sirva al fomento y cuidado del espacio político, es decir, en el grado en que sea compatible con la racionalidad de lo político. En este sentido, lo político se puede entender como un particular *modo de actividad*, cuyo contenido puede llenarse “a discreción”, pero sólo a condición de que se respete la *forma* de la racionalidad deliberativa de lo político. Por ello, no se puede prejuzgar —tal y como Arendt lo hizo una y otra vez en contra de sus propias intuiciones— qué es lo político *en sí*, debido a que lo político no puede ser determinado o definido como *esencia*. En consecuencia, no ha de excluirse *a priori* ninguna temática o contenido como esencialmente no-político. En cuanto las cuestiones sociales, económicas, tecnológicas, administrativas, étnicas, de género, etcétera —o sea, todo lo que Arendt trató de mantener a distancia del espacio político— armonizan con la racionalidad de lo político, encarnan objetos legítimos de discusión y decisión políticas, pues así obtienen un carácter *mundano-político* del que carecían como meros asuntos de expertos o de personas privadas. La filosofía política de Hannah Arendt puede calificarse, entonces, como heurística y descriptiva, puesto que sus conceptos funcionan como *criterios de observación y calificación* de lo político. Tales criterios no se le imponen externamente a lo político, más bien se entresacan de la experiencia política misma por medio de un pensamiento político calificado (¡la forma de pensar del juicio reflexionante!) y, como tales, son expuestos teóricamente. Los criterios no dicen qué *debe* ser. Lo que hacen es sensibilizarnos para pensar políticamente y poder aprehender y juzgar la calidad política de los fenómenos mundanos.

II. LA RACIONALIDAD DELIBERATIVA DE LA ACCIÓN POLÍTICA

Empezamos a dudar
si al saber todo de arriba
abajo, era de verdad saberlo todo.
Wisława Szymborska

He presentado escuetamente diferentes dimensiones de la acción. En esta sección quiero evitar la impresión de que el análisis anterior fue

una disección insensata refiriendo los diferentes aspectos de la acción a la cuestión de la racionalidad deliberativa de la acción política.

Si el turbulento concepto de la acción política no quiere despertar la sospecha de no ser más que pura arbitrariedad, entonces ha de responderse plausiblemente la siguiente cuestión: ¿cómo se puede “domar” políticamente lo absolutamente nuevo y restituirlo a un espacio en el mundo? ¿cómo se puede fundar el orden en el ámbito de los asuntos humanos y, a la par, enlazar entre sí la pluralidad y la igualdad sin borrar las diferencias entre los actores singulares y sin confiscarles su poder? Podemos denominar esta aporía como *el problema de la acción política en concierto*.

La teoría de la acción política de Arendt se expone al vértigo de la contingencia, porque (a diferencia de y en oposición consciente a la tradición filosófica occidental) concibe la pluralidad y la igualdad en términos radicalmente políticos. Ya vimos la manera en que Arendt piensa la pluralidad. Podemos agregar que la pluralidad supone, además, dos cosas: los hombres no son omnipotentes ni omniscientes. Si fueran todopoderosos no dependerían de la cooperación y el apoyo de sus semejantes al momento de embarcarse en una empresa. Si gozaran de la omnisapiencia, serían capaces de aprehender la realidad en su totalidad sin cometer error alguno en su hacer y comprensión. La omnipotencia y la omnisciencia destruyen inevitablemente tanto las condiciones posibilitantes de la acción, como el espacio político. Gracias a la carencia de estas cualidades divinas los hombres pueden experimentar la libertad en el mundo.

La acción política consta además de dos elementos: *archein* y *prattein* o *agere* y *gerere*. La distinción analítica de la acción en dos polos reviste una relevancia suprema para entender la maniobra teórica de Arendt de elaborar una teoría del juicio. Algo es comenzado o puesto en marcha por un actor individual que requiere de la ayuda de los otros para llevar a cabo y consumir lo iniciado (cf. Arendt, 1998: 212s.). El *inicio* y la *ejecución* colectiva de la acción supone confianza mutua, apoyo colectivo y seguridad vinculante mediante promesas y pactos cuando los actores se aventuran en un futuro incierto. Arendt califica estas cualidades como “la gramática elemental de la política” (Arendt, 1988d: 178). La manera en que *archein* y *prattein* se conjugan depende a su vez de la alianza entre el *acto* y el *discurso* que el juicio y el poder posibilitan. Como ya señalé con anterioridad, la acción política es creadora de mundo en dos aspectos: a través del

intercambio público de juicios como develamiento de la realidad (la apertura de una realidad al mismo tiempo multilateral y común) y por medio del poder movilizado como creación de relaciones entre los actores. Es en este sentido que el poder y el juicio conforman una unidad en la teoría política arendtiana.

La acción bicéfala —en tanto *principio* y *ejecución*— contribuye a la definición de un concepto puro de lo político solamente si *no* divide ambos polos en el “espacio de aparición”. Arendt parte del supuesto de que si lo político no ha de padecer en su contenido de ninguna reducción instrumentalista, tiene que ser capaz de conjugar la pluralidad y la igualdad. Dicha conjugación es resultado de la articulación que logra el juicio y cuya manifestación material concreta es la aparición del poder en el espacio público. Así pues, nadie actúa políticamente aislado o solo. Para actuar se necesita el consentimiento (juicio) y el apoyo (poder) de los otros. El gran peligro para la acción política yace en la desarticulación de ambos polos y en su transformación en dominar-ordenar y en obedecer-ejecutar mandatos, respectivamente. Es innegable que a pesar de la disociación del *archein* y *prattein* es posible iniciar algo nuevo pero al precio de lastimar las condiciones elementales *políticas* de la acción. Cuando el principio se desarticula de la ejecución, no se desgarran únicamente las condiciones de la acción política pura, sino que se destruye asimismo la posibilidad de ejercitar el juicio (la razón *mundana*) como el medio de comunicación y relación entre los actores políticos. Si el saber práctico mundano se volviera de verdad irrelevante en la política, entonces esto implicaría la aniquilación de la política y su mutación en una mera técnica de dominación. En este sentido, si el juicio no se ejercita en el espacio público, es decir, en comunidad, corre el riesgo de transformarse en una herramienta más de la violencia, en estrategia de la razón instrumental, como por ejemplo en *El Príncipe* de Maquiavelo (*vid.* Held, 1996). “Siempre que se separa el conocimiento de la acción, se pierde el espacio para la libertad” (Arendt, 1988d: 274). Este conocimiento no es sino el ejercicio de la facultad del juicio.

En la obra de Hannah Arendt encontramos dos modelos de la igualdad política (*Gleichheit*): el primero hace referencia a la realización de la acción misma, mientras que el otro al andamiaje institucional del cuerpo político. Los dos suponen el espacio político de aparición que la acción constituye. Arendt defiende la tesis de que la verdadera acción política “nivela eficazmente todas las diferencias de origen y

calidad” (Arendt, 1988d: 179). En otras palabras, el esfuerzo colectivo orientado a la realización de la acción crea *ipso facto* igualdad entre los participantes. El iniciador de la acción vale sólo como “*primus inter pares*” (Arendt, 1991: 37) y no como jefe o caudillo. Con esta propuesta original y audaz de la igualdad política, Arendt se despidió de la concepción moderna de la igualdad dentro del marco del Estado nacional y de su origen étnico necesariamente homogéneo (*vid.* Arendt, 1988d: 178-179).

Bajo el supuesto de que la igualdad es un *constructo* humano, el modelo de la igualdad política mediante la realización colectiva de la acción se acopla sin mayores dificultades al modelo institucional de la igualdad. La pluralidad humana, si bien precisa uniformidad (*Gleichartigkeit*) y distinción (*Verschiedenheit*), no implica necesariamente, igualdad (*Gleichheit*). Los seres humanos *no* son iguales por naturaleza. La igualdad significa para Arendt igualdad *política* en el “marco de las leyes” de una asociación política. Para la antiusnaturalista Arendt, la igualdad es un artificio humano que posibilita la existencia de la política, o sea, de la acción común dentro de los límites de la organización política, así como la garantía del respeto por las diferencias prepolíticas y naturales de los hombres imposibles de modificar.

Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y sólo con sus iguales. El fondo oscuro de lo simplemente otorgado, el fondo constituido por nuestra naturaleza incambiable y única, penetra en la escena política como un extraño que en sus diferencias totalmente obvias nos recuerda las limitaciones [de la actividad humana —que son idénticas con las limitaciones de la igualdad humana] (Arendt, 1987: 436-437).³

Para instituir la igualdad entre los, por naturaleza, distintos, los hombres han de construir algo común como vínculo entre sí, a saber: la ley. Se requiere de este lazo artificial, pues los contrayentes necesitan algo en común para tener una relación entre sí. Inspirada en la

³ Las palabras encorchetadas no se encuentran en la versión castellana de *Los orígenes*, por lo que las traduzco directamente de la versión original inglesa, *The origins of totalitarianism. II. Imperialism*, Harcourt Brace, San Diego, 1985, p. 181.

concepción de Montesquieu de la ley como *rapport*, Arendt la concibe como algo “relativo” en el sentido de que establece *relaciones* entre los diferentes; enfatiza asimismo este carácter *relacional* de la ley, porque dicha concepción no introduce de contrabando un principio absoluto en el ámbito de los asuntos humanos. Por ello, la ley no anula la pluralidad; al contrario, constituye más bien la igualdad para que los hombres, como portadores de los mismos derechos, puedan discutir en libertad en el espacio político e iniciar y ejecutar una acción unidos, con responsabilidad compartida y en confianza recíproca, sin que por ello tengan que ser uno solo y el mismo, es decir, renunciar a su diferencia. La igualdad ante la ley es la igualdad de la asociación política. De origen mundano, la igualdad reside *entre* los hombres, esto es, en el espacio común en el cual pueden moverse con libertad entre sus pares. “[Sin la] ley humana el espacio entre los hombres sería un desierto o, más exactamente, sería un espacio sin relaciones. El poder se ejerce dentro de este dominio de los *rapports*, o legalidad...” (Arendt, 1988d: 153). La ley configura el marco en el que la acción política puede aparecer, por lo que funge como el medio que le ofrece a la acción un espacio organizado de relaciones para estabilizar su contingencia en el mundo y hacerla significativa en términos políticos. Sin ser mandatos u órdenes, las leyes regulan las relaciones humanas a través de convenciones que no “ahorcan” la capacidad de iniciar algo nuevo. Arendt las entiende como “directivas” y “principios” de la acción, mas no, repito, como “imperativos”. “Dirigen la comunicación humana como las reglas dirigen el juego. Y la garantía última de su validez está contenida en la antigua máxima romana *Pacta sunt servanda*” (Arendt, 1988c: 195).

Con respecto a la igualdad, se puede ampliar la “dimensión reveladora” de la acción en torno al concepto de la “*persona* como la identidad política”, sin que por ello la individualidad del “quién” desaparezca. Sólo en la esfera pública política se convierte el hombre particular en ciudadano, esto es, una persona política, lo cual asemeja un segundo nacimiento con respecto al mundo. En consecuencia, la persona como identidad política se manifiesta en el “espacio de aparición”. Ella es el actor que se distingue tanto del hombre natural como del particular (que, no cabe duda, ella misma también lo es) a través de sus actos y palabras públicos, mostrando al mundo *quién* es ella políticamente. Ahora bien, puesto que la comunidad política le confiere derechos y obligaciones, la identidad política le proporciona al hombre

natural el medio común y, a su vez, de configuración individual —“la máscara protectora de una personalidad legal” (Arendt, 1988d: 108)— para su aparición activa en el espacio político. “Sin su *persona* no sería más que un individuo sin derechos y deberes, posiblemente un ‘hombre natural’, es decir, un ser humano u *homo* en el sentido original del vocablo, con el que se designaba a alguien que estaba al margen del Derecho y del cuerpo político de los ciudadanos como, por ejemplo, un esclavo, pero, en eso no hay duda, un ser irrelevante desde el punto de vista político” (Arendt, 1988d: 107). Esto no quiere decir otra cosa que la *persona* o identidad política *únicamente* se constituye en la trama de relaciones políticas y sólo allí puede hacer valer sus reales. Se actúa, pues, gracias a esta identidad política, pues dicha “máscara” pública (*personare*) autoriza al actor a aparecer en el escenario de la esfera pública política. Es una protección jurídico-política para el hombre natural, que le garantiza acceder a y demandar derechos y obligaciones políticos, esto es, “el derecho a tener derechos” (Arendt, 1987: 430), actuar colectivamente y tomar la palabra en el espacio político, así como a que su acción sea efectiva y su opinión significativa en la esfera pública.

Hannah Arendt es de la opinión de que la identidad política sólo se constituye mediante la acción en el mundo y siempre en referencia a los otros actores.

El quién constituido en las relaciones de poder se halla en una relación plural frente a los otros con los cuales configura un nosotros. Estos otros son, por su parte, un quién sólo en tanto que cada uno se ubica en una relación de poder como miembro de un nosotros actuante. Este nosotros debe poder permanecer sin perjuicio de la pluralidad de los quién, mientras que, por su lado, el quién, en su singularidad, no puede aparecer sin la comunidad del nosotros (Penta, 1985: 122-123).

La identidad no es, de manera alguna, la expresión de la subjetividad, ni anterior a la acción. “Toda teoría objetivante de lo político descansa en la confusión o en la identificación temprana del ser y la acción” (Vollrath, 1977: 10). La identidad política se constituye únicamente —y nunca de manera *definitiva*— en el ámbito *interpersonal* del espacio de aparición cuando se enreda activamente en el sinfín de historias en el mundo. En este sentido, lo político no es intersubjetivo, sino *interpersonal*. La subjetividad agazapada se rehusa

a compartir el mundo con los otros y a mostrarse en la comunicación pública como algo más que un mero *ego*. Mediante los conceptos “quién” y “persona”, Hannah Arendt relega la subjetividad al terreno de lo privado e íntimo, donde puede hacer valer con justeza sus pretensiones. El quién no es ni el sí mismo universal de la modernidad (*self*), pues éste representa exclusivamente a la actividad de la conciencia, ni el agente intercambiable de un sistema social. La superación de la subjetividad en dirección a la pluralidad, por un lado, y la construcción de la igualdad, por el otro, exigen mundo y lenguaje, los cuales son constitutivos para la mediación y comunicación de ambos polos. El mundo como el espacio-*entre* y el lenguaje como *comunicación* desafían al sujeto ensimismado a abandonar su mónada aislada con el fin de entrar en la arena común de lo político, en donde puede aparecer como persona (el “segundo nacimiento” del que hablamos más arriba) y no como un simple “sí mismo”. Tanto la negación del mundo constituido pluralmente, como el constreñimiento del lenguaje dirigido al entendimiento conducen inevitablemente a la formación de una comunidad de dominación.

En repetidas ocasiones he mencionado al “espacio de aparición”, pero ¿qué se debe entender por ello? A pesar de que contiene todas las características y cualidades del espacio público (*Öffentlichkeit*), el espacio de aparición (*Erscheinungsraum*) es más que éste, pues en él se ubica el verdadero recinto de lo político. Allí donde los actores se reúnen gracias a la acción y el discurso surge un “*entre* espacial”, es decir, “el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (Arendt, 1998: 221). No obstante el espacio de aparición se configura y organiza en y por medio de relaciones, “no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres..., sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades” (Arendt, 1998: 222). En otros términos, su presencia sólo es *potencial* ya que depende del acontecimiento de la acción. Es el lugar potencial y actualizable de la acción que el poder y el juicio generan y mantienen unido, y que, en reciprocidad, posibilita la existencia de la acción política. Además, el espacio de aparición goza de un carácter fundador de sentido. “Lo que queda fuera de él... no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto” (Arendt, 1997: 129). Este espacio es la esfera

en la que se hace realidad el derecho a actuar y a opinar, es decir, el derecho a tomar parte activamente en los asuntos públicos. Dicho de otra forma, es el lugar en el mundo donde se garantiza el reconocimiento a la diferencia y, a su vez, donde se constituye la igualdad *política*. Por cierto, hablar *del* espacio de aparición es, en sí, equívoco, pues es, en verdad, una pluralidad de lugares descentralizados y no necesariamente institucionalizados, en donde los distintos actores aparecen con una variedad de discursos y temas, configuran su identidad política y discuten en torno a su convivencia política y el curso de sus acciones.

La teoría del juicio político de Arendt se propone resolver la siguiente cuestión: ¿cómo puedo reivindicar que otros deban actuar en conjunto conmigo? ¿cómo adquiere legitimidad mi pretensión sin violar las condiciones de la acción, a saber: la pluralidad, igualdad, libertad, publicidad y solidaridad? La respuesta: gracias al juicio. Sólo por medio del juicio puede realizarse la acción colectiva política. La acción política se constituye, pues, discursivamente, pues requiere del consentimiento y la cooperación de los otros para consumarse, y esto sólo se alcanza por medio del intercambio de juicios en la esfera política. Políticamente hablando, actuar en concierto con otros es algo más que el simple hacer-algo-juntos, pues la acción política auténtica implica la conservación de la pluralidad y la creación de la igualdad en un espacio público. Una vez más: ¿cómo es posible, en términos políticos, que la igualdad y la pluralidad coexistan en libertad? A pesar de que la pluralidad está dada como un hecho de nuestra condición humana, sólo adquiere realidad en el distinguirse activa y discursivamente frente a los otros. Por naturaleza, los hombres son distintos, por eso la igualdad aparece como algo problemático ya que sólo se puede alcanzar por obra humana y, como un *constructo* colectivo, preservar como tal, a saber: como el reconocimiento político recíproco entre los distintos y diversos que es palpable mediante la acción en forma de relaciones horizontales y equitativas. En esta medida, la igualdad sin pluralidad (y viceversa) representan una amenaza para lo político y la posible aniquilación, en general, de la acción. Si no se desea optar por la salida tradicional de la soberanía y, en consecuencia, la substitución de la acción mediante el trabajo (*poiesis*) como la actividad política por antonomasia para desatar el nudo gordiano de la concatenación entre pluralidad e igualdad, entonces se tendría que asentir que *sólo el juicio posibilita la mediación de ambos*

extremos. La “evidencia” material de esta mediación es el poder generado comunicativamente.

El poder no es ni violencia, ni dominación, como tampoco fuerza o autoridad. No consiste en ordenar y obedecer. Al contrario, le subyacen relaciones horizontales entre los actores. En tanto que es originariamente político, el poder presupone la igualdad y surge sólo en la asociación y cooperación participativa. La condición material del poder es la presencia de los hombres en forma del “estar juntos” (*Miteinander*). Dicho de otra manera, necesita el apoyo y el consentimiento activo de los coactores para ser generado. “No puede permitirse más el ‘poder sobre’, ni el ‘poder para’, sino que ha de ser, lógicamente, el ‘poder con’. Precisamente este ‘poder con’ corresponde a la identidad del poder como un *entre*” (Penta, 1985: 54). Por ello, siempre es poder compartido y no existe nunca como posesión o recurso ni de un individuo o de un grupo. De tal suerte, puesto que el poder surge de la acción asociada, es *acéfalo* y *acéntrico* o, más bien, *policéntrico*, porque siempre se genera allí donde los actores se reúnen para emprender algo. En su carácter compartido se encuentra la razón de su poderío. El individuo es por definición impotente y le es imposible generar poder; su acción solitaria es políticamente irrelevante. Así, se puede definir la acción política como el talento para “la combinación de los grupos de poder existentes” (Arendt, 1994a: 218), cuyo poder se multiplica gracias a las alianzas establecidas entre los diversos actores. De esta manera, todo actor individual se volverá más poderoso mediante la asociación. El espacio político de aparición es el lugar en donde aumenta el poder de los muchos a través de los *vínculos recíprocos* establecidos sin confiscarle al actor individual su parte de poder. El espacio político de aparición está destinado principalmente a *constituir poder por medio del juicio*, fungiendo así como *generador* y *conservador* de poder. La trama de relaciones organizada políticamente se revela como un “campo de poder”, lo cual señala, en última instancia, que *en este espacio existen las condiciones de posibilidad de la acción política auténtica*: la pluralidad, la igualdad, la libertad, la publicidad, la comunidad y la solidaridad.

Ahora bien, en tanto que dependen esencialmente de la pluralidad humana, el poder es *divisible* y el juicio *parcial*: ambos son sólo efectivos como parte de un todo. El poder y el juicio se enlazan en el espacio de aparición. El poder está supeditado a la opinión de los actores asociados, puesto que es generado gracias al intercambio colectivo

de opiniones, y mantiene su vitalidad en la medida en que los actores persigan en concierto su empresa. *El actuar en concierto es, en todo caso, una opinión compartida movilizadora a través del poder común.* La autorización para actuar juntos depende del consentimiento cosechado en la esfera pública mediante la formación colectiva de juicios. Tal consentimiento, que se muestra como un tener confianza en el develamiento de una realidad común o en su creación, configura un vínculo comunicativo efectivo entre los actores. Así, *el discurso y la acción sólo valen como políticos en tanto que fundan una asociación libre entre los hombres en un espacio compartido.*

Dirijamos nuestra atención al juicio.⁴ En abierta oposición a la corriente más influyente de la tradición filosófica, Hannah Arendt se propone rehabilitar al juicio (u opinión) como la forma de comunicación adecuada en la esfera política. En efecto, el juicio es para ella la forma de comunicación más apropiada en la esfera política. Hasta postula la tesis de que “el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilskraft*]” (Arendt, 1997: 53). El pensamiento y el discurso políticos consisten, en realidad, en el “proceso de formarse opiniones” (McClure, 1997: 73); por eso mismo, el juicio se revela como nuestra brújula en los asuntos políticos.

El juicio (*Urteilskraft*) es la facultad mental que requerimos para orientarnos en sentido práctico en un mundo de apariencias caracterizado por la variedad y la diferencia (cf. Arendt, 1982: 15) y en el que tenemos que actuar y tomar decisiones. El terreno de actividad del juicio comprende todo lo que lleva el *signo de lo único*: el arte, la historia, la política; en fin, todos los campos en los que tenemos derecho a esperar algo nuevo, pues en ellos habita la libertad. Hablando en términos generales, el juicio es una oración o proposición que predica algo sobre la realidad. Sólo puede tomar la forma de “me parece” o “en mi opinión”. Del lado del predicado, el juicio (según sea moral, histórico, político, estético, forense...), se formula como “es justo o injusto”, “es bello o feo”, etcétera (vid. Beiner, 1987). Nuestra facultad de juicio opera con dos clases de juicios (*Urteilen*): el *determinante* y el *reflexionante*. El primero no es, estrictamente hablando, un juicio autónomo de la facultad de juicio, pues está sometido a los intereses cognitivos del intelecto. El juicio determinante (*bestimmendes*

⁴ Para un análisis y una discusión más detallados sobre el juicio en la obra de Hannah Arendt, consúltese: Estrada Saavedra, 2002.

Urteil) opera clasificatoriamente: siempre subsume lo particular a una regla general o universal. Si tiene éxito la operación lógica, el resultado es obligatorio para el intelecto. Lo particular ilustra, en todo caso, una regla, una ley o un concepto. En este sentido, es reemplazable por otro particular que bien pueda sustituir su función ilustrativa.

El juicio reflexionante (*reflektierendes Urteil*) es un producto genuino de las operaciones mentales autónomas de la facultad del juicio, gracias a la cual enfrentamos lo nuevo y nunca-antes-visto sin disponer de criterio alguno para su enjuiciamiento. Nos ocupamos de lo “sin igual” equipados únicamente con la libre facultad de nuestro espíritu. “Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir” (Arendt, 1997: 54). Arendt cree que lo nuevo, como lo indefinido y lo no-subsumible, no sólo representa el límite más externo de la legalidad y lo universal necesarios, sino que demanda una racionalidad alternativa a la del intelecto para ser reconocido y comprendido en su particularidad.

De hecho, la discusión en torno a la facultad mental del juicio puede entenderse como una exploración de la racionalidad humana práctica y cognitiva que va más allá de los estrechos márgenes racionalistas, empiricistas y positivistas, mas sin caer en la tentación de celebrar el subjetivismo, afirmar el relativismo o apostar por el escepticismo. Hannah Arendt creyó ver en la tercera *Crítica* kantiana los fundamentos de dicha racionalidad.

[En] la *Crítica del juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en el lugar de los demás” y que, por tanto, él llamó “modo de pensar amplio” (*eine erweiterte Denkungsart*). El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a un acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa, por una parte, que tal juicio debe liberarse de las “condiciones privadas subjetivas”,

es decir, de los rasgos distintivos que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimos mientras se sustenten como simples opiniones privadas, pero que no pueden entrar en el ámbito mercantil y carecen de toda validez en el campo público. Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de los otros “en cuyo lugar” debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad (Arendt, 1996b: 232s.; *vid.* también Arendt, 1996e: 254).

La opinión y el juicio valen como la manera en que los hombres constituyen lingüísticamente tanto lo que tienen en común, así como sus diferencias, es decir, un fondo de solidaridad conformado comunicativamente con vistas a convivir políticamente en libertad. Entonces, se caracterizan como la forma pública de discurso gracias a su persuasividad sin coerción; es decir, los juicios u opiniones políticos no son vinculantes “en el sentido en que los hechos demostrables o la verdad probada mediante argumentación obligan a mostrar acuerdo”. En efecto, “la persona que juzga —como lo dice Kant con mucha elegancia— sólo puede ‘galantear en busca del consentimiento del otro’ con la esperanza de llegar, por último, a un acuerdo con él” (Arendt, 1996b: 234s.). La opinión y el juicio son, por otro lado, netamente políticos, porque, primero, se ajustan a la naturaleza de los asuntos humanos sin inferirle violencia alguna. En otros términos: si no fuera este ámbito el de la “contingencia”, sino el de las “regularidades” determinadas, no existiría un espacio para la libertad y la política. En segundo lugar, son la fuente de legitimidad democrática de las colectividades políticas. En la modernidad, toda autoridad política descansa en las opiniones de los ciudadanos y no tanto en la dominación o la violencia —que no dejan de ser fenómenos políticos relevantes—. “El poder, ya sea de naturaleza personal o institucional, no se le debe a nadie en particular, sino que se le agradece a todos aquéllos que lo apoyan... En términos políticos, la obediencia y el apoyo son una y la misma cosa...” (Arendt, 1994a: 293).

Hannah Arendt no contrapone a la opinión y la verdad, como si la primera fuese mera ilusión o deformación de la realidad; sin embargo, tampoco las identifica. Le concede a la opinión un cierto contenido de validez que no es filosófico o científico. La *doxa*, el *dokei moi* o “me parece”, goza de su propia autoridad y legitimidad en el

espacio público de los asuntos humanos, por lo que “no es una aprehensión inferior del ser” (Norris, 1996: 170). El tópico de la opinión es el mundo en su apertura (*Offenheit*) ante los hombres. En otras palabras, el mundo se abre a todos los hombres *qua* hombres en su variedad y multilateralidad como el *mismo* mundo. Para la filósofa judeoalemana, la opinión es constitutiva para e inherente a la verdad en la medida en que la verdad es una experiencia humana y accesible a todos los seres humanos. La formación de opiniones está vinculada indefectiblemente al mundo. El “abrirse” y “revelarse” del mundo se manifiesta como la aparición omnilateral de la realidad mundana. Cada opinión participa en la constitución de esta omnilateralidad y coopera en hacerla nacer en su realidad compleja. La formación de opiniones en la esfera pública implica, pues, la búsqueda del contenido de validez de cada opinión. Así, entonces, debido a que toda *doxa* permite hacer aparecer una parte del mundo común, contiene en sí una “verdad” legítima, pero incompleta, que sólo alcanza en el intercambio público de juicios su significado y su relativa integridad. Evidentemente el límite de la validez de la opinión es el horizonte de experiencia que abarca. Todo aquél que se forma una opinión —y, vale recordar, que la auténtica formación de opiniones cuenta para Arendt exclusivamente como un ejercicio personal— tiene un acceso al mundo (su propia apertura del mundo), que, aunque es privilegiado a causa de su perspectiva mundana particular, no es, de manera alguna, exclusivo.

El “conócete a ti mismo” délfico significa, en el entendimiento socrático, que sólo mediante el conocimiento de lo que aparece ante mí —únicamente a mí y, por ello mismo, que permanece siempre vinculado a mi propia existencia concreta— puedo comprender la verdad... Para los mortales lo más importante es hacer veraz a la *doxa*, ver en cada *doxa* la verdad y hablar de tal manera que la verdad de la opinión propia se revele a uno mismo y a los otros (Arendt, 1990: 84-85).

En el intercambio público de juicios se me revela a mí mismo el significado y la relevancia pública de mi opinión, los cuales permanecían ocultos o poco claros para mí. “Ahora bien, así como nadie puede conocer de antemano la *doxa* de los otros, nadie puede conocer por sí mismo y sin esfuerzo ulterior la verdad inherente de su propia opinión” (Arendt, 1990: 81).

La mayéutica socrática, tal y como Arendt la concibe y se la apropia en su teoría del juicio político, “da a luz a la verdad *sin* destruir la *doxa* u opinión, sino, muy al contrario, revelando a la *doxa* en su propia veracidad” (Arendt, 1990: 81). Este procedimiento destierra del ámbito público la posibilidad y el privilegio de una “verdad absoluta”, puesto que la opinión no es definitiva o conclusiva, siempre está abierta a la discusión y la corrección. El carácter coercitivo e imperativo de la verdad es, políticamente hablando, *despótico*: ante su evidencia y validez debemos inclinar la testa. En cambio “ninguna opinión es evidente por sí misma. En cuestiones de opinión, pero no en cuestiones de verdad, nuestro pensamiento es genuinamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, por así decirlo, a través de toda clase de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin se eleva desde esas particularidades hacia alguna generalidad imparcial” (Arendt, 1996e: 254s.). A diferencia de la verdad, la opinión no reclama para sí universalidad (*Universalität*) ni validez intemporal, sino sólo una generalidad imparcial (*Allgemeinheit*). Su pretensión de validez está limitada espacial y temporalmente —lo cual no significa que la opinión se halle sujeta al cambio arbitrario—. Al contrario: *la opinión genera cierta estabilidad para la acción (v.g. en forma de promesas y perdones) y contribuye a la constitución de una esfera pública*. La opinión política no es la expresión degenerada de la pasión por medio de la represión de la razón; más bien es el producto de la razón mundana y, por tal motivo, está comprometida con la crítica (en eminente sentido kantiano). *El juicio político reflexivo es el pensar periscópico en la esfera pública*.

El preguntar y cuestionar activamente del ejercicio mayéutico, que presupone la igualdad de los interlocutores (es decir, que mi opinión es tan relevante e indispensable como la tuya para la constitución de un mundo común), es para Sócrates una actividad política de primer orden, cuyo resultado no es medible en la obtención de una verdad filosófica, en la realización de un fin determinado o en la obtención de un bien concreto: “Haber discurrido sobre algo, haber discutido sobre un tema, por ejemplo la *doxa* de un ciudadano, era más que un resultado satisfactorio”, puesto que el diálogo político “no necesita una conclusión para estar lleno de significado...” (Arendt, 1990: 82). Lo que se alcanza mediante el discurso, y no como un objetivo programado, es la ampliación de la comunidad de nuestro mundo, que se configura como la urdimbre de relaciones y perspectivas. Una vez

más: de lo que trata la opinión no es de la verdad, de la explicación o descripción del mundo, sino de la conservación o, en su caso, cambio de nuestro espacio de aparición, de nuestra vida política y de la posibilidad de una coexistencia libre y significativa.

De hecho, y en consciente oposición a la tradición occidental de la filosofía política, Arendt argumenta que el percedero ámbito político de la opinión es de mayor valor existencial que la contemplación o la labor, cada uno de los cuales es regido por la necesidad. Tanto el asombro filosófico como el análisis científico se ocupan de lo que “no admite ser de otra forma” [Aristóteles]. Por su lado, la labor responde a las exigencias que nos impone nuestra vida física. En contraste, la acción política permite la libertad... (Norris, 1996: 170s.).

Juzgar implica una toma de posición y, en consecuencia, un interés vivo por el mundo y sus habitantes. El que juzga decide conscientemente configurar una *asociación electiva* con los otros. Justamente esto es lo que Arendt quiere decir con el “principio de organización” del gusto (Arendt, 1996b: 235), que mediante el reconocimiento decide quién pertenece a dicha comunidad. Tal reconocimiento es el reconocimiento de la individualidad del actor como una persona libre, como, en las palabras de Lisa Jane Disch, “un partisano del mundo” (1996). Al formarnos nuestros juicios expresamos nuestra individualidad en relación con una comunidad de jueces, y mostramos quiénes somos como personas públicas. Ser una persona significa compartir la esfera pública con otros y responsabilizarse por ésta. Sin la defensa activa de las opiniones y su encarnación en acciones, lo político desaparecería como un espejismo del mundo —y con él la posibilidad de una vida terrenal con sentido.

La pretensión del juicio de ser asentido devela la lógica “interna” de lo político como una práctica autodeterminante, que define sus propios principios y criterios para su constitución y legitimación sin introducir elementos extraños o ajenos a la política. Para enjuiciar proyectos de acción o lo ya realizado, se apela a dichos criterios y principios, ya sea justificándolos o reprobándolos, y para evaluar el carácter político o no de los fenómenos en cuestión. En términos políticos, lo que está en juego en el intercambio de juicios es la posibilidad de asociarse políticamente en libertad encontrando lo que nos es común, pero también conservando nuestras diferencias como valiosas y constitutivas de una forma de vida colectiva racional. La deliberación

pública conlleva la promesa nada utópica de la existencia de una asociación política que se reafirma como tal en su práctica e intenta hacer del mundo *nuestro mundo común*. Expresado de una manera un tanto atropellada: lo decisivo de la teoría del juicio político yace en que consiste en un procedimiento de deliberación pública en el que las opiniones son liberadas de sus limitaciones idiosincrásicas y su estrechez subjetiva sin transformarlas en verdades apodícticas y, aun así, se mantiene la posibilidad de llegar a acuerdos políticos a través de la justificación de razones convincentes.

CONCLUSIÓN

Si dirigimos la atención hacia la racionalidad instrumental como *la* racionalidad de lo político, obtenemos una imagen muy diferente de la vida política y de su comprensión. Con algunos comentarios al respecto cierro este artículo.

Junto a la labor y a la acción Arendt cuenta al trabajo-fabricación como elemento integrante de la tríada de las actividades fundamentales de la *vita activa*. Al trabajo corresponde la condición humana de la “mundanidad”, o sea, “la dependencia de la existencia humana a la coseidad y objetividad” (Arendt, 1992b: 14). Al fabricar tomamos la responsabilidad por la “reificación” del mundo. Los productos de la fabricación sobreviven su proceso de elaboración y se convierten en parte tangible del mundo, entregándole a éste su estabilidad y durabilidad. Así, el *homo faber* fabrica con “el trabajo de sus manos” las cosas artificiales que habitan nuestro mundo —un mundo de cosas que sólo puede ser erigido haciendo uso de la violencia destructiva sobre la naturaleza.

El proceso de la fabricación está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medios y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí... y de que sólo es un medio para producir este fin... Tener un comienzo definido y un fin “predecible” es el rasgo propio de la fabricación... Esta gran confianza del trabajo se refleja en que el proceso de fabricación, a desemejanza de la acción, no es irreversible: toda cosa construida por manos humanas puede destruirse. El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es el dueño de sí mismo y de sus actos (Arendt, 1998: 163-164).

La racionalidad instrumental es la forma de pensamiento típica del *homo faber* y la legítima de la actividad del trabajo-fabricación, en la que debe gobernar necesariamente una relación adecuada entre los medios y el fin. “Aquí sí es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera” (Arendt, 1998: 171). Sin embargo, más allá de la esfera de la fabricación, este modo de pensar y hacer se torna problemático, puesto que la finalidad, que sólo reconoce la utilidad como criterio, genera una cadena ilimitada en la que cada fin se convierte en medio de otra cosa más y así *ad infinitum*. En un mundo bajo el imperio de la mentalidad de los medios y fines, cada cosa y cada ser son degradados constantemente a meros medios para alcanzar un fin determinado. Como Midas, el fabricante transforma todo lo que cae en su radio de actividad en material para fines heterónomos. Nada le es suficientemente autónomo o valioso en sí mismo. No experimenta, juzga o piensa la naturaleza o el mundo como naturaleza en sí o mundo en sí, sino como útiles y efectivos “con el fin de”. Bien visto, el *homo faber* entiende algo sobre la *utilidad*, pero nada sobre el *sentido* (vid. Arendt, 1998: 172ss.).

La utilización y aplicación por parte del experto de reglas, procedimientos y leyes en el terreno político, bajo los cuales sean subsumibles una variedad de acciones particulares y únicas, implica la tecnificación y cientificación de la vida social y política. El experimentado conoce la acción únicamente como un comportamiento orientado a la obtención de fines aplicando los medios más adecuados para el caso, y cuyo “sentido” se puede verificar en el éxito o no de lo planificado. Todo lo que se ubique fuera de la legalidad controlable y que no arroje resultados claramente satisfactorios, se le antoja abominable y absurdo. Siguiendo el credo de la *social engineering* sería posible explicar, gobernar y construir lo social y lo político objetiva, racional y científicamente. Las relaciones humanas —que consisten en la urdimbre del lenguaje y la acción y que, de verdad, no están puestos a nuestra entera disposición— serían *cosificadas* y *fabricadas* tal como se hace, por ejemplo, con una mesa o una estatua. La objetivación científica no implica sin embargo una mejor comprensión de la complejidad de la realidad de los fenómenos humanos, sino, muy al contrario, su simplificación, puesto que se parte del falso supuesto de que el mundo humano está estructurado, como la naturaleza,

legaloidemente, por lo que es explicable y manipulable en términos de leyes causales.

Así como el maestro fabricante, el versado se niega a dialogar con el lego en el campo de su ciencia. Excluyendo toda posibilidad de discusión el perito destruye, sin embargo, la multiplicidad de las perspectivas mundanas expresadas en la opinión y, con ello, la realidad pública. Iniciado en el conocimiento de lo regular y universal, le es claro como el sol mismo que sólo hay *una* solución correcta y óptima para cada problema. Para el fabricante, la forma adecuada de compañía surge de “la necesidad que el maestro tiene de ayudantes o el deseo de éste de adiestrar a otros en su oficio” (Arendt, 1998: 179). Esta compañía típica del artesanado es la relación humana que descansa en el saber hacer, es decir, en la relación que supone una desigualdad necesaria entre el que sabe y es capaz de aplicar su conocimiento, y el neófito que requiere de instrucción y dirección. La comunicación entre ambos no podría ser más ajena al discurso político: la orden y la instrucción desplazan la discusión y el consejo recíproco; la obediencia, la acción espontánea; la violencia soberana, al poder generado comunicativamente.

Por último, la mentalidad instrumentalista se presenta como *neutral*, lo cual significa, respecto a los asuntos humanos, que es *indiferente* ante principios políticos o valores éticos. En razón de que su trabajo trata de la eficiente maximización de recursos, esta forma de pensar descalifica cualquier otro criterio para la evaluación de las acciones. Así, reduce la acción a un mero rendimiento incapaz de abrir el mundo en su multilateralidad mediante el discurso e incapaz de ampliarlo estableciendo nuevas relaciones y de revelar el “quién” de la persona a través de su aparición pública.

En fin, la introducción de la lógica de la racionalidad instrumental en la práctica política conlleva necesariamente a tratar al Otro más que como un actor con el cual, a pesar de (o, precisamente, por) sus diferencias, se tiene que compartir el mundo, como un contrincante ante el cual el comportamiento estratégico que se despliega para enfrentarlo no varía significativamente de aquél que manipula e instrumentaliza las cosas y la naturaleza para satisfacer deseos e intereses propios. Si el *homo faber* quiere seguir siendo dueño y señor de sus propios actos y de sus consecuencias en el terreno político tiene que renunciar a la libertad de iniciar algo emprendiendo una acción colectiva y entregarse a la dominación ilimitada del Otro, destruyendo

irremediablemente la pluralidad y la igualdad, como también la publicidad y solidaridad políticas. El pecado original de la filosofía política, diría Arendt, es haber sustituido la acción como la forma de actividad adecuada para el ámbito de los asuntos mundano-políticos por medio del trabajo-fabricación con la esperanza quimérica de lograr confiabilidad, precisión y control en este campo, porque sospeché apresuradamente que la acción es incapaz de generar continuidad y estabilidad en la esfera política y que de ella sólo se podría esperar, en “una sociedad de ciegos”, irracionalidad, desorden y sinsentido. El reconocimiento de la fenomenología propia de la acción y la rehabilitación del juicio —que Arendt califica como “verdaderamente la más alta facultad de la razón” (Arendt, 1994c: 68)— son las respuestas de Arendt ante las pérdidas modernas de sentido y libertad y la aparente irracionalidad del mundo, en aras de pensar y actuar políticamente en las condiciones contemporáneas postradicionales y posmetafísicas de un mundo descentrado.



BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah

- 1976 *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1982 *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, editado por y con un ensayo de Ronald Beiner, Piper, Munich.
- 1984 *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- 1987 *Los orígenes del totalitarismo. II. Imperialismo*, Alianza editorial, Madrid.
- 1988a *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.
- 1988b *Desobediencia civil*, en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.
- 1988c *Sobre la violencia*, en *Crisis de la república*, Taurus, Madrid.
- 1988d *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid.
- 1989 *Vollendete Sinnlosigkeit*, en: *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, editados por E. Geisel y K. Bittermann, Berlín.
- 1990 "Philosophy and politics", en *Social research* 57, núm. 1, primavera, pp. 73-103.
- 1991 *Persönliche Verantwortung in der Diktatur*, en Eike Geisel y Klaus Bittermann, eds., *Israel, Palästina und der Antisemitismus. Aufsätze*, Verlag Klaus Wagenbach, traducción de Eike Geisel, Berlín.
- 1992a *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona (segunda edición).
- 1992b *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, Munich.
- 1994a *Über die Revolution*, 4. Auflage, Piper, Munich.
- 1994b *Freiheit und Politik*, en *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Piper, Munich.
- 1994c *Natur und Geschichte*, en *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Piper, Munich.
- 1995a *Labor, trabajo, acción. Una conferencia*, en *De la historia a la acción*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona.
- 1995b *Comprensión y política*, en *De la historia a la acción*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona.
- 1996a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- 1996b *La crisis en la cultura: su significado político y social*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- 1996c *El concepto de historia: antiguo y moderno*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- 1996d *La tradición y la época moderna*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.

- 1996e *Verdad y política*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- 1997 *¿Qué es la política?*, Paidós/ICE/UAB, Barcelona
- 1998 *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Beiner, Ronald
- 1987 *El juicio político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Braun, Martin
- 1994 *Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff. Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger*, Peter Lang, Francfort.
- Disch, Lisa Jane
- 1996 *Hannah Arendt and the limity of philosophy*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
- Estrada Saavedra, Marco
- 2002 *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Held, Klaus
- 1996 "Civic prudence in Machiavelli: toward the paradigm transformation in the philosophy in the transformation to modernity", en Reginald Lilly, ed., *The ancients and the moderns*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- Kant, Immanuel
- 1995 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en Kant, *Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen*, Werke 6, Könemann, Colonia.
- 1996 *Kritik der Urteilskraft*, editada por Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Francfort (segunda edición).
- McClure, Kirstie M.
- 1997 *The odor of judgment: exemplarity, propriety, and politics in the company of Hannah Arendt*, en Craig Calhoun y John McGowan, eds., *Hannah Arendt & the meaning of politics*, postfacio de Martin Jay, University of Minnesota Press.
- Norris, Andrew
- 1996 "Arendt, Kant, and the politics of common sense", en *Polity*, vol. XXIX, núm. 2, invierno, pp. 165-191.
- Peeters, Remi
- 1992 "La vie de l'esprit n'est pas contemplative. Hannah Arendt et le démantèlement de la *vita contemplativa*", en Anne-Marie Roviello y Maurice Weyembergh, *Hannah Arendt et la modernité*, Librairie philosophique J. Vrin et Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales de l'Université Libre de Bruxelles, París.

Penta, Leo Joseph

1985 *Macht und Kommunikation. Eine Studie zum Machtbegriff Hannah Arendts*, tesis doctoral, Berlín.

Saner, Hans

1997 "Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt", en Daniel Ganzfried y Sebastian Hefti, eds., *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Europäische Verlagsanstalt, Eva-Wissenschaft, Hamburgo.

Villa, Dana R.

1997 *Hannah Arendt: Modernity, alienation, and critique*, en Craig Calhoun y John McGowan, eds., *Hannah Arendt & the meaning of politics*, postfacio de Martin Jay, University of Minnesota Press.

Vollrath, Ernst

1977 *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Klett Verlag, 1. Aufl., Stuttgart.

1987 *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen & Neumann, Würzburg.