RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Galarza, Cristina

Conflicto y libertad en la teoría política de Hannah Arendt

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Galarza, C. (2020). Conflicto y libertad en la teoría política de Hannah Arendt. (Tesis de maestría). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2602

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes

Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Cristina Galarza, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto,
Octubre de 2020, pp. 109,
http://ridaa.unq.edu.ar,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Maestría en Filosofía

Conflicto y libertad en la teoría política de Hannah Arendt

TESIS DE MAESTRÍA

Cristina Galarza

cristina_galarza@hotmail.com

Resumen

Nuestro trabajo intenta ser un aporte para repensar la teoría política arendtiana, reconstruyendo y enfatizando la dimensión conflictiva de su abordaje, presente la mayoría de las veces de forma implícita y elíptica a lo largo de su obra. Esperamos así, a través de su explicitación, mostrar las limitaciones de las interpretaciones que conciben en términos idealizados y pacificados su perspectiva política. Estas aproximaciones se han visto reforzadas a partir de la exclusión que Arendt hace de la violencia como forma de interacción propiamente política, posición que también puede instalar la acusación de pacificación de la acción. Sin embargo, la violencia sería un extremo posible del conflicto que no agota el espesor de este fenómeno complejo. Nuestra tesis propone entonces problematizar las visiones que conducen a la pacificación de la política y, por ende, a la neutralización del conflicto en su obra. Mostraremos que el espacio político emerge como un ámbito transido de controversias, disputas y confrontaciones que lejos de atentar contra la perdurabilidad del mismo, le otorga dinamismo y lo revitaliza. Asimismo, al situar el conflicto en el núcleo de la perspectiva arendtiana, puede apreciarse la vigencia y actualidad de su pensamiento político para el análisis de problemáticas contemporáneas.

Directora: Dra. Anabella Di Pego

Índice

Introducción…….……..…….. 4

Capítulo 1: *Acción y libertad*

Introducción…….…….....7

La libertad dentro del esquema conceptual de la acción…..... 7

Interdependencia entre libertad y política……..9

Qué es la libertad ……...……....20

La dimensión conflictiva en torno a la libertad…….……..... 24

Escenarios para la interrogación del conflicto.....……..29

Conclusiones…….…….…….…….... 30

Capítulo 2: *La acción y el conflicto en La condición humana*

Introducción…….…… 33

La acción en el espacio de la *polis* …….……..34

Contraste entre el caso griego y romano: la aparición del conflicto…..……..41

Otras alusiones a la dimensión conflictiva en *La condición humana*…….....47

La acción conflictiva……...……..……..49

La inscripción posfundacional de la acción……..…….. 50

Conclusiones……..……..……..... 52

Capítulo 3: *La libertad en diálogo con la tradición republicana*

Introducción…….…….55

El republicanismo como tradición política……..……..56

Discusiones modernas acerca de la libertad…….……..58

Libertad positiva y libertad negativa …… 65

La libertad como no dominación ……..... 67

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Republicanismo y libertad……. ……..…… 69

Libertad y liberación.……..... 73

La libertad como virtuosismo ……76

Conclusiones…….……. 85

Capítulo 4: ***El conflicto y la libertad política en el escenario de la revolución***

Introducción…….…… 87

Libertad y poder en el escenario revolucionario …….……...88

La libertad conflictiva en el seno de la revolución……...……..97

Conclusiones……..…… 100

Consideraciones finales……..…….....101

Referencias bibliográficas..……..…….....…….……106

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Introducción

Hannah Arendt (1906-1975) es una pensadora del siglo XX que mostró gran preocupación por la creciente despolitización que nuestras sociedades experimentaron bajo las condiciones de la modernidad (2014: 64). Podríamos afirmar que el principal propósito de su teoría fue diseñar un espacio donde las experiencias políticas pudieran tener lugar. En relación a eso, consideramos que su pensamiento tiene plena vigencia para la dilucidación de las problemáticas políticas contemporáneas, sin embargo, su propuesta ha dado lugar a críticas que la hacen ver como una perspectiva idealizada y alejada de las cuestiones del presente. Por ejemplo, Habermas (1975: 214), plantea que "Hannah Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la polis griega hasta convertirla en la esencia misma de lo político y eso la lleva a construir rígidas dicotomías conceptuales", de este modo, sobrestima el papel de la *polis* en la concepción política arendtiana, lo que haría que su pensamiento no constituya una alternativa posible para el mundo contemporáneo. Teniendo en cuenta además que en torno a Habermas se despliega una línea de interpretaciones que dicotomizan las distinciones arendtianas, abrir un diálogo entre dichas lecturas y su teoría se vuelve crucial para nuestro propósito de discutir la vigencia de su pensamiento.

Nuestro trabajo intenta ser un aporte para repensar la teoría política arendtiana, reconstruyendo y enfatizando la dimensión conflictiva de su abordaje, presente la mayoría de las veces de forma implícita y elíptica a lo largo de su obra. Esperamos así, a través de su explicitación, mostrar las limitaciones de las interpretaciones que conciben en términos idealizados y pacificados su perspectiva política. Estas aproximaciones se han visto reforzadas a partir de la exclusión que Arendt hace de la violencia como forma de interacción propiamente política, posición que también puede instalar la acusación de pacificación de la acción. Sin embargo, la violencia sería un extremo posible del conflicto que no agota el espesor de este fenómeno complejo. Nuestra tesis propone entonces problematizar las visiones que conducen a la pacificación de la política y, por ende, a la neutralización del conflicto en su obra. Mostraremos que el espacio político emerge como un ámbito transido de controversias, disputas y confrontaciones que lejos de atentar contra la perdurabilidad del mismo, le otorga dinamismo y lo

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

revitaliza. Asimismo, al situar el conflicto en el núcleo de la perspectiva arendtiana, puede apreciarse la vigencia y actualidad de su pensamiento político para el análisis de problemáticas contemporáneas.

Entonces, si bien el concepto de conflicto no aparece de modo explícito, nuestra hipótesis de lectura señala que la conflictividad es central en su concepción de lo político. Incluso una lectura atenta muestra huellas que dan cuenta de su presencia, por ejemplo, en su texto ¿Qué es la libertad? podemos leer: "Sólo los asuntos exteriores parecen constituir todavía un espacio puramente político, porque las relaciones entre los países aún albergan hostilidades y simpatías que no se pueden reducir a factores económicos" (Arendt, 1996a: 168).

Intentaremos mostrar que la inspiración en la *polis* griega no implica la depuración del conflicto de las coordenadas de la acción, porque éste emerge como una dimensión constitutiva e irreductible de toda interacción e incluso de la libertad política misma, siendo posible afirmar que el conflicto es un elemento propio pero también productivo en la obra de Arendt. De modo que a lo largo del trabajo, procuramos dar cuenta de que la dinámica conflictual configura la política arendtiana.

Entendemos que el abordaje del conflicto, al tiempo que enriquece su propuesta de la acción política, permite iluminar la gramática de lo político dentro de nuestros sistemas democráticos. En el discurrir de las reflexiones analizaremos las tensiones vinculadas a la libertad –estrechamente vinculada a la acción–, y al poder, lo que nos permitirá mostrar que el conflicto integra la trama conceptual de la política en la obra de Arendt.

En el primer capítulo, profundizamos en la identificación entre libertad[1] y acción. Nos centraremos principalmente en su ensayo ¿Qué es la libertad? [1968]. Este análisis, permitirá por un lado, comprender más cabalmente la concepción de libertad que sustenta su teoría, y por otro lado, nos proporcionará las coordenadas para plantear los ámbitos donde la libertad se inscribe en una dimensión ineludiblemente conflictiva.

[1] Evitamos hablar de libertad política, pues Arendt habla de libertad disputando este concepto a la tradición y mostrando su carácter político.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En el segundo capítulo, mostramos que en *La condición humana* [1958], aunque la política se distinga claramente de la violencia, la acción se encuentra atravesada por el conflicto como algo positivo y constitutivo. Nos dirigimos a la recuperación de las revoluciones modernas, pasando por la Comuna de París en 1848, hasta la Revolución húngara de 1956, porque esos acontecimientos denotan que es la conflictividad la que asegura la pervivencia de lo político en la Época Moderna. El papel del conflicto resultará esclarecido a través de la indagación de la gravitación y relevancia de la experiencia política de los romanos –particularmente las experiencias de la fundación y la legislación–, por sobre la influencia griega. En un tercer momento, nos dirigimos a la filiación de Arendt con los enfoques posfundacionalistas (Marchart: 2009) –de los que ella habría sido precursora–, porque ese marco otorga un suelo que da lugar a las disputas y confrontaciones en la trama de la acción.

En el tercer capítulo, confrontamos su noción de libertad con concepciones modernas y contemporáneas. Para ahondar luego en elementos que muestran su identificación con lo que con posterioridad ha surgido como republicanismo (Wood: 1969; Bailyn: 1967; Pocock: 1975; Skinner: 1978). Al situar su pensamiento en diálogo con esta corriente, se ponen de manifiesto la relevancia del conflicto y su particular concepción de la libertad. Asimismo, este abordaje permite mostrar que Arendt es pionera de la recuperación de esa tradición para el pensamiento político contemporáneo. Luego retomamos la apropiación de Maquiavelo, haciendo énfasis en el análisis que hace del conflicto en la República (Lefort: 2010), a fin de argumentar su potencialidad para mejorar la política, lo que a su vez nos permitirá aducir acerca la preeminencia del discurso en Arendt.

En el cuarto capítulo, nos remitimos a su obra *Sobre la Revolución* [1965], ella iluminará el análisis del escenario revolucionario, situación propicia para nuestro propósito de señalar que Arendt no piensa la acción desde la pacificación de la política. En este punto, consideraremos con Di Pego (2015), las tensiones conflictivas que se despliegan en la situación revolucionaria y que son propias de la fundación de un cuerpo político. A partir de ello, podremos arribar a que el conflicto es constitutivo de la libertad y la acción en el pensamiento de Arendt.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo I
Libertad y acción

Introducción

Para la interrogación del conflicto en la obra de Arendt es crucial abordar la libertad, porque lejos de constituirse en un ideal abstracto, –en íntima vinculación con la acción–, funda el núcleo teórico arendtiano. Como dice Birulés (1997b:18), "la libertad es constitutiva de lo político". Por lo tanto, consideramos que el concepto de libertad puede ser un anclaje para mostrar la relevancia de la conflictividad dentro de la gramática conceptual de la acción política. Entonces, en este capítulo nos abocamos a analizar el problema de la libertad desde la perspectiva arendtiana. Para tal fin, nos centraremos en su clásico ensayo *¿Qué es la libertad?* [1968], recurriendo asimismo a otros textos claves para esta problemática.

En primer lugar, nos proponemos mostrar la reconceptualización que Arendt lleva a cabo para restituir la libertad al campo político, pues entendemos que el concepto no logra comprenderse cabalmente si no se exponen las tendencias de la tradición filosófica y de las ciencias políticas y sociales del siglo XIX y XX que lograron disolver la interdependencia entre política y libertad. Este análisis, además, nos permitirá vislumbrar la profunda concepción de lo político que gravita en su propuesta. En segundo lugar, trataremos de precisar rasgos que la definen en su estrecha conexión con la acción, a fin de identificar las condiciones de posibilidad para su manifestación, señalando los escenarios donde la dinámica conflictiva queda expuesta. Por último, dejaremos planteadas las articulaciones que vinculan la libertad al conflicto, a fin de comenzar a dar solidez a la tesis de que éste constituye un rasgo propio de la acción política.

La libertad dentro del esquema conceptual de la acción

Para comprender cómo entiende Arendt la libertad, primero debemos plantear someramente algunas distinciones, que constituyen el suelo donde se asienta el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

concepto y que permiten comenzar a dilucidarlo[2]. En primer lugar, resulta relevante señalar que en *La condición humana* [1958], obra en la que la autora desarrolla las actividades fundamentales de lo que ella llama *vita activa*[3], distingue entre labor, trabajo y acción. Las actividades que se llevan cabo en la esfera de la labor, están dirigidas al mantenimiento de la vida, las que se desarrollan en la esfera del trabajo, producen el mundo "artificial" que alberga a las personas, mientras que las que relacionan a los seres humanos, constituyen la acción. Labor y trabajo se refieren respectivamente a la condición humana de la vida y de la mundanidad. La acción corresponde a la condición humana de la pluralidad, que es específicamente la condición *sine qua non* y *per quam* de toda vida política, por lo que si bien las tres esferas están vinculadas a la vida política, sólo la acción constituye su ámbito privilegiado (Arendt, 2014:22).

Las tres esferas que integran la *vita activa* se relacionan con la natalidad, porque todas las actividades humanas contienen un elemento de iniciativa, sin embargo, la acción mantiene la más estrecha relación con ella (Arendt, 2014:23). Desde esta perspectiva, la política se relaciona con la capacidad de acción; y la libertad se presenta en su propuesta como un atributo de la acción (Arendt, 1996a: 167), entonces, "el campo en el que se aplica es la acción" (Arendt, 1996a: 158), es decir, como la acción se encuentra en el centro de la política, la libertad hace su aparición de modo exclusivo en la esfera política (Arendt, 2014: 43). Entonces, la libertad, en íntima vinculación con la acción, se erige como un concepto exclusivamente político. Como vemos, el establecimiento de un nuevo comienzo constituye una idea que articula el campo político arendtiano, por eso Arendt considera que el problema de la libertad es crucial para el campo político.

[2] Compartimos la reflexión de Di Pego respecto de las distinciones arendtianas. La autora invita a no concebirlas como categorías estancas porque lo político en la obra de Arendt se constituye en un campo siempre en tensión respecto a las categorías planteadas, de manera que las distinciones "resultan flexibilizadas y resignificadas en la complejidad que ameritan las situaciones particulares (Di Pego, 2015:16).

[3] Arendt intenta recuperar, discrepando con la tradición del pensamiento filosófico y político, las articulaciones y distinciones dentro de la *vita activa*. Entiende que todas las actividades humanas poseen un elemento de iniciativa y de acción, es decir, se relacionan con la natalidad, y aunque entre las actividades de la vita activa se encuentran la labor, el trabajo y la acción, sólo esta última guarda una estrecha relación con la condición humana de la natalidad, por lo que se constituye en la actividad política por excelencia. La expresión *vita activa* se identifica entonces con la vida dedicada a los asuntos públicos-políticos.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En disputa con la tradición filosófica, Arendt entiende que la libertad es una realidad mundana tangible, por lo que a partir de diagnosticar el divorcio entre la libertad y la política, cuestión que a su juicio, operó notoriamente desde la Edad Moderna, recurra a profundizar la deriva que sufre el concepto a lo largo de la historia de la filosofía. Esta tarea le aporta elementos para realizar una serie de críticas y desplazamientos que le permiten, a partir del contraste que advierte entre la visión antigua –griega y romana– y moderna de la política, y de la apropiación que lleva a cabo de Montesquieu, rehabilitarla para el campo político. En lo que sigue, nos abocamos a mostrar la reconceptualización de la libertad asociada a la acción política.

Interdependencia entre libertad y política

Arendt recupera de la filosofía presocrática la idea de que la libertad es un concepto exclusivamente político, pues ella emerge como la quintaesencia de la ciudad-estado, contrariamente a la tradición filosófica del pensamiento político clásico, que acorde al sesgo despectivo que desde Platón le imprime a la esfera de los asuntos humanos, la concibe en oposición a la *polis*[4]. En efecto, la libertad fue una experiencia corriente en la antigüedad griega y romana (Arendt, 2013:35). No obstante, en sintonía con la deriva mencionada, y a partir de la identificación que efectúa la tradición filosófica de la Antigüedad tardía entre libertad y libre albedrío o voluntad, queda situada en el plano de la subjetividad. Más precisamente, desde la filosofía de Agustín es explícitamente reducida "a una elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir para iniciar su puesta en práctica" (Arendt, 1996a: 239). De este modo, la libertad queda referida a la discusión interna del yo o del alma, y por lo tanto, confinada a la interioridad del sujeto (Arendt, 1996: 158-159). Este movimiento provoca que el sujeto vuelto hacia sí mismo experimente un distanciamiento del mundo, pues "las experiencias mundanas se transforman en experiencias internas del yo" (Arendt, 1996a:158), provocando el consecuente abandono de la acción en el

[4] Arendt enfatiza que la libertad existió en la polis griega, no fue una cuestión filosófica, tampoco se sabía nada de libertad interior, la libertad necesitaba de una realidad mundana tangible y se la concebía como la condición del hombre libre. Véase (Arendt, 1996a: 160).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

espacio público. De modo que la libertad es expulsada del ámbito de la actuación y de la política. Arendt también responsabiliza a la religión cristiana de esta deriva, porque ella alienta la abstención de la participación en los ámbitos públicos[5]. Entonces, debido al carácter subjetivo que le impone al concepto, la tradición filosófica y la religión cristiana, la libertad deja de ser una posibilidad concreta y cristaliza en un concepto ambiguo, alejado del ámbito de la actuación y de la asociación con los demás.

Por otro lado, para Arendt, la significación moderna del verbo "actuar" también oculta la exclusión de la libertad del ámbito político. "Platón abre una brecha entre los dos modos de acción, *archein* y *prattein* («comienzo» y «actuación»), que según el pensamiento griego estaban relacionados" (Arendt, 2014: 243). Al constatar que la variación lingüística operada en el pensamiento platónico lleva consigo la identificación de la noción de gobierno con el papel del principiante y guía, comprende que éste pudiera quedar ligado al concepto de mando, porque al escindir el comienzo de la acción de la actuación –de los que se unen para llevar a cabo y terminar una empresa–, lo político en el pensamiento moderno queda referido sólo al comienzo de la acción, pero desprovisto de la ejecución[6]. Entonces, la identificación entre la noción de gobierno con la idea de comienzo también implica que la actuación haya quedado limitada a la ejecución de órdenes. En el sesgo mencionado subyace la adhesión platónica a la dominación, que pretende encontrar un sustituto de la acción a fin de eliminar la fragilidad que ésta le imprime a la esfera de los asuntos humanos. Según esta perspectiva, las calamidades de la acción pueden ser aplacadas con la separación entre saber y hacer,

[5] Arendt habla de la sospecha que representaba el ámbito público para los primeros cristianos. En efecto, tanto en el cristianismo como en la tradición filosófica iniciada por Platón, opera la supremacía de la vida contemplativa como forma de vida suprema en detrimento de la vita activa, es decir, de la acción en la esfera de los asuntos humanos.

[6] Arendt profundiza la etimología griega y latina señalando que ambas fuentes contienen dos palabras diferentes pero interrelacionadas para designar el verbo "actuar": "parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda" (Arendt, 2014: 212). Sin embargo, en el lenguaje moderno, la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión –*prattein* y *gerere*–, pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción quedaron vinculadas al lenguaje político. Así, *archein* pasó a querer decir principalmente «gobernar»; y «agere», guiar. Lo que ocasionó, por un lado, que el papel de "principiante" y "guía" pasó a ser el del gobernante, de modo que la función de dar órdenes quedó vinculada a él y, por otro lado, la función de ejecutarlas pasó a ser la obligación de sus súbditos. De esta manera, el gobernante monopoliza la fuerza de aquellos sin cuya ayuda no hubiera podido realizar nada. Véase (Arendt, 2014: 212 - 213).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

lo que constituiría la raíz de todas las teorías de dominación, pues se sustenta en la sabiduría del filósofo-rey que suprime la pluralidad produciendo el destierro de las personas de la esfera pública y concediendo sólo al gobernante la tarea de atender los asuntos públicos:

> Platón fue el primero en introducir la división entre quienes saben y no actúan y los que actúan y no saben, en lugar de la antigua articulación de la acción en comienzo y realización, de modo que saber qué hacer y hacerlo se convirtieron en actividades completamente diferentes (Arendt, 2014:243).

La consecuencia de esta separación es interminable. La identificación platónica de conocimiento con mando por un lado, y de acción con obediencia y ejecución, por otro lado, se transmite a las primeras experiencias y articulaciones de la esfera política que pasaron a ser autoritarias para toda la tradición del pensamiento político (Arendt 2014: 245). Esa transmisión errónea se advierte en el hecho de que identificamos a la política con el concepto de gobierno, lo cual refuerza la idea de la acción ligada a la ejecución[7]. De modo que el saber es identificado con el gobierno y sólo el gobernante es capaz de actuar; y la acción es vista como un hacer –en el sentido de ejecutar–. En ese esquema, la libertad no tiene lugar, porque si se trata sólo de mandar y obedecer, quien obedece se limita a llevar a cabo lo que otro dispone; y quien manda, prescribe lo que otros deben hacer, lo cual tampoco implica una acción libre: “el poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza” (Arendt, 1996a: 164). Por lo tanto, Arendt concibe la libertad desvinculada tanto de la idea de gobierno –que monopoliza la acción–, pero también la desarticula de la idea de gobernar o ser gobernado, porque entiende que estos conceptos corresponden a estados prepolíticos (Arendt: 2014: 44). Efectivamente, ser libre significa no estar sometido bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie: “para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas pre políticas” (Arendt, 2014: 40).

[7] Platón consideraba que la acción no tenía que desempeñar parte alguna en los asuntos humanos, pues entendía que las normas de conducta en los asuntos públicos debían derivarse de la relación amo-esclavo en una familia bien ordenada, contrariamente al pensamiento griego, para quienes la relación entre gobernar y ser gobernado impedía toda posibilidad de acción. Sin embargo, como opina Arendt: “el concepto de gobierno aunque tiene su origen en la esfera familiar, ha desempeñado su papel más decisivo en la organización de los asuntos públicos y para nosotros está invariablemente relacionado con la política. Véase (Arendt, 2014: 244).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Desde las significaciones anteriores, podemos concluir que la acción política reducida a la lógica de mando y obediencia, provoca la expulsión de la libertad del campo político: la articulación entre comienzo y legitimación del gobierno, hizo que el factor comienzo desapareciera por completo del concepto de gobierno, de ahí el pronóstico que refiere a que la libertad fue suprimida del pensamiento político (Arendt, 2014:245).

El derrotero por el cual la libertad se va desdibujando del campo de la acción, se acentúa y adquiere nuevos matices en la época moderna, donde la brecha mencionada se amplía a partir del nacimiento de las ciencias políticas y sociales de los siglos XIX y XX, que identifican al gobierno con el dominio total de lo político o lo conciben como protector de los intereses de la sociedad. En efecto, toda la época moderna establece una separación entre libertad y política (Arendt, 1996a: 162). La crítica arendtiana se dirige entonces a la concepción de libertad que subyace en las teorías políticas que abrevan de la modernidad. En este orden de cosas, discrepa con la filosofía de Jean-Jacques Rousseau que se sustenta en la peligrosa identificación entre libertad y soberanía (Arendt, 1996a: 177), porque entiende que adscribir a la "voluntad general", implica renunciar a la libertad. Leamos a Arendt:

> La libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la «voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía (Arendt: 1996a:177).

De la cita se desprende que cuando Rousseau concibe el poder político a imagen de una fuerza de voluntad individual, la "voluntad general" descansa en el poder del soberano. Esta forma de concebirlo implica que para ser libre hay que dominar a otros. En ese sentido es que Arendt (2013: 156) señala que en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa. Esta asociación constituye una fuente de dominación, porque un cuerpo político que se asienta en la "voluntad general" implica la noción de gobierno –en el sentido de gobernante y gobernados–, o lo que es lo mismo, el acaparamiento del poder de un gobierno central, es decir, de un Estado que monopoliza la fuerza o la violencia.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En este esquema, es necesario poner a salvo a la sociedad de la opresión de sus gobernantes, por lo que la política se convierte en un mero instrumento para limitar el poder del gobierno. Desde este ángulo, la idea de soberanía refuerza, en última instancia, la idea de un poder público negativo. Arendt identifica la soberanía con la tiranía porque "el acaparamiento del poder", se constituye a partir de despojar a la ciudadanía de la capacidad de acción. Por lo tanto, la desarticulación entre tiranía y libertad supondrá la descentralización o distribución del poder, porque la tiranía no se define por su crueldad, sino por la impotencia. Si en sistemas tiránicos pueden florecer las artes o los oficios, esto se debe a que aún bajo sometimiento "el espíritu puede ser libre", aunque ahora sabemos que no se trata de libertad, sino de autoexpresión, porque la libertad necesita de un espacio mundano y concreto donde pueda desplegarse y llegar a ser una realidad visible y tangible (Arendt, 2013: 34), por eso tampoco puede identificarse solamente con la liberación de sistemas autoritarios, como veremos a continuación.

Por otro lado, Arendt (2013:30) desarticula la identificación entre libertad y liberación, porque entiende que esta confusión opera en detrimento de la libertad, y siendo ésta la única causa que determina la existencia de la política, ha sido abandonada en pos de la liberación. Así, libertad y liberación no son idénticas, la liberación es una condición de la libertad. En *La condición humana*, la inspiración en el mundo griego le permite desvincular la libertad de la esfera doméstica: "ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado" (Arendt, 2014: 44). La libertad no tiene relación con la esfera que está regida por la necesidad, cuyo rasgo distintivo era que las personas vivían juntas llevadas por las exigencias que les imponía la vida[8]. El dominio de las necesidades vitales era la condición para la libertad de la *polis*, como expresa en su ensayo "¿Qué es la libertad?", donde afirma que la libertad estaba claramente precedida por la liberación y ser libre requiere de la condición de haberse liberado de las necesidades de la vida (Arendt, 1996a: 160). Pero al mismo tiempo, como se desprende de la cita anterior, la libertad también implica ser libre de la desigualdad, por lo que tampoco

[8] La necesidad es característica de la organización doméstica privada donde la fuerza y la violencia se justifican porque son los únicos medios para dominarla y llegar a ser libre.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

es compatible con la idea de gobierno que genera la parálisis de la política, por eso en *La libertad de ser libres* [2018][9], sostiene que "la libertad de ser libres significaba ser libre no solo del temor, sino también de la necesidad" (Arendt, 2018: 15). En este sentido, la pobreza constituye un impedimento para la libertad. La pobreza, como la entiende Arendt (2013: 61), más que carencia es indigencia y miseria extrema, cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante, pues coloca a las personas bajo la urgencia del propio proceso vital, impidiendo el ejercicio de la libertad. En efecto, cuando la vida está en juego, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad. La necesidad se convierte entonces en un fenómeno prepolítico que priva a las personas de la luz de la esfera pública, por esa razón, la liberación se erige como una condición de la libertad[10].

De todos modos, no basta con haberse liberado, la libertad significa algo más que la liberación política de un sistema despótico o de las necesidades acuciantes que impone la vida. La ausencia de coerción ejercida por un gobierno o la satisfacción de las necesidades básicas, de ninguna manera conduce a la libertad. De ahí que la distinción entre los dos conceptos sea de suma importancia para el discernimiento y la comprensión de la libertad.

La libertad puede manifestarse sólo en ausencia de opresión, o cuando las urgencias del propio proceso vital no imperen en la escena. Sin embargo, el deseo de salir de esa situación podría constituirse en una condición de posibilidad de la libertad, de lo que surge que la opresión y la pobreza constituyen un obstáculo siempre y cuando esos estados se vuelvan permanentes, porque cuando sale a la luz el pueblo oprimido y los excluidos irrumpen en las calles impulsados por la desesperación o el hartazgo, como ocurrió por ejemplo con el *peuple* en la Revolución francesa, pueden descubrir la libertad que se requiere para ser libre (Arendt, 2018: 15). Aunque también podría ocurrir que este impulso culmine en

[9] Libro póstumo editado recientemente por Taurus (2018). A decir de Thomas Meyer, quien escribe el epílogo, es una conferencia que Arendt escribió en 1967.

[10] Arendt es consciente de la dificultad que conlleva señalar una separación tajante entre libertad y liberación. Así lo manifiesta en su libro *Sobre la Revolución* donde aclara: "que sea difícil señalar una línea divisoria entre liberación y libertad en una cierta circunstancia histórica no significa que liberación y libertad sean la misma cosa, o que las libertades obtenidas como consecuencia de la liberación agoten la historia de la libertad, a pesar de que muy pocas veces quienes tuvieron que ver con la liberación y la fundación de la libertad se preocuparon de distinguir claramente estos asuntos. (Véase Arendt, 2013: 34).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

el fracaso, es el caso de la multitud que se lanza bajo el imperio de la necesidad persiguiendo sólo la liberación y no la libertad.

En consonancia con lo expuesto, la crítica arendtiana a la asociación entre libertad y liberación no es otra que la crítica a las tendencias que conciben la libertad dentro de la esfera de lo social[11], y básicamente radica, como adelantábamos, en que la libertad se confunde con la necesidad. Al priorizar la seguridad como condición básica, la sociedad entiende la libertad como la garantía de las libertades que hoy asociamos a los derechos civiles, de manera que al Estado le queda la tarea de ocuparse de la defensa de los intereses de la sociedad y de sus individuos, lo que a su vez también justifica la restricción de la autoridad política. Reducir la libertad a las libertades individuales significa concebir al Estado como un "protector" de la libertad, donde la participación en los asuntos públicos es vista como una concesión de la libertad privada o como el peligro de politización de la vida privada, de manera que la libertad se identifica con la ausencia de coerción de parte del gobierno, es decir, queda concebida en su negatividad o ligada a la no dominación. Desde esta perspectiva, la política se vuelve un instrumento que disputa un mayor número de libertades individuales al Estado. Contrariamente, Arendt (1996a:166) concibe al Estado como un producto de la acción, de suerte que su existencia depende de los actos posteriores para conservarlo. En esos casos, sea cual fuere su forma de organización, el cuerpo político se estructura bajo la aceptación de la violencia como instrumento de gestión legítima, donde la libertad nunca es la que articula el campo político, en todo caso ella es un fin que se ubica fuera de la política. En esta ecuación, la política se vuelve un medio para conseguir un fin, en cambio, Arendt piensa que:

> Bajo ninguna circunstancia podía ser la política sólo un medio destinado a proteger la sociedad, se tratara de la del fiel, como en la Edad Media, o la de los propietarios, como en Locke, o de una sociedad inexorablemente comprometida en un proceso adquisitivo, como en Hobbes, o de una de productores,

[11] Arendt se afana en distinguir la esfera política de la esfera social, cuyo origen identifica con la llegada de la Edad Moderna (Arendt, 2014: 43). La crítica se centra en la idea de que en el mundo moderno, las esferas social y política están mucho menos diferenciadas y que la política no es más que una función de la sociedad. Arendt entiende que con el ascenso de la sociedad, es decir, del conjunto doméstico (*oikia*) o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han vuelto de interés colectivo. Véase (Arendt, 2014: 45).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> como en Marx, o de empleados, como en la nuestra, o de trabajadores, como en los países socialistas y comunistas (Arendt, 2014: 43).

Nótese que dentro de los sistemas mencionados, el sujeto también se convierte en un medio. Las personas quedan subsumidas a la categoría de propietario, productor, trabajador, empleado, etc.

En este marco, el liberalismo moderno y contemporáneo también contribuye a la incomprensión de la libertad. En primer lugar, la asocia con la liberación de la política y ello opera en detrimento de la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos, y en segundo lugar, la confunde con la libertad de mercado, propiciando las desigualdades en el seno de la sociedad. Estas asociaciones cristalizaron en las nuestras democracias liberales. La primera afirmación que refiere a la liberación de la política se entiende al distinguir democracia de liberalismo. Mientras los griegos ya practicaban la democracia, el liberalismo es un fenómeno moderno. La diferencia se asienta en la concepción de la libertad que sustentan los modernos, en contraposición con las ideas de los antiguos. Estas ideas se desarrollan en el discurso de Benjamin Constant (1820). Mientras que para los antiguos la libertad consiste en la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos, los modernos, en cambio, defienden las libertades individuales, –la libertad queda identificada con la garantía de los derechos civiles y la protección de la esfera privada–. El liberalismo propone delegar las decisiones colectivas a un grupo de representantes, lo que significa desentenderse de los asuntos públicos. La libertad se asocia entonces a la liberación de la política, propiciando la retirada de la participación en el gobierno. Como vimos, Arendt rastrea más profundamente esta deriva y encuentra que en estas ideas subyace la tradición filosófica que sostiene que la libertad empieza cuando las personas dejan el campo de la vida política y no se experimenta en asociación con otros sino en relación al propio yo (Arendt, 1996a:169). Si la vigencia de la política depende exclusivamente de la acción en el espacio público, la retirada de éste ámbito significa tanto la imposibilidad de manifestación de la libertad como el deterioro del tejido de las relaciones y los asuntos humanos. Como afirmábamos antes, Arendt no adscribe a una forma de gobierno que desde la lógica de mando y obediencia obture los canales de participación, si bien ella se mostró renuente al sistema representativo –cuya elección se justificó en parte por la adopción de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

formas de vida enmarcadas en contextos territoriales cada vez más grandes–, estaría de acuerdo en que la esencia de la discusión, más allá de la forma de gobierno que adopte el cuerpo político, debería centrarse en la participación: "el contenido real de la libertad consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública" (Arendt, 2013: 33). Entonces, la política tiene lugar cuando las personas, haciendo uso de la acción y el discurso, cuentan con espacios donde pueden reunirse para participar activamente en los asuntos públicos, es decir, cuando pueden ejercer la libertad. Cabe aclarar que el énfasis en la participación nunca puede significar que la política deba abarcar todas las esferas de la vida, contrariamente, Arendt encuentra que esta idea amplía la brecha entre libertad y política, tal como se desprende de sus reflexiones respecto de las experiencias totalitarias:

> El surgimiento del totalitarismo, su presunción de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política y su reiterada ignorancia de los derechos civiles, sobre todo de los derechos de privacidad y del derecho a liberarse de la política, nos hace dudar no sólo de la coincidencia de la política y la libertad sino incluso de su compatibilidad misma (Arendt, 1996a: 161).[12]

Lo que la cita revela es que la política tiene especificidad y supone el establecimiento de una esfera donde las personas puedan experimentarla, como señala Arendt (2014: 221) en *La condición humana*, el espacio de la *polis* no siempre existe, "más aún, ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo".

Hasta aquí, podemos inferir que de la exclusión de la libertad del terreno de la política participa la tradición filosófica del pensamiento político clásico, que desde Platón introduce un sesgo en la interpretación del concepto, incluyendo la constelación los pensadores políticos modernos de los siglos XVII y XVIII, pero las experiencias totalitarias del siglo XX también aportan la errónea idea de la incompatibilidad entre la libertad y la política.

Para explicar la segunda afirmación, que asocia la libertad con libertad de mercado, recurrimos a Macpherson (1997), quien en *La democracia liberal y su época* expone que en la actualidad la democracia toma la forma de democracia

[12] La cita muestra que Arendt no desconoce los derechos civiles ni las libertades individuales, simplemente entiende que cuando la libertad sólo se dirige a la búsqueda de derechos, de ello sigue la parálisis de la política.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

liberal. El autor señala que si por un lado, la democracia no es más que un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos, o lograr que se promulguen leyes y se adopten decisiones políticas, y por otro, asistimos a la democracia de una sociedad capitalista de mercado, democracia y liberalismo terminan siendo términos que se amalgaman y convergen en la democracia liberal. Según Macpherson (1997: 10), cuando John Stuart Mill y los demócratas liberales éticos, insisten en la reivindicación de la igualdad de derechos para el desarrollo de la propia personalidad, dejan preparado el terreno para que la sociedad capitalista de mercado adopte los valores liberales que luego cristalizan en la democracia liberal, alejándose del principio ético del liberalismo y reemplazándolo por el de la libre competencia. De modo que desde la visión del mercado "«liberal» significa «capitalista»". El autor entiende que la libertad pasa a ser libertad de mercado, que no es otra cosa que la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de normas de mercado y no una libertad igual para que todos utilicen y desarrollen sus capacidades, como lo querían los liberales modernos. Como puede observarse, el Macpherson ve claramente que el problema de las democracias liberales es la perversa asociación entre libertad y libertad de mercado. Pero este fenómeno ya fue alertado por Arendt cuando se refirió a los peligros que conlleva la invasión de la creciente esfera de la vida social y económica sobre el espacio político. Efectivamente, sólo cuando la libertad no es concebida como un concepto exclusivamente político, puede ser adoptada por los liberales contemporáneos como un valor que se asocia a la economía. A pesar de ello, Macpherson (1997: 11) entiende que los valores éticos de los liberales modernos podrían despojarse del sistema económico capitalista y de los postulados políticos del mismo. No advierte que el liberalismo ha dado lugar a esta asociación a partir de ubicar la libertad en la esfera de lo social, como dice Arendt (1996a: 167), "ha hecho lo suyo para apartar la libertad del campo político. Según esa misma filosofía la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguarda de sus intereses". En *La condición humana*, Arendt rechaza la identificación de la libertad con la economía de la sociedad o la "administración doméstica colectiva" (Arendt, 2014: 42), porque esta asociación sólo podría darse cuando el Estado se transforma en protector del proceso vital de la sociedad o de los intereses de la sociedad y sus individuos. Al quedar referida a la esfera privada, la libertad se transforma en un concepto instrumental

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que avala la concentración de la riqueza, deriva que además contribuye al incremento de la pobreza, situación que como adelantábamos, impide el ejercicio de la libertad. Entonces, cuando la libertad se asocia al libre juego del mercado, el "fin" de la acción libre ya no reside en ella misma, dicho en otros términos, la libertad reducida a lo económico pierde su carácter político.

En síntesis, el liberalismo moderno y contemporáneo distorsiona la libertad, cuando la entiende como liberación de la política, como la garantía de los derechos privados, o como libertad de mercado. Para Arendt, la política no se hace presente en un sistema que no garantiza la participación en los asuntos públicos, simplemente porque ella no da lugar a la acción. Por lo tanto, esperar con Macpherson que "el apetito de libertad individual" logre trascender la envoltura capitalista para desarticular la asociación entre libertad y libertad de mercado, es inútil. En ésta asociación subyace, no sólo una idea de libertad asociada a la administración de los intereses de la sociedad, sino la idea de la libertad como la liberación de la política. El liberalismo amplía la brecha entre libertad y política, porque produce de modo concomitante, el abandono del ejercicio de los derechos políticos y el consecuente deterioro de la esfera pública.

Como vemos, Arendt (2016: 160) intenta despojar del concepto de libertad, la idea de liberación, porque asume que con liberarse no basta: "la condición de ser libre no se sigue automáticamente del acto de liberación, se necesita además un espacio público común". En efecto, sin un lugar donde pueda insertase la acción y sin la presencia de otros, no es posible la libertad, de este modo, la libertad adquiere un carácter público y se configura en consonancia con la irreductible pluralidad que sustenta la acción.

Otra cuestión que opera en la desvinculación entre libertad y política procede de la glorificación que la época moderna hace de la violencia, donde la acción se entiende como fabricación y queda centrada en las capacidades del *homo faber*. En *La condición humana*, Arendt se resiste a la identificación de la libertad con la producción (work)[13], porque tal filiación supone orientar la acción a una determinada finalidad, por ende, la política se discute en términos de instrumentalidad.

[13] Seguimos la advertencia de Di Pego (2019: 202) para quien no "es adecuado traducir "work" por trabajo, porque se pierde la connotación en inglés de que esta actividad implica el proceso de producción de una obra.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Contrariamente, la acción remite al sentido que no es externo sino que se despliega con la propia acción.

Por último, respecto a la libertad individual, Arendt la concibe vinculada a la libertad filosófica, señalando que si se decretase el fin de la libertad política[14], la libertad individual podría subsistir. Su intención no es criticar la libertad privada sino mostrar que la esfera en la que ella se despliega no corresponde al ámbito de lo político, porque entiende que cuando el individuo moderno –sumido en su introspección y preocupado por la realización de su vida –, dejó de actuar en el espacio público y de buscar la compañía de otros, dejó de experimentar la libertad y quedó excluido de la política. Desde esta óptica, la afirmación que refiere a que la libertad termina donde empieza la del otro, descubre la exclusiva preocupación por las libertades individuales, lo que subyace a esta idea es que la libertad se entiende sólo como un atributo de las personas o de la sociedad, y no de la política.

Las consideraciones anteriores permiten advertir cómo nuevas significaciones adquiridas por el concepto opacan su sentido originario, desvinculándola del campo político y colaborando con la despolitización creciente de la sociedad.

Qué es la libertad

Como señala en su ensayo "¿Qué es la libertad?", Arendt recupera de Montesquieu, la distinción entre libertad política y libertad filosófica. Mientras la segunda queda vinculada al ejercicio de la voluntad, la primera se asocia a la capacidad de "hacer" –poder hacer–. De esta manera, la libertad filosófica remite a un atributo individual capaz de ser experimentado fuera de las comunidades políticas; en tanto que la libertad, propiamente hablando, se ubica dentro del campo político. Arendt coincide profundamente con el pensador en el vínculo entre la libertad y la actividad en el mundo: "Para Montesquieu y para los antiguos era obvio que un sujeto no podía ser llamado libre cuando carecía de la capacidad de hacer" (Arendt, 1996a: 173). Esta distinción brinda elementos para reconceptualizar

[14] Esto queda ilustrado cuando Arendt afirma que las dictaduras suponen el final de la libertad política, pero la vida privada y la actividad no estrictamente política no necesariamente quedan afectadas. Véase (Arendt 2007:61).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

el término[15]. Al desplazarla del dictado de la voluntad, ella deja de conjugarse en el plano de la autodeliberación, es decir, entre *el quiero y el puedo* y de responder al yo y a sus ansias de poder, porque lo definitorio de la voluntad es que ella resulta impotente. En *La Condición Humana*, la libertad se concibe en íntima conexión con la acción[16], la libertad es inherente a la acción (Arendt, 1996a: 165), actividad política por excelencia, pues es la esfera a la que le atañen "las iniciativas". Arendt (2014: 201) entiende que la acción es el comienzo espontáneo de algo nuevo. Al tomar cada nacimiento como el inicio de algo nuevo que irrumpe en el mundo, Arendt recupera de Agustín, que cada persona en sí misma es un nuevo comienzo; de ahí que pueda ejercer la facultad de iniciar algo: "por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción" (Arendt, 2014: 201). Por lo que establece que la acción es un segundo nacimiento con el que nos insertamos en el mundo humano. La acción es la actividad central porque realiza la condición humana de la natalidad[17]. En definitiva, Arendt rechaza las asociaciones que vinculan el concepto con el libre albedrío o voluntad, y la desplaza al terreno de la acción, como dice Kohn en el prólogo de *Responsabilidad y Juicio*: "la experiencia de la libertad sólo deja de ser ambigua en la acción" (Arendt, 2007: 29). Entonces, afirma que la libertad no sólo se expresa y sino que se actualiza en la acción. Lo que hace a una persona un ser político es su capacidad de ejercerla, de ahí la expresión: "Los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad– mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa" (Arendt, 1996a: 165).

[15] Arendt refiere su reconceptualización de la libertad a la obra de Montesquieu; así, en *La vida del espíritu*, afirma: "saltamos de la noción de libertad filosófica a la de libertad política, una diferencia obvia de la cual, en la medida en que yo puedo saber, sólo habló Montesquieu". Véase (Arendt, 1984: 476). En este sentido, Sirczuk entiende que Montesquieu ocupa un lugar privilegiado en la comprensión de la libertad de Arendt, lo que no supone afirmar, según el autor, que el pensador francés haya descubierto sus características sino reconocer que Montesquieu logró articular conceptualmente la experiencia política de la libertad. Véase (Sirczuk, 2017: 56).

[16] Recordemos que para Arendt, las otras dos actividades de la *vita activa* son la labor y el trabajo, que están signadas por la necesidad y la utilidad que se diferencian de la acción porque esta última se experimenta comenzando algo espontáneamente.

[17] En *La condición humana*, Arendt sostiene que la acción, como la labor y el trabajo, están también enraizados en la natalidad, ya que tienen la misión de proporcionar y preservar –prever y contar con– el constante flujo de nuevos llegados que nacen en el mundo como extraños. Sin embargo, de las tres, la acción mantiene la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad; el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortandad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico. Véase (Arendt, 2014:23).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Inspirada en las experiencias de la Antigüedad griega y romana, plantea que ser libre y empezar algo nuevo coinciden (Arendt, 1996a: 178). La libertad es la facultad de interrumpir el curso automático de la vida y comenzar algo nuevo (Arendt, 2014: 265). En otros términos, la libertad es la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo, o la experiencia del hombre para la novedad. (Arendt, 2013: 35). La libertad queda ligada a la espontaneidad.

La concepción de la libertad se comprende más cabalmente cuando –en discrepancia con la tradición–, Arendt contrasta su visión con el pensamiento político moderno y plantea que la libertad no puede constituirse en el fin de la política. Para Arendt, la libertad es el sentido de la política, esta afirmación es clave, pues implica que no es un producto que se ubica fuera de la política, no es su fin[18], es decir, la libertad está incluida en lo político (Arendt, 1997: 61). Por tanto, sin libertad la vida política no tiene sentido. De modo que ella se constituye no sólo en el concepto central para la ocurrencia de lo político, sino la razón de ser de la política:

> (…) muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la política -sólo en momentos de crisis o de revolución-, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *rasión d'être* de la política es la libertad, y campo en el que se aplica es la acción" (Arendt, 1996a: 158).

La identificación de la libertad con la acción ejecutora hace que Arendt elija para ilustrarla el concepto de virtud de Maquiavelo. Se equipara así al virtuosismo o excelencia en la ejecución en las artes interpretativas, "en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose

[18] Estas afirmaciones corresponden al fragmento denominado Introducción a la Política II, que forma parte del libro póstumo *Introducción a la política* [1997], el cual reúne escritos de Arendt entre 1956 y 1959: "lo curioso de esta respuesta es que resulta obvia y convence, aunque entra en contradicción con las definiciones que las ciencias políticas dan en la Edad Moderna a lo político. Tampoco coincide con la diversidad de teorías que, desde Platón, los filósofos de lo político suelen aportar. Pues estas definiciones y teorías parten de que la política es una necesidad ineludible para la vida del hombre; provee la subsistencia de la sociedad y asegura la vida del individuo. Si algo tiene que ver con la libertad es únicamente en el sentido de que ésta es su fin, es decir, algo fuera de la política y para lo que la política es sólo un medio. Pero el sentido de una cosa, a diferencia de su fin, está incluido en ella misma. Por lo tanto, si la libertad es el fin de la política, no puede ser su sentido. Consiguientemente, la libertad empieza donde el ejercicio de la política termina –de la misma manera que la existencia de un objeto producido cualquiera comienza en el momento en que su productor le da el último retoque–. Pero la frase: «El sentido de la política es la libertad» alude a algo completamente distinto, a saber, a que la que la libertad o el ser-libre [*Frei-sein*] está incluido en lo político y sus actividades." Véase (Arendt, 1997: 61).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado la existencia" (Arendt, 1996a:165). Podemos afirmar entonces que al quedar asociada a la espontaneidad, la libertad es restituida al terreno de la acción y eximida de constituirse en un mero producto de la acción política.

Por otra parte, Arendt toma el criterio antiguo según el cual la libertad necesita de la compañía de otros iguales y de un espacio público común; y de esta forma, evita la deriva en la que converge la asociación entre libertad y voluntad, a partir de la cual es libre quien logra imponerse a otros. En efecto, ella entiende la pluralidad como condición básica de la acción y del discurso, lo cual implica de suyo la idea de igualdad. Ampliamos esta cuestión: Arendt concibe la libertad en consonancia con la igualdad. La libertad, como fenómeno político, emerge en las ciudades-estado griegas, donde no hay una división tajante entre gobernantes y gobernados. La *polis* era una *isonomía* que no sugería igualdad de condiciones, sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales:

> La isonomía garantizaba la igualdad, (ίσότης), pero no debido a que todos los hombres hubiesen nacido o hubiesen sido creados iguales, sino, por el contrario, debido a que, por naturaleza (φύσει) los hombres eran desiguales y se requería una institución artificial, la polis, que, gracias a su νόμος (nomos)[19], les hiciese iguales. La igualdad existía sólo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas. (…) La igualdad de la polis griega, su isonomía, era un atributo de la polis y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento. Ni igualdad ni libertad eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana (…) los griegos opinaban que nadie puede ser libre sino entre sus iguales (Arendt, 2013: 31).

De la cita podemos inferir que el espíritu griego pre-filosófico nos enseña que: i) las personas no nacen iguales, o bien, la igualdad no es un atributo del nacimiento; ii) las personas accedan a la igualdad en virtud de la ciudadanía, es decir, en virtud de la participación en los asuntos públicos dentro de una institución artificial o una esfera específicamente política, es decir, *isonomía* no significa la igualdad ante la ley, más bien remite a la igualdad para participar en la esfera pública, la igualdad coincide con el despliegue de la acción política. Vemos que

[19] La aclaración (nomos) es mía.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

libertad e igualdad se vuelven conceptos indesligables, porque la libertad sólo existe entre iguales, y la igualdad deriva de la acción en el cuerpo político.

La dimensión conflictiva en torno a la libertad

La identidad entre política y libertad o *nuevo comienzo,* como la designa Lefort*,* demanda para esta última algunos requisitos que Arendt le impone a la acción. En lo que sigue, nos abocamos a indagar las condiciones de posibilidad de la libertad porque además de iluminar la concepción arendtiana de lo político, nos permitirá mostrar la trama donde la conflictividad se asocia a la acción.

Como adelantábamos, a partir de entender que la libertad se experimenta al actuar, Arendt produce un desplazamiento desde la idea: "la libertad significa hacer lo que uno quiere" –ámbito de la voluntad–, a la concepción de que la libertad consiste en poder-hacer –ámbito de la experiencia y de la acción–. Ciertamente, la restituye al campo político. Su *dictum* fundamental "el sentido de la política es la libertad" (Arendt, 1997: 61), indica la íntima relación con la acción. La facultad de la espontaneidad o la capacidad de iniciar algo nuevo, constituye la primera condición de posibilidad de la libertad.

No obstante, una acción en soledad todavía no es una acción política; a no ser que otras personas se vean implicadas en ella, la libertad no se manifiesta, porque para Arendt, el "nosotros" es la verdadera pluralidad de la acción (Arendt, 1984: 478). En efecto, la libertad necesita "de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos" (Arendt, 1996a: 160). A la luz de la cita, la libertad supone, por un lado, la irreductible condición de la pluralidad y, por otro, de la existencia de una esfera pública; ambas se erigen en condiciones de posibilidad para su manifestación. Estas consideraciones son de suma importancia, porque, como dice Marchart (2009), "la actividad política no acontece en un vacío"[20]. En este con-

[20] Postulamos, junto con Oliver Marchart que "la política –por infundable que sea– no acontece en un vacío, sino que está siempre envuelta en capas sedimentadas de tradiciones, las cuales, por su parte, son flexibles, variables y carecen de fundamento. En ningún punto encontramos un sólido anclaje para nuestras actividades; sin embargo, ningún voluntarismo se desprende de ello, pues nunca navegamos en un mar sin olas" Véase (Marchart, 2009: 16).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

texto, su ejercicio supone desplegar acciones y mostrarse en público entre iguales en un espacio que posee especificidad. En este orden de cosas, el concepto de pluralidad permite profundizar la vinculación entre igualdad y libertad. Si bien en *La condición humana* Arendt señala que el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad (Arendt, 2014: 202), también remarca que tanto la acción como el discurso constituyen las formas de interacción a partir de las cuales las personas tienen la oportunidad de distinguirse: "acción y discurso revelan esta única cualidad de ser distinto" (Arendt, 2014: 200). La pluralidad, aparece como condición tanto de la acción como del discurso y se realiza en el hecho de la distinción bajo condiciones de igualdad. En otros términos, la política tiene lugar cuando la pluralidad, condición básica de la acción y del discurso, presenta el doble carácter de igualdad y de distinción (Arendt, 2014: 200). Ahora bien, cuando Arendt recurre a la experiencia de las ciudades-estado griegas señala además, que:

> Pertenecer a los pocos «iguales» (*homoioi*), significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones públicas o logros que era el mejor" (Arendt 2014: 52).

Entonces, la esfera pública-política de la *polis* ofrece oportunidades para la distinción de los iguales a partir de las acciones públicas, pero también supone la disputa por la distinción entre los que procuran ser iguales, porque: "La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser «igualados» en ciertos aspectos y para fines específicos (Arendt, 2014:236). En este sentido coincidimos con Di Pego (2019: 201), cuando afirma que "la pluralidad en la doble faceta de igualdad y distinción, que se encuentra abiertamente en disputa, constituye el núcleo del espacio público y hace posible la política". De esta manera, la autora responde a la crítica que lleva a cabo Benhabib cuando afirma que "Arendt parece haber emprendido una calmada transformación feminista del ideal del guerrero homérico en el 'domado' y 'más razonable' ciudadano deliberativo aristotélico" (2000:111)[21], a lo que Di

[21] Citado por Di Pego. Véase (Di Pego, 2019: 201).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Pego (2019: 201) responde que: “más bien procura volver a inmiscuir al ciudadano deliberativo aristotélico en la arena agonística y en la productividad del conflicto que la caracteriza”.

La libertad en el espacio público remite entonces al hecho de la pluralidad, que en su doble carácter de igualdad y de distinción, se sustenta en la dinámica conflictiva de los desiguales que procuran igualarse. La libertad no es pura espontaneidad, necesita de un ámbito público donde los que se pretenden iguales puedan ejercerla, enfrentando los conflictos propios de la arena agonística. El pensamiento arendtiano entiende la igualdad como se la entendía en la polis, donde lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad (Arendt, 2014: 45). Entonces, cuando la libertad se materializa en la acción concertada y el discurso en un espacio que otorga estabilidad, evade la deriva subjetivista y se erige dentro de un espacio público que exhibe la dinámica conflictiva propia de la acción política.

Pensar la igualdad desde la *isonomía* significa para Arendt (2014: 52) un giro interesante respecto de la igualdad moderna, en la que acorde al conformismo que la caracteriza a la sociedad, la conducta ha reemplazado a la acción. En ese esquema, la igualdad es el reconocimiento legal y político de que la sociedad ha conquistado la esfera pública y, por lo tanto, la distinción y la diferencia han pasado a ser asuntos del individuo (Arendt, 2014: 52).

Retomando los requisitos de la acción, Arendt piensa ciertas condiciones para la aparición de la libertad, porque ella no “caracteriza a toda forma de relación humana y a toda forma de comunidad” (Arendt, 1996a: 160). Por ejemplo, la libertad no es lo que caracteriza las actividades relacionadas con la labor y el trabajo:

> La libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, (…) la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad (Arendt: 2014: 43).

A la luz de esta cita, podemos decir que la violencia no describe a la acción política. Arendt no admite la violencia como forma de interacción dentro del espacio público político (o espacio institucionalizado), porque la acción no es una mera ejecución, por ello desvincula a la libertad de la noción de gobierno. La violencia ejercida por otros impide que se despliegue una acción libre y si se

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

pretende ejercer una acción libre con violencia, ésta la convierte en una actividad instrumental, como las que se realizan para la consecución de un fin. En este caso, la acción se transforma en una realización más dentro de la dimensión de la fabricación. Como adelantábamos, cuando Arendt (1997: 61) entiende que "el sentido de la política es la libertad" esto significa que la política no persigue un fin externo a ella mismo, es decir, no detenta una lógica instrumental; antes Arendt piensa que la política supone sentido y la libertad es el sentido de la política[22].

Mientras la violencia no constituye un concepto político, contrariamente, "el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública" (Arendt, 2014: 223).De modo que lo que socava y mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder, y si bien sólo emerge a partir de la acción y el discurso, su rasgo distintivo es su carácter potencial –*dynamis* o *potentia*–, pues siempre que la gente se reúne se encuentra potencialmente, de manera que precede a la formal constitución de la esfera pública y a las formas de gobierno. El poder es entonces otra condición de posibilidad y requisito de la acción política.

Vimos que Arendt recurre a las experiencias de la *polis* griega para pensar un espacio donde la libertad pueda tener lugar. Desde esa referencia, sólo cuando los hombres pueden establecer y conservar un espacio, la libertad puede hacerse presente:

> "si comprendemos lo político en el sentido de la *polis* [su objetivo] sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla" (Arendt, 1996a: 167).

De la cita se desprende que la libertad se actualiza dentro de un espacio institucionalizado signado por la palabra y que no admite la repetición o la excesiva burocracia. En este caso, son las leyes las que transforman a los individuos en ciudadanos libres: "Las comunidades en las que los hombres llegan a ser ciuda-

[22] Arendt se distancia de las definiciones que aportan las ciencias políticas y los filósofos desde la Edad Moderna, que entienden a la política como una necesidad ineludible para la vida del hombre, que provee la subsistencia de la sociedad y asegura la vida del individuo. Para estas teorías, afirma Arendt, "la libertad es el fin de la política, algo que está fuera de la política y para lo que la política es sólo un medio. Véase (Arendt 1997: 61).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

danos, son producidas y preservadas por leyes" (Arendt, 1984: 477). Como vemos, la *polis* otorga un marco de estabilidad que garantiza la aparición de la libertad, pero ese ámbito también opera limitando, en cierto modo, las acciones libres. De modo que las iniciativas que se introducen en la esfera política que inspira el mundo griego, tensionan su estabilidad, a condición de no fracturarla. Entonces, en la *polis* la política se configura a partir de nuevos comienzos que, al mismo tiempo, la tensionan.

Como se puede observar, la *polis* emerge como el lugar privilegiado para la política, sin embargo, ella no se restringe a ese espacio[23], el espacio público no está restringido al espacio público político de la *polis*:

> El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública (…) siempre que la gente se reúne se encuentra potencialmente allí. (Arendt: 2014: 222).

La libertad se encuentra potencialmente cada vez que las personas se reúnen, de manera que al hacerse presente en el espacio público –en el sentido de acción concertada y diálogo–, éste inmediatamente se convierte en un espacio político. Al respecto, la libertad podría manifestarse en un espacio público y configurar otra gramática para la acción –entendiendo que conserva la pluralidad en su doble carácter de igualdad y distinción como condición básica–.

Entonces, la libertad puede hacerse presente en los espacios institucionalizados, y en ese caso tiene como condición no fracturar el espacio de aparición, pero también tener lugar fuera de las instituciones –porque la libertad o la acción no están restringidas a ellas–. De modo que la existencia de una esfera pública, ya sea que se la conciba desde el modelo de la *polis,* o bien desde el espacio público no institucionalizado, constituye otra condición de posibilidad para la entrada en escena de la libertad.

---

[23] Coincidimos con Birulés cuando afirma que: "(…) para Arendt, no todo espacio público es inmediatamente un espacio político, lo cual indica la complejidad y la seriedad de su acercamiento reflexivo a la acción. Así se puede decir que Arendt hace diversas tentativas de dar con modelos de espacio público en los que haya sido posible la experiencia de la acción en tanto que inicio. En este sentido, en diversas ocasiones, busca un paradigma de acción en la antigua Grecia; se dirige a las gestas heroicas del espacio público homérico, rememoradas por el poeta con el fin de liberarlas de la futilidad característica de la acción humana para distinguirlas del discurso y de la palabra, propios del espacio político ateniense". Véase (Birulés, 1997: 24-25).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Escenarios para la interrogación del conflicto

En *La condición humana*, Arendt hace alusión a la fundación y a la legislación como actividades políticas que no fueron experimentadas por el mundo griego. En este contexto, es posible plantear que cuando la libertad, en íntima asociación con la acción, queda referida en la obra de Arendt a las experiencias romanas de la legislación y la fundación, surgen dos ámbitos diferenciados cuya impronta conflictiva se evidencia en distintos grados y connotaciones.

Lo anterior significa que en *La condición humana*, su principal obra, Arendt piensa la política desde la referencia griega, pero también desde la construcción política romana. Desde esta demarcación, la libertad que se manifiesta en el mundo organizado políticamente, cuyo modelo es la *polis* griega, queda asociada a la palabra, pues ella ofrece el marco para las interacciones discursivas, como dice Arendt (2014: 39), en esa esfera, la mayor parte de la acción política es realizada con palabras: “Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (Arendt, 2014: 40). Como vemos, la preeminencia del discurso expulsa a la violencia de la esfera de aparición, sin embargo, ello no supone una visión pacificada de lo político, ya adelantamos que el ingreso de la libertad en un ámbito que se distingue por la pluralidad y la igualdad, inscribe a la política en una dinámica conflictiva y no puede pensarse sin las confrontaciones y disputas que de ella se derivan. No obstante, el modo más evidente en el que la conflictividad se asocia a la libertad, podría darse cuando Arendt articula este concepto con las experiencias romanas.

La inspiración arendtiana en la fundación nos instala un escenario clave para la interrogación del conflicto. En ellas, la libertad irrumpe en el mundo para establecer una realidad enteramente nueva, quedando asociada con las tensiones conflictivas propias de sentar un comienzo. Esto representa para Arendt lo más auténticamente político, según afirma refiriéndose a su inspiración conceptual, la ciudad de Roma: “ese comienzo contenía el elemento auténtico de la libertad” (Arendt, 2016:179). En esos casos, la ruptura con el pasado que inaugura una nueva forma de gobierno, exhibe los marcadores de la acción en su máxima potencialidad, teniendo en cuenta que el poder debe permanecer concediendo estabilidad y permanencia a esa fundación, lo cual supone garantizar la libertad. Entonces, sólo la acción que se construye con la misma materia del conflicto

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

puede vincularse al nacimiento o la fundación de un nuevo orden y a su continua revitalización. En este sentido, mostraremos que los conflictos inherentes a la fundación y la permanencia de un cuerpo político son parte de la política. En este sentido, el fenómeno revolucionario que logra destituir una vieja estructura para proponer otra forma de gobierno que pueda asegurar la libertad, quedará referido a la fundación, incluyendo las innovaciones que las personas introducen en el espacio público vigente en pos de su reconfiguración.

Es obvio que en el punto de máxima expresión política, la libertad y el poder son coincidentes, porque la libertad que ingresa y logra desestabilizar el orden vigente es una expresión del poder que hace posible la acción política. Por eso Arendt afirma que "tanto para Montesquieu como para los hombres que fundaron la República americana al final del siglo, las palabras «poder» y «libertad» eran prácticamente sinónimos" (Arendt, 1984: 477). El conflicto se hará presente como un elemento propio de la acción que emerge cuando el poder y la libertad se enlazan íntimamente.

El segundo escenario lo protagoniza la legislación, en este caso, el tratamiento de las leyes remite a las confrontaciones y divergencias derivadas de intereses contrapuestos. Será necesario retomar la conceptualización de la *lex* romana, y la apropiación arendtiana de Maquiavelo, que permitirá argumentar acerca de la potencialidad del conflicto para dinamizar y mejorar la política, quedando claro que el predominio del discurso en Arendt se asienta en dicho dinamismo.

Nuestra asociación entre libertad y conflicto implica aceptar que el conflicto es un elemento positivo y constitutivo de la acción política arendtiana. En esta sección comenzamos a dilucidar sobre esta tesis que, como señalamos, intentaremos profundizar en los próximos capítulos.

Conclusión

A partir del diagnóstico arendtiano respecto de la brecha que se abre en la modernidad entre libertad y política, se entiende que ésta pudo volverse un fenómeno marginal alejado de la política. En este capítulo nos abocamos a mostrar las críticas y los desplazamientos que le permiten concebirla como una realidad tangible y restituirla al campo político.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En primer lugar, abordamos los elementos que operan en la separación entre libertad y política. Entre ellos, señalamos la crítica a la inconveniente asociación entre libertad y voluntad o libre albedrío, que desde la historia de la filosofía, la confinó a la interioridad del sujeto. También advertimos que Arendt desarticula la libertad del concepto de gobernar y ser gobernado, por ello nos dirigimos a la distorsión lingüística que sufre el verbo actuar, que responde a la identificación platónica entre gobierno y comienzo, lo que conlleva a la concepción de la política dentro de la lógica del mando y obediencia. Por otro lado, pudimos percibir que Arendt desmonta las nociones que le acopla al concepto la ciencia política moderna, de modo que la considera ajena a los planteamientos que la vinculan a la libertad individual, a la libre actividad económica, y a la justificación para la seguridad personal. Desde esta perspectiva, también rescatamos que aleja del concepto la idea de dominación porque, como ella indica, la asociación entre libertad y soberanía, desemboca en la idea de que la libertad implica dominar a otros. Arribamos con Arendt a que la libertad significa estar libre del miedo o la pobreza, es decir no se equipara a la liberación. En este sentido, fue relevante retomar el argumento referido a que la libertad no se localiza en la esfera de lo social, porque ella no está sometida a finalidades y, porque en esa concepción, también subyace la confusa asociación entre libertad y liberación. En relación con eso, retomamos la concepción arendtiana de que la libertad no podría ser el fin de la política –no es algo que es externo que se erige como producto, como se la entendió desde la época moderna–, sino más bien, es lo que le otorga sentido a la política, por lo que es intrínseca a este campo. Luego mostramos cómo la recuperación de Montesquieu, particularmente la distinción entre libertad política y libertad filosófica, le permite desarticular las asociaciones citadas, desplazándola desde la interioridad del sujeto y del dictado de la voluntad, al campo político.

Indicamos que la vinculación de la libertad con la idea de comienzo es lo que le permite a Arendt restituirla al campo político, y en relación con ello quedó claro que lo definitorio en ella es la espontaneidad o la capacidad para el nuevo comienzo, en vinculación íntima con la pluralidad. Desde este enfoque, lo que hace a una persona un ser libre es su capacidad de diálogo y acción concertada, dentro de una esfera política. En virtud de ello, rescatamos que tanto la capacidad

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de comenzar algo nuevo en asociación con otros, a través del discurso o la acción concertada, como la existencia de una esfera pública que garantiza la pluralidad, la igualdad y el poder, constituyen las condiciones de aparición de la libertad. En ese camino, advertimos que la libertad contiene la disputa intrínseca a la pluralidad: distinguirse en un ámbito donde los desiguales procuran igualarse.

Concluimos que la acción libre puede experimentarse en la esfera pública política, dentro de un marco de estabilidad, como el que inspira la *polis* griega; pero que también puede aparecer en espacios no institucionalizados, en la esfera pública. Al respecto, quedó establecido que ni la libertad ni la acción requieren de institucionalización, aunque sí la política en su sentido específico.

Distinguimos que en el espacio público-político de la *polis*, la libertad se entronca al diálogo, y siendo la pluralidad la *condición sine qua non* de la acción, ella conlleva un rasgo conflictivo, sin embargo, la conflictividad emerge de modo notorio cuando Arendt retoma el caso romano de la fundación y la legislación.

Atendiendo a la recuperación que hace Arendt del legado romano, dejamos planteados dos escenarios para el tratamiento de conflicto.

El primero está inspirado en la fundación y está ligado al origen de un cuerpo político, pero también refiere al hecho de que ese orden político logre el mantenimiento de la libertad en su seno. Por ello, la fundación remite a la constitución de una forma de gobierno que admita la capacidad de la constante revitalización de ese espacio político.

En el segundo escenario, el conflicto se sitúa en la actividad de la legislación, donde podremos mostrar la preeminencia discursiva en Arendt se sustenta en la idea romana de la productividad del conflicto para la política. Propusimos que en esos ámbitos, la libertad puede hacer su aparición, exhibiendo el conflicto como un elemento propio, tesis que continuaremos profundizando en los próximos capítulos.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo II

La acción y el conflicto en *La condición humana*

Introducción

Hannah Arendt entiende que la violencia no es una forma de interacción propiamente política y esta posición puede instalar la acusación de pacificación de la acción y, por tanto, de neutralización del conflicto. En discrepancia con esta perspectiva, en este escrito intentamos mostrar que el desplazamiento de la violencia de las coordenadas de la política no supone la depuración del conflicto de la concepción arendtiana de lo político. Nuestro análisis hace foco en su principal obra teórica, *La condición humana* [1958], pero también recurriremos a otros textos que son centrales para pensar la problemática.

El afán por presentar la política alejada del fenómeno de la violencia, coincide en Arendt con la referencia al mundo griego, porque le permite presentar –de modo más patente– la irreductible pluralidad que se despliega a través del diálogo y la acción concertada. En efecto, la *polis*[24] griega exhibe los elementos sustantivos para la trascendencia de lo político, pues ella asegura que "la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los «productos» hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos" (Arendt, 2014: 220). En ese escenario signado por la palabra, la violencia no tiene lugar. Sin embargo, esta demarcación no impide que en la obra señalada emerja el conflicto como un elemento propio de la acción política.

En un primer momento, examinamos la acción desde la referencia al mundo griego para contrastarla con la que emerge a partir de la recuperación de las experiencias políticas del mundo romano, porque nos proponemos mostrar que cuando en Arendt gravita la cuestión romana más que la griega, se establecen las condiciones para mostrar, de modo más patente, la conflictividad asociada a

[24] La *polis* debe ser comprendida como un espacio de organización antes que un espacio físico determinado, pues "se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, 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" Véase (Arendt, 2014:221).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la acción. Es por eso que situados en *La condición humana*, en un primer momento retomamos las alusiones a la cuestión romana, particularmente la fundación y la legislación, a fin de profundizar en su dinámica conflictiva y volver a pensar la cuestión de la violencia, asociada esta vez al escenario que surge de la inspiración romana; en un segundo momento, y a la luz de las reflexiones arendtianas[25], recuperamos los acontecimientos –revoluciones, luchas y rebeliones–, porque ellas muestran que es la conflictividad la que asegura la pervivencia de lo político en la época moderna; y en un tercer momento, ponemos acento en la contingencia porque su postulación otorga un suelo acorde a una política que da lugar a las disputas y confrontaciones.

En el devenir de esas reflexiones, comenzamos a dilucidar acerca del papel político del conflicto. La hipótesis de lectura propone que las alusiones al mundo romano presentes en *La condición humana,* remiten a la conflictividad como elemento inherente a la acción.

La acción en el espacio de la *polis*

En *La condición humana*, la política se identifica de modo íntimo con la acción. Ahora bien, ya sabemos que la actuación en soledad todavía no es política y tampoco es acción en sentido estricto, pues la pluralidad es la condición irreductible e inapelable para la perspectiva arendtiana: la acción trata del estar juntos y depende de la presencia de otras personas, de ahí que Arendt (1998: 141) afirme de modo concluyente: “sólo se puede actuar concertadamente”. Desde este enfoque, la política surge cuando las personas pueden presentarse públicamente como iguales y pueden distinguirse haciendo uso de la capacidad para dialogar y para actuar en concierto, tal como se desprende de las experiencias políticas de las ciudades-estado, donde la *polís* representaba una forma de organización política elegida libremente:

> De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y discurso (*lexis*), de los que

[25] Entendemos el “modo de pensar arendtiano” como ella misma lo describe en el prefacio de *Entre el pasado y el futuro,* “mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo”. Véase (Arendt, 1996a: 20). En este sentido, Lefort sostiene que “ningún autor ha señalado con tanto rigor el vínculo entre el pensar y el acontecimiento”. Véase (Lefort, 2000: 133).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> surge la esfera de los asuntos humanos, de la que todo lo meramente necesario y útil queda excluido de manera absoluta (Arendt, 2014: 39).

La cita delimita una esfera que posee especificidad, donde acción y discurso quedan distinguidos de las actividades que se encuentran determinadas por la necesidad o la utilidad: la esfera de la labor y la esfera del trabajo, respectivamente. Así, frente a la primera, que asegura la supervivencia de la especie o la segunda, que concede permanencia y durabilidad al mundo, la acción es "la actividad humana central" (Arendt, 1997: 151) y se erige como el locus de lo político. Efectivamente, la inserción en el mundo común permite abandonar las condiciones que limitaban la vida restringiéndola a las actividades propias del *animal laborans* y del *homo faber*, lo cual ocurre pura y exclusivamente, como señalábamos, cuando las personas se animan al diálogo y a la actuación concertada.

El espacio público político de la *polis*, también queda claramente diferenciado de lo que se denomina la cuestión social, porque en ella subyace la lógica que impera en la labor. Esto es expresado muy claramente por Lefort:

> Sólo existe la política allí, donde se manifiesta una diferencia, entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos, situándose juntos ante los horizontes de un mundo común, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus menesteres (Lefort, 2000: 136).

Este contraste es fundamental para comprender la política arendtiana, porque al señalar su especificidad, queda distanciada de las actividades que se llevan a cabo para el mantenimiento de la vida, pero también de las que se realizan con el fin de obtener un producto.

Por otro lado, como pudimos advertir en el primer capítulo, en palabras de Birulés (1997: 18), "la acción se distingue por su constitutiva libertad, por su impredecibilidad", la política es el escenario privilegiado para la localización de la libertad. En esa esfera, la novedad y la contingencia son las características sustantivas de la acción. Pero ella no persigue un fin ni se constituye en un medio, es decir, no comparte con el trabajo la lógica instrumental que lo describe, más bien "el logro específicamente humano se sitúa fuera de la categoría de medios y fines" (Arendt, 2014: 229). Antes, la acción implica sentido, sin embargo, el sentido nunca puede ser fijado previamente, éste se da a conocer de modo posterior,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cuando emerge de la misma acción en concierto. Estas características que son propias de la esfera de los asuntos humanos, le otorgan un suelo inestable al mundo común, por ello la esfera pública necesita de un espacio delimitado en el que puedan perdurar actos y palabras, porque "la acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia" (Arendt, 2014: 22). Frente a la fragilidad constitutiva de los asuntos humanos, la acción depende de una esfera pública que proporcione las condiciones para la estabilidad y permanencia, la *polis* se erige entonces como el ejemplo privilegiado del espacio público-político. Este ámbito queda signado en la obra de Arendt como una organización: "La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén" (Arendt, 2014:221).

Las leyes son las que protegen y hacen posible la existencia del cuerpo político, es decir, delimitan el espacio para la acción, pues construyen "el mundo organizado políticamente", y por eso, "son de gran importancia para la estabilidad de los asuntos humanos" (Arendt, 2014: 214). Al respecto, Arendt resalta el hecho de que para los griegos, la promulgación de las leyes no era una actividad política, pues "el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y terminar su trabajo para que comenzara la actividad política" (Arendt, 2014: 217). La vida política comenzaba entonces, una vez que el legislador hacía las leyes porque ellas dotaban de las condiciones para la existencia del espacio político[26]. No obstante, en las notas que escribe entre 1956 y 1959, afirmará lo que supone una limitación de esta concepción, al establecer que el nomos griego, "esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos" (Arendt, 1997: 122). En esta oportunidad, hace referencia al espíritu romano

[26] Es posible afirmar que para Arendt no todo espacio público es espacio político. Mientras el espacio público surge cada vez que las personas se reúnen y se caracteriza por la espontaneidad, un lugar donde las personas en tanto iguales pueden introducir iniciativas, desde el modelo griego, el espacio público es equivalente al espacio político y si bien el espacio político comparte las características del espacio público, la *polis* obra de marco en la que el nomos limita y se constituye en un ámbito que dota de estabilidad a las interacciones de las personas, es decir, un espacio que requiere de institucionalización, en el que las iniciativas se introducen a condición de no fracturar ese espacio. En este sentido, la distinción es normativa, porque admitiría tanto la existencia de espacios institucionalizados donde se puedan dirimir en debate público las cuestiones políticas, como la existencia de espacios públicos que garanticen la pura espontaneidad. Véase (Birulés, 1997b: 24-25; Di Pego, 2016).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de las leyes. Retomaremos esta perspectiva en el capítulo III. Entonces, el ejercicio de la libertad dentro del cuerpo político debe evitar la fractura del espacio de aparición, porque él otorga no sólo las condiciones de durabilidad, sino la estabilidad necesaria para la existencia de la política, "es como si la muralla de la polis y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso" (Arendt, 2014: 221).

Por otro lado, la inspiración de lo griego le permite a Arendt concebir lo político como ese entramado en el que los hombres ponen en juego su capacidad para la acción y el discurso sin violencia, tratando de resolver "todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí" (Arendt, 1997: 69).

Se entiende entonces que en *La condición humana*, obra en la que Arendt dota de especificidad a la acción política, la violencia aparezca como un fenómeno destructivo, pues su perspectiva delimita un espacio donde las personas que conforman la trama que establece el mundo común, se relacionan fundamentalmente a través del discurso: "La mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras" (Arendt, 2014: 39), por lo que: "Ser político y vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia" (Arendt, 2014: 40). La política queda vinculada inexorablemente a la palabra y, como la violencia tiene capacidad para anularla, ella no puede constituirse como una forma de interacción política[27]. En este contexto, la libertad de hablar otorga la posibilidad de hacer visible la objetividad del mundo, a partir de la multiplicidad de perspectivas que ofrecen quienes se encuentran en el espacio público.

En el escenario político inspirado en el mundo griego, acción y discurso se encuentran íntimamente relacionados, de manera que resultan inseparables: "las palabras no eran grandes porque expresaran pensamientos elevados, discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales" (Arendt, 2014: 39), después de

[27] En su obra, *Sobre la Revolución*, Arendt opina al respecto que "Allí donde la violencia es Señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes –*les lois'se taisent,* según la fórmula de la Revolución Francesa–, sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado, con el poder de la palabra" (Arendt, 1992: 19).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

todo, como dice Arendt (2014: 202), “sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto”. Entonces, cuando la política se configura a partir de lo griego, el discurso constituye su nota distintiva y en esa delimitación la violencia no tiene lugar.

En este momento, se vuelve fundamental recuperar la noción arendtiana de poder, porque, como potencialidad íntimamente vinculada a la actuación conjunta, es lo que engendra lo político, y aunque no es perdurable, pues sólo se manifiesta cuando las personas se reúnen para actuar en concierto, es decir, surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan, al mismo tiempo, es el poder lo que mantiene la existencia del cuerpo político a través del apoyo que las personas prestan a sus instituciones. Adviértase que esta noción de poder se opone a la concepción heredada de la modernidad que instaló la idea de que “el «poder corrompe»” (Arendt, 2014: 227). El poder en *La condición humana* emerge con el ejercicio de la libertad dentro de la esfera política:

> Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, «no hay nada nuevo bajo el sol»; sin el discurso para materializar y conmemorar, aunque sea de manera tentativa, lo «nuevo» que aparece y resplandece, «no hay memoria»; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber «memoria de lo que sucederá en los que serán después». Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas (Arendt, 2014: 227).

La cita ilumina el hecho de que el pensamiento arendtiano lo concibe asociado a la actuación conjunta y al discurso, por lo tanto, entroncado a la pluralidad. Además, “el poder es en grado asombroso independiente de los factores materiales, ya sea el número o los medios” (Arendt, 2014:223), lo que indica que un número relativamente pequeño de personas puede engendrarlo. En su libro *Sobre la violencia*, que otorga un marco de discusión política a ese fenómeno, establece que el poder:

> Corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (potestas in populo, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece (Arendt, 2006: 60).

Tras estas características, el poder se convierte en el atributo de un conjunto de personas que se reúnen para actuar en concierto. Asimismo, el poder también se entiende como apoyo de las personas a las instituciones. Entonces el poder no necesita justificación, no detenta un carácter instrumental, más bien, como ella afirma, necesita legitimación (Arendt, 2006: 71). Contrariamente, la violencia al ser instrumental, precisa una justificación para lograr el fin que persigue, además, ella se distingue porque tiene la capacidad de destruir al poder, y al mismo tiempo, es incapaz de crearlo. Poder y violencia aparecen entonces, como términos contrapuestos:

> El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. (…) La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo (Arendt, 2006: 77).

Como podemos observar, la violencia queda exenta de participar en la trama conceptual de la política en Arendt, antes, la considera como un fenómeno impropio del campo político, porque cuando ella impera y reemplaza al poder sólo denota el *impasse* de lo político o la pérdida de poder.

Siendo el diálogo la nota distintiva de la *polis*, podemos decir que el poder que en ella emerge se centra fundamentalmente en la palabra. Su legitimación viene dada por las personas que participan, a partir del ejercicio efectivo, en las interacciones discursivas para abordar el tratamiento de cuestiones relativas a los asuntos humanos. Entonces, el discurso es concebido como forma de interacción o coordinación, mientras que el poder discursivo queda caracterizado por la pluralidad de perspectivas, sin tener como objetivo arribar a acuerdos. De manera que nos distanciamos de Habermas (2000:205), quien entiende el poder en Arendt "como la capacidad de ponerse de acuerdo, en una comunicación sin coacciones, sobre una acción en común". La crítica respecto de que la política arendtiana es consensualista esconde la acusación de pacificación de la acción, porque esa afirmación no puede validarse más que con la idea de que Arendt busca privilegiar los acuerdos para evadir los conflictos o la dominación. Recordemos que su perspectiva no está determinada por una lógica instrumental, de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

manera que los intercambios comunicativos no buscan el consenso, ni mucho menos suprimir las oposiciones según lo mostraremos en este trabajo.

Las consideraciones anteriores nos permiten reconocer que la política inspirada en el mundo griego se despliega en un escenario que posee especificidad, y en esta delimitación la acción se describe por i) el establecimiento de un mundo políticamente organizado donde las leyes otorgan un marco de estabilidad y perdurabilidad al cuerpo político; ii) el predominio del discurso como nota distintiva, donde el mundo común se experimenta fundamentalmente a través de la palabra; ii) la emergencia de un poder discursivo y normativo que legitima las interacciones discursivas; iii) la exclusión de la violencia como modo de interacción política.

Si bien la concepción arendtiana desplaza a la violencia del campo político por su capacidad de destruir la palabra, –impide la emergencia del poder discursivo– la violencia no se equipara al conflicto, es decir, la exclusión de la violencia no supone la supresión del conflicto. Arendt delimita un campo donde la pluralidad, condición irreductible, permite la distinción a través de las acciones libres, en condiciones de igualdad, lo cual imprime un rasgo conflictivo a la *polis,* según abordamos en el primer capítulo. En efecto, el diálogo entre iguales no puede concebirse sin aceptar las discordias y disputas derivadas de intereses conflictivos[28]. En *La condición humana*, la acusación al intento de pacificación de la política, constituye una manifiesta aceptación de las contiendas y luchas inherentes a la acción. En efecto, en esa obra, Arendt denuncia a la tradición filosófica iniciada con Platón, que impulsada por la necesidad de escapar de las frustraciones de la acción, intenta establecer un orden permanente en los asuntos humanos:

> Aunque cada uno de los ciudadanos retuviera algún derecho en el manejo de los asuntos públicos, en conjunto «actuarían» como un solo hombre sin tener siquiera la posibilidad de disensión interna, menos aún de lucha de facciones: mediante el gobierno «los muchos se convierten en uno en todo aspecto» excepto en la aparición física (Arendt, 2014: 244).

De la cita se desprende que la crítica hacia el pensamiento platónico y a la tradición que en él se funda, se dirige a mostrar que el intento de escapar de la acción

[28] La mayoría de los actos y palabras, como dice Arendt, refieren a “alguna objetiva realidad mundana, un especifico interés que relaciona y une a los hombres” Véase (Arendt, 2014:206)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

para entrar en el gobierno, supone anular los conflictos. Si anularlo significa decretar la muerte de la esfera pública, el conflicto es consustancial a la acción política. Arendt es consciente de que los conflictos no se resuelven suprimiéndolos, como podremos apreciar en el capítulo III, se dirimen en la arena pública. Entonces, en *La condición humana*, la conflictividad se hace más notoria cuando Arendt cambia su énfasis y recupera el caso romano.

Contraste entre el caso griego y romano: la aparición del conflicto

Las condiciones descriptas en el apartado anterior fueron formuladas desde la referencia a la *polis* griega[29]. Sin embargo, encuadrar el debate centrados sólo en este enfoque puede clausurar las interpretaciones que se despliegan cuando Arendt se inspira en la construcción política romana, porque desde esta óptica su propuesta se reconfigura dejando al descubierto el carácter conflictivo de la acción.

En *La condición humana*, Arendt refiere a visiones desemejantes e incluso contrapuestas que presentan el mundo griego y el mundo romano respecto de un hecho o noción particular, eso ocurre precisamente con la cuestión de la fundación y la legislación. Al respecto señala que mientras los griegos no consideraban la sanción de leyes ni la fundación como actividades políticas, para los romanos estas actividades eran eminentemente políticas, al punto que refiere a ellas como "el genio político de Roma" (Arendt, 2014: 218). De igual manera, cuando aborda las traducciones del verbo "actuar", mostrando el sesgo o variaciones de esos

[29] Una de las críticas que recibió Arendt y con la que discrepamos consiste en rotular su obra de *grecomanía*. En este sentido coincidimos con Taminiaux (2008), quien asevera que las referencias al mundo griego en *La condición humana* no constituyen un argumento para fundamentar tal acusación. El borrador de 1955, que constituyen los escritos que se publicaron bajo el nombre *Qué es la política,* le sirve al autor para comparar las perspectivas que Arendt toma de los griegos y los romanos, y concluir que estos últimos son alabados por la autora por su "extraordinario genio político", mientras que los griegos quedan cuestionados por la no comprensión de la aniquilación del vencido, por la concepción individualista de gloria vinculada al héroe, y por la falta de equilibrio entre lo público y lo privado, entre otras cosas. En este sentido, entendemos con Taminiaux que si bien el predominio de lo griego salta a la vista, ese énfasis no se mantiene en toda su obra. El hecho de que en *La condición humana,* se pueda observar que las referencias a lo griego son más explicitas mientras que las que se refieren al mundo romano son más alusivas y elípticas, no nos impide encontrar en la misma obra, elementos que se sustentan en la cuestión romana, donde el conflicto es central. Véase (Taminiaux, 2008: 84-98)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

conceptos polisémicos, que ocasionan la naturalización de la violencia –al confundir la política con la dominación–, también pretende mostrar que la acción tiene connotaciones diferentes cuando se amplía el caso griego y se aborda el mundo romano. En su ensayo "¿Qué es la libertad?"[30] profundiza tal cuestión enfatizando el hecho de que la libertad romana y la griega suponen ámbitos de actuación diferenciados. Retomamos su explicación. La palabra griega actuar posee dos vocablos para la misma acción: *archein y prattein*, que significan comenzar y mandar respectivamente. Hacen referencia a que sólo podían empezar algo nuevo los que ya mandaban –los jefes de familia–, porque al tener mando sobre sus esclavos y familiares, se liberaban de las necesidades de la vida para desempeñarse como ciudadanos en la *polis*, y en ese caso, ya no gobernaban sino que se movían entre sus pares –iguales–, quienes prestaban la ayuda requerida para continuar lo que hubieran iniciado[31]. El matiz griego denota que la libertad abarca empezar y mandar –en el sentido de poner en marcha con la ayuda de otros–, dentro del cuerpo político de la *polis*, lo que podría referirse a las iniciativas que se introducen dentro de los marcos institucionales.

El origen latino del verbo actuar también presenta dos vocablos para la misma acción: *agere* y *gerere* e implica tanto empezar como continuar, pero esto último refiere a la continuación sostenida de actos pasados. Entonces, en el vocablo latino la libertad tiene otra connotación, está asociada a la tradición. En su ensayo "¿Qué es la autoridad?" hace referencia a esta cuestión: la libertad romana era el legado transmitido por los fundadores de Roma (Arendt, 2016: 261), por lo que "la fundación de una nueva institución política –para los griegos, una experiencia casi trivial– se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irrepetible de toda su historia" (Arendt, 2016: 191-192). En el mismo sentido, en su obra *Sobre la Revolución*, amplía esta referencia. En la tradición romana, la autoridad está implícita en el acto de la fundación. Por lo tanto, el espíritu romano hace derivar la autoridad y la estabilidad del cuerpo político de su origen, es decir, del acto de la fundación[32]:

[30] Véase el ensayo ¿Qué es la libertad? de *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. p. 261.

[31] Arendt lamentará que la escisión de estos términos, como señalábamos, condujo a la idea de gobierno entendido como mando y obediencia. Véase *La condición humana,* p 212.

[32] Como aclara en *Sobre la Revolución, auctoritas* proviene de *augere*, de aumentar e incrementar. Véase (Arerndt, 2013: 207).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> El concepto romano de autoridad indica que el acto de la fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de «aumento» necesario, en virtud de la cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan" (Arendt, 2013:208).

A la luz de esta cita podemos inferir que la autoridad se logra a través de la introducción de iniciativas que provocan el "aumento" de lo ya fundado, que se religa a la fundación original y deriva en la conservación. Efectivamente, la autoridad dependía de la vitalidad del espíritu de la fundación, mediante la cual era posible incrementar los cimientos que los antepasados habían puesto en el origen. De modo que, como dice Arendt (2016: 261), el compromiso político que entraña custodiar la fundación para las generaciones futuras, no implica repetir la fundación de su primera ciudad, –debido al carácter sacro de la primera fundación–, sino más bien aumentarla, es decir, añadir nuevas fundaciones. Desde la perspectiva planteada, la autoridad está supeditada a la actualización del legado, y no significa re-fundar lo ya fundado, no se trataría tanto de procurar otras fundaciones sino de aumentar, engrosar el legado de la fundación. Significa no suponer el origen en un futuro remoto, sino establecer nuevos orígenes.

La referencia a la fundación romana implicará una perspectiva diferente en la teoría de la libertad arendtiana, significará introducir las *res gestae,* los acontecimientos y hechos a manera de nuevos comienzos que actualizan el: "el comienzo establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad" (Arendt, 2016: 261).

Entonces, la política ligada a la fundación, por un lado, remite a la constitución de un nuevo cuerpo político, pero también recupera la equivalencia entre fundación y conservación, en el sentido de que el "aumento" de la libertad remite al origen*,* entendiendo que la estabilidad y permanencia del cuerpo político reside en la capacidad para introducir innovaciones, a manera de nuevos comienzos que instituyen nuevos espacios políticos, reconfigurando así el espacio público. Las fundaciones no pueden pensarse sin las disputas y confrontaciones asociadas al poder que emana de la actuación conjunta que intenta la reconfiguración del cuerpo político. Entonces, al ser la fundación un hecho eminentemente político, la política también abarcará los conflictos que supone ese acontecimiento.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Como dice Di Pego (2006: 115), desde el modelo romano la política se reconfigura en torno a los conflictos.

Mientras que en el caso griego la libertad remite a un espacio específicamente político y se vincula con la novedad ligada fundamentalmente a la palabra, es decir, remite a un ámbito delimitado por leyes que favorecen la emergencia del poder discursivo; en el caso romano, la libertad refiere a la espontaneidad que se manifiesta en el espacio público no delimitado por leyes –porque precisamente se trata de la fundación de un espacio político–, es el caso de la multitud que irrumpe en las calles que intenta su reconfiguración. Las innovaciones se vinculan más bien a la acción que se sustenta en el "poder de reunión"[33], y no necesariamente implican interacciones discursivas. El poder de reunión, se identifica con un "poder conflictivo" en el que el diálogo puede ser secundario. Dicho poder es el que ahora define la gramática de la política en Arendt.

Como podemos observar, las consideraciones anteriores implican una rotación en la perspectiva arendtiana. La política ya no está referida solamente a la acción en el espacio político de la *polis*, que podría representar un espacio institucionalizado en el marco de nuestras democracias actuales, sino que se amplía al espacio público, que no se trata de un espacio público reconocido, más bien puede ser pensado como un espacio fuera de las instituciones que se caracteriza porque las acciones están dirigidas a reconfigurarlo, lo cual puede provocar su desestabilización, exhibiendo los conflictos asociados a la acción.

Arendt remite a la fundación porque es consciente de la tiranía que ejercen los gobiernos burocráticos, frente a los que perdemos toda agencia política. Si la vía de estabilización del cuerpo político, como quiso la tradición iniciada en Platón,

[33] Para Di Pego, el poder vinculado a la novedad a través de la acción colectiva o la reunión de la multitud que irrumpe en el espacio público, configura lo que ella llama "poder de reunión". Quiere distinguirlo de aquel que es eminentemente discursivo. En el intento de complejizar la interpretación que Habermas realiza de la concepción del poder de Arendt, muestra que existen dos nociones implícitas de poder: "una que puede subsumirse bajo lo que Habermas llama poder comunicativo y que se encuentra ampliamente desarrollada en *La condición humana*, y otra que es posible reconstruir a partir del análisis de otros textos de Arendt, principalmente *Sobre la revolución* y *Sobre la violencia*. En la obra de Arendt, entonces, es posible distinguir entre un poder comunicativo –que surge cuando los hombres se reúnen, sin violencia y sin coacción, para dialogar y actuar en concierto–, y un poder de reunión –que surge cuando los hombres se reúnen para perseguir algún objetivo común de modo más o menos violento, pero sin que el diálogo sea la forma principal de interacción. El poder de reunión no implica el diálogo concertado sino más bien la reunión de una multitud que incluso puede ser de carácter violento, y cuya articulación suele sustentarse en la oposición o resistencia compartida frente a alguna instancia exterior a esa multitud, que puede ser tanto un gobierno como otro grupo social". Véase (Di Pego: 2006)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

se lleva a cabo a costa de la reducción de la libertad para actuar y dialogar, o de la imposición de condiciones confinan a los sujetos a situaciones de dominación o pobreza, se establecen las condiciones de posibilidad para la "acción conflictiva". La libertad inspirada en la fundación, remitirá a la acción concertada que tiene lugar cuando las personas irrumpen en el espacio público buscando reconfigurarlo.

En lo que se refiere a la violencia, ésta ocupa un lugar diferente en cada caso. La política inspirada en las experiencias de la *polis* griega, como vimos, excluye a la violencia, pero en el caso romano Arendt aparta esa premisa y parece estar dispuesta a considerarla como un elemento que puede ingresar al escenario político. En su libro *Sobre la Revolución*, Arendt (2013: 20) habla de la importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución y establece que:"(…) ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia". Esta cita se vuelve problemática porque párrafos antes Arendt (2013: 18) señala que "el hecho de que tanto la revolución como la guerra no sean concebibles fuera del marco de la violencia, basta para poner a ambas al margen de los restantes fenómenos políticos". Sin embargo, esta cuestión se aclara cuando señala que si bien la violencia es parte del fenómeno, porque ningún origen puede realizarse sin violencia (Arendt, 2013: 20), lo definitorio de la revolución es el pathos de la novedad en vínculo íntimo con la libertad (Arendt, 2013: 35):

> (…) ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución (Arendt, 2013: 36).

Esta cita ilumina el problema señalado. Como vemos, su presencia queda subsumida al poder y a la novedad que se introduce en el espacio público que intenta la constitución de la libertad, por lo tanto, mientras no sea ella la que impere en la escena, su presencia no define al campo político, porque "coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos." (Arendt, 1997: 80).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En otro orden de ideas, el desplazamiento que produce Arendt respecto de la ley en *La condición humana*, constituye otro elemento que permite discernir que la conflictividad es propia del campo político arendtiano. Hemos señalado que en el caso griego la legislación constituye una actividad prepolítica, en tanto "produce" el espacio en el que es posible la aparición de la política, es decir, ese espacio no surge del diálogo ni de la acción concertada. No obstante, como señalamos, en *La condición humana,* Arendt recupera la actividad de legislación del mundo romano. Tal alusión también se encuentra en otros escritos, por ejemplo, en los borradores de 1956: "la extraordinaria fecundidad política del concepto romano de ley" (Arendt, 1997: 120). Entonces, la perspectiva arendtiana considera la actividad legisladora y las leyes parte del ámbito estrictamente político. Sin embargo, la reconceptualización que Arendt lleva a cabo de la ley, es de suma importancia para nuestro análisis. Distanciada de la tradición, e inspirada en Montesquieu, la entiende como *rapport* (Sirczuk, 2017: 52), es decir, se aleja de la ley como mandato, –que responde a la voluntad del soberano, donde el poder está identificado con el gobierno– y la concibe como relación. En este desplazamiento, la ley es algo que instaura relaciones entre los hombres (Arendt, 1997: 121). Si la ley no es un mandato y no impone nada, deja de implicar cierto discurso del poder[34]. Entonces, por cuanto no es algo que está dado por la voluntad del soberano, las leyes se vuelven materia de disputa. En este sentido, para el pensamiento político romano:

> (La ley es) el tratado entre dos partidos en lucha, el patriarcado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo (…) no unió a los partidos contendientes en el sentido de que suprimiera la diferencia entre patricios y plebeyos (…). Pero lo específicamente legal de la normativa en el sentido romano era que en adelante, un tratado, un vínculo eterno, ligaba a patricios y plebeyos. La *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño" (Arendt 1997: 121).

[34] Gazzolo resalta que "la relación es el relacionarse, el dar-espacio, lo que separa al poner en relación (relazione) y pone en relación separando (es una acción, un verbo, no una sustancia, un "algo"). Así pues, aquí se define una nueva escritura en el concepto de ley –o más bien una reescritura, que se da como ruptura respecto de las definiciones y oposiciones propias de una lógica de lo normativo (ser/deber ser; ley positiva/ ley natural; naturaleza/valor; voluntad/razón, etc.)–." Véase (Gazzolo, 2016:197).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

La cita revela que la ley se sustenta en el acuerdo entre los contrayentes y está asociada a los conflictos. De lo que resulta que éstos son inherentes a la promulgación de leyes, o bien, la ley se produce gracias a los conflictos. Como vemos, la ley no necesariamente logra resolver el conflicto planteado, sino que puede absorberlos a partir de un vínculo que establece entre partes. De lo que surge que los conflictos son irreductibles en el campo político. Porque la ley no se asienta:

> [Ni en las relaciones del derecho natural] en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno o malo, ni las de los mandamientos que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre contrayentes" (Arendt, 1997: 121).

La posición arenditana entiende que las leyes no borran las diferencias, sólo establecen un vínculo que liga a las partes. En efecto, la experiencia romana establece que el acuerdo –la ley– sólo puede tener lugar si el interés de ambas partes está asegurado.

La conceptualización romana de la ley se acerca a la premisa que Arendt le asigna a la política cuando establece que: "los hombres se organizan políticamente (…) a partir de un caos absoluto de las diferencias" (Arendt, 1997: 45). Por lo que no sería adecuado pensar en un dispositivo que las anule, si así ocurriera, eso significaría la imposición de un gobierno que armoniza todos los intereses, y eximida del rasgo conflictivo propio de la acción política. Puesto que la promulgación de la ley es parte de la política, y en la conceptualización de Arendt éstas se vuelven materia de disputa, la política también abarca la conflictividad ligada a los intereses contrapuestos que subyacen en su promulgación. Profundizaremos acerca del papel del conflicto en torno a la legislación, retomando la recuperación arendtiana de Maquiavelo. Ahondaremos en esta cuestión en el capítulo III.

Otras alusiones a la dimensión conflictiva en *La condición humana*

Tal como venimos mostrando, en *La condición humana* el conflicto es abordado elípticamente. Otra referencia fundamental que respalda nuestro propósito trata de las alusiones de Arendt a las revoluciones acaecidas, desde la de 1848 hasta la Revolución húngara de 1956, que a su juicio desempeñaron "un extraordinario papel productivo" en la política moderna (Arendt, 2014: 237). La recuperación de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

estos acontecimientos, aunque los considere como intentos fallidos, nos permitirá la interrogación del sentido del conflicto para la política en el capítulo IV. Cuando se refiere a ellos, no centra su análisis en su descripción, tampoco hace referencia a sus causas o consecuencias, antes, los concibe como fenómenos que aspiraban a otra configuración de la política, a una nueva fundación. Al retomar el papel del movimiento de trabajadores, pone en evidencia que el deseo de una transformación de la sociedad, propicia la dinámica conflictiva vinculada al poder que se desarrolla en la escena revolucionaria:

> El enorme poder potencial que estos movimientos adquirieron en un tiempo relativamente corto y a menudo *bajo circunstancias muy adversas*[35], se debe a que, a pesar de todas las teorías y palabras, *era el único grupo en la escena política que no sólo defendía sus intereses económicos sino que libraba una batalla política completa* (Arendt, 2014: 239).

Desde otro ángulo, Arendt quiere abrir una brecha entre las luchas dirigidas sólo a las reivindicaciones sociales y económicas –que refuerzan la funcionalidad de lo político a lo social–, como ocurre con las demandas de los sindicatos; y aquellas que son eminentemente políticas, como es el caso de los movimientos de trabajadores que llevan a cabo una revolución a fin de instaurar una nueva forma de gobierno que propicie un espacio para la libertad. Estas distinciones revelan que si bien en ambas situaciones puede aparecer la conflictividad, ésta no siempre integra la trama de la política. La perspectiva arendtiana piensa las revoluciones como la posibilidad de decretar el fin de un cuerpo político e instaurar un orden donde la libertad pueda aparecer. [36] Entonces, el conflicto tiene sentido político cuando remite a un poder que instala el origen y se dirige a la fundación de la libertad. De manera que las luchas centradas sólo en demandas concretas dentro de un orden que no da lugar a la acción política, no llegan a adquirir estatus político o no son eminentemente políticas:

---

[35] La cursiva es mía.

[36] En su obra *Sobre la Revolución*, Arendt analiza las revoluciones, considerando que fueron inspiradas en el modelo romano de la fundación, pues, como ella afirma, los revolucionarios se consideraron a sí mismos "los padres fundadores": La existencia de una interrelación íntima entre fundación, aumento y conservación, quizá haya sido la idea más importante que los hombres de la Revolución adoptaron, no por reflexión consciente, sino debido a su frecuentación de los clásicos y al hecho de haber asistido a la escuela de la antigüedad romana (…). Véase (Arendt, 1992:209).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Sólo apareció una distinción en esos raros y sin embargo, decisivos momentos en que, durante el proceso de una revolución, resultó repentinamente que la clase trabajadora, sin estar dirigida por ideologías y programas oficiales de partido, tenía sus propias ideas sobre las posibilidades de gobierno democrático bajo las condiciones modernas. Dicho con otras palabras, la línea divisoria entre las organizaciones políticas y los sindicatos no es una cuestión de extremas exigencias económicas o sociales sino sólo de propuesta de una nueva forma de gobierno." (Arendt, 2014: 237).

De la cita podemos inferir que el conflicto emerge como propio de la política cuando integra una trama que aspira a otra forma de gobierno que ofrece un espacio para la participación en los asuntos públicos, ya que cuando las luchas se dirigen sólo las demandas, corren el peligro de sujetar lo político a lo social. Entonces, para Arendt, la época moderna brinda esos "ejemplos políticos admirables" vinculados al legado romano de la fundación. La cita alude a las situaciones revolucionarias, donde la política no se reduce a los intereses particulares, y en tanto destituyen e instituyen un orden muestran las tensiones propias de las tentativas de romper y volver a constituir una forma nueva de gobierno para el establecimiento de la libertad.

Como vemos, en la Época Moderna, en los momentos en que ha emergido la política, que ha declinado en general por el ascenso de lo social, ha sido en una arena conflictiva. De manera que el conflicto se encuentra en el corazón mismo de lo político y es lo que ha permitido la subsistencia de la política en ese período. La política entonces no queda reducida a la *polis* griega. Cuando Arendt aborda la revolución recreando conceptualmente la fundación romana, es posible visibilizar el conflicto. El tema de la revolución se profundizará y será cuestión de análisis en el capítulo IV.

<u>La acción conflictiva</u>

Desde el punto de vista planteado, el conflicto se exhibe en la trama conceptual de la política arendtiana cuando gravita la cuestión romana, por ejemplo, cuando la acción está inspirada en la gramática de la fundación y cuando se disputa la ley con la participación de los ciudadanos. En el primer caso, la acción con aristas conflictivas o "acción conflictiva", puede sustentarse en una oposición o re-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sistencia a alguna instancia exterior a ella, e irrumpir en el ámbito público pretendiendo introducir innovaciones que intentan reconfigurar el orden político. En estos casos, la conflictividad es lo que asegura la permanencia y la estabilidad del cuerpo político, a partir de un "aumento" de espacios para la libertad. En el segundo caso, integra la dinámica dirigida al tratamiento de las leyes en las que emerge una multiplicidad de oposiciones y desacuerdos derivados de intereses contrapuestos que entran en pugna. La conflictividad puede remitir a las innovaciones que se introducen en el espacio público para instituir la libertad, pero también hacerse presente en el orden institucional, cuando se disputan las leyes. Al mismo tiempo, cuando la acción integra un proceso revolucionario, y se persigue una batalla política completa, la fundación remite al origen. En todos esos casos acción y conflicto no se excluyen e incluso denotan que la acción resulta ser inherentemente conflictiva en *La Condición Humana*.

De lo expuesto, queda claro que el conflicto político describe las acciones dirigidas a la liberación –de la pobreza o de la dominación– que pretenden tanto la liberación como la instauración de espacios donde sea posible la participación. Dicho esto, nos distanciamos de las críticas que afirman que el enfoque arendtiano no considera los conflictos derivados de las demandas sociales y económicas o aquellos derivados de la pluralidad de diferencias.

Como vimos, cuando Arendt se inspira en una de las experiencias fundamentales de occidente: la República, la política se define por la "acción conflictiva", poniendo en relieve "el poder que surge vinculado con la fundación, que es un poder atravesado por la conflictividad". (Di Pego, 2015: 107). En esos casos, la violencia puede aparecer en escena.

La inscripción posfundacional de la acción

Siguiendo el hilo de nuestras reflexiones, en *La condición humana* Arendt postula una acción que corresponde a la condición humana de la pluralidad, y en tanto significa comienzo, está ligada a la espontaneidad:

> "en la propia idea de comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso e inesperado es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes. […] Lo nuevo siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza" (Arendt, 2014:201).

Como se desprende de la cita, es la improbabilidad y no la probabilidad la que describe a la acción, de manera que la contingencia está a la base de la política arendtiana e implica la eliminación de absolutos, certezas y predicciones como fundamento de lo político. Al respecto, esa cualidad de la acción al tiempo que muestra la filiación con los enfoques posfundacionales (Marchart: 2009), otorga un marco para mostrar el conflicto en la obra de Arendt. En este sentido, adherimos a las interpretaciones de Oliver Marchart, quien la ubica como pionera dentro de esta línea de pensamiento[37].

Al postular una acción signada por la novedad y la contingencia, lo político aparece en su obra alejado de las consideraciones tradicionales de la política, donde los intentos de anulación de la impredecibilidad inherente a la acción, provocaron la reducción del conflicto. En la perspectiva posfundacional, la figura de la contingencia implica la ausencia de un fundamento último de la sociedad. Pero esta perspectiva no supone borrar por completo las figuras del fundamento sino debilitar su estatus ontológico, es decir, implica la creciente conciencia de lo político como el momento de un fundar parcial y siempre fallido. En este marco, el fundamento re-aparece en el momento de lo político y deviene en un movimiento que posterga su estabilización e implica la disolución de los marcadores de certeza como fundamento positivo de lo social (Marchart, 2009:13-29). Desde la perspectiva citada, la novedad supone una disrupción, en la cual los fundamentos se derrumban y otorgan el suelo para introducir el conflicto como elemento propio de la libertad:

> La *libertad* y la *historicidad* se han de "fundar" ahora, justamente, sobre la premisa de la ausencia de fundamento último. El juego interminable entre el fundamento y el abismo sugiere también aceptar la necesidad de *decisión* –basada en

[37] Arendt compartiría esa línea teórica con Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, para quienes la noción de *lo político* está diferenciada explícitamente de *la política*, y esta diferencia no intenta borrar las figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce directamente al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento *último,* Lo que implica por un lado, la creciente conciencia de la contingencia y, por el otro, la consideración de lo político como el momento de un fundar parcial y por lo tanto, siempre fallido. Véase (Marchart, 2009: 15).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> la indecibilidad ontológica– y ser consciente de la *división*, la *discordia* y *el antagonismo*, pues la decisión[…] siempre se verá confrontada con demandas y fuerzas contrapuestas" (Marchart, 2009:15).

Entonces, la filiación de Arendt con las teorías posfundacionalistas también proporciona un terreno para aceptar la conflictividad como constitutiva de lo político, porque las fuerzas contrapuestas aparecen como propias de un ámbito en el que la acción contingente proporciona un escenario que oblitera otros posibles escenarios, lo que siempre puede provocar disputas y confrontaciones. Al aceptar las cualidades de la acción, como la contingencia y la novedad, éstas la despegan de los marcadores de certeza que acompañaban las visiones de la sociedad entendida como un todo positivo y que suponen que ella se desenvuelve bajo reglas o fundamentos. Esta consideración lleva a admitir, como revela la cita, que al estar desprovista de los marcadores de certeza, *la división, la discordia y el antagonismo*, se vuelven propios del campo político, lo cual también dice respecto de la conflictividad como un elemento inherente de la acción y la libertad arendtiana. Aceptar estas tensiones también es entender a la sociedad como un complejo sistema en el que la previsión y las lógicas que dominan de los objetivos y fines no pueden imponerse al ámbito político. Si las personas no están dispuestas a lidiar con el conflicto, no se encuentran capacitadas para la acción política. Al recuperar la idea de fundación y la equivalencia entre autoridad y conservación, la política en Arendt se despliega en una pluralidad de fundaciones y se describe por la tensión irreductible que se juega entre el anhelo de estabilidad y la introducción de innovaciones que amplían los espacios de libertad –a partir de la fundación de espacios políticos–, reconfigurando el espacio público. De este modo, la dinámica conflictiva entre lo instituido y lo instituyente describe a la política arendtiana.

Conclusiones

Estamos en condiciones de afirmar que en *La condición humana*, la expulsión de la violencia de las coordenadas de la acción política, no implica la depuración del conflicto de la acción y de lo político. La adhesión al mundo griego quiere mostrar un escenario propicio para la manifestación de la palabra, por lo tanto,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

los elementos que malogren las interacciónes discursivas y la posibilidad de coordinación entre ellas, no son considerados políticos.

En este capítulo pudimos advertir que en *La condición humana*, a partir de la recuperación que hace Arendt del legado romano de la fundación y la legislación como acontecimientos eminentemente políticos, su propuesta se inscribe en una dinámica conflictiva. Además en la misma obra, la alusión a las luchas, revoluciones y revueltas, denotan que es la conflictividad lo que aseguró la pervivencia de la política en la época moderna.

Mostramos que en la obra mencionada, la política está atravesada por énfasis, la inspiración griega propone concebirla como acción en concierto y el diálogo entre iguales dentro de un marco normativo previo que le da origen, de modo que remite a la esfera pública política de la *polis*, se distingue por la estabilidad que detenta y por la preeminencia del discurso. Asimismo, no admite la violencia como una forma de interacción propiamente política –por su capacidad para anular la palabra–. Sin embargo, la conflictividad está contemplada en ese ámbito a partir de la condición de la pluralidad, que en íntima relación con la manifestación de la acción, supone diálogo entre iguales, donde las interacciones pueden responder a intereses contrapuestos.

En la misma obra, cuando Arendt retoma las experiencias romanas, a través de la recuperación de la fundación y la legislación por un lado, y la alusión a las luchas, revueltas y revoluciones de la época moderna, por otro, la exclusión de la violencia está menos marcada, ella aparece en escena, sin embargo, la violencia no es lo más propiamente político; la política remite a la fundación y se distingue ahora por las innovaciones que se introducen en el espacio público e intentan una reconfiguración del espacio público; o por las revoluciones que buscan otras formas políticas; o refiere a la disputa de la ley. En todos estos casos es la “acción conflictiva” la que opera en su seno. Por tanto, la política abarca los conflictos que suponen dichas innovaciones o la introducción de un nuevo comienzo.

Abordar los alcances de la política arendtiana, según la referencia a la cuestión griega o romana, nos bridó un marco de comprensión para el abordaje del conflicto, porque si bien los conceptos políticos en su obra forman una red que no

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

se altera sustancialmente en uno y otro caso, se reconfiguran ofreciendo diferentes lecturas de la acción política.

Por último, admitimos la filiación de Arendt con los enfoques posfundacionales, lo que señala que al postular figuras de la contingencia, ella habría sentado las bases para un pensamiento político posfundacional, pero también que esa orientación proporciona un terreno para aceptar la noción de conflicto como constitutivo de ese ámbito, porque las discordias y las divergencias aparecen como propias de un ámbito donde la decisión, la novedad y la contingencia revelan el carácter inestable del intento siempre fallido de fundar lo político.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo III
La libertad en diálogo con la tradición republicana

Introducción

En nuestra tarea de ofrecer elementos para la consideración del conflicto dentro del entramado conceptual de la política arendtiana, en este capítulo intentaremos mostrar la impronta republicana que gravita en su concepción de la libertad. En efecto, Arendt participa de la rehabilitación de un conjunto de ideas que luego se plasman en la corriente llamada republicanismo (Wood: 1969; Baylin: 1967; Pocock: 1975; Skinner: 1978). A pesar de no pertenecer estrictamente a la tradición republicana, resulta relevante establecer un puente con la misma, porque por un lado, Arendt recupera con cierta antelación pensadores y motivos que son centrales en esta tradición, y por otro, porque al situar su pensamiento en diálogo con esta corriente se ponen de manifiesto la relevancia del conflicto y su particular concepción de la libertad. En este capítulo exploraremos entonces la noción de libertad, en diálogo con la tradición republicana. Retomaremos la obra *La condición humana* [1958], sus dos ensayos *¿Qué es la libertad*? y *¿Qué es la autoridad?,* de *Entre el pasado y el futuro* [1968][38] y algunos pasajes de su obra *Sobre la revolución* [1965]. El análisis se centrará en tres partes.

En primer lugar, luego de esbozar brevemente la tradición republicana, proponemos confrontar la noción de libertad de Arendt con la llamada libertad de los antiguos, lo que nos colocará en el centro de la discusión con la clásica oposición formulada desde la tradición liberal (Berlín: 1958; Constant: 1820); abordaremos además las afinidades que presenta con la libertad formulada desde el discurso republicano: la denominada libertad como no dominación (Pettit: 1999), sin dejar de mencionar los límites que supone esa concordancia. En ese camino, rescatamos la crítica al concepto de soberanía de Rousseau, porque en ella es posible apreciar el distanciamiento arendtiano de la visión pacificadora de lo político. En segundo lugar, nos dirigimos al abordaje de la revolución como fundación de la

[38] La primera edición del libro se pública en 1961 con sólo seis ensayos pero la edición definitiva con los ocho ensayos que hoy en día conocemos es de 1968.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

libertad, porque en el análisis de la revolución, Arendt recupera ideas que le imprimen al concepto de libertad una impronta republicana, dejando sentadas las bases para la consideración del conflicto en su obra. En tercer lugar, mostramos que lo que permite dar cuenta de la potencialidad del conflicto en la obra de Arendt es la apropiación de Maquiavelo, que se sustenta en la articulación que lleva a cabo el pensador florentino entre ley, libertad y conflicto (Lefort: 2010). En este punto nos interesa mostrar que el papel predominante del discurso se asienta en la idea romana de la potencialidad del conflicto para dinamizar la política.

La hipótesis de lectura se centra en que la recuperación de las ideas republicanas, además de mostrar la relevancia del conflicto en su obra, indica que ella es pionera de la rehabilitación de esa tradición.

El republicanismo como teoría política

El republicanismo (Pettit: 1997) constituye una extensa tradición que se remonta a la antigüedad clásica, concretamente a Aristóteles y a Cicerón, y puede decirse que como teoría política, las ideas republicanas resurgen a partir de las reapropiaciones que Nicolás Maquiavelo hace de los antiguos para dar cobertura ideológica a las pretensiones de autogobierno e independencia de las primeras comunidades políticas europeas modernas, específicamente de las ciudades de la Italia renacentista. A partir de la influencia de las obras de Maquiavelo, las ideas republicanas pasan a formar parte del vocabulario revolucionario presente en las luchas contra los absolutismos de la edad moderna y de las discusiones de ingeniería constitucional en los territorios reconfigurados. Pettit (1997: 35) explica que el republicanismo resurgió en el Renacimiento configurándose de un modo poderoso en el pensamiento de Maquiavelo y desempeñó un importante papel en la autoconciencia de las repúblicas septentrionales italianas, las primeras comunidades políticas europeas modernas; asimismo suministró un lenguaje que dominó la política del Occidente moderno, y tuvo particular prominencia en la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

República holandesa, durante la Guerra Civil inglesa y en el período que culmina en las Revoluciones norteamericana y francesa.[39]

El republicanismo[40], como señala Gargarella (2001: 23), se considera como una visión teórica de contenido propio y representa una corriente de pensamiento que resurge a finales del siglo XX, a partir del trabajo de un grupo de historiadores que, desde fines de los '60, rastrearon los orígenes teóricos de la tradición política-institucional angloamericana en fuentes hasta ese entonces, no consideradas. En efecto, el gran trabajo de exégesis de los historiadores revisionistas (Wood: 1969; Baylin: 1967; Pocock: 1975; Skinner: 1978), ha posibilitado la reconstrucción de esa tradición, que luego cristalizó en el pensamiento político contemporáneo como republicanismo. Sin embargo, entendemos con Vallespín que es posible ubicar a Arendt como pionera en el siglo XX, de la recuperación de esta tradición, pues "ella fue *republicana* antes del «republicanismo»" (Vallespín, 2006:107). Para el autor, en su obra hay claros rasgos de una tradición teórica, que con posterioridad fue codificándose como republicanismo, aunque entiende que en ella también existen ciertos elementos que la separan decisivamente de ese discurso. Entonces, Arendt se habría adelantado a la recuperación de esas ideas que en la actualidad es compartida con una constelación de autores con visiones muy heterogéneas, por lo que no es posible plasmarlas en una teoría cohesionada, pues las distintas corrientes dentro del republicanismo adoptan posiciones diferentes respecto a un conjunto común de problemas.

Se puede decir, que frente a la crisis de las democracias liberales existentes, que sustituyeron las virtudes cívicas clásicas por una despolitización creciente, la teoría republicana, además de criticar la gramática de fondo del pensamiento político contemporáneo, ofrece una nueva forma de organización para nuestras sociedades actuales, –aunque al interior de ese discurso puedan encontrarse

[39] Para un tratamiento general de la tradición republicana, recomiendo la lectura de la Tesis doctoral, La tradición republicana de Ramón Ruiz (2002). Recuperado de:http://ruja.ujaen.es/bitstream/10953/434/1/9788484392620.pdf

[40] Para Vallespín, el giro republicano que se produce en la teoría política contemporánea surge como respuesta ante los síntomas de fatiga civil y apatía política que caracteriza a las democracias actuales, donde la política queda reducida a la mera gestión de intereses privados, o bien dominada por la *hybris* de la gestión administrativa, cuando no de la mera exaltación ético-nacionalista. Véase (Vallespín, 2006:210). Se podría decir que el republicanismo emerge como alternativa frente al liberalismo y al socialismo. Es necesario aclarar que mientras que el liberalismo y el socialismo son corrientes modernas, el origen del republicanismo se remonta a la antigüedad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

propuestas disímiles–. En la búsqueda de elementos distintivos de esta corriente, Gargarella (2001: 24) señala que "La reivindicación de la libertad -la ausencia de dominio, la vida en un "estado libre"- unificaría, sintéticamente, a las distintas visiones republicanas", de esta manera, abarca la concepción "anti-tiránica" de Philip Pettit y la preocupación de Q. Skinner que remite a la defensa del "estado libre" como ideal republicano más característico. En su rechazo a la dominación y la tiranía, el republicanismo reivindica ciertos valores cívicos indispensables para el logro de la libertad buscada. En este sentido, la política se vincula a la participación de los ciudadanos:

> En definitiva, para el republicanismo lo que distingue a la política es "como Arendt y Aristóteles dijeron...la posibilidad de una intervención activa, compartida, colectiva, deliberada, sobre nuestro propio destino, sobre lo que resultaría, de otro modo, el mero subproducto de decisiones privadas. [porque] sólo en la vida pública es que podemos, de modo conjunto, y como una comunidad, ejercer nuestra capacidad humana para 'pensar lo que hacemos' y hacernos cargo de la historia en la que estamos constantemente comprometidos. (Gargarella, 2001:27).

En términos amplios, los republicanos adhieren a la república[41] como forma de gobierno y comparten preocupaciones comunes como la libertad, la virtud cívica y la participación política.

Discusiones modernas acerca de la libertad

Se puede decir que la adhesión a la libertad en su dimensión positiva, distancia a Arendt del discurso liberal y del hábito moderno de concebirla en su negatividad (Berlín: 1958); pero al mismo tiempo, su perspectiva no termina de identificarse totalmente con la libertad que en general admiten los republicanos del siglo XX: la libertad como no dominación (Pettit: 1997), pues para Arendt esa libertad no representa su verdadera esencia. Desarrollaremos estas consideraciones.

[41] Como término genérico, la república significa la cosa pública, la cosa del pueblo, la comunidad, la empresa común de los ciudadanos, dirigida por ellos para la consecución del bien común. En consecuencia, la *res publica* tiene una naturaleza eminentemente pública –*polis*– y se distingue por principio de todo lo que corresponde a la esfera privada –*oikos*– de la vida humana. En palabras de Bealey "La república es un vocablo que deriva del latín res publica, que originalmente significaba asuntos públicos. Posteriormente, se aplicó a la esfera política y más tarde al Estado. En la actualidad, cuando se dice que un país es una república, implica que no se trata de una monarquía; su jefe de Estado es un presidente y no un monarca hereditario. Se llama 'republicanos' a los partidarios de convertir a las monarquías en repúblicas". Véase (Leroux 2007: 14-15).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

A partir del punto de inflexión que significó el fracaso de la Revolución francesa, dos visiones de libertad, producto de dos cosmovisiones, –antigua y moderna–, se encontraban en ebullición. Con ese telón de fondo, Benjamín Constant plasma en su discurso dos ideas de libertad casi antagónicas[42]. Para una mayor comprensión del discurso trataremos de contextualizar sus reflexiones. En su interpretación del fracaso de la Revolución francesa, el autor adjudica a los jacobinos un error de diagnóstico, éstos habían intentado refundar desde la raíz a la sociedad francesa aplicando el modelo político de la libertad de los antiguos, –de la *polis* ateniense y de la *res publica* romana buscando recrear las virtudes públicas–. La acusación de anacronismo por parte de Constant es contundente: no comprender qué es lo que se entiende en el siglo XIX por libertad, los lleva a un rotundo fracaso que termina en un régimen más autoritario. Pero esta acusación está teñida por una confusión. Porque él entendió que la libertad de los antiguos se había usado para construir una república, cuyo resultado fue una terrible dictadura, lo que produjo que se asocie la revaloración del espíritu cívico y la vida pública con la tiranía. La línea argumental que desarrolla en su discurso tiene sus raíces en la discusión denominada "querella de los Antiguos y de los Modernos", a la cual ya Hume y Montesquieu habían hecho aportes importantes.[43] Un análisis pormenorizado, muestra que sus ideas son ambivalentes, por un lado rescata valores positivos de la libertad antigua, la define en términos de participación activa en los asuntos públicos, y con ejercicio directo de la soberanía, pero al mismo tiempo, señala que este ejercicio provocará "la servidumbre de la existencia individual al cuerpo colectivo" (Constant, 1995: 54). Así, los antiguos tratarían de asegurar el ejercicio directo del poder político. A diferencia de los modernos, para quienes la soberanía casi siempre debía encontrarse restringida, pues entienden que el individuo sólo adquiere independencia en la vida privada, y si "en momentos determinados, pero escasos, ejerce esta soberanía, rodeado de precauciones y trabas, siempre termina por abdicar de ella."(Constant 1995: 54). Por lo tanto, el autor condena la libertad de los antiguos, pero al final del

[42] Se trata del texto *Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* de 1819.
[43] Para un tratamiento del contexto de las ideas de Constant. Véase (Godoy, O.: 1995: 2-13).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

discurso también realiza una crítica a la libertad de los modernos[44], como podemos leer:

> La finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Estaba ahí lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad de los goces privados; y ellos llamaban libertad a las garantías acordadas a esos goces por las instituciones. (Constant, 1995:58).

De lo expuesto se puede apreciar que el criterio de diferenciación entre los dos tipos de libertades viene dado por la noción de soberanía. Este punto es importante porque nos permite comprender la preferencia del autor por la libertad de los modernos y desentrañar la idea de que delegar las decisiones políticas en una minoría, es una condición de ese tipo de libertad.

En este orden de cosas, hemos optado por remitirnos a la Francia posrevolucionaria porque ese escenario además nos conduce al problema de la representación, centro del debate que protagonizaban los modernos para dar forma a la Constitución de 1791. En ese entonces, la discusión giraba en torno a la concepción de Rousseau, que funda su propuesta en la idea de soberanía, discurso al que se apeló en todo el periodo revolucionario. La libertad es interpretada como una forma de libertad política que exige al individuo rendir sus intereses privados al bien común, expresión de la "voluntad general"[45], y supone un modelo que depende del ejercicio de la soberanía por parte del pueblo. Desde este punto de vista, cualquier transferencia de poder a un representante, aun cuando sea temporal, es un régimen ilegítimo porque entraña una alienación de la soberanía. Así, los modernos ven amenazada la libertad individual. Por lo tanto, que la independencia individual aparezca como la primera de las necesidades modernas

[44] Constant interpreta dos experiencias históricas: "los jacobinos intentaron obligar a los franceses a transformar sus vidas en pura virtud ciudadana, en aras de los fines de la república; y, por otra, el ausentismo político de los franceses durante la dictadura napoleónica o el intento ultraconservador, en el periodo de la restauración monárquica, para reducir la ciudadanía a una pequeña minoría. Véase (Godoy, O. 1993:8).

[45] Para que el contrato social funcione, es necesario supeditar la voluntad individual a la voluntad general, al punto de que una persona puede ser "obligada a ser libre". Para Rousseau, "A menudo hay una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; esta última considera solo el interés común, mientras que la primera tiene en cuenta el interés privado, y no es más que la suma de voluntades particulares". Véase (Rousseau, 2005:33).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

y quede anudada a la idea de que la participación lleva a la pérdida de las libertades individuales, mucho tuvo que ver la concepción de soberanía que defendía Rousseau[46]. La posición de Constant (1995:58), que entiende la libertad como el "goce apacible de la independencia privada", tiene su origen entonces en la confrontación con el concepto de soberanía que según los modernos, anulaba la libertad del individuo. En este punto, indagar la crítica de Arendt a la soberanía que sostiene Rousseau, puede servir para trazar distinciones entre estos dos pensadores y mostrar que ella se aleja de la visión pacificadora de la política.

Arendt se pronuncia en abierta contraposición al modelo político de Rousseau por motivos diferentes a los que planteaba Constant y critica la idea de soberanía: "la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente" (Arendt 1996a:177). Como ella lo entiende, el concepto de soberanía se funda en la idea de la libertad como expresión de la voluntad, y en ese esquema subyace la dominación. El punto de desencuentro lo constituye el hecho de que Rousseau concibe que: "es absurdo que la voluntad se eche cadenas para el porvenir"[47], cuestión que siembra sospecha en el pensamiento arendtiano, si como dice Rousseau, la voluntad no puede comprometerse a sí misma para el futuro, el soberano puede convertirse en dominador eligiendo seguir su propia voluntad. A este respecto, despojar a la política del compromiso para el futuro entra en contradicción justamente con la facultad más propia de ella, que es la de prometer y mantener las promesas, porque en clara oposición a Rousseau, Arendt entiende que:

> Toda la actividad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro (Arendt, 1996a:176).

[46] Constant discute el concepto de soberanía que propuso Rousseau en el Contrato social. Para Rousseau, la existencia de las instituciones democráticas depende del ejercicio directo, por parte del pueblo, de la soberanía. Por lo tanto, no hay otro régimen legítimo que la democracia directa. Constant expresa en su discurso: "Yo, quizás, examinaría una vez más el sistema de J. J. Rousseau, el más ilustre de esos filósofos, y mostraría que transportando a nuestros tiempos modernos una ampliación del poder social, de la soberanía colectiva que pertenecía a otros siglos, ese genio sublime a quien animaba el más puro amor por la libertad, ha proporcionado no obstante funestos pretextos a más de un tipo de tiranía." Véase (Constant 1995: 59).
[47] citado por Martine Leibovici. Véase (Leibovici, 2017:65).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

De la cita se desprende que la política sucede normalmente dentro de instituciones estables y no se sostiene desde un ideal de independencia con respecto a las otras personas –como lo sugiere la voluntad o el libre albedrío–, sino que se centra en la facultad de prometer y mantener promesas, que suponen participación y compromiso. Además, como adelantábamos en el primer capítulo, para Arendt, la idea de soberanía de Rousseau es una ilusión que no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, porque la soberanía implica rendirse a la opresión de la voluntad general.

A decir de Arendt, cuando el poder se asienta en la "voluntad general", se vuelve vulnerable a las facciones o grupos que puedan surgir, lo que explicaría que Rousseau haya propuesto excluir la comunicación entre los ciudadanos. Contrariamente, ella piensa que "un Estado en el que no hay comunicación entre los ciudadanos y donde cada hombre piensa sólo sus propios pensamientos es, por definición, una tiranía" (Arendt (1996a:176). A la luz de esta cita podemos afirmar que Arendt rechaza la posición de Rousseau porque es un intento de pacificación de la política. En efecto, al suprimir la comunicación se eliminan los desacuerdos y las disputas, y con ello la posibilidad del surgimiento de grupos que confrontan. En este orden de cosas, el impedimento para la acción, sumado al absurdo de confinar al hombre al pensamiento en soledad, da a entender a Arendt que en realidad lo que quiere Rousseau es eliminar del poder soberano todo rastro de pluralidad, por ello expresa que "las condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía no son idénticas" (Arendt 1996a:177). El problema radica en que la voluntad tiene que ser una e indivisible, porque es inconcebible una voluntad dividida, es imposible que se dé una mediación entre voluntades, contrariamente a lo que ocurre con las opiniones (Arendt, 2013:77), por lo tanto, cuando el cuerpo político se asienta en la voluntad general, está obligado a pacificar la política, ya que se da por sentada la idea de unanimidad. En este esquema el conflicto debe ser sofocado evitando las opiniones reflexivas. Se comprende entonces el sentido de sus palabras: "la famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que, además, no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos (Arendt,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

1996a:177). Por lo tanto, Arendt no concibe la política sin las discordias que surgen de la confrontación entre grupos que presentan intereses contrapuestos. De lo anterior podemos concluir por un lado, que entender la libertad vinculada a la idea de soberanía supone adscribir al ideal de una política sin conflictos[48], y por otro, que el repudio a la falta de comunicación que propone Rousseau es una clara evidencia de que para Arendt la conflictividad es inherente al campo político.

Volviendo a la discusión de las libertades de los antiguos y los modernos, el problema para Constant radica en que Rousseau confunde la autoridad del cuerpo social con la libertad, inducido por su aprecio a la libertad de los antiguos[49]. Lo que en realidad le importa al autor es garantizar la independencia de los individuos respecto del poder. Su posición es un contrapeso a la noción de soberanía que "detesta la libertad individual", y si bien no propone la renuncia a la libertad política, sí la entiende subordinada a la libertad individual[50]. En el *Discurso…*, las distinciones entre ambas libertades, van acompañadas por alusiones a las formas de gobierno que permitirían uno u otro tipo de libertad. Mientras que la forma republicana, sería la que cumple las premisas de los antiguos, el sistema representativo como invención moderna, sería el que mejor agencia la libertad del individuo independiente, por lo que elegir representantes de la sociedad para que administren los asuntos públicos por delegación constituye un supuesto básico de la libertad de los modernos, que permite que los individuos no

[48] También Hobbes erige su propuesta en torno a la necesidad de pacificación de la política, Bobbio explica: "Aun no habiendo sido nunca un político militante, Hobbes escribió sobre política a partir del problema real y crucial de su tiempo: el problema de la unidad del estado, amenazada por un lado por las discordias religiosas y el enfrentamiento de las dos potestades, y por otro por las disensiones entre la Corona y el Parlamento y por la disputa en torno a la división de poderes.[…] Hobbes está obsesionado por la idea de la disolución de la autoridad, por el desorden que sigue a la libertad de disensión sobre lo justo y lo injusto, por la disgregación de la unidad del poder". Véase (Bobbio 1991, 52-53).

[49] "Rousseau habría confundido como muchos otros, siguiendo a los antiguos, la autoridad del cuerpo social con la libertad, y todos los medios le parecían buenos para extender la acción de esta autoridad sobre esta parte recalcitrante de la existencia humana de la cual él deplora la independencia". (Constant, 1995: 59).

[50] Constant expresa en su discurso: "Somos modernos que queremos disfrutar cada uno de nuestros derechos; desarrollar cada una nuestras facultades como mejor nos parece, sin perjudicar al prójimo; velar por el desarrollo de esas facultades en los hijos que la naturaleza confíe a nuestro afecto, que será tanto más ilustrada cuanto más viva, sin necesidad de ninguna autoridad si no es para conseguir de ella los medios generales de instrucción que puede proporcionarnos, como los viajeros aceptan la autoridad vial, sin ser por ello dirigidos en el camino que quieren seguir". Véase (Constant, 1995: 63).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

participen continuamente en la vida pública. Es evidente que Arendt queda distanciada ese tipo de libertad, cuya preocupación se centra en el delegar los asuntos políticos al Estado, con el debido control por parte de los ciudadanos.

Constant rescata la libertad de los antiguos, señalando que "consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo" (Constant, 1995: 57), por lo que podría pensarse que rescata elementos positivos al concederle una alta valorización a la participación activa de los ciudadanos en los asuntos de la ciudad:

> Ejercer colectiva pero directamente varios aspectos incluidos en la soberanía: deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, celebrar alianzas con los extranjeros, votar las leyes, pronunciar sentencias, controlar la gestión de los magistrados, hacerles comparecer delante de todo el pueblo, acusarles, condenarles o absolverles (Constant, 1995: 53).

Sin embargo, es sólo una estrategia retórica, pues entiende que esa libertad es anacrónica porque responde a una realidad totalmente ajena a la moderna y piensa que lo único que produciría en la modernidad seria la absorción de la vida individual por la vida pública.

La libertad de los antiguos refiere entonces a esa participación activa y constante de los ciudadanos en la esfera pública. Esta idea de libertad habilita a los ciudadanos a formar parte de la administración. Arendt adhiere a estas ideas para conceptualizar la libertad y lejos de interpretarla como una libertad que corresponde a los antiguos, la rescata y la piensa para la actualidad. Así, afirma en *¿Qué es la libertad?*:

> Volvamos una vez más a la Antigüedad, esto es, a las tradiciones prefilosóficas, no por motivos eruditos y ni siquiera por la continuidad de nuestra tradición, sino solamente porque la libertad experimentada en el proceso de actuar – aunque, por supuesto, la humanidad nunca perdió completamente esta experiencia –nunca ha vuelto a ser articulada con la misma claridad clásica– (Arendt, 1996a:177-178).

Podemos concluir que Arendt se reapropia de los clásicos para concebir una libertad que es acorde con las nociones republicanas, cuando la entiende centrada en la participación y alejada de la idea de soberanía, lo cual también dice de su rechazo a la pacificación de la política.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Libertad positiva y libertad negativa

Nos interesa confrontar la libertad arendtiana con las nociones de libertad positiva y negativa formuladas por Isaiah Berlin en “Dos conceptos de libertad” (1958)[51] a mediados del siglo XX. El autor se inspira en las teorías liberales representadas por pensadores modernos como Locke, Mill, Tocqueville y Constant, para presentar, al modo del célebre contraste que ofreció Constant, dos nociones contrapuestas de libertad. La libertad negativa quedará asociada a la ausencia de interferencia:

> Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran (Berlin, 1993:5).

Desde este punto de vista la libertad consiste en no ser coartado en la realización de los propios planes. La cita nos informa que su perspectiva se enfoca a la libertad individual y se conjuga en el plano de la autonomía. De manera que a menor interferencia y obstáculos, la libertad es más amplia (Berlin, 1993:5). La libertad en este sentido significa “estar libre de”, que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiable, pero siempre reconocible. (Berlin, 1993:7). Los liberales acuerdan que “no se puede ser absolutamente libre y se debe ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella” (Berlin, 1993: 7). Existe consenso entonces en que esa libertad no podría ser ilimitada. Si así fuera, provocaría una situación en la que todos los hombres podrían interferirse mutuamente y de modo permanente, esa libertad “natural” conduciría a un caos social en el que las mínimas necesidades no estarían satisfechas, o bien, las libertades de los débiles serían suprimidas por los fuertes (Berlin, 1993:5). Por lo tanto, los liberales modernos convienen en que la ley se erige como el límite de

[51] *Dos conceptos de libertad* es un ensayo que Berlin preparara para la conferencia en la Universidad de Oxford el 31 de octubre de 1958. Berlin entiende que el problema central de la política es el problema de la obediencia y la coacción. Intentará entonces comprender las cuestiones de dominación, debido a que “hoy día se sostienen en el mundo ideas opuestas acerca de las respuestas que se dan a la pregunta de cuáles sean los límites que pueden permitirse a la coacción” Véase (Berlin 1993:4). Berlin es coetáneo de Arendt, lo que implica que su distinción entre los dos tipos de libertad se desarrolla con el mismo telón de fondo que el pensamiento arendtiano: los dos totalitarismos del siglo XX, el nacionalsocialismo y el estalinismo. Al igual que Constant, presenta el concepto de modo polarizado.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

esa libertad. Entonces, la discusión dentro de la teoría liberal radicaría en la pregunta acerca de cuál es mínimo de libertad que se debe ceder al Estado[52], temiendo que pueda privar al ciudadano de muchas de sus libertades.

Por otra parte, para el autor “el deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida, [constituye] esta concepción 'positiva' de la libertad, no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo” (Berlin 1993:9). La libertad positiva queda asociada a una idea distorsionada de autogobierno, que desdibujaría la idea del Estado, entendiendo que “el sentido positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño: “Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres” (Berlin, 1993:9). Como vemos la vincula a un ideal de dominio sobre sí. De este modo, Berlin (1993:9) transfiere el sentido de la libertad positiva, del “qué soy libre de hacer” al “por quién estoy gobernado”.[53] En el texto de la conferencia de 1958, el autor se muestra inclinado por la libertad negativa:

> La respuesta a la pregunta "quién me gobierna" es lógicamente diferente de la que responde a la pregunta "en qué medida interviene en mí el Gobierno". En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva. El sentido positivo de la libertad [...] El deseo de ser gobernado por mí mismo o, en todo caso, de participar en el proceso por el que ha de ser controlada mi vida, puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito libre de acción y, quizá, históricamente, más antiguo. Pero no es el deseo, de la misma cosa. En efecto, es tan diferente que ha llevado en último término al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo. Pues esta concepción "positiva" de la libertad —no el estar libre de algo, sino el ser libre para algo, para llevar una determinada forma prescrita de vida—, es la que los defensores de la idea de libertad "negativa"

[52] En este punto, es necesario aclarar, que como dice Berlin, las posiciones liberales de los filósofos como Locke o Adam Smith e incluso Mill, se enfrentaban a pensadores conservadores y reaccionarios, como Hobbes que deseaban aumentar el ámbito del poder central para evitar “la guerra del todo contra todos”, disminuyendo el poder del individuo, por ello, la preocupación central de los filósofos es evitar la dominación y la coacción por parte del Estado. Véase (Berlln 1993:6).

[53] Esta interpretación hace que el autor plantee que la conexión entre libertad positiva y democracia sea mucho más débil, porque la libertad positiva, según la perspectiva de los que abogan por la libertad negativa, impide toda interferencia exterior, de ahí que la entiendan como “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía”. Véase (Berlin 1993:4).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> consideran como algo que, a veces, no es mejor que el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía (Berlin,1993: 12).

En esta larga cita queda claro que la libertad negativa se contrapone a la positiva. La primera se identifica con la existencia de un ámbito privado donde cada uno pueda actuar sin la interferencia de los otros, especialmente del gobierno, de esta manera ella remite a la libertad de los modernos. En cambio, la libertad positiva se vincula con la capacidad de participar en los procesos de toma de decisiones colectivas, de modo que en ella revive la liberad de los antiguos.

La perspectiva arendtiana queda identificada entonces con la dimensión positiva, con la "libertad para", y al mismo tiempo, distanciada de la tradición liberal que adscribe a la libertad negativa: "[Las libertades] esencialmente negativas; son consecuencia de la liberación, pero no constituyen el contenido real de la libertad, la cual […] consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública" (Arendt, 2013: 33). Como vemos, Arendt no acepta la identificación con las libertades negativas porque ellas están centradas fuertemente en la liberación, y desde esta posición se entiende que se es libre cuando se elimina cualquier tipo de coerción que pueda ejercer el Estado.

Confrontar las libertades berlinianas con la libertad que postula Arendt permitió inscribirla a esta última en una dimensión positiva, y a la vez reforzar su impronta republicana, porque la libertad positiva queda identificada con la libertad de los antiguos.

La libertad como no dominación

Continuando con el discurrir reflexivo en torno a la libertad arendtiana, nos interesa confrontarla con la libertad que se erige desde el discurso republicano: la libertad como "no-dominación" (Philippe Pettit: 1997). Aunque Arendt no se hubiera identificado con ella, es necesario aclarar que esto nunca podría significar que no comprenda la gramática de la dominación o se muestre indiferente a tal fenómeno. Su adhesión a las ideas republicanas, el énfasis en la isonomía de la *polis* ateniense, al igual que sus preocupaciones intelectuales centradas en los totalitarismos del siglo XX, dan cuenta de ello.

El republicanismo representado por Pettit defiende la libertad como no dominación y la define como "la posición que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos domina", es decir,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cuando ninguno tiene la "capacidad para interferir de modo arbitrario en sus elecciones" (1997:30). Pettit[54] entiende entonces que ser libre no significa no sufrir interferencia o coerción, más bien supone no depender de la voluntad arbitraria de otros individuos, es decir, disfrutar de la no-dominación, pues evitar la interferencia, como cree Berlín, no es suficiente para liberarse, porque un amo puede no interferir y dominar igualmente. Aunque se considera un republicano y acepta las tesis de la participación y la sociedad estabilizada por leyes, adscribe a la libertad como no dominación. En su defensa hacia ella encontramos un punto que profundiza otro aspecto de la tradición republicana. Pettit distingue la libertad como no dominación de la libertad como no interferencia, explicando que la interferencia no siempre es negativa:

> De acuerdo con el concepto republicano de libertad, también es verdad que puede haber interferencia sin menoscabo de la libertad. En particular, hay interferencia sin pérdida alguna de libertad cuando la interferencia no es arbitraria y no representa una forma de dominación: cuando está controlada por los intereses y las opiniones de los afectados y es requerida para servir a esos intereses de manera conforme a esas opiniones (Pettit, 1997: 12).

Al aceptar que hay interferencia sin menoscabo de la libertad, la libertad como no interferencia que postulan los berlinianos liberales se vuelve inconsistente, pues las leyes constituirían para Pettit un caso de interferencia sin pérdida de la libertad. En el mismo sentido, cree que puede haber interferencia sin dominación, como ocurre en las repúblicas, donde las leyes no comprometen la libertad sino que la aseguran, las leyes crean la libertad.[55] Siendo Pettit un defensor del republicanismo, su apuesta no se centra tanto en la participación como en la garantía

[54] Para Pettit, defensor del republicanismo, mientras que la libertad como ausencia de interferencia o coerción, es típica del liberalismo, la libertad como ausencia de dominación, es la que se da en el republicanismo. Véase la obra *Republicanismo*, de Philip Pettit, 1997.

[55] Los republicanos no dicen, a la manera modernista que aunque el derecho coerce a la gente reduciendo así su libertad, compensa este daño previniendo un grado mayor de interferencia. Los republicanos sostienen que el derecho propiamente constituido es constitutivo de la libertad, lo que descarta este tipo de retórica sobre compensaciones, pues esta retórica de un paso atrás para dar dos adelante. De acuerdo con la más temprana doctrina republicana, las leyes de un estado factible, y en particular, las leyes de una república, crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos; no mitigan esa libertad, ni siquiera de un modo ulteriormente compensable. Véase (Pettit, 1997: 13).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de la no-dominación. En efecto, Pettit tiene como objetivo principal diseñar instituciones que promuevan la libertad para contrarrestar la dominación o interferencias arbitrarias.

Aunque Arendt no dialoga con esta libertad pues es posterior a su teoría, consideró la liberación de la dominación como el requisito irrefutable para la libertad, por tanto, ellas no son contrapuestas. Efectivamente, concebir la participación en el espacio público entre iguales supone la ausencia de la dominación. En tal sentido, Arendt recupera la *isonomia* porque indicaba que era un ámbito donde "ni se gobierna ni se es gobernado" en el sentido de una ausencia de diferenciación entre gobernantes y gobernados. Desde el enfoque romano, Arendt rescató la república antes que el republicanismo, pues la entendió como un cuerpo político que puede garantizar la libertad que se consigue sólo con efectiva participación.

Republicanismo y libertad

En contraposición a las perspectivas de los modernos, y al entender que los proyectos que sustentaron la idea del individuo alejado de la práctica política y reflexiva tuvieron consecuencias indeseadas en las sociedades contemporáneas, en *La condición Humana*, Arendt se dirige al mundo griego y lleva a cabo una reapropiación de la praxis aristotélica que la subvierte en diversos sentidos[56], lo cual le permite pensar que la mayor parte de la acción política es realizada con palabras (2014:39) –pero la palabra no se sustenta en la lógica de los medios y fines, por lo tanto, no tiene la función de que los individuos, como los piensan los modernos, arriben a acuerdos bajo los cuales quede subsumida la acción–. Desde este marco que privilegia el discurso, la acción política se describe con categorías que más tarde se vuelven centrales para el republicanismo: i) la libertad referida a la capacidad de acción y discurso vinculado a la *isegoría*, a la li-

[56] Para un abordaje de la reapropiación arendtiana de la praxis aristotélica que va más allá de la perspectiva de Aristóteles y aborda su posicionamiento crítico respecto de la reapropiación de la filosofía práctica aristotélica por parte de Heidegger, en la que muestra que Heidegger lleva a cabo una despolitización de la praxis aristotélica y una subjetivación de la misma, recomendamos el escrito de Di Pego "Las huellas de Heidegger en *La condición humana*. Una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica". En: https://www.academia.edu/40381386/Las_huellas_de_Heidegger_en_La_condici%C3%B3n_humana._Una_disputa_soterrada_en_torno_de_la_praxis_aristot%C3%A9lica

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

bertad para expresar, escuchar a otros e intercambiar opiniones; ii) la caracterización de una *polis* como "la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos" (Arendt, 2014:39); iii) la recuperación del concepto de *isonomía* que otorga el marco de igualdad de derechos políticos. Igualmente, cuando en el abordaje de la revolución, Arendt expande el marco de análisis al mundo romano, despliega una serie de matices republicanos que imprimen características particulares a su concepción de libertad. En lo que sigue intentamos mostrar esta cuestión.

Al abordar la revolución, Arendt recupera el legado romano de la fundación concibiendo que "el fin de la revolución es el establecimiento de la libertad" (Arendt, 2013: 143). Así, el acontecimiento político más atractivo para la perspectiva arendtiana tiene que ver con la instauración de espacios donde pueda manifestarse la libertad. Al mismo tiempo, establece que lo decisivo en una revolución es la forma de gobierno, por lo que "el propósito último de la revolución es la fundación de una república", (Arendt 2013: 142). Su explícita adhesión a la república no es sorprendente, ella garantizaba a todo ciudadano a convertirse en partícipe en el gobierno de los asuntos (Arendt: 2013: 130). De esta manera, la revolución quedará signada en su obra como el fenómeno asociado a la fundación de la república, lo cual es una clara alusión a la antigüedad romana, como ella misma afirma Arendt (2013:35): "la libertad requiere el redescubrimiento de una forma ya existente de gobierno, exige la constitución de una república".

Desde otra perspectiva, las alusiones a la "felicidad pública" que experimentaron los protagonistas de la Revolución norteamericana, como la "libertad pública" percibida en la Revolución francesa (Arendt, 2013: 227), que para Arendt fueron los principios inspiradores de los revolucionarios franceses y americanos, revelan el derecho a participar, es decir, a disfrutar de la luz que irradia la esfera pública, porque justamente esa *libertad* y *felicidad públicas* son las que pueden:

> Servir de frontispicio a toda filosofía política republicana: «nadie puede ser feliz sin participar en la felicidad pública, que nadie puede ser libre sin la experiencia de la libertad pública, y que nadie, finalmente, puede ser feliz o libre sin implicarse y formar parte del poder público» (Vallespín, 2006: 117).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

De lo que surge que la libertad se sustenta en la capacidad de las personas para la acción política. Respecto del "poder público" al que hace mención la cita, Arendt inspirada en Montesquieu afirma que "la esfera pública debe construirse y constituirse de manera que poder y libertad se combinen". Así, la libertad no reside en la voluntad, sino en el poder (Arendt, 2013:152). En tal sentido, Arendt retoma la experiencia romana y concibe que el poder se asienta en el pueblo –*postestas in populo*–:

> (…) el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o separen. Por lo tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto, son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que broto de su seno durante el curso de una acción o una empresa determinada. Este poder que se encuentra en proceso de fundación, de constitución de una estructura estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo (Arendt, 2013: 179-180).

La cita nos informa que el poder presente en el proceso de fundación de la república remite a pactos y compromisos, y se asienta en las promesas mutuas"[57] . Esta concepción está en consonancia con la noción romana de la ley. De acuerdo con las ideas que recupera tanto de Atenas como de Roma, Arendt conceptualiza la ley vinculada a la libertad. En el primer caso, el *nomos* griego se sustenta en la idea de una esfera dentro de la cual un poder determinado puede ejercerse legítimamente, no existe la idea de una norma superior, de manera que las leyes crean el espacio para la libertad; en el segundo caso, la *lex* romana concibe la ley como relación, es decir, no es prepolítica como el *nomos* griego, más bien remite a un tratado, a algo que conecta, y une, enlaza dos cosas, es decir, establece la trama de la libertad, de manera que en su propuesta, la ley está anudada a la libertad.

Desde otra óptica, en su alabanza hacia la revolución americana destaca que no sólo consiguió los mismos derechos constitucionalmente garantizados para to-

[57] Al modo de las promesas de "vida, fortuna y honor sagrado". Véase (Arendt, 2013: 130).

dos los ciudadanos, sino que también generó un espacio para la libertad en sentido positivo[58], planteando un sistema institucional federal donde el autogobierno se constituyó en una praxis cotidiana, aunque esto haya ocurrido sólo en el momento de la fundación, porque las asambleas municipales como forma de autogobierno, no fueron reconocidas luego en la Constitución, con lo que finalmente también fracasó la institución de la libertad. Entonces, entender que el contenido real de la libertad consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública (Arendt, 2013: 33), muestra su clara impronta republicana.

El fracaso de la revolución interpretado a partir de la confusión liberación y libertad, constituye otro elemento a considerar. En este aspecto, Arendt afirma que si la liberación es el único fin que persigue la revolución, la libertad sólo aparecerá desde su negatividad y se trasladará a la idea de un gobierno limitado por leyes –gobierno constitucional–. Como se puede observar, la revolución entendida como el establecimiento de la libertad contiene como ingrediente central la participación del pueblo en el gobierno[59]:

> Por no haber sido su intención original la fundación de la libertad, sino la recuperación de los derechos y libertades del gobierno limitado, no fue nada extraño que los hombres de la revolución, al enfrentarse al fin con la tarea esencial del gobierno revolucionario, la fundación de una república, se viesen inclinados a hablar de la nueva libertad, nacida durante el transcurso de la revolución, por referencia a la libertades antiguas (Arendt, 2013:251).

De la cita se desprende que lo que realmente le interesa a Arendt es que la revolución logre instaurar un cuerpo político que logre articular la libertad con la participación[60].

---

[58] Véase (Wellmer: 2008).

[59] Arendt no es partidaria del sistema representativo. Si bien, es posible afirmar que en los consejos hay delegados o representantes, lo relevante es su vínculo con las bases y la articulación que se producen entre los distintos niveles de organización. Arendt sólo aprobaría una forma de gobierno que incluya representantes o delegados que se destacan porque el poder responde "a las bases", es decir, se encuentra legitimado por el apoyo que viene "desde abajo". En *La condición humana*, también crítica las tendencias revolucionarias que se organizan bajo el sistema de partidos dentro de una democracia de masas porque en ellas los ciudadanos sólo son libres en el sentido negativo, ya que cedieron su libertad o autogobierno a los grandes partidos políticos o a las instituciones representativas. Véase (Arendt, 2014: 238).

[60] En el caso de la Revolución norteamericana, Arendt hace una distinción entre los hombres que llevaron a cabo la revolución y los colonos que fueron "quienes la llevaron a la práctica" sin tener noción desde luego, con ninguna teoría, lo cual resulto favorable, pues ellos no se regían por

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Por último, cuando Arendt establece que la revolución tiene como objetivo la libertad, ésta queda inexorablemente unida a los conflictos propios de las acciones que intentan dar lugar a una realidad enteramente nueva. En este sentido, el abordaje de la revolución exhibe que la libertad revolucionaria puede romper un cuerpo político, para construir una república que pueda albergarla, lo cual ilumina el hecho de que la política supone que la libertad puede desestabilizarlo y destituir un orden establecido, pero también puede ser encarnada en instituciones estables y duraderas dentro de una república. Ampliamos este punto en el capítulo IV.

Las reflexiones anteriores ponen en relieve que la libertad: i) significa participación en los asuntos públicos; ii) su ejercicio requiere una capacidad política; iii) se experimenta en el espacio público, dentro de un cuerpo político –la república– que brinda las condiciones para su manifestación; iv) queda vinculada al ejercicio del poder y a la ley; v) su despliegue, en tanto introduce una nueva realidad, muestra su inherente conflictividad. Estos rasgos le imprimen a la libertad arendtiana una impronta republicana.

Libertad y liberación

Nos interesa profundizar en la diferencia entre libertad y liberación, porque esta distinción permite comprender cabalmente la problemática de la libertad. En las democracias liberales existe una objeción a la libertad positiva, posición que muestra que el discurso liberal entiende que el problema central de la política es la emancipación[61], efectivamente las revoluciones del siglo pasado se articularon

conceptos de soberanía ni poder central sino que actuaban como un "cuerpo político civil" o una "sociedad política" que se mantuvo unida por la fuerza de las promesas mutuas y se suponía con suficiente poder para promulgar, constituir y elaborar todas las leyes y los instrumentos necesarios de gobierno, que más tarde, dio lugar a sus propias "Ordenes Fundamentales", que sólo vino a sancionar y confirmar un sistema de gobierno ya existente. Véase (Arendt, 2013: 271-276).

[61] Las críticas a la teoría de la libertad de Arendt cuestionan la desconsideración de lo social, la alta exigencia frente a las demandas de autonomía que plantean los ciudadanos y el hecho de que la libertad sólo es posible en el campo de la política, mientras que las otras esferas de la vita activa como el trabajo y la labor quedan desamparadas y sometidas al juego de las relaciones económicas. Estas críticas constituyen un argumento *non sequitur* de su teoría de la acción y de la libertad, y aunque no es la intención de este trabajo abordarlas a todas, consideramos que algunas de ellas se responden a lo largo de los capítulos.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

alrededor de las luchas por la liberación. Frente a ello, en su libro *Sobre la Revolución*, Arendt admite que no hay nada más inútil que la revolución tenga como fin la liberación, porque lo que sigue de esa forma de entender la política es un gobierno constitucional limitado por el Derecho y centrado en la defensa de las libertades civiles –vinculadas a las garantías constitucionales–. Ella entiende que el cuerpo político que surge de esa concepción: "no pretende una participación en el gobierno, sino una salvaguarda contra éste donde la libertad terminará por cristalizar en un número razonable de libertades civiles" (Arendt, 2013:230).

Siguiendo a Arendt, la libertad no puede ser pensada solamente desde la liberación, porque una vez conquistadas las libertades civiles, o logrado el bienestar privado, asistimos a la parálisis de la política. No obstante, su propuesta no desatiende el hecho de la liberación, su afirmación: "no hay nada más inútil que la rebelión y la liberación, *cuando no van seguidas* de la constitución de la libertad recién conquistada" (Arendt, 2013:228)[62], deja ver que si bien a veces es necesario liberarse, lo que realmente interesa es fundar un cuerpo político que pueda establecer un espacio para el ejercicio de la libertad. Por tanto, la liberación y la libertad no son conceptos contrapuestos sino complementarios. Incluso Arendt llega a postular que en la lucha por la liberación es posible que se manifieste la libertad, como ocurrió en las primeras etapas del movimiento laboral del siglo XX:

> [El movimiento laboral], era el único grupo en la escena política que no sólo defendía sus intereses económicos, sino que libraba una batalla política completa. Dicho en otras palabras, cuando apareció el movimiento laboral en la escena pública era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban *qua* hombres y no *qua* miembros de la sociedad (Arendt, 2014: 239).

De modo que si la liberación es el único objetivo de las acciones que se llevan a cabo en el espacio público, la política podría quedar degradada y servir sólo a los intereses de un sector[63]. Poner el acento sólo en las libertades constitucionales negativas nos impide asumir la libertad. Se trata de comprender que la

[62] La cursiva es mía.

[63] El problema reside en que en estos términos se han confundido. En este sentido, no debería sorprendernos que el énfasis puesto en la liberación por parte de la mayoría de los movimientos y partidos del siglo XX haya contribuido a concebir una visión errónea de la acción política, al quedar asociada a la libertad negativa y referida sólo a programas de luchas y reivindicaciones sociales auspiciadas por partidos de intereses. En este sentido, es llamativo que la participación activa en política se denomine militancia, tal vocablo, a nuestro entender, oculta la confusión

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

liberación –que podría equiparse en cierto sentido con la libertad negativa– es un requisito necesario de la libertad, aunque no un requisito suficiente. Arendt deja ver que el problema central de la política es la constitución de espacios donde la libertad pueda aparecer:

> La dificultad reside en que la revolución, según la conocemos en la Edad Moderna, siempre ha estado preocupada a la vez por la liberación y por la libertad. Además, y debido a que la liberación, cuyos frutos son la ausencia de coerción y la posesión del «poder de locomoción», es ciertamente un requisito de la libertad —nadie podría llegar a un lugar donde impera la libertad si no pudiera moverse sin restricción—, frecuentemente resulta muy difícil decir donde termina el simple deseo de libertad como forma política de vida. Lo importante es que mientras el primero, el deseo de ser libre de la opresión, podía haberse realizado bajo un gobierno monárquico —aunque no, desde luego, bajo un gobierno tiránico, por no hablar del despótico—, el último exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república (Arendt, 2013:33-34).

De la cita se desprende que el deseo de ser libre de opresión no queda en el centro de la escena política, porque la liberación es una condición de posibilidad para que sea posible la libertad dentro de los Estados[64]. Esta es la razón por la cual propone redescubrir la república.

Por último, Arendt considera que en el siglo XX las premisas de la liberación se trasladaron al plano de la liberación total de toda actividad política ocasionando la creciente despolitización de nuestras sociedades. En este sentido, su obra pretende abrir un marco de discusión política con respecto al tema de la libertad:

relativa a que participar en la acción política es pertenecer a una especie de “milicia”, lo que sugiere que en la acción subyacen ciertos aspectos de organización y conducta necesaria para defender una causa. La noción de militancia también puede inducir a la despolitización de la sociedad, porque la participación supone la idea de un activismo permanente que acapara todos los aspectos de la vida.

[64] Es cierto que el constante despliegue de la libertad puede generar de modo concomitante, mejores condiciones sociales, económicas, etc., aunque también podría ocurrir que bajo ciertas formas de dominación, la única salida sea la violencia.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> En los países del mundo occidental, que desde el declive de la antigüedad ha considerado el ser libre de las tareas políticas como una de las libertades básicas, hay más y más personas que hacen uso de esta libertad y que se han retirado del mundo y sus obligaciones dentro de él" (Arendt 2017: 14-15).

Como vemos, cuando Arendt conceptualiza la libertad distinguiéndola de la liberación, también muestra su filiación con las ideas republicanas, porque pone acento en la real participación en los asuntos públicos.

De la libertad como virtuosismo

En el presente apartado, profundizamos la apropiación arendtiana de Maquiavelo a fin de mostrar que al retomar la potencialidad del conflicto para la política, rehabilita ideas republicanas.[65] Su apropiación está en consonancia con la recuperación que el pensador hace de los antiguos: "podemos encontrar en Maquiavelo ese esfuerzo constante y apasionado por revivir el espíritu de la antigüedad romana que más tarde iba a ser una de las características del pensamiento político del s. XVIII" (Arendt, 2013: 38).

Nos proponemos trasladar la articulación entre libertad, conflicto y ley, que subyace en la obra de Maquiavelo (Lefort, 2010), al esquema conceptual arendtiano a fin de poner en relieve la dinámica conflictiva presente en la promulgación de las leyes. Para esta tarea, procedemos en primer lugar a explorar las aproximaciones teóricas entre ambos autores.

El punto de partida para el análisis, lo constituye el hecho de que ambos conciben la república como el cuerpo político que garantiza la libertad, y desde esa perspectiva, la estabilidad representa una preocupación común. Arendt la manifiesta en varios pasajes de su obra, por ejemplo, en *Sobre la Revolución*: "De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura" (Arendt, 2013: 235). Por su parte, Maquiavelo, preocupado

[65] Uno de los motivos por los que Arendt recupera las ideas de Maquiavelo, consiste en que el pensador florentino, al percibir el nacimiento de una esfera secular, fue "el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable" (Arendt, 2013:37).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

por la estabilidad de la Roma, que a su juicio, desde el principio fue libre e independiente (Maquiavelo, 2011:256), en sus *Discursos* expresa: "no se maravillarán de que hubiera en dicha ciudad tanta virtud durante siglos, ni del poder que llegó a alcanzar dicha república" (Maquiavelo, 2011: 253). Entonces, para Maquiavelo, la virtud es la capacidad propiamente política que propició la grandeza de Roma, y a su vez, gracias a ella la ciudad pudo mantenerse libre[66].

Arendt retoma el concepto de virtud[67] de Maquiavelo y le imprime a su noción de libertad, la capacidad para la acción ínsita en el virtuosismo maquiaveliano, así en su ensayo "¿Qué es la libertad?" podemos leer:

> La libertad como elemento inherente a la acción quizá esté mejor ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna.* Su significado [el de la libertad], se expresa mejor con el término «virtuosismo», es decir, la superioridad que atribuimos en las artes interpretativas (distintas de las artes creativas del hacer), en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado existencia (…) Como toda acción contiene un elemento de virtuosismo, (…) el virtuosismo es la excelencia que adjudicamos a las artes en ejecución (Arendt, 1996a: 165).

De la cita se desprende que el virtuosismo permite ilustrar la libertad como un elemento inherente a la acción[68]. La metáfora de las artes interpretativas resalta

---

[66] Claudia Hilb explica que "La grandeza de Roma no puede entenderse en los términos en que la tradición pensó el Bien político, ni en los términos en que los propios romanos la comprendieron, ni tampoco, podemos decir, en los términos en que la tradición del humanismo cívico florentino la comprende. Ni la virtud moral de sus personajes eminentes, ni la virtud cívica que identifica al hombre bueno con el buen ciudadano pueden en sí mismas dar cuenta del esplendor de Roma. Si queremos comprender la clave del éxito político, si pretendemos entender las razones de la grandeza de una ciudad, sostiene Maquiavelo, debemos detenernos en su virtud propiamente política -en su *virtù*-, en la capacidad que ella muestra de hacer frente a la fortuna". Véase (Hilb, 2000: 129).

[67] Arendt sostiene que "la *virtù* -que según Maquiavelo es la cualidad humana específicamente política- no tiene la connotación de carácter moral que tiene la virtud *romana*, ni la de superioridad moralmente neutral que define a la griega." (Arendt, 1996a:149). Maquiavelo crítica la teoría de la moderación de Aristóteles, como dice Lefort, "La superioridad de los pocos, ligada como está a la riqueza, no inclina hacia la moderación, pues los que poseen quieren siempre adquirir más". Véase (Lefort, 2010: 568). Ciertamente, desde su marcado secularismo, Maquiavelo reclama autonomía para la política. Sus propias experiencias en las luchas de su tiempo enseñaron a Maquiavelo un hondo desprecio por todas las tradiciones, cristiana y griega, tal como las presentaba, nutría y reinterpretaba la Iglesia. Aquel desdén se dirigía contra una Iglesia corrupta que había corrompido la vida política de Italia, aunque esa corrupción -argumentaba él- era inevitable por el carácter cristiano de la Iglesia. Véase (Arendt, 1996a:149).

[68] El virtuosismo al que Arendt hace mención remite a la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiésis*, puesto que la acción (*praxis*) no persigue un fin diferente de ella misma –contrariamente

el hecho de que la libertad requiere de un espacio público, de la presencia de otros ante los cuales mostrarse, es decir, depende de los demás para la propia ejecución. Por otro lado, el carácter virtuoso que Arendt le adjudica a la libertad, además de reclamar excelencia para la acción, supone aceptar el hecho de que la política no constituye un producto del hacer, sino que tiene existencia duradera mientras se ejecute el instrumento de la libertad, para decirlo en sintonía con la metáfora de las artes interpretativas. Lo que desemboca en la idea de que la política no tiene un fin determinado. Desde este marco, el Estado es concebido como un producto de la acción y depende de los actos futuros para conservarlo. Dicho en otros términos, el Estado existe mientras se ejercite la política de modo virtuoso, es decir, mientras se introduzcan innovaciones, porque la conservación de las instituciones "por bien o mal diseñadas que estén, depende de los hombres de acción" (Arendt, 1996a:165).

Arendt se apropia de la *virtù* y al modo maquiaveliano refiere a ella como la excelencia con que se responde ante a la *fortuna*[69], como leemos en su ensayo "¿Qué es la autoridad?*"*:

> Es la respuesta que logra dar el hombre al mundo, o, mejor, la constelación de *fortuna* en que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre, a su *virtù.* No hay *virtù sin fortuna ni fortuna* sin *virtù;* la interrelación de ambas indica una armonía entre el hombre y el mundo –uno juega con el otro y los dos triunfan juntos– (Arendt, 1996a:149).

Como vemos, la virtud actúa a partir de la fortuna. En *El Príncipe,* Maquiavelo refiere a la fortuna señalando que es el componente azaroso de la realidad, pero también depende de la acción de las personas[70]. De manera que la fortuna po-

---

a la poiesis en la que el producto es el fin extrínseco a la actividad realizada–, más bien consiste en el despliegue mismo de la acción y más precisamente en su virtuosismo. Así tocar la cítara no persigue un fin externo a la acción misma, sino que requiere virtuosismo en el despliegue de esa acción.

[69] En su etimología, *fortuna* es tomada del latín, –s. XIII–. En una de sus acepciones significa *azar*. Derivado: *fortuito* -1490-, entre otros. Véase Corominas, J. (2006). Debemos desvincular la palabra fortuna al uso corriente que refiere a suerte favorable. Al definirse como azar, la fortuna aparece sin designaciones positivas o negativas, es decir, puede designar sucesos buenos o malos. Su derivado, fortuito, aclara su significado, lo fortuito es algo inesperado, que se da imprevistamente, que podría haber sucedido o no, de ahí que la vincularemos en este trabajo con la contingencia.

[70] Refiriéndose a la fortuna, Maquiavelo expresa: "Se me asemeja a uno de esos ríos torrenciales que, al enfurecerse, inundan los llanos, asuelan árboles y edificios, arrancan tierra de esta parte

dría ser enunciada como un saber actuar frente a lo que se presenta, aprovechando o resistiendo el caso. Entonces, la virtud es la que da respuesta a los avatares de la fortuna[71], o también, es la capacidad que hace frente a la acción contingente. Por tanto, cuando la libertad arendtiana se identifica con la virtud de Maquiavelo, queda referida a una capacidad crucial para la conservación de las instituciones políticas, desde esta identificación, estamos en condiciones de profundizar en la apropiación arendtiana de Maquiavelo.

En los borradores de 1956 Arendt rescata que la fundación coincide con la legislación: la ley se sitúa en el espacio intermedio entre dos facciones otrora enemigas. La República nace de ese contrato, es decir, el conflicto procura la ley que permite fundar la libertad. Para Arendt, el acto de legislar refiere a la conservación y aumento de lo ya fundado, en *Sobre la Revolución* establece que las enmiendas a la constitución aumentan e incrementan las fundaciones originales de la República (Arendt, 2013: 208). Por lo tanto, los conflictos asociados a la legislación, son innovaciones que permiten la conservación de las comunidades políticas

En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* el pensador lleva a cabo algunas articulaciones respecto al conflicto en la República. En primer lugar rescatamos la novedosa vinculación con la libertad:

> Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo condenan lo que fue primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda republica hay dos humores, el de los nobles y el del pueblo (Maquiavelo, 2011: 267).

En la cita, Maquiavelo postula que el conflicto es la causa de la libertad[72], es decir, gracias a los conflictos la ciudad se mantiene libre. Sin duda, esta posición

---

y se la llevan a aquella: todos huyen a su vista, cada uno cede a su ímpetu sin que pueda refrenarlo lo más mínimo. Pero aunque sea esa su índole, ello no obsta para que, en los momentos de calma, los hombres no puedan precaverse mediante malecones y diques de forma que en próximas crecidas, las aguas discurrirían por un canal o su ímpetu no sería ni tan desenfrenado ni tan perjudicial (Maquiavelo: XXV, 83).

[71] De esta manera Maquiavelo desmonta el componente moral que desde Aristóteles quedó asociado a la virtud.

[72] En este punto, coincidimos con Lefort (2010: 575) que entiende que Maquiavelo realiza un examen crítico de los principios de la República romana y de ese modo rompe con la mitología

representa una ruptura con la tradición del pensamiento político que intentó su anulación en ese campo, porque así presentado, se erige como una condición de posibilidad de la libertad:

> (…) porque cuando estas antipatías no tienen medios ordinarios de manifestación, se apela a los extraordinarios, arruinando la república. Nada contribuye más a la estabilidad y firmeza de una república como el organizarla de manera que las opiniones que agitan los ánimos tengan vías legales de manifestación (Maquiavelo, 2011: 278).

De la cita se desprende claramente que al ofrecer oportunidades para la libertad, el conflicto contribuye al mantenimiento de la República. Por lo tanto, la estabilidad del cuerpo político pasa a depender de su capacidad de maniobra frente a los conflictos –se observa en esta afirmación la importancia de la virtud–. La mejor república no sería aquella que logre suturarlos sino la que pueda ofrecer una arena institucional, o una vía legal para su expresión[73]. De esta manera queda planteada la interconexión entre ley, libertad y conflicto:

> Lefort entiende que para Maquiavelo Roma se instituye como ejemplo de un tipo de sociedad que adquiere las mejores leyes gracias a una historia en la que se despliega el conflicto. Pero a la vez, observa que el florentino no solo afirma que las leyes surgen allí como consecuencia de los tumultos, sino también que parece existir un vínculo estrecho entre ley, libertad y tumultos que convierte a la historia de la república romana en caso ejemplar (Sirczuk, 2015:118).

Se comprende que la articulación citada configura el escenario republicano. Tal entramado nos sirve de andamiaje para realizar algunas lecturas: En primer término ponemos acento en la ley: para Maquiavelo, el conflicto procura leyes que permiten la libertad:

> Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos, y fácilmente se verá que así sucedió en Roma. Desde

---

de los humanistas del siglo precedente. A diferencia de ellos, que veían la causa de la destrucción de la República en los disturbios provocados por los Gracos y en el desarrollo de facciones, Maquiavelo introduce el conflicto como causa de la libertad.

[73] Para Maquiavelo la conflictividad no puede ser eliminada, es vital para la república considerarlos y atenderlos. En varios pasajes de su Discursos se lee esta posición: “Si algunos dijeran que eran procedimientos casi feroces los de gritar el pueblo contra el Senado, y el Senado contra el pueblo, correr el pueblo tumultuosamente por las calles, cerrar las tiendas, partir toda la plebe de Roma, cosas que sólo espantan a quien las lee, diré que en cada ciudad debe haber manera de que el pueblo manifieste sus aspiraciones (…) Roma tenía la de que cuando el pueblo deseaba observar una ley (…) para aplacarle, era preciso, satisfacer al menos en parte, su deseo. Véase (Maquiavelo, 2011: 268).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> los Tarquinos a los Gracos transcurrieron más de trescientos años, y los desórdenes en este tiempo rara vez produjeron destierros y rarísima sangre […] (Maquiavelo, 2011: 268).

Maquiavelo entiende que sostener la actividad del conflicto a partir de la promulgación de leyes, es la única manera de evitar la ruina de la República. Al respecto coincidimos con Lefort (2010) cuando establece que "La mejor república no acaba con el problema político. Se distingue más bien por un abandono tácito de la idea de solución, por la acogida que hace a la división y, por efecto de ésta, al cambio; y, a la vez, por las oportunidades que ofrece a la acción" (Lefort, 2010:577). Como vemos, lejos de constituir una amenaza, el conflicto emerge como un elemento irreductible que responde a dos humores, a dos configuraciones sociales antagónicas y, constituyéndose en un elemento dinámico del campo político, logra, aunque de modo parcial y momentáneo, desarticular la dominación. De este modo, la república se reconfigura de modo permanente, gracias al cambio que generan las nuevas leyes. Entonces, desde las experiencias romanas, la potencialidad del conflicto para la política remite a que su expresión responde a los intereses contrapuestos que requieren vías legales que puedan absorberlos y derivar en nuevas leyes. El conflicto es una condición de posibilidad de la política, porque su presencia es un síntoma que señala oportunidades para la acción, Dicho en otros términos, Maquiavelo muestra la potencialidad del conflicto para mejorar la política se sustenta en su capacidad para propiciar la promulgación de las leyes, que hacen libre la ciudad.

En segundo término, nos interesa retomar el nexo que establece Maquiavelo entre virtud y el conflicto[74]: "

> [No] se debe llamar desordenada a una república donde hubo tantos ejemplos de virtud; porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación, de las buenas leyes, y estas de aquellos desórdenes que muchos inconsideradamente condenan (Maquiavelo, 2011:268).

La cita es clara, la virtud también se encuentra anudada al conflicto: gracias al conflicto se procuran leyes que permiten enseñar virtud y ejercer la libertad. De

[74] Para Maquiavelo, la virtud es la capacidad para la acción, pues en una buena fundación "se comprende la virtud del fundador con la fortuna de la fundación" Véase (Maquiavelo, 2011: 254).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

modo que la recuperación que lleva a cabo Arendt de la virtud maquiaveliana, pone en evidencia que la libertad es inherente a la acción, pero además muestra su conexión con la ley y el conflicto. Por lo que podemos afirmar que la acción está asociada a la virtud, pero también queda ligada al conflicto, de manera que éste surge como un elemento inherente no sólo a la acción sino a la libertad misma, resultando de esto que la libertad arendtiana es conflictiva.

Por lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que la legislación inscribe a la política arendtiana en una dinámica conflictiva que incrementa las oportunidades para la libertad dentro del cuerpo político. Esta aseveración está en concordancia con la conceptualización arendtiana de la ley, por un lado, hemos señalado que desde la inspiración griega –isonomía–, al otorgar derechos políticos, la ley remite al ejercicio de la libertad, asimismo, la *lex* romana refiere al vínculo entre las partes que la disputan. En este punto, Arendt coincide con Maquiavelo, en palabras de Lefort: "la ley no debe su existencia a la voluntad de un legislador sabio que la impone desde fuera de la ciudad –la ciudad no se *construye* a partir del conocimiento de las mejores leyes–" (Sirczuk, 2015: 118). Entonces, las leyes no son impuestas por un grupo de expertos, ellas se disputan con la participación del pueblo, dentro de un marco institucional, o bien a partir de la expresión de grupos exteriores que dan a conocer sus posiciones[75]. En este contexto, el poder es eminentemente discursivo. De esta manera, la conflictividad queda ligada a las oposiciones y disputas propias de los desacuerdos traducidos en "ideas públicas" fundadas en intereses conflictivos. Por consiguiente, podemos afirmar que la preeminencia del discurso se asienta en la idea romana, retomada por Maquiavelo, de la potencialidad del conflicto para la política.

Por otro lado, en *Sobre la Revolución*, Arendt señala que las enmiendas de la Constitución aumentan e incrementan las fundaciones originales de la República (Arendt, 2013:208). Por lo que el acto legislativo se inscribe en legado romano de la fundación y remite a la capacidad para introducir innovaciones en pos de

[75] La conflictividad emerge tanto en los espacios públicos no institucionalizados –revueltas y rebeliones en las calles– como en las instituciones – el ámbito del Senado–. Podemos afirmar que la ley opera como un mecanismo de conformación de un espacio público político –institucionalizado–, pero también como catalizadora del conflicto dentro del mismo ámbito: "Y si alguno dijera que eran procedimientos extraordinarios y casi feroces los de gritar el pueblo contra el Senado, y el Senado contra el pueblo, correr el pueblo tumultuosamente por las calles, cerrar las tiendas, partir toda la plebe de Roma, cosas que solo espantan a quien las lee, diré que en cada ciudad debe haber manera de que el pueblo manifieste sus aspiraciones (…)" (Maquiavelo, 2011: 268).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la conservación del cuerpo político. En tal caso, Arendt quiere resaltar que el acto de legislar es político si es que revive el espíritu de la fundación, es decir, si logra innovaciones que incrementan la libertad –de otro modo el acto legislativo se convierte en un mero hecho administrativo–. Lo cual también argumenta la centralidad del conflicto en el ámbito de la legislación. Siendo ésta una actividad política que remite a la fundación, en el sentido del establecimiento de nuevos espacios para la libertad, no puede pensarse sin las disputas propias del tratamiento de la ley, por lo que la política también abarca la conflictividad asociada a la promulgación de leyes.

En las reflexiones anteriores, asumimos que la libertad en Maquiavelo se inscribe en una dimensión positiva. Como dice Lefort, ella implica rechazo a la dominación, y en este punto acordamos con él, sin embargo, nos distanciamos de su posición cuando expresa: "El pueblo no es, por tanto, una entidad positiva y la libertad tampoco es definible en términos positivos. La libertad está ligada a la negatividad en el sentido de que implica el rechazo de la dominación" (Lefort, 2010:569)[76]. Como vemos, el autor reduce la libertad a la no-dominación. Sin embargo, entendemos que al concebirla asociada a la virtud, Maquiavelo recupera la libertad de los antiguos y si bien rechaza la dominación, articula la libertad en sentido eminentemente positivo. En *Sobre la revolución,* Arendt deja entrever esta cuestión*:*

> Las palabras que, sin duda alguna, se repiten más en su obra; son «rebelión» y «revuelta», cuyo significado había sido establecido e incluso definido desde la baja Edad Media. Ahora bien, tales vocablos nunca significaron liberación en el sentido implícito en la revolución y, mucho menos, apuntaban hacia el establecimiento de una libertad nueva. Liberación, en el sentido revolucionario, vino a significar que (…) todos los que habían vivido en la oscuridad y sometidos al poder, debían revelarse y convertirse en soberanos supremos del país (Arendt, 2013: 41).

De la cita podemos afirmar que la libertad maquiaveliana no refiere a la fundación de un cuerpo político nuevo, porque el pathos de la novedad le era desconocido,

[76] Es necesario aclarar que Lefort define a la libertad maquiaveliana centrada en la no dominación, en el sentido republicano, es decir, esa libertad no es meramente negativa, porque no se reduce al rechazo a la injerencia.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

es decir, la libertad en Maquiavelo no significa liberación en el sentido revolucionario. En otro pasaje Arendt resalta que los *condottieri* de las ciudades-Estado italianas pudieron elevarse de su condición inferior hasta el esplendor de la vida pública y que su admisión al poder y a los asuntos públicos se debió a las cualidades que los distinguían, a su *virtù* (Arendt, 2013: 42). Entonces la que logra el mantenimiento del cuerpo político, es la libertad –que surge de la participación en los asuntos públicos– y está articulada a la virtud y al conflicto.

Por lo expuesto, podemos afirmar que el conflicto no sólo es constitutivo sino que es un elemento irreductible de la acción política. En ese sentido, Lefort (2010:568) opina que ello se debe a que se juega entre "dos humores" que se enfrentan: "Maquiavelo tiene la idea de que la sociedad está siempre dividida entre los que quieren dominar y los que no quieren ser dominados". Desde este enfoque, no hay posibilidad de "resolver" los conflictos, porque están asociados a las tensiones que en última instancia dependen del juego de fuerzas contrapuestas que están en lucha constante. Sofocarlos sería anular la libertad y atentar contra la República: "al desear Roma destruir las causas de su alboroto, destruía también las de su engrandecimiento" (Maquiavelo, 2011: 275).

Podemos formular que a partir del recorte teórico realizado, tanto Arendt como Maquiavelo coinciden en más de un aspecto, ambos autores: muestran una profunda preocupación por la estabilidad el cuerpo político; proyectan la república como el cuerpo político que detenta perdurabilidad y que otorga el marco para el libertad –pensada en términos de participación política–; entienden que la política necesita de una ciudad organizada bajo leyes[77]; adhieren a las revueltas y a las rebeliones; y conciben la virtud como una capacidad inherente a la libertad[78].

[77] Acordamos con Vallespín cuando entiende que en Arendt la acción política no es posible sin un mundo compartido, sostenido por instituciones comunes, que se sostengan por la acción de todos. Esa posición la vincula directamente con las tesis republicanas, que abogan que: "no puede haber libertad fuera de los Estados libres, que no puede predicarse como libre una sociedad en la que lo público se limita, al modo del liberalismo, a garantizar y preservar las libertades individuales o que, como en el comunitarismo, acaba identificándose con la cristalización de una identidad étnico-cultural específica". Véase (Vallespín, 2006: 117).

[78] La convergencia señalada no implica que Arendt y Maquiavelo coincidan totalmente en sus visiones de lo político, sin embargo es posible postular que tanto Arendt como Maquiavelo conciben la libertad política en el mismo sentido.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Las consideraciones que abordamos le imprimen un giro a la política arendtiana, las alusiones al mundo griego en *La condición humana* no mostraban la densidad del conflicto, en cambio éste se hace patente cuando en la misma obra aparece la referencia al mundo romano.

De lo expuesto podemos concluir que cuando Arendt retoma la concepción romana de la ley y recurre a Maquiavelo para describir la libertad, por un lado, acepta para su teoría de la potencialidad del conflicto para la política, que además argumenta la preeminencia del discurso en su concepción de la política; por otro lado, rehabilita conceptos que la ubican como pionera de la recuperación de las ideas republicanas en el siglo XX.

Conclusiones

En primer lugar, confrontamos la noción de libertad de Arendt con corrientes modernas y contemporáneas, señalando que se distancia de la propuesta liberal –de la libertad de los modernos–, debido al hábito de entenderla como garantía de las libertades individuales, pero también rechaza la libertad negativa, por su concepción de la libertad como la ausencia de obstáculos externos a la elección individual. Al mismo tiempo, vimos que al entenderla centrada en la participación, su concepción de la liberad se identifica con la libertad de los antiguos, por lo que podría definirse como libertad positiva. En otro contexto, resaltamos que ella adheriría en parte a la libertad que surge del republicanismo defendido por Pettit, pues en tanto se centra en el anhelo de contrarrestar la dominación o las interferencias arbitrarias, es un concepto insuficiente para la libertad, tal como la entiende Arendt. Asimismo, abordamos la distinción entre libertad y liberación, de lo que surgió que la liberación es un requisito necesario pero no suficiente para la libertad[79]. En ese discurrir reflexivo, retomamos la crítica a la noción de soberanía de Rousseau, lo que nos permitió mostrar que Arendt rechaza la pacificación de la política.

Por otro lado, nos dirigimos a la revolución, porque en el análisis de este fenómeno moderno, Arendt despliega una suerte de rasgos republicanos que le otorgan al concepto de libertad notas distintivas a partir de las cuales la libertad

[79] Arendt no desatiende el hecho de que los hombres puedan reunirse para escapar de la necesidad u opresión, sino que sólo lo hagan en ocasiones de desventaja.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

queda vinculada a la capacidad para la acción y definida como participación en los asuntos públicos. Asimismo, queda resaltada su articulación al poder y a la ley, siendo la república, la forma de gobierno adecuada para albergarla. También advertimos que los matices republicanos dan cuenta de la realidad del conflicto dentro la República.

Por último, nos dirigimos a la recuperación del concepto de virtud de Maquiavelo que nos permitió trasladar la articulación entre ley, conflicto y libertad del legado maquiaveliano (Lefort: 2010) al esquema conceptual arendtiano, lo cual nos permitió inscribir la legislación en una dinámica conflictiva. En este sentido, la vinculación de la virtud con el legado de la fundación, también apoyó esa idea. Arribamos a que la potencialidad del conflicto reside en su capacidad para ofrecer oportunidades para la libertad vinculadas al tratamiento de las leyes. Por lo que postulamos que el conflicto es constitutivo y dinámico de la acción y de lo político en Arendt, siendo relevante el hecho de que los conflictos se afrontan dentro de las instituciones de la república y que gracias a ellos el cuerpo político mantiene su estabilidad. Por otro lado, mostramos que cuando Arendt conceptualiza la ley desde el énfasis romano, se puede visibilizar que el papel predominante del discurso, se vincula a la concepción romana de la potencialidad del conflicto para dinamizar la política.

Este capítulo nos muestra entonces, que Arendt se nutre de ideas provenientes de la tradición republicana. Sus conceptos se construyen desde las referencias al mundo griego, pero también de las experiencias romanas, filiación que indica que Arendt se adelantó a la recuperación, en el siglo XX de las ideas, que más tarde convergen en el republicanismo.

El conflicto se inscribe en su teoría justamente cuando retoma el legado romano, y emerge como un elemento constitutivo e irreductible del campo político, es decir, su presencia en la República tiene un sentido político cuando se inserta en la trama de la libertad y se articula al poder. Al respecto, pudimos advertir que en el conflicto otorga estabilidad a un cuerpo político que cumple las premisas republicanas. En cambio, reprimirlo, predice su deterioro.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capitulo IV

El conflicto y la libertad política en el escenario de la revolución

Introducción

En el capítulo III, al abordar *La condición humana*, habíamos aceptado que cuando Arendt hace alusión al mundo roma no[80], se pone de manifiesto con mayor claridad que la política se desenvuelve una arena conflictiva. Advertimos también que, contrariamente a la violencia que puede anular la acción, el conflicto podría potenciarla.

En este capítulo, nos situamos en lo que Arendt (2013:12; 225) considera el fenómeno político paradigmático de la Época moderna: la revolución. En efecto, dado que en el curso de las revoluciones renace una esfera auténticamente política, ellas han permitido la pervivencia de lo político en la Época Moderna. De manera que la situación revolucionaria se vuelve materia de análisis para nuestro propósito de mostrar que cuando Arendt desarrolla el concepto de poder vinculado a la libertad, la política se inscribe en la productividad del conflicto. En el presente capítulo, intentaremos profundizar en esas ideas, principalmente a partir del análisis de su obra *Sobre la Revolución* [1965]

En primer lugar, y desde la crítica a la noción moderna de poder, trazaremos las distinciones que lo describen en el contexto revolucionario. En segundo lugar, nos centramos en mostrar la dinámica conflictiva de la Revolución, explicitando acerca del papel de la violencia y de la potencialidad del conflicto para la política. Por último, analizamos los escenarios propicios para la revolución, lo que nos permitirá profundizar sobre las tensiones que se desarrollan al calor de la acción conflictiva.

[80] Es necesario aclarar que la obra arendtiana se encuentra atravesada por énfasis pero siempre su concepción de la política y de la libertad implica el conflicto, sólo que esto resulta más evidente en el caso romano. Es decir, no hay una contraposición en Arendt entre una caracterización griega y otra romana de la libertad, pero es cierto que recurriendo a la romana se pone de manifiesto esos aspectos que pueden pasar inadvertidos o resultar solapados en la experiencia griega.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Proponemos como hipótesis de lectura que el conflicto que emerge en el escenario revolucionario tiene sentido político.

Libertad y poder en el escenario revolucionario

A partir del análisis que Arendt lleva a cabo en *Sobre la Revolución* sobre las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII, el fenómeno revolucionario queda definido por el nuevo comienzo y la conflictividad, antes que por la violencia desarrollada al calor de las innovaciones que se introducían en el espacio público, por eso sostiene que no son simples estallidos, y tampoco se identifican con fenómenos de la antigüedad griega o romana, porque no daban lugar a una realidad enteramente nueva. En efecto, Arendt (2013: 29) entiende que el concepto moderno de revolución está unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, en el sentido de que dan lugar a una realidad enteramente nueva. Su inspiración conceptual se halla en la fundación de Roma, donde el *comienzo* establecido por los fundadores de la ciudad contenía el elemento auténtico de la libertad:

> El mismo emparejamiento entre Ser–libre y empezar hallamos en la convicción romana de que la grandeza de sus antepasados culminó en la fundación de Roma y de que la libertad de los romanos siempre debe remontarse —*ab urbe condita*— a esta fundación en que se sentó un comienzo (Arendt, 1997: 77).

La cita revela que la fundación muestra el verdadero espíritu de la libertad, porque “el extraordinario significado político de la libertad de acción reside en sentar un comienzo” (Arendt, 1997: 77). Como vemos, la idea de libertad coincide con la idea del nuevo origen (Arendt, 2013: 30), de manera que en el contexto revolucionario, la libertad está relacionada con el problema del origen –al que volveremos más adelante–. La revolución queda referida entonces, a la capacidad de las personas para sentar un nuevo comienzo. Dejemos que Arendt hable:

> Es, pues, de suma importancia para la comprensión del fenómeno revolucionario en los tiempos modernos no olvidar que la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen. Debido a que una de las nociones básicas del mundo libre está representada por la idea de que la libertad, y no la justicia o la grandeza, constituye el criterio último para valorar las constituciones

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> de los cuerpos políticos, es posible que no sólo nuestra comprensión de la revolución, sino también nuestra concepción de la libertad, claramente revolucionaria en su origen, dependa de la medida en que estemos preparados para aceptar o rechazar esta coincidencia. (Arendt, 2013:30).

De la cita se comprende que los cuerpos políticos dependen de la capacidad de la sociedad para las innovaciones, y en la medida que la libertad sea valorada como criterio de estabilidad, se podrá aceptar la potencialidad del fenómeno revolucionario[81]. Al respecto, introducir el espíritu de la novedad en el espacio público es una concepción moderna que supuso despojarse de las ideas de inmutabilidad y de "orden natural" de la realidad para comenzar de nuevo e ir en busca de la libertad.

Pero lo más significativo que Arendt rescata de la experiencia romana reside en que los inicios no son concebidos de una vez y para siempre, porque encuentra que el acto de la fundación anima a repetir la fundación originaria, como dice Birulés[82], la libertad deviene en legado: "[…] su libertad estaba unida a ese comienzo establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyos asuntos debían ocuparse los descendientes, haciéndose cargo de las consecuencias, y cuyas fundaciones debían «aumentar»" (Arendt, 1996: 179). Entonces, en la experiencia romana de la fundación queda exaltada la libertad referida tanto a la fundación del cuerpo político, como a la necesidad de revitalizarlo, es decir, de preservar el espíritu de la fundación, a partir, de establecer nuevos comienzos[83]. Esta idea se sustenta en la solución romana –para el problema del

---

[81] En su libro Sobre la violencia, Arendt acepta que "la reivindicación de la «democracia participativa» que ha tenido eco en todo el mundo y que constituye el más significativo denominador común de las rebeliones en el este y en el oeste, procede de lo mejor de la tradición revolucionaria –el sistema de consejos, el siempre derrotado pero único fruto auténtico de cada revolución del siglo XVIII–.

[82] Fina Birulés afirma que a diferencia de lo que ocurre en La condición humana, Arendt investiga también otros modelos de libertad política. "En Roma, por ejemplo, ser libre y comenzar están conectados de una forma distinta: la libertad es un legado de los fundadores de los *maiores* de la ciudad heredado por el pueblo que lo tiene que aumentar y preservar. Este legado (la tradición) permite al pueblo encontrar el vínculo con un pasado —el suyo— y reconocer la autoridad, obedecer, sin que por ello desaparezca el espacio de la libertad. Más bien son la tradición y la autoridad las que hacen posible el mantenimiento de este espacio plural.". Véase (Birulés, 1997: 25).

[83] Arendt (2013:286) hace alusión a que los cambios políticos decisivos acaecidos a lo largo de la historia de Roma supusieron la restauración del acto originario de la fundación, es decir, entiende que la libertad desplegada en el escenario revolucionario no culmina en la fundación de un cuerpo político, porque la característica definitoria de la fundación de un cuerpo político es que permita nuevas fundaciones, lo que implica no tanto fundar otro cuerpo político sino permitir las innovaciones que se religan a la fundación original.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

asiento de la autoridad– que indica que el acto de la fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y permanencia: el problema central de la revolución es hacer perpetua la unión, es decir, dar permanencia a la fundación y obtener la legitimidad del cuerpo político, así " la existencia de una interrelación íntima entre fundación, aumento y conservación, quizá haya sido la idea más importante que los hombres de la Revolución [americana] adoptaron, no por reflexión consciente, sino por haber asistido a la escuela de la antigüedad romana" (Arendt, 2013:208). Por consiguiente, las revoluciones se erigen como un fenómeno estrictamente político porque al quedar asociadas a la fundación, en primer lugar, remiten al origen, es decir, abren la posibilidad de un nuevo comienzo y, en segundo lugar, porque procuran el establecimiento de la libertad, es decir, están dirigidas a la constitución de un cuerpo político que pueda "aumentar las fundaciones", haciendo posible en su seno la libertad política.[84] De esta manera, la fundación entraña el desafío de dar permanencia a esa fundación a partir del aumento necesario, remite a la dinámica entre estabilidad e innovación.

Luego, la revolución se distingue tanto por el elemento innovador: "sólo podemos hablar de revolución cuando está presente el pathos de la novedad" (Arendt, 2013: 35), como por la entrada en escena de la libertad: "el propósito último de la revolución es la constitución de la libertad" (Arendt, 2013: 225). Así, las revoluciones modernas quedan definidas como "la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo" (Arendt, 2013: 35), en el sentido de la institución de un orden libre –la *Constitutio Libertatis*–. Como vemos, la adhesión a la experiencia romana de la fundación, está a la base de su idea de revolución.
Por otro lado, para Arendt, el fenómeno revolucionario procede en dos etapas diferenciadas –aunque ellas puedan ocurrir paralelamente–, una etapa inicial y violenta de la rebelión y la liberación, y otra más tranquila, de la revolución y la constitución (Arendt, 2013: 167).

Las consideraciones anteriores permiten afirmar que en el fenómeno revolucionario quedan acoplados los dos momentos distintivos de la fundación romana: por un lado, el acto de la liberación queda vinculado al momento en el que los

[84] Como afirmábamos en el capítulo I, Arendt restituye la libertad al campo político y la entiende sólo como libertad en sentido político. La libertad se vuelve una categoría central en el pensamiento político arendtiano al punto que para Arendt, el sentido de la política, es la libertad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

actores irrumpen en la esfera pública abriendo la posibilidad de un nuevo comienzo; por otro lado, el acto de la fundación unido al requisito de insertar "nuevas fundaciones" –para cumplir con el legado de la fundación originaria–, se asocia a la fundación de un nuevo cuerpo político que permita en su seno el ejercicio de la libertad. A partir de este desplazamiento, la revolución queda signada como: la irrupción de la novedad que se dirige a la fundación de un cuerpo político para instituir la libertad. Por ello, "la palabra revolucionario puede aplicarse solamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad" (Arendt, 2013:29).

Desde otra óptica, el abordaje del poder es medular para estudiar el fenómeno de las revoluciones. Nos interesa distinguir, siguiendo a Arendt, cómo concebían el poder los protagonistas de ambas revoluciones. En el caso de la Revolución francesa, entendieron por poder a la violencia natural prepolítica:

> […] cuando decían que "todo el poder reside en el pueblo, entendían por poder una fuerza «natural» cuya fuente y origen estaban situadas fuera de la esfera política, una fuerza que había sido liberada en toda su violencia por la revolución" […] o como una violencia acumulada de una multitud que se movía al margen de toda obligación y de toda organización política. […] (Arendt, 2013: 249).

Pero quienes llevaron adelante la Revolución americana entendieron que "el poder surgía cuando y donde los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos, sólo un poder tal, basado en la reciprocidad y en la mutualidad, era un poder verdadero y legítimo (Arendt, 2013: 249-250). De la cita se desprende que la revolución se lleva a cabo gracias al poder enraizado en el pueblo que se vincula por promesas mutuas, que se unen mediante el pacto y compromiso mutuo. Como se observa, el poder revolucionario queda distinguido de la violencia y la instrumentalidad que ella supone. Sin embargo, a partir de entender que "ningún origen puede realizarse al margen de la violencia" (Arendt, 2013: 20), ella está incluida en el fenómeno revolucionario[85], en tanto participa en la construcción del cuerpo político

[85] Al respecto, Arendt entiende que la violencia es normal en todo proceso de invención, porque lo que se crea se somete a un proceso y surge a modo de objeto fabricado y por lo tanto conlleva violencia (Arendt, 2013: 215-216). Al ser la fundación un acto político, y entenderlo como fabricación, la acción política presenta una variación respecto de la acción inspirada en el mundo griego. Para Arendt (2014: 248), la Época Moderna, en la que la esfera de los asuntos humanos transmutó en esfera de fabricación primero y de reproducción de la vida después, –con la violen-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Arendt, 2013: 35), ella aparece en escena, sin embargo, la violencia constituye el límite de la política, porque mientras la violencia no es lo que origina la política, sí lo es el poder.[86]

Como vemos, Arendt se resiste a identificar la violencia con el poder. En este marco entiende que "equiparar el poder político con «la organización de la violencia» sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante" (Arendt, 2006:49). Uno de sus legados políticos más importantes se erige en torno a la distinción entre poder y violencia, porque cuando se entiende que "toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia" (Arendt, 2006: 48). También rechaza la idea de que la política significa "ejercer el poder sobre otro" porque desde esta óptica, queda subsumida a la lógica del mando y la obediencia, lo que corresponde a "«un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga»" (Arendt, 2006:50). Contrariamente, desde su perspectiva, el poder "corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido." (Arendt, 2006: 60).

Entendiendo que el propósito último de la revolución es la constitución de la libertad (Arendt, 2013:142), y a partir de las etapas que plantea el fenómeno revolucionario, podemos afirmar que el poder presenta connotaciones diferentes:

> Las revoluciones sólo pueden estallar y alcanzar la victoria, cuando existe un número suficiente de hombres, que están preparados en *el momento en que se produce el colapso* [87]y, al mismo tiempo, ansían asumir el poder, estando prestos para organizarse y actuar unidos para la consecución de un objetivo común (Arendt, 2013: 153).

---

cia que ello implica–, fue lo que provocó que las series de revoluciones de la modernidad muestren –con excepción de la norteamericana– la misma combinación del antiguo entusiasmo romano por la creación de un nuevo cuerpo político con la glorificación de la violencia como único medio para hacerlo.

[86] Arendt intenta alejar la violencia del campo político. En este sentido, la Revolución francesa dejó expuesto el problema de la violencia para el campo político, porque en ese acontecimiento la necesidad invadió el campo de la política, se unió a la violencia, que siempre ha sido empleada para someter a la necesidad. De esta manera se instala la idea de que sólo la violencia puede liberar. Véase (Arendt, 2013: 114).

[87] La cursiva es mía.

La cita hace hincapié en el momento disruptivo, donde el "colapso", es lo que logra instalar el origen.[88] Las tensiones conflictivas que se desarrollan en el escenario revolucionario que intenta la desintegración del cuerpo político vigente, constituye la característica definitoria de esa interrupción. No obstante, este primer momento, no es suficiente para generar "el arraigo de la libertad". Efectivamente, en la revolución la dimensión destituyente desemboca en el origen. Siguiendo el hilo de la reflexión, ocurrida la revolución, Si el poder logra imponerse a la violencia inherente al origen, el intento de instituir un nuevo cuerpo político también se describe por la conflictividad, porque tal como se presenta en *Sobre la revolución,* remite a las luchas que se llevan a cabo para fundar un nuevo cuerpo político que remita a una articulación horizontal del poder y no un orden vertical que remita al mando y a la obediencia. Después de todo, si el poder disruptivo no logra articularse con un poder instituyente que dé lugar a la participación, la revolución habrá fracasado[89].

La conflictividad emerge entonces en dos momentos que remiten a los dos tipos de poder que involucra el fenómeno revolucionario: i) las tensiones destituyentes, que remiten al carácter conflictivo del poder que responde a la interrupción del "curso de la historia" y; ii) las tensiones instituyentes, que refieren al momento en que el poder alude al intento de constituir el nuevo gobierno, se trata del poder instituyente[90]. El conflicto entonces es indesligable del fenómeno revolucionario, su presencia es ineluctable, porque al estar asociado al poder que abre una brecha entre lo establecido y lo nuevo, en pos del establecimiento de la libertad, la dinámica conflictiva integra de modo íntimo la trama de la acción política. Por lo que podemos afirmar que mientras el conflicto es parte de la política arendtiana, la violencia constituye su límite. En este marco, es oportuno

[88] Arendt entiende, la violencia no es la única alternativa posible para la interrupción de los procesos en el dominio de los asuntos humanos. Es función, sin embargo, de toda acción, a diferencia el simple comportamiento, interrumpir lo que de otra manera se hubiera producido automáticamente y, por eso, previsiblemente. Véase (Arendt, 2006: 47).

[89] Arendt entiende las revoluciones como la constitución de una forma de gobierno enteramente nueva, por ello afirma que "las revoluciones, de un lado, y la constitución y la fundación, de otro, son fenómenos casi correlativos. Véase (Arendt, 2013:166).

[90] Es necesario aclarar que el poder siempre emerge por la actuación conjunta de los actores, sin embargo, en los distintos escenarios políticos es posible advertir que el poder remite a interacciones diferentes. Anabela Di Pego, define "el poder de reunión" y lo remite a la lucha por hacerse visible los grupos que hasta ese momento habían sido marginados del espacio público dominante, distinguiéndolo del poder que remite a la dimensión fundacional, vinculado al "acto constituyente". Véase (Di Pego, 2015, 134-135).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

señalar junto con Di Pego (215:111) que las tensiones “no deben concebirse como una posición irreconciliable entre elementos contrapuestos, sino como elementos en cuya dinámica de interacción en conflicto se constituye lo político”. Es decir, aceptar la dimensión conflictiva no puede instalar la idea de una división u oposición cristalizada, impermeable a la acción, desconociendo así su potencia para reconfigurar, destituir e instituir un nuevo orden político, pero tampoco puede conducirnos a la idea de la necesidad de resolución o reconciliación final de los intereses que producen desigualdad y dominación. Llegados a este punto, debemos aceptar que la libertad asociada al poder que intenta la destitución y la institución de un nuevo gobierno, adquiere el carácter de “libertad conflictiva”.

A partir de lo expuesto surge que la revolución se enfrenta a una brecha, que otorga un escenario complejo, porque la revolución procede:

> En un periodo vacío entre el fin del orden antiguo y el comienzo del nuevo [porque] ni la libertad es el resultado automático de la liberación ni el nuevo origen consecuencia automática del fin. La revolución era precisamente, el hiato legendario entre el final y el origen, entre un ya no más y un todavía no (Arendt, 2013:282).

Esta cita nos permite reflexionar en torno a la idea de que si bien no existe una frontera visible entre liberación y libertad, sí se puede hablar de un hiato en el que pareciera que “los actores hubieran salido del orden temporal y de su continuidad” (Arendt, 2013: 283). El hiato desemboca en el problema del origen y como “la naturaleza misma de todo origen es llevar aparejada una dosis de total arbitrariedad” (Arendt, 2013:283), en tanto carece “de toda base de sustentación” (Arendt 2013:283), se describe por la violencia –propia de todo origen–. Entonces, por un lado, cuando el poder disruptivo tiene éxito, la libertad desemboca en el origen; y por otro lado, representa las arbitrariedades propias de la ausencia del marco para la acción. En este punto, la sentencia arendtiana con la que concluye *La vida del espíritu* exhibe que la libertad contiene un elemento irreductible que hace estallar por los aires, como en el caso de las revoluciones, el escenario de la acción: “estamos destinados a ser libres, en virtud de haber nacido, sin importar si nos gusta la libertad o si abominamos de su arbitrariedad” (Arendt, 1984:496). Por esta razón Arendt dice que las revoluciones nos ponen en con-

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tacto con el problema del origen. El ingreso de la novedad desestabiliza los caminos conocidos para la acción, como ocurrió en la Revolución francesa, donde el poder disruptivo desencadenó una serie de hechos y se llegó a un punto del que no se podía volver (Arendt, 1992:43). En este sentido, Arendt alude al impacto que debió suponer el espectáculo de la impotencia del hombre para poner orden en sus propias acciones, lo que generó "temor y reverencia ante el poder de la propia historia" (Arendt, 1992: 53). Se refiere al punto de no retorno al que se llega en una revolución. En relación con eso, Arendt (2013:215-216) lamenta que haya contribuido al fracaso de la revolución porque cuando la violencia se presentó en la escena de la política europea dio a entender que ella era quien originaba la política. De manera que los revolucionarios se apresuraron a instaurar un absoluto. Sin embargo, el estado de desconcierto y confusión reinantes, mostraban que imprevisibilidad era otro elemento del escenario revolucionario. En el caso citado, quienes llevaban adelante la revolución, no podían controlar el curso de los acontecimientos, porque al tomar una dirección imprevista, lo que se desenvolvía poco tenía que ver con los objetivos y propósitos conscientes que se habían planteado:

> (…) se trataba incuestionablemente, de la entrada en escena de la libertad (…) es, pues, de suma importancia para la comprensión del fenómenos revolucionario en los tiempos modernos no olvidar que la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen (Arendt, 2013: 29).

La libertad impulsa al origen. El crimen del origen nos fuerza a aprender, como dice Arendt (2013:211) que "ni la libertad es el resultado automático de la liberación, ni el nuevo origen es consecuencia automática del fin". La solución arendtiana para el problema del origen rescata la idea antigua de que la liberación implica una promesa futura de libertad[91]. Inspirada en la historia de Roma que, centrada en torno a la idea de fundación, construyó los conceptos políticos importantes en referencia al origen, Arendt entiende que el problema del origen se resuelve con un iniciador. En este punto coincide con Maquiavelo: "la fundación

[91] Tanto las narraciones de Virgilio acerca de los viajes de Eneas, tras haber escapado de Troya en llamas, como la historia bíblica del éxodo de las tribus israelitas desde Egipto, implican liberación y se basan en una promesa futura de libertad. Pero Arendt también rescata el hecho de que los revolucionarios se inspiraron casi exclusivamente en el modelo romano. Véase (Arendt 3013: 211-213).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de una nueva república, o la reforma total de las instituciones antiguas de una ya existente, debe ser tarea de un hombre solo, siempre y cuando se busque la constitución de una república bien ordenada"[92]. El hecho relevante es que un inicio dicta "la ley que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar de la empresa y llevarla a término" (Arendt, 2013:293).

De lo expuesto, podemos afirmar que si bien la perplejidad reinante en él podría conducir al caos, como en el caso francés donde la violencia arrasó con la Revolución; el origen también constituye una oportunidad para que un conductor emprenda la tarea de la construcción de una nueva forma de gobierno, siempre y cuando encuentre ayuda para la conformación del poder instituyente, tan conflictivo como el poder destituyente[93]. Entonces, es el conflicto el que permite la aparición de la política en escena, tanto en el escenario destituyente como en el instituyente, porque cuando la acción se da una arena conflictiva, sólo el incremento del poder puede provocar el origen, o bien ir en busca de nuevas formas de gobierno que puedan acoger la libertad pública. La conflictividad abre oportunidades para incrementar el poder como acción concertada, de modo que la revolución muestra la productividad del conflicto para la política. En este sentido, el conflicto es político cuando implica manifestación del poder y se dirige a la constitución de un nuevo orden político. Es importante subrayar que la sola presencia de tensiones conflictivas –al igual que la novedad–, no definen un escenario político, el conflicto tiene sentido político si se articula al poder y a la libertad, como ocurrió en la Revolución americana, que fue preparada por hombres que obraban con la fortaleza que se derivaba de promesas mutuas y la deliberación en común (Arendt, 2013: 295). Ahora bien, si el poder se desvanece, la impotencia permite el ingreso de la violencia y la ineficacia política que la caracteriza, es decir, el establecimiento de un orden vertical.

Desde las experiencias romanas, Arendt hace coincidir la libertad con el poder que da nacimiento a una nueva realidad. Como ya señalamos, retomando a Montesquieu, entiende que "la esfera política debe construirse y constituirse de tal

[92] Esta cita corresponde a los *Discursos de la primera década de Tito Livio,* (Maquiavelo, I, 9) citado por Arendt en Sobre la Revolución. Véase (Arendt, 2013 214).
[93] Si bien se distinguen dos conceptos de poder, eso no significa que tengan naturaleza diferente, el poder, como lo conceptualiza Arendt siempre remite a la pluralidad, a la acción de muchos, la distinción entre poder disruptivo o destituyente y poder instituyente, obedece a que suponen marcos de acción disímiles.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

modo que poder y libertad se combinen" (Arendt, 2013: 202). Al respecto, podríamos decir que en el curso de las revoluciones modernas, si la libertad está íntimamente unida al poder que propicia la destitución de un cuerpo político y la constitución de la libertad, renace una esfera auténticamente política. El escenario revolucionario muestra que si el poder se articula con la experiencia de la libertad, la política se sustenta en una dinámica conflictiva, definitivamente el conflicto constituye un síntoma positivo de lo político y es lo que aseguró, a partir de las revoluciones, luchas y revueltas, la pervivencia de la política en la época moderna.

La libertad conflictiva en el seno de la Revolución

Nos interesa indagar, aunque sea de modo sucinto, escenarios propicios para la emergencia del fenómeno revolucionario. En primer lugar, como afirma Arendt (2013:115) ninguna revolución es posible donde la autoridad del Estado se halla intacta, de este modo las revoluciones no son la causa sino la consecuencia del desmoronamiento de la autoridad política. En efecto, el vacío de poder o la impotencia socaban pilares que permiten la existencia de la esfera pública, como lo son la estabilidad, la autoridad y la confianza. La ausencia de poder deriva en males tales como la corrupción, el caos y la decadencia y la desintegración[94]. Esos males pueden dar lugar a un escenario propicio para la emergencia del poder disruptivo, a fin de buscar el gran potencial para la estabilidad que presentan las revoluciones.

Por otro lado, la pobreza y el hartazgo de la situación a la que ella condena, también pueden erigirse como causa de la revolución. Aunque el hecho de la liberación de la pobreza por sí sola no define una revolución –la revolución tiene que ver con la liberación y con la libertad–, ella puede impulsar la dinámica conflictiva propia de lo político. En este contexto, el problema, como lo enseñó la Revolución francesa, es que las personas pobres que salieron a las calles, no estaban tan preocupadas por la forma de gobierno como por las propias necesidades, lo que condujo al fracaso de la Revolución. Tal afirmación responde a que cuando las acciones revolucionarias sacaron a la luz a la masa de personas

[94] Arendt presenta los males que están asociados a la ausencia de poder como pares dicotómicos respecto de los elementos que mantienen la existencia de la política: corrupción vs honestidad; caos vs estabilidad; autoridad y confianza vs decadencia y desintegración. Véase (Arendt, 2018: 5-6).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

en situación de pobreza, las revoluciones quedaron unidas a la lucha por las necesidades y atrapadas en ideologías que exaltaron sólo la cuestión social. Porque cuando "la cuestión social"[95] socava lo político se puede predecir el fracaso de la revolución, como ocurrió con casi todas las revoluciones que actuaron bajo el prisma de la revolución francesa.

La ausencia de la diversidad inherente a la libertad de pensamiento y de acción, también marca una vía de análisis para comprender el surgimiento de la revolución. Si la estabilización de la esfera pública se llevó a cabo a costa del intento de anulación de la multiplicidad de intereses y de la diversidad de opiniones, intentando reducir a un "interés común" las posiciones de distintos grupos que entran en juego en la esfera pública, las personas pueden verse impelidas a la acción en pos de espacios de libertad[96]. Están dadas las condiciones propicias para el surgimiento de una Revolución.

En todos los casos señalados –e incluso en otros que no consideramos– si hay un número considerable de gente preparada para el colapso del régimen y para la toma del poder, la revolución es inminente.

Por otro lado, en lo que refiere al momento instituyente, la conflictividad también resulta ser la materia prima que conforma el poder revolucionario. En este contexto, las directrices de quienes entran en escena deben competir con la de aquellos que imponen resistencia a lo inédito e intentan la restauración del régimen anterior o el establecimiento de uno más violento:

> (…) lo cierto es que la experiencia de la fundación, unida a la convicción de que está a punto de abrirse un nuevo capítulo de la historia, producirá hombres más «conservadores» que «revolucionarios», más inclinados a preservar lo que ya ha sido hecho y a asegurar su estabilidad, que a establecer nuevas cosas, nuevos cambios, nuevas ideas (Arendt, 2013: 43).

[95]El liberalismo heredado de la modernidad, a juicio de Arendt, entendió que la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguardia de sus intereses. Pues bien, cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna. Véase (Arendt, 1996a: 168).

[96] Desde el punto de vista político, los intereses sólo importan cuando son intereses de grupos, y queda a salvo la particularidad. A diferencia de las opiniones, que nunca son de grupos, sino de individuos. Véase (Arendt, 2013: 235).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En el contexto de la cita, probablemente, también los grupos que se pusieron de acuerdo para el asalto del poder, puedan abandonar ese "acuerdo temporal", y entrar en disputa en el momento de dar forma al nuevo orden, al confrontar líneas de acción y directrices antagónicas.

Como vemos, la revolución puede tener lugar en una esfera pública sumamente deteriorada, donde el poder –entendido como el apoyo que se presta a los gobernantes–, ha perdido legitimidad y donde imperan la pobreza, la corrupción y la desintegración, todos males asociados al vacío del poder. Pero también donde la dominación y la centralización del poder ya no permite el ejercicio de la libertad de parte de los ciudadanos, y en la que todo intento de manifestación es neutralizado, decretando la muerte de lo político. Quizá esas situaciones marcan, como dice Lefort (2000:131), el tiempo del *nuevo comienzo*.

A partir de lo expuesto en este capítulo, podemos concluir que los conflictos no alteran la estabilidad de un cuerpo político, porque como vimos, ella no depende de la inexistencia de luchas y confrontaciones, sino de la autoridad; tampoco implican la disolución de un cuerpo político, más bien, al colaborar con su perdurabilidad, son productivos para la política. La dinámica conflictiva entre la búsqueda de estabilidad y la perdurabilidad del nuevo cuerpo político y la garantía de la novedad propia de la fundación de la libertad, configuran la política arendtiana. Contrariamente, la ausencia de conflictos en la esfera pública podría cristalizar en un conservadurismo burocrático, por un lado, o en el simple cambio superfluo por otro[97], ambas situaciones predicen la muerte de la política, porque la estabilidad de un cuerpo político depende del influjo del espíritu público.

Por otro lado, si bien la revolución puede considerarse ajena a nuestros sistemas democráticos, no es impropio plantear nuevos comienzos, sobre todo, cuando frente a la inexistencia de órganos concretos para la participación y el ejercicio de la libertad, la acción política se limita a prestar consentimiento y no existe comunicación con los representantes. De suerte que en el intento de dar existencia a algo que no existía antes, se dan las condiciones para un nuevo comienzo, aunque no llegue a configurar una realidad enteramente nueva. Después de todo, la revolución es impredecible. De todas maneras, el surgimiento

[97] Para Arendt, la novedad no es igual al espíritu novedoso propio de la Época Moderna. Véase (Arendt, 2013: 42).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

del poder conflictivo asociado a la libertad puede hacer resurgir la política, aunque no sea a escala revolucionaria, teniendo en cuenta que la alteración del orden puede representar oportunidades en las que la acción logra multiplicarse estableciendo “islas de libertad”, para decirlo arendtianamente. Esto es consistente con su juicio, pues considera que a pesar de que ambas revoluciones –la francesa y la americana fracasaron–, constituyeron ejemplos políticos admirables. En este contexto, la acción conflictiva supone un desvío de los absolutos para los que entienden la política desde la lógica del mando y obediencia[98]. Si el gobierno sofoca su manifestación, pone de manifiesto que el conflicto puede potenciar la acción y generar cambios indeseables para los que desean mantener el *statu quo*, de lo que se sigue que el conflicto y la acción están unidos inexorablemente.

Conclusiones

En este capítulo, la situación revolucionaria fue propicia para mostrar que el conflicto emerge como un elemento propio de la libertad y la acción política arendtiana.

En primer lugar, advertimos que en el análisis de la revolución, Arendt acopla la experiencia romana de la fundación que remite al origen, lo que le permite considerarlas como parte de la política y concebirlas como el fenómeno cuyo fin es el establecimiento de una nueva forma de gobierno que pueda albergar la libertad.

Desde de la noción de poder, a partir de asociar las etapas que presenta la revolución y desde la apropiación arendtiana de la fundación, pudimos advertir que la conflictividad se asocia a dos momentos diferenciados: i) las tensiones destituyentes, que remiten al carácter espontáneo del poder disruptivo que introducen los grupos que irrumpen en el espacio público y; ii) las tensiones instituyentes, que refieren al poder fundacional propio del surgimiento del cuerpo político. Al

[98] La referencia a “lo político” corresponde a los enfoques posfundacionalistas que adhieren a la diferencia político-política, es decir, entre el concepto de lo político y el concepto tradicional de la política y entienden «'lo político' como el momento cuya plena actualización siempre se pospone aunque siempre se logra parcialmente partiendo de la imposibilidad de la sociedad, lo que equivale a la imposibilidad de una definición última de la política.»”. Véase (Marchart 2009: 20).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

respecto, quedó claro que lo definitorio de la revolución es la emergencia el poder conflictivo vinculado a la libertad.

A partir de abordar el problema del origen, por un lado, analizamos el papel de la violencia, concluyendo que si bien son parte del fenómeno revolucionario, la violencia constituye el límite del conflicto, por otro lado, pudimos advertir la potencialidad del conflicto para la política. Por lo que concluimos que la revolución se describe por la dinámica conflictiva del poder conflictivo que se articula a la experiencia de la libertad. De lo que surge, que el análisis de las revoluciones, a la luz de las experiencias romanas de las fundaciones, pone de manifiesto la conflictividad como elemento constitutivo y dinámico de la política arendtiana.

Por otro lado, reflexionamos acerca de los escenarios favorables para la emergencia del poder conflictivo, como ser la pobreza, la corrupción y la desintegración, todos males asociados al vacío del poder, pero también otros derivados de la dominación y la centralización del poder, como lo son el rechazo a la multiplicidad de intereses y la falta de espacios de participación política.

Por último, en sintonía con nuestros sistemas democráticos, quedó establecido que aunque la empresa revolucionaria no logre la *Constitución de la libertad*, en el sentido de la fundación de un nuevo cuerpo político, la conflictividad es lo que permitirá la revitalización de la política a través del intento de la institución de nuevos espacios de libertad.

Consideraciones finales

Luego de indagar en textos clave como *La condición humana*, *Sobre la Revolución, Sobre la violencia,* y los ensayos "¿Qué es la libertad?" y "¿Qué es la autoridad?", de *Entre el Pasado y el Futuro,* pudimos mostrar la presencia del conflicto en la obra arendtiana y su productividad para la política, porque Arendt asume la *polis* como el espacio privilegiado para la acción política a la hora de pensar el orden institucional y, al mismo tiempo, desde el énfasis en la cuestión romana, plantea la posibilidad de una acción conflictiva que pueda reconfigurarlo o fundar uno nuevo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Pudimos advertir que la dimensión conflictiva está presente en *La condición humana* cuando Arendt retoma la construcción política romana. Desde ese enfoque, las personas participan en los asuntos públicos haciendo uso de la capacidad de introducir innovaciones que dinamizan lo político, o de la capacidad para la novedad que desemboca en la fundación de otra forma de organización política que permita tales innovaciones. Fue decisivo para nuestro propósito retomar el énfasis en el mundo romano, presente tanto en la recuperación arendtiana de la fundación y la legislación –actividades eminentemente políticas–, como en las alusiones a las revoluciones, luchas y revueltas, que denotan que la conflictividad fue lo que aseguró la pervivencia de la política en la época moderna. En *Sobre la Revolución*, por su parte, el abordaje del fenómeno revolucionario inspirado en la fundación, también nos otorgó elementos para mostrar la dimensión conflictiva.

La política inspirada en la fundación supone las tensiones propias de las innovaciones o manifestaciones que se introducen en el espacio público que intentan la reconfiguración del espacio político. En el ámbito de la legislación, remite a las confrontaciones derivadas de la disputa la ley, propias de su tratamiento. En el escenario de la revoluciones, entraña los disturbios y confrontaciones propios del nuevo comienzo, son las tensiones destituyentes e instituyentes resultantes del ingreso de la novedad que busca la fundación de un cuerpo político que pueda instituir la libertad.

Lo anterior no significa que la conflictividad esté ausente cuando Arendt se inspira en el mundo griego. En ese caso, la pluralidad actuante en la esfera pública y su condición irreductible de igualdad y distinción, muestran que la política se inserta en un escenario de disputas y confrontaciones en el marco de la *polis*. En este ámbito, la crítica arendtiana a la época moderna, que acusa a la tradición del pensamiento político iniciada por Platón, responde al hecho del intento de exclusión de la acción del ámbito de los asuntos y de la pacificación de la política. La obra arendtiana se encuentra atravesada por énfasis, sin embargo, recurriendo a la experiencia romana se ponen de manifiesto aspectos que denotan con mayor claridad la presencia del conflicto en su obra y pueden pasar inadvertidos o resultar solapados en la experiencia griega.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En este discurrir conceptual, el conflicto emergió como la condición de posibilidad de lo político. En efecto, mostramos que las luchas, disputas y confrontaciones dinamizan la política. En este sentido, la potencialidad del conflicto para la política reside en su capacidad para abrir oportunidades para la libertad. Al respecto, arribamos a que la preeminencia del discurso en Arendt se sustenta en la idea romana, que sustenta Maquiavelo, de la potencialidad del conflicto para dinamizar la política. En consecuencia, no cualquier estallido, rencilla o pleito se traduce en conflicto político. El conflicto tiene sentido político cuando integra la trama del poder y la libertad y cuando fundamentalmente participa de la revitalización del legado de la fundación o instala el origen; y mientras él es central en el campo político, la violencia constituye su extremo posible, de modo que su eventual presencia es secundaria.

La preeminencia del poder en el tratamiento del conflicto nos permitió mostrar su íntima asociación con la libertad arendtiana inherente a acción, por lo que pudo postularse en Arendt la presencia de una "acción conflictiva", resultando el conflicto un elemento propio y dinámico del campo político, porque contribuye a mejorarlo. Entonces, siendo un elemento irreductible, su perspectiva no prevé un horizonte donde los conflictos sean resueltos, en todo caso, éstos se atemperan en el curso de la acción misma. En este sentido, quedó claro que su sofocación lleva a la ruina de una república.

Creemos que la presencia del conflicto enriquece las interpretaciones de la acción en el campo conceptual arendtiano. Ella no hizo una explicitación del mismo porque lo consideró propio de la acción política, pero como lo abordamos en el cuerpo del trabajo, las referencias que se encuentran en *La condición humana* dan cuenta de su ineluctabilidad, a partir de: i) la concepción de la acción ligada a la contingencia y a la espontaneidad; ii) la irreductible noción de pluralidad, vinculada a la distinción y a la igualdad; iii) el rechazo a la reducción de un "interés común", y a la sofocación de la comunicación para evitar la confrontación; iv) la conceptualización del poder como fuente de legitimación, relacionado con la acción concertada y las promesas mutuas; ii) v) la recuperación del legado romano la fundación y la legislación; vi) las alusiones a la revueltas, luchas y revoluciones; vii) la revolución entendida no sólo como disrupción y desintegración

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sino como la oportunidad de fundar la libertad; viii) el carácter irreductible de la política a la lógica de la violencia.

Las consideraciones anteriores no pretenden de ningún modo agotar el caudal interpretativo ni cancelar otras vías de análisis de la conflictividad en la obra de Arendt. Nos abocamos a rastrear la dimensión conflictiva a partir del énfasis en la cuestión romana y dejamos sentada la trama en la que su presencia tiene sentido político. Eso nos permitió indagar además sobre los alcances de su manifestación, sin embargo, quedan abiertos algunos aspectos para seguir indagando, por ejemplo, consideramos que no hemos profundizado acerca de la interrogación de la conflictividad que discurre en el ámbito de la palabra.

Por otro lado, la relevancia del conflicto en la obra de Arendt implica que la autora se adelantó a la recuperación de las ideas republicanas, donde éste es central, y resultó ser la primera autora que instala el rechazo a la pacificación de lo político, pero al mismo tiempo excluye a la violencia. Por tal recuperación, se erige como pionera de la revitalización de las ideas republicanas en el siglo XX. Del mismo modo, al postular una acción donde la contingencia y la novedad son sus características sustantivas, instala lo político en un campo de discordias y hostilidades, perspectiva que luego aparece en los enfoques posfundacionalistas que adhieren a la diferencia político-política, de la que Arendt sentó las bases.

Abordar la dimensión conflictiva vinculada al orden político otorga elementos para dilucidar cuestiones del presente, donde la violencia que genera el liberalismo contemporáneo parece mutar constantemente a fin de concretar sus objetivos. En este sentido, consideramos que el tratamiento del conflicto no deja de interpelar a la política contemporánea, porque inmersos en la idea de resolución de los conflictos, los Estados intentan sofocarlos recurriendo incluso al uso de la fuerza. La política arendtiana prevé una acción conflictiva para asegurar no sólo la pluralidad de diferencias y multidisparidad de intereses, sino también, para la liberación de la dominación y la pobreza, o de aquellas situaciones derivadas de las demandas sociales y económicas, e incluso prevé aquellos en torno a la distinción y la igualdad dentro de la esfera pública. En estos contextos, el conflicto tiene sentido es político sólo cuando integra la trama del poder y de la libertad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Entendemos que la confusión entre el conflicto y el fenómeno de la violencia puede conducir al desaprovechamiento de la potencialidad del primero y la apuesta a lo segundo como estrategia de armonización. Como vimos, Arendt acepta la productividad del conflicto y su potencialidad para mejorar la política, por ello alude a las revoluciones de la época moderna, porque en esas experiencias esporádicas, la política persistió gracias al poder conflictivo que se desarrollaba al calor de las revoluciones, revueltas y protestas. Al mismo tiempo, pensar la política desde la dimensión conflictiva en nuestras sociedades interpela la participación del conjunto de la sociedad en los asuntos públicos, porque como vimos, la conflictividad en tanto consigue mejores condiciones para la participación, aviva la política e incrementa la libertad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1984) *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. Ricardo Montoro, Fernando Vallespín, Madrid, Centro de estudios constitucionales.

Arendt, H. (1996a), "¿Qué es la libertad?" en *Entre el pasado y el futuro*. *Ocho ejercicios de reflexión política*, Trad. Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península.

Arendt, H. (1996a), "¿Qué es la autoridad?" en *Entre el pasado y el futuro*. *Ocho ejercicios de reflexión política*, Trad. Ana Poljak, Barcelona, Ediciones Península.

Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?,* trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós.

Arendt, H. (1998) *De la historia a la acción*, Trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós.

Arendt, H. (2006), *Sobre la violencia*, Trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza Editorial.

Arendt, H. (2007) *Responsabilidad y juicio*, traducción, Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós.

Arendt, H. (2013) *Sobre la Revolución*, Trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza Editorial.

Arendt, H. (2014) *La condición humana*, Trad. de Ramón Gil Novales, Buenos Aires, Paidós.

Arendt, H. (2017), "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Leesing", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Ed. Gedisa.

Arendt, H. (2018) *La libertad de ser libres*, Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda, Barcelona, Taurus.

Benhabib, S. (2000) "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt." *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Comp. Fina Birulés. Trad. Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa. 97-115.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Benhabib, S. (2007), “Con Arendt, contra Arendt”, Revista *Letras Libres*, Ed. Letras libres internacional, recuperado de www.letraslibres.com

Berlin, I. (1993), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.

Birulés, F. (1997b) “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?, En *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós.

Bobbio, N. (1991), *Thomas Hobbes*, Barcelona, Ediciones Paradigma.

Constant, (1995), “Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en Oscar Godoy Arcaya, *Selección de textos políticos de Benjamín Constant*, Revista de Estudios Públicos N° 59, 51-68.

Di Pego, A. (2006), “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”, En *Argumentos*. *Estudios críticos de la sociedad* 19 (52) (p. 101-122), México, DF: UAMX.

Di Pego, A. (2015) “Hacia una política posfundacional: reconsideraciones en torno de la revolución, la fundación y el poder en Hannah Arendt”, En Estrada, S, Muñoz, (comp.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt: reflexiones críticas*, México, D: F: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Di Pego, A. (2015) *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, La Plata, Edulp.

Di Pego, A. (2017) “La diseminación y fragmentación del poder en el pensamiento arendtiano”, En *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* (20), 64-71. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8425/pr.8425.pdf

Di Pego, A. (2016) Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas. Question, 1(11). Recuperado a partir de https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/222

Di Pego, A. (2019) “Las huellas de Heidegger en La condición humana. Una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica”. Ideas y Valores, 68(171), 185-207.

Gargarella, R (2001), “El republicanismo y la filosofía política contemporánea”, en *Teoría y filosofía política*. *La recuperación de los clásicos en el debate*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

latinoamericano, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Gazzolo, T (2016) "¿Una "definición" de leyes? Montesquieu y las leyes-sin-ley", En Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, año 18, nº 36. Pp. 189-208. Recuperado de: https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/3094

Habermas, Jürgen (1975) "El concepto de poder en Hannah Arendt", en *Perfiles filosóficos–políticos,* trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.

Hilb, C. (2000b), "El republicanismo de Maquiavelo", en *Fortuna y virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Kohn, J. (2007) "Introducción", en *Responsabilidad y juicio*, traducción, Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós.

Leibovici, M. (2017) "La atracción de un corazón desgarrado: Rousseau, de Robespierre a Rahel Vernhagen", traducido por Stella Mastrangelo, En Fuster, L. Sirczuk, M. (editores) *Hannah Arendt*, Buenos Aires, Katz – Eudeba.

Lefort, C. (2000), "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", En Birulés, F. (Comp.) (2000), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Lefort, C. (2010), *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trad. de Pedro Lomba. Madrid, Trotta.

Leroux, S. (2007), "República y republicanismo: una aproximación a sus itinerarios de vuelo", en *Argumentos*. *Estudios críticos de la sociedad* 20 (53) (p.11-32), México, DF: UAMX-

Macpherson, C.B. (1997) *La democracia liberal y su época*, Traductor Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza Editorial.

Maquiavelo, N. (2011), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en Maquiavelo, Trad. Miguel Manuel Saralegui Benito, Madrid, Gredos.

Maquiavelo, N. (2011), *El Príncipe*, en Maquiavelo, Trad. *Traducción y notas de* Antonio Hermosa Andujar, Madrid, Gredos.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Marchart, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Molina, E. (2012), *Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo,* Enrahonar, Quaderns de Filosofía 48, 49-66

Pettit, P. (1997), *Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.

Taminiaux, J. (2008), *"*Performatividad" y "grecomanía*"*, En *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitiur.

Rousseau, 2005, *El contrato social*, Buenos Aires, Agebe.

Ruiz, R. (2002) *La tradición republicana*, disponible en: http://ruja.ujaen.es/bitstream/10953/434/1/9788484392620.pdf

Sirczuk, M. (2015), *La lectura lefortiana de Maquiavelo*, en Astrolabio. Revista Internacional de filosofía. Núm. 17, pp. 112-120

Sirczuk, M. (2017) "Mirar la política con los ojos no enturbiados por la filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu", En Fuster, L. y Sirczuk, M. (editores) *Hannah Arendt*, Buenos Aires, Katz – Eudeba.

Vallespín, F. (2006), "Hannah Arendt y el republicanismo", en *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós.

Wellmer, A. (2008) "Hannah Arendt y la revolución" en *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, *Sequitiur.*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes