

Esfera Pública

Acción Política y Ciudadanía

Una mirada desde Hannah Arendt

María Teresa Uribe de Hincapié

Tratar de abordar en un texto como éste el pensamiento de Hannah Arendt, es un verdadero desafío intelectual; desafío, porque en este caso quien escribe no viene del mundo de la Filosofía sino de la Ciencia Política y eso puede entrañar algunos riesgos y malentendidos que, sin embargo, estoy dispuesta a correr. Pero el mayor desafío consiste realmente en abordar un pensamiento tan fértil, tan vivo y tan evocador, pero que al mismo tiempo suscita desconciertos y perplejidades: a veces porque se siente a la autora demasiado cerca de este mundo extraño y oscuro que nos tocó vivir, y en otros casos, porque sus presupuestos analíticos sobre la política resultan tan exigentes y tan específicas y precisas sus distinciones, que parecerían perder anclajes en los universos donde se desarrolla habitualmente la acción política o al menos lo que tradicionalmente hemos tenido por tal, desde la mirada de las teorías clásicas.

Se trata pues de una pensadora muy original, lo que hace muy difícil su ubicación en las corrientes tradicionales de la filosofía política: republicana para algunos, conservadora elitista para otros, nostálgica del mundo griego para los lectores de ocasión, demócrata radical para aquellos que buscan razones que justifiquen la participación directa.¹ Arendt puede ser todas esas cosas y otras más, pero lo cierto del caso es que ella no siguió las huellas trazadas por las comunidades académicas de su tiempo y eso, por lo general, produce desconciertos en las capillas y en las

1 Cruz-Fina Birulés. "Imposible manual de instrucciones". En: *En torno de Hannah Arendt*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 10.

ortodoxias académicas. Quizá por ello algunos de sus contemporáneos no dudaron en calificarla de incoherente y dispersa;² pero lo que resulta evidente es que es muy difícil evadir el espectáculo grandioso de su pensamiento y que quien se aproxime a ella por primera vez, difícilmente podrá abandonarla sin más y se sentirá convocado a seguir buscando respuestas entre las páginas de sus textos.

La originalidad de su pensamiento y ese “pensar sin barandas” y sin muletas, como ella misma decía,³ provocó intensas polémicas que aún no terminan: a los marxistas y a los historiadores no les gustó su libro *Sobre la Revolución*; las feministas no le perdonaron que le negase dimensiones políticas a las luchas de género cuando su consigna apuntaba a señalar lo contrario: “todo lo personal es político”.⁴ Los judíos de todo el mundo pero principalmente los del gobierno de Israel, protestaron agriamente contra sus tesis sobre la banalidad del mal, desarrollada a propósito del juicio de *Eichmann en Jerusalem*,⁵ y los socialdemócratas de siempre han mirado con recelo la separación taxativa entre esfera pública y esfera social y la dimensión estrictamente política del hacer ciudadano.

Un pensamiento tan vasto, tan complejo y desafiante, con aristas tan polémicas y sugestivas, que combina de manera tan magistral la historia, la filosofía y la política, requiere una estrategia expositiva que permita dar cuenta de su teoría. Por ello mi hilo de Ariadna en esta ocasión va a ser la pregunta por la ciudadanía, pues a través de esta indagación es posible acceder a dos de sus textos más relevantes, *La condición humana*⁶ y *Los orígenes del Totalitarismo*,⁷ y realizar el contrapunto entre el ciudadano y el apátrida, de donde pudiesen surgir las diferentes aristas sobre la política en la modernidad.

2 Isaiah Berlin y otros. Citado por: Cristina Sánchez “Paria o Ciudadana del mundo”. En: *En torno a Hannah Arendt. Op cit.*, p. 18.

3 Cruz-Fina Birulés. “Veinticinco años después”. En: *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, p. 12.

4 Véase, entre otros: Cecilia Amorós. “Igualdad e identidad”. En: Amelia Barcarcel (comp.). *El concepto de igualdad moderna*. Madrid, Pablo Iglesias, 1994; Ceila Benhabib. “La paria y su sombra. La invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En: Cruz-Fina Birulés (comp.). *Hannah Arendt, el orgullo de pensar. Op cit.*, pp. 77-97.

5 Todo el debate sobre estas tesis puede consultarse en: Elisabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt*. Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, 1993. Cap. 8.

6 Hannah Arendt. *La condición Humana*. Barcelona, Seix Barral, 1994.

7 Hannah Arendt. *Los Orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1974.

Ciudadano y apátrida son las dos caras de una misma realidad; el primero desarrolla su acción en el espacio público y el apátrida apenas si puede sobrevivir en la oscuridad y el silencio; el ciudadano despliega prácticas y emite discursos y el apátrida está privado hasta del derecho a tener derechos; uno encarna la política y el otro es la manifestación del terror totalitario. A través de este contrapunto, es posible acceder a la interpretación de eso que la autora llamó la condición humana y que le da sentido a sus análisis más finos y acabados. De acuerdo con este propósito, en este texto se van a abordar tres puntos: 1) La significación de la acción política; 2) Lo público como la esfera de la ciudadanía; 3) ¿Ciudadanos y Parias hacia una ciudadanía universal?

1. La significación de la acción política

Las distinciones que Hannah Arendt establece entre las diferentes aristas de la condición humana, esto es, entre la labor, el trabajo y la acción, suponen una suerte de jerarquización según la cual, la labor, referida esencialmente a aquellas tareas orientadas al mantenimiento de la vida y de las necesidades básicas, ocuparía la escala más baja en tanto que no se diferenciaría de aquellas que realizan otras especies. Además, la labor no requeriría de la presencia de otros sino de la contigüidad con ellos: sería una actividad esencialmente natural del *animal laborans*⁸ en la cual la individualidad no es posible y tampoco la política, ya que ésta es una actividad no natural, esencialmente artificial: la política es una creación humana desplegada a través de la acción y el discurso, por eso la labor no provee la igualdad sino la identidad. En el mundo del *animal laborans* los sujetos son idénticos y el proceso que propone Arendt es el de transitar de la naturaleza a la cultura y a la emancipación de las condiciones dadas.⁹

Ya en *Los Orígenes del totalitarismo*, obra anterior a *La condición humana*, la autora había señalado cómo una de las estrategias de los gobiernos tiránicos era precisamente la de reducir a los seres humanos a la condición de aislamiento propia del *animal laborans*, en la cual la igualdad no existe y la política no es posible.¹⁰

La segunda dimensión de la condición humana es el trabajo, mediante el cual se producen y se fabrican los instrumentos y los objetos con los cuales se aligera la

8 Hannah Arendt. *La Condición Humana*. *Op cit.*, p. 281.

9 Hannah Arendt. *Los Orígenes del Totalitarismo*. *Op cit.*, p. 528 y ss.

10 Hannah Arendt. *La condición Humana*. *Op cit.*, p. 19.

labor; o, en otras palabras, el trabajo es el que construye el mundo que no sería una realidad dada sino el producto, el resultado de la actividad humana. El trabajo está definido por la utilidad e instaura una relación medios fines o racionalidad instrumental, y es a través de él como se crea el mundo, el hogar del hombre, su entorno vital, sujeto obviamente a los cambios impuestos por el devenir histórico.

Labor y trabajo, *el homo laborans* y *el homo faber*, se desenvuelven en la esfera privada; por el contrario, la acción política requiere de un espacio esencialmente distinto y contrastante con el primero, la esfera pública. Esta distinción entre ambas esferas es central para la comprensión de las tesis Arendtianas.¹¹ El concepto que permite trazar esa línea imaginaria entre ellas es el de pluralidad; si la vida es la que determina la labor y la mundanidad el trabajo, es la pluralidad la que hace posible no sólo la acción sino la política misma;¹² esto porque la acción, hecha de *praxis* y *lexis* (prácticas y discursos) es la que permite que los sujetos se presenten en la esfera pública, que sean reconocidos como iguales por sus pares, pero también como individualidades diferentes que interactúan a través de las palabras.¹³

Es bueno puntualizar aquí que para la autora, la igualdad no es un atributo natural, lo natural sería la identidad; la igualdad es un artificio de la política, tiene un rango jurídico y constituye un estatus, el estatus de ciudadano, el derecho a tener derechos otorgado a sujetos individuales y distintos pero que comparten un espacio común y desarrollan sus acciones en la esfera pública para re-conocerse como ciudadanos y en conjunto, para crear un orden normativo que permita la coordinación de las acciones y de los intereses colectivos. Es en la práctica política donde se manifiesta la pluralidad social y es desde allí, desde donde se plantea el problema de mantener un orden común que permita la libertad. Por eso, para Hannah Arendt, la política, más que con la dominación, se identifica con la libertad, entendida ésta como la capacidad de actuar en la urdimbre de relaciones humanas que conforman la esfera pública.¹³

La pluralidad y la libertad son las determinaciones de la condición humana pero no son derechos naturales, son en lo fundamental derechos políticos, con lo cual la autora rompe con toda la tradición iusnaturalista. La igualdad es un atributo ciudadano, el estatus básico para soportar la titularidad de los demás derechos; estatus que deviene de la pertenencia de un sujeto a una comunidad política y de su capacidad

11 *Ibid.*, p. 20.

12 *Ibid.*, p. 281.

13 Hannah Arendt. *Los Orígenes del Totalitarismo*. *Op cit.*, p. 375.

para actuar y para hablar en público. El aparecer en público y ser reconocido por los pares como ciudadano significa que se tiene el derecho a tener derechos como principio político fundamental.¹⁴

La política está determinada por la pluralidad, ésta es su piedra angular y de ella derivan la igualdad y la libertad. Si la acción de los hombres fuese predecible y estuviese circunscrita a la conducta tal como ocurre entre las demás especies, las hormigas o las abejas por ejemplo, no se necesitaría la política; y si las formas de organización de las sociedades estuviesen preestablecidas, la política estaría de más; pero es la condición de la pluralidad la que hace necesaria la política y es precisamente a través de la acción política como se consigue la igualdad y se garantiza la libertad.¹⁵

En contraste, los totalitarismos prescinden de la política haciendo declinar casi hasta su desaparición la esfera pública; los ciudadanos y sus derechos se eclipsan, la pluralidad desaparece y en su reemplazo se instaura la unanimidad, la identidad con "el uno"; los sujetos pierden la posibilidad de reafirmar su individualidad, de aparecer ante los otros como portadores de derechos y sólo impera una visión del mundo que los engloba a todos ofreciéndoles un horizonte de orden y de seguridad perpetuas: la sociedad predecible y predeterminada que no requiere modificaciones, donde la política sería algo superfluo e innecesario. Esto quiere decir que en los totalitarismos desaparece la pluralidad y con ella la posibilidad de la igualdad, la libertad y la ciudadanía; los sujetos se retrotraen a la oscuridad y el silencio de la vida privada, esto es, a las actividades de la labor y del trabajo, negando de esta manera su condición humana.¹⁶

En suma, la ausencia de pluralidad y de libertad es la ausencia de política y por lo tanto de acción; de allí que para Arendt la aparición de las masas, del hombre masa, constituya el riesgo mayor para la política en la modernidad. El hombre masa es el que no puede reafirmar su individualidad, desapareció en el conjunto, se diluyó en él y se volvió uno con el estado que piensa y habla por él, que además lo representa, ofreciéndole las certezas perdidas a cambio de que el hombre masa no actúe ni se exprese en público sino que calle, obedezca y se comporte. El orden, la estabilidad y las certezas no son promesas de la política según nuestra autora; la política por su propia esencia es contingente, la libertad individual no garantiza las permanencias, y la ciudadanía es una invitación al cambio y a la transformación.

14 Hannah Arendt. *La Condición Humana*. *Op cit.*, p. 233.

15 Hannah Arendt. *Los Orígenes del Totalitarismo*. *Op cit.*, p. 376.

16 Elizabeth Young-Bruehl. *Hannah Arendt*. *Op cit.*, Cap. 1 y 2.

Por estas razones afirmamos que en *Los orígenes del totalitarismo* están las claves para leer *La condición humana* y sobre todo para comprender la trascendencia que la autora le otorga a la pluralidad como esencia de la política. Arendt, mujer y judía militante en la Alemania Nazi de los años treinta, fue testigo de excepción de lo que les ocurría a las sociedades cuando lo plural se volvía una quimera;¹⁷ su perplejidad ante el terror totalitario le permitió entender por la vía negativa, es decir, por su ausencia y aniquilamiento, el significado del reconocimiento de la pluralidad. Ella logró establecer que la dominación totalitaria se alcanzaba mediante la destrucción de toda diferencia en los individuos. Los campos de concentración y de exterminio serían la culminación de todo ese proceso. Los seres uniformados, las cabezas rapadas, unas vidas sujetas a los mismos tiempos e idénticos espacios y reducidas a la simple supervivencia; “tratados como si ya no existieran”¹⁸, como si fuesen superfluos, innecesarios e intercambiables por otros de los cuales se podría prescindir en cualquier momento porque podían reemplazarse por seres idénticos a los primeros. Este era el entorno de los campos y la forma límite de la ausencia de pluralidad.

Fue precisamente la aproximación de Hannah Arendt a los horrores de los totalitarismos, lo que le permitió, a la vez que encontraba un punto racional de crítica a estos sistemas, dilucidar el verdadero sentido de la política en el mundo moderno. Seguridad versus libertad, homo laborans versus ciudadano, sociedad plural versus individuos masificados, son las antinomias a través de las cuales la autora define los perfiles de lo que es la política y del sentido de la ciudadanía.

2. Lo público como la esfera del ciudadano.

La pluralidad, como se dijo antes, es el parteaguas entre lo público y lo privado, distinción fundamental para la identificación de lo político y su diferenciación con aquellas actividades llamadas por Arendt prepolíticas, referidas al mundo de la necesidad, al mundo oscuro y silencioso de la vida doméstica por donde transcurre la labor y el trabajo de los hombres. La gran preocupación de la autora no fue únicamente la de poner de presente la denegación de la política por los totalitarismos,¹⁹ pues la política, tal como la pensó nuestra autora, también estaba amenazada por la

17 Hannah Arendt. *Los Orígenes del Totalitarismo*. *Op cit.*, p. 352.

18 Xavier Antich. “Nuestra desventurada condición de supervivientes”. En: *En Torno a Hannah Arendt*. *Op cit.*, p. 79.

19 Totalitarismos que si bien ella identificaba con el Nazismo y el Estalinismo, sabía que podrían tener otros rostros y presentarse en el futuro de otras maneras, pues para ella, estos ordenes de dominación y terror, estaban asociados con la esencia de la modernidad.

irrupción de una nueva esfera, la social, propia de la expansión y la complejidad del *oikos* (la vida doméstica) en los tiempos industriales y urbanos. Decía al respecto; “La emergencia de lo social (...) no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo público sino que también cambió casi más allá de lo reconocible, el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano”.²⁰ En palabras de Agnes Heller, la modernidad sería el triunfo de la labor sobre la acción.²¹ El tránsito del *oikos* propio del mundo tradicional a la esfera de lo social en la modernidad, o lo que también se ha llamado la socialización de lo doméstico, significó, según Arendt, que los asuntos cotidianos de la labor y el trabajo pasaran a ser administrados y dirigidos por una organización gigantesca (el Estado) también llamada por ella administración doméstica colectiva, que tomó la forma de la economía de mercado y de Estado Nación.²²

Esto significó la entrada del mundo de la necesidad propio del *oikos* al mundo de la política, de lo público, lo cual borró las fronteras entre ambas esferas y redefinió los campos de la acción propiamente política, con implicaciones substanciales para los dos ámbitos (lo público y lo privado).

Partiendo del modelo normativo de la *polis* griega, la autora pensaba que la labor y el trabajo, aquellas actividades referidas al mundo de la necesidad, tenían un espacio propio para su despliegue y este era el *oikos* o el mundo de lo doméstico, situado por fuera de la *polis* o en sus márgenes, y cerrado por altos muros para preservar la opacidad y el silencio del hogar privado. Este espacio sería un mundo sombrío en contraste con la *polis* que es luminosidad y visibilidad: en el universo de lo doméstico – privado predomina la identidad, los hombres viven uno junto a otro y de acuerdo con las exigencias de la supervivencia y de la vida misma; reproducción y continuidad, “el varón proveedor y la hembra que da a luz están sometidos al mismo apremio de la vida”.²³ Por ello, este mundo natural está regido por la desigualdad, la dominación y la violencia; es un mundo sin libertad, sin distinción, esto es, sin pluralidad y profundamente desigual. Todo lo que allí se realice no es político, es prepolítico.

Solo se es igual y libre en la *polis* porque en esa esfera los hombres no están sometidos a la necesidad y sólo se consigue la igualdad cuando se aparece en público,

20 Xavier Antich. “Nuestra desventurada condición de supervivientes”. En: *En torno a Hannah Arendt*. Op cit., p. 79.

21 Agnes Heller. *A Philosophy of history in fragments*. Citado por: Sánchez Cristina. “Paria o ciudadana del mundo”. Op cit., p. 21.

22 Hannah Arendt. *La Condición Humana*. Op cit., p. 47.

23 *Ibíd.*, p. 44.

cuando se abandona el mundo opaco del *oikos* y se vive entre iguales,²⁴ es decir, cuando se es ciudadano.

A pesar de esta descripción tan poco halagadora del mundo privado, para Arendt esta esfera no es innecesaria o fútil; por el contrario es un lugar seguro, un refugio necesario para vivir la intimidad y todas aquellas cosas que no pueden mostrarse en público porque no son presentables, como la sexualidad, el dolor, las lágrimas, las emociones y todos esos sentimientos que por su mismo carácter no son comunicables, resultan difíciles de ser expresados con palabras y sólo la poética y el arte podrían dar alguna cuenta de ellos.²⁵

Para Arendt, esa esfera de lo privado es muy importante y la supervivencia de la esfera pública está hasta cierto punto garantizada por la existencia del hogar doméstico: solo a través del dominio de las necesidades vitales en dicha esfera es posible aparecer en la *polis* como ciudadano. Sin embargo, ella insiste en la necesidad de contar con un espacio propio, lo que hace recordar a Virginia Wolf, un hogar patriótico, un entramado social que sirva de arraigo y pertenencia a una colectividad determinada, tal como lo expresa cuando enuncia las múltiples pérdidas de los apátridas y los desplazados. A su vez, Arendt valora significativamente ese mundo privado y opaco, preservado de las miradas y de las voces ajenas, ese lugar seguro y oculto del mundo común y público, abierto al pensamiento, a los sentimientos y a la vida contemplativa.²⁶

No obstante, el espacio de lo público tendría supremacía sobre el privado que sería necesario y quizá reconfortante pero claramente inferior al primero. Para la autora no es posible reconciliar *el oikos* y *la polis*; la labor y la política; el mundo de la necesidad y el mundo de la libertad. Las demandas propiamente sociales referidas a la necesidad o lo que más contemporáneamente hemos dado en llamar derechos sociales, serían para ella claramente prepolíticos y en la necesidad no se podría fundar la acción política.

Esta distinción tan taxativa entre lo público y lo privado plantea algunos problemas con las ciudadanías sociales. Pero no sólo con ellas, también con las ciudadanías que hoy llamamos multiculturales. Esto tiene que ver con la manera como Arendt aborda el asunto de la identidad y la pluralidad; su idea de la identidad está referida a lo natural, al mundo del hogar doméstico, del hogar patriótico, de las patrias

24 *Ibíd.*, p. 52.

25 *Ibíd.*, p. 50.

26 Véase al respecto: Mary Mccarty. "Para decir adiós a Hannah Arendt. 1906 - 1975". En: Cruz Fina Birulés. *Hannah Arendt, el Orgullo de Pensar. Op cit.*, pp. 41-51.

y las etnias que unen a los sujetos por una herencia común (*ius sanguinis*) de raza, religión, lengua y tradición. Estas identidades no tendrían representación en lo público ni aparición en el ágora de la democracia, pero tampoco podrían ser causa de exclusión y de estigma para la acción política de los sujetos. Para la autora, la única identidad posible es la identidad política, la ciudadana, en tanto que se trata de una identidad no natural, artificial, construida voluntariamente y referida a la capacidad de presentarse en público sin ningún tipo de limitación e intercambiar de manera libre palabras y acciones.²⁷

Los que aparecen en público, los ciudadanos, son individuos singulares que han dejado atrás, en la esfera privada, sus identidades, lo que se es; es decir, aquellas cualidades que los diferencian y que pueden compartir con otros; las determinaciones específicas de sus mundos privados; en suma, su naturaleza. Siguiendo a Aristóteles, su maestro, dice Arendt que el ciudadano para entrar en escena, en el escenario luminoso y visible de la representación, vestiría una suerte de máscara que como en la tragedia griega, a la vez que oculta o reemplaza el rostro del actor, hace más resonante y potente su voz, su discurso.²⁸

Es por eso que la entrada en la esfera pública implica ocultar, oscurecer y mantener en privado la identidad natural y las diferencias que de allí devienen para adoptar la máscara del ciudadano; sin el artificio político de la ciudadanía, el sujeto sería sólo un individuo sin derechos y deberes, un hombre natural, un buen salvaje, o quizá un ser perteneciente a una etnia o a un entorno cultural, que al carecer del estatus ciudadano y del derecho a tener derechos, puede terminar convertido en alguien irrelevante y superfluo para el mundo de la política y, por lo tanto, alguien de quien se pueda prescindir e incluso a quien se puede asesinar sin que nada pase.

Aquí vuelve a aparecer en toda su amplitud la preocupación de Hannah Arendt por los apátridas y los parias. Cuando el régimen Nazi les quitó la ciudadanía alemana a los judíos en 1933, los privó al mismo tiempo del artificio de la máscara y los condenó a vivir sin ley, sin Estado, sin territorio y sin derechos. La misma Arendt fue una paria desde su huida de Alemania en 1933²⁹ hasta la obtención de la ciudadanía norteamericana en 1951.

27 Hannah Arendt. *La Condición Humana*. *Op cit.*, p. 238 y ss.

28 Cristina Sánchez. "Paria o ciudadana del mundo". En: *En Torno a Hannah Arendt*. *Op cit.*, p. 26.

29 Xavier Antich. "Nuestra desventurada condición de supervivientes". En: *En Torno a Hannah Arendt*. *Op cit.*, p. 69.

De esta manera y a través de este largo rodeo se puede volver al asunto de la pluralidad que para la autora es la clave de la acción política. Pluralidad en la teoría Arendtiana no es lo mismo que diferencia. Para ella la pluralidad alude a la idea de la distinción entre los individuos:³⁰ muchos ciudadanos reunidos en el ágora, en el mundo público al cual se presentan y donde son reconocidos como pares, como iguales en tanto que desarrollan prácticas y discursos orientados a la búsqueda de las garantías para una vida en común; ciudadanos individuales, sujetos diferentes entre sí que no constituyen una masa ni actúan como tal, que pueden pensar distinto, argumentar a favor o en contra de las propuestas o de las acciones de sus pares; es decir, que se reservan para sí la posibilidad de pensar, de debatir, de argumentar y de estar en contra. Por esta razón para Arendt el universo público es contingente, no predecible, nada es definitivo o predeterminado de antemano; por el contrario, es objeto de cambio constante, se construye, se reforma o se readecua a voluntad y a través de la acción política.

Las diferencias tal como hoy las entendemos a la luz del multiculturalismo, diferencias de género, de etnia, de cultura, pertenecen a lo privado, allí se expresan en toda su amplitud y subsisten bajo el manto de la naturaleza pero como pertenecientes a esa entidad. Estas diferencias no pueden ser cambiadas a voluntad, ni por la acción ni por el discurso; por eso no podrían ser objeto de debate o controversia. En una carta a uno de sus amigos, Arendt se refería a este asunto señalando que su condición de judía y de mujer era un evento prepolítico, natural y por lo tanto imposible de ser cambiado;³¹ pero al mismo tiempo señalaba que esas diferencias naturales no podían ser una barrera para entrar en lo público ni un argumento válido para excluir de ese universo a ninguna persona en razón de su naturaleza. En suma, los asuntos estrictamente naturales no avalarían a nadie para exigir su estatus ciudadano y para ser reconocido desde allí, pero tampoco para crearle barreras a quienes quieran presentarse en escena y ejercer la política; lo público es un horizonte abierto y sin límites para desenvolver allí la condición humana en todas sus dimensiones.

Pluralidad no es diferencia, es distinción; y tanto las identidades como las diferencias pertenecerían la esfera de lo privado. En la esfera pública no hay diferentes, hay iguales; pares despojados de sus particularidades gracias al artificio de la ciudadanía. Las diferencias por sí mismas no son lo que habría que reivindicar,

30 Hannah Arendt. *La condición Humana*. *Op cit.*, p. 252 y ss.

31 Citado por: Cristina Sánchez. "Paria o Ciudadana del mundo" En: *En Totno a Hanna Arendt*. *Op cit.*, p. 20.

sino el rechazo de la exclusión, la estigmatización y la opresión que se ejercen en su nombre. Una ciudadanía liberal con fuertes acentos republicanos, opinarían algunos; no obstante, mi tesis es que el asunto es más complejo y sólo puede ser enunciado a través del contrapunto entre el ciudadano y el paria.

3. Ciudadanos y parias ¿hacia una universalización de la ciudadanía?

Pudiera decirse que la obra de Hannah Arendt es una crítica a la modernidad; pero más que un encadenamiento lógico de argumentos, es una polifonía, son varias voces distintas, escritas en varios textos y a través de muchos años, algunas de ellas altisonantes, otras silenciadas que se pierden para aparecer de otra manera o que se callan definitivamente, de allí la dificultad que entraña seguir sus argumentos en sus diferentes libros. Pero es precisamente en esa crítica a la modernidad donde puede advertirse de mejor manera el contrapunto entre la acción política y su negación absoluta y someter a discusión esa nueva visión del ciudadano que emerge cuando se toman juntos el ciudadano y el paria.

Partiendo del modelo normativo de la *polis* griega, no como nostalgia por un pasado perdido en las brumas de la historia sino como un referente analítico para enunciar sus críticas al declive de lo público en la modernidad, Arendt enuncia dos grandes asuntos: primero, la irrupción de la esfera social entre lo público y lo privado, que trasmutó la política en gestión, la racionalidad pública en racionalidad instrumental y la acción en comportamiento y disciplina; y, segundo, la crítica a la modernidad desde el develamiento de los totalitarismos que para ella son fenómenos exclusivos de la modernidad y que estarían referidos a la aparición del hombre masa, pero también, y muy especialmente, a la generalización en el mundo occidental del modelo político de Estado moderno que ata de manera indefectible la Ciudadanía a la Nación posibilitando el surgimiento de los apátridas y los parias.³²

Podríamos decir entonces que la economía de mercado y el Estado Nacional, o si se quiere, el mercado y el Estado, estos dos pilares sobre los cuales se levanta el mundo moderno, estarían en el horizonte del declive del mundo público y por tanto de la crisis del orden ciudadano.

32 Hannah Arendt. *Los Orígenes del Totalitarismo*. *Op cit.*, pp. 343-382.

4. La emergencia de lo social.

La irrupción de la esfera social en la dicotomía público-privado, significó la absorción del mundo doméstico y la integración de éste en un conjunto muy amplio y de vastas complejidades dominado por los grandes números, que empezó a denominarse la sociedad. De esta manera la labor y el trabajo transitaron hacia la formación de un mercado indeterminado, regido por un sistema de economía nacional, configurándose lo que ha dado en llamarse la socialización de lo privado. Al mismo tiempo y por el mismo movimiento, se estatalizó lo público; es decir, la política cedió su espacio a la armazón institucional de un aparato formal llamado Estado, como instrumento útil para la gestión de lo social; o en otras palabras, para la gestión del mundo de la necesidad.³³

En la sociedad así creada, la política pierde su sentido, su espacio y su especificidad; no se espera que los sujetos desarrollen acciones o emitan discursos para entenderse con los demás, se espera que desarrollen conductas adecuadas a la normalización de la sociedad y a la gestión estatal. Multitud de normas implícitas o explícitas rigen ahora el orden de la sociedad, con lo cual se constriñe la libertad para la acción y, en su defecto, se normaliza a los individuos y se los induce a moverse solamente en marcos definidos de antemano y “de acuerdo con una disciplina esencialmente conformista”, como dice la autora.³⁴

En la Modernidad, dice Arendt, “la conducta ha reemplazado la acción como principal forma de relación humana (...) ya los hombres no actúan, se comportan con respecto a los demás”³⁵ y ese comportamiento previsible en lo social es lo que ha permitido que la economía y su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtieran en la ciencia social por excelencia y que las demás ciencias sociales se transformaran en saberes sobre el comportamiento.³⁶ Estas transformaciones traídas por la modernidad, implican que la noción de ciudadano hubiese perdido el carácter emancipatorio y libertario que poseía, porque si sus acciones son predecibles, disciplinadas y están normalizadas, jamás podría surgir de la esfera pública estatalizada lo nuevo, lo aleatorio, lo contingente; por el contrario, aquellos ciudadanos que no observen las normas de comportamiento y que no se acojan a la disciplina, podrían ser considerados como asociales o anormales y ser excluidos de la comunidad política.³⁷

33 Hannah Arendt. *La Condición Humana*. *Op cit.*, p. 48 y ss.

34 *Ibid.*, p. 62.

35 *Ibid.*, p. 63.

36 *Idem.*

37 *Idem.*

Para Arendt, no estaríamos frente a una armonía de intereses, como lo pensaron los economistas liberales, sino que estaríamos asistiendo a la manifestación del conformismo y de la normalización de un universo de lo social regido por los grandes números. Si la acción es sustituida por la conducta, ésta lo es por la burocracia.³⁸ Por esta razón, el estado moderno, el estado nacional burgués, presenta una tendencia irresistible a crecer, a expandirse, a devorar lo poco que queda de la política, a inmiscuirse en todos los resquicios del hacer humano expandiendo al mismo tiempo la idea de obediencia, la normalización y el conformismo; elementos capaces de llevar a la humanidad a su total extinción, pensaba la autora.³⁹

Esta idea, apenas esbozada en *La condición humana*, fue la que le sirvió de guía para armar su discurso sobre la banalidad del mal en el juicio de *Eichmann* en Jerusalén,⁴⁰ donde describe a este criminal nazi como un hombre corriente, banal, intrascendente que se dedicó a cumplir eficientemente lo que se le mandaba: hombre normalizado, disciplinado y obediente; un engranaje más en la gran máquina totalitaria, que nunca se interrogó por la validez ética de sus acciones ni por su significado en el contexto propiamente humano; en fin, un ser disciplinado y obediente que resultaba patético y hasta ridículo, pero nunca como la representación del gran mal.

Lo que más le preocupaba a Arendt de la modernidad era la desaparición de la acción política, el obscurecimiento de la pluralidad, el declive del ciudadano y, sobre todo, de esa capacidad suya para actuar en público, en común con otros, con el propósito de hacer surgir lo nuevo, de cambiar el mundo, de transformar lo existente y de hacerlo con entera libertad para pensar, actuar y convencer a los demás pares sin sujeción alguna a parámetros normalizados y disciplinares que definan previamente lo que se debe decir o hacer, en cuáles circunstancias manifestarse y cómo comportarse, tanto en la vida pública como en la privada y hasta en la esfera de la intimidad (tan importante para ella y que veía invadida y desvertebrada por las convenciones sociales y por la interferencia indebida del aparato público).

Con todas las críticas que pueden hacerse a la autora por sus apreciaciones sobre lo social y por su desdén frente al mundo de la necesidad (aún más en un país como el nuestro regido por la escasez y la pobreza), yo rescataría aquí una nueva

38 *Ibíd.*, p 68.

39 *Ibíd.*, p. 69.

40 Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 1999.

visión de la ciudadanía que va más allá del planteamiento liberal y de los lenguajes de la virtud en el Republicanismo. Se trata de situar la figura del ciudadano como actor central de la política por encima del Estado y de cualquier orden institucional; verlo como actor principal de la emancipación política, pensado como un sujeto libertario, desobediente, crítico con su entorno, que recupera la capacidad de pensar por sí mismo y la posibilidad de gobernarse y gobernar, pues es él quien decide con otros lo que sería más conveniente y apropiado para construir la vida en común.

La figura del ciudadano, pensado de esta manera, sitúa su accionar en el campo de la emancipación; es decir, lo sitúa frente a la alternativa de construir poder sin violencia, pues para ella el poder es “aquella realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se usan para velar intenciones sino para descubrir realidades y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”⁴¹

La acción emancipatoria y libertaria del ciudadano, es pues la manera de construir y de preservar para sí el poder sin violencia; la ciudadanía Arendtiana precede, y en cierta manera subordina y determina, las estructuras estatales propiamente dichas; mas cuando la ciudadanía pierde su carácter emancipatorio y libertario, pierde también el poder y se invierte la relación con los aparatos institucionales; es decir, cuando del poder se institucionaliza y el aparato de Estado se separa del colectivo ciudadano que lo gestó, se desdibujan los rasgos emancipatorios y el poder se vuelve mera gestión, normalización administrativa, disciplinamiento social y violencia institucional.

Lo que trata de hacer Hannah Arendt con su propuesta de ciudadanía es abrirle los horizontes de lo posible a la emancipación política, esa vieja promesa incumplida de la ilustración que se desdibujó, según ella, cuando se estatizó lo público, cuando la acción se volvió comportamiento y la política mera gestión de la necesidad.⁴² El ciudadano emancipado y libertario sería para la autora la única manera posible de recuperar el pleno sentido de lo humano en la condición del hombre moderno, pero esta figura del ciudadano emancipado sólo puede apreciarse en su plena dimensión cuando se observa el reverso de su cara luminosa; es decir, cuando se aborda su contrario absoluto; el paria o el apátrida.

41 Hannah Arendt. *La Condición Humana*. *Op cit.*, p. 223.

42 *Ibid.*, p. 62 y ss.

5. Derechos humanos versus derechos ciudadanos.

Si la sociedad y el mercado trastocaron la vieja dicotomía público – privado reemplazándola por el contrapunto normalización social – gestión estatal, el otro gran pilar de la modernidad, el Estado Nacional, cumplió la tarea de restringir la ciudadanía a sus propios límites, de encerrarla en sus propias fronteras haciendo posible la aparición del paria, que no es otra cosa que la negación absoluta de la ciudadanía.⁴³

Para Arendt, el gran drama de la modernidad consistió en que toda la cuestión de los derechos humanos se vio inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional: “solo la soberanía emancipada del pueblo, del propio pueblo de cada uno, parecía capaz de garantizar los derechos humanos”⁴⁴ aunque en sus orígenes estos derechos hubiesen sido proclamados como inalienables, irreductibles e indeducibles de otros derechos o leyes; lo que quería decir que no habría ninguna ley ni orden político por encima de los derechos humanos, pues de ellos emanaban los demás derechos y los ordenamientos jurídicos de las Naciones – Estados.

De allí que la completa imbricación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos a su emancipación, que está en el origen del Estado nacional, permitió la constitución de un orden internacional formado por una red de estados soberanos. Pero al interior de estas unidades cerradas y finitas (los estados), por lo general habitaban otros pueblos diferentes pero que compartían territorio y gobierno con aquellos autonombrados como nacionales que controlaban el Estado y preservaban para sí el control y la dominación institucional; en otras oportunidades, el trazo a veces arbitrario de las fronteras, desvertebró pueblos que quedaron separados y repartidos en varios estados y en condición de minorías.⁴⁵

Estos pueblos sin Estado y las minorías nacionales dependían, para garantizar su estatus ciudadano, de lo que decidieran los gobiernos al respecto, con lo cual se fue configurando la condición de la apatricia; esto es, sujetos sociales sin el estatus ciudadano, por pertenecer a pueblos o minorías nacionales que al perder su reconocimiento frente al respectivo estado nacional, perdían por la misma vía sus derechos humanos, pues ninguna entidad política se sentía con la obligación de protegerlos.⁴⁶

43 Hannah Arendt. *Los Orígenes del Totalitarismo*. Op cit., p. 357 y ss.

44 *Ibíd.*, p. 369.

45 *Ibíd.*, p. 346 y ss.

46 *Ibíd.*, p. 351 y ss.

Cuando la autora analiza el proceso de surgimiento y expansión de los parias o de los apátridas, señala tres pérdidas fundamentales:

a) La eliminación de la ciudadanía como estatus; como derecho a tener derechos, dentro de una Nación Estado en particular. Se trataría de la eliminación de la persona jurídica mediante un decreto soberano del Estado, como de hecho ocurrió en la Alemania Nazi en 1933 pero también en otros países de la Europa central y oriental que ella analiza con detalle. La pérdida de la ciudadanía implicaba algo más que la pérdida de protección del propio Estado, pues como dice Arendt “Los Estados nacionales han tejido una red en torno a la tierra que permitía al ciudadano de cada país llevar su estatus legal a cualquier parte, sin embargo, cualquiera que no se viera comprendido en esa red, se hallaba al mismo tiempo fuera del redil de la ley”,⁴⁷ expulsado de lo público pero sobre todo deprivado de sus derechos y hasta de su condición humana.

La calamidad de los fuera de la ley, dice la autora, no es que se hallen privados de la libertad y de la búsqueda de la felicidad o de la igualdad ante la ley, o que carezcan de libertad de opinión y movimiento, fórmulas concebidas para resolver problemas dentro de las comunidades dadas (Estados Nacionales), “sino que ya no pertenecen a comunidad alguna; su condición no es la de no ser iguales ante la ley sino la de que no existe ley alguna para ellos; no es que sean oprimidos sino que nadie desea incluso oprimirlos.”⁴⁸

Aquellos sujetos privados de la ciudadanía de sus propios Estados, se vuelven superfluos y anormales, no caben en ninguna estructura institucional y por lo tanto pasan a ser vistos como peligrosos porque pueden presentar resistencia a la asimilación dentro de la cultura dominante o incluso proponer autonomías o autodeterminación nacional para contar con un Estado propio; de allí se pasa muy fácilmente a la estigmatización, al odio racial y a las propuestas de aniquilación llevadas a cabo por los totalitarismos.

De esta manera, cuando se pierde el estatus ciudadano se pierden los derechos humanos; los apátridas y los parias pueden ser aislados en guetos, separándolos del mundo de los vivos; pueden ser llevados a campos de concentración para ser eliminados sistemáticamente, porque la pérdida de la ciudadanía se hace equivalente a la expulsión de la humanidad.

47 *Ibíd.*, p. 374.

48 *Idem.*

b) La segunda pérdida de los apátridas es la pérdida de lo que Arendt llama el hogar patriótico. No se trata solamente de la expulsión de la esfera pública y del lugar de acción del ciudadano, se trata del desarraigo del *oikos*, del mundo doméstico y familiar, del calor del hogar y los afectos pero también del entorno construido a través del trabajo y la labor y del entramado social en el cual se ha nacido, donde se ha poseído un lugar diferenciado, propio y exclusivo, al cual se pertenece y donde se vive la privacidad y la intimidad.

La experiencia de los éxodos forzados no era nueva en la historia de la humanidad, dice Arendt, y a lo largo de la vida de los pueblos muchas personas se vieron obligadas a dejar sus lugares de origen y residencia por razones políticas o económicas. Lo radicalmente nuevo en la modernidad es la imposibilidad para los apátridas de encontrar un nuevo hogar, el hecho de carecer de un lugar sobre la tierra al cual pudiesen ir, o de dirigirse a algún territorio en el que fuera posible hallar una comunidad propia.⁴⁹ A propósito la autora dice lo siguiente: “algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser algo voluntario (...) este estado extremo es la situación de las personas privadas de derechos humanos”.⁵⁰

En otras palabras, todo aquel que sea arrojado de alguna de esas comunidades cerradas y estrechamente organizadas -los Estados nacionales-, se halla al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones y por lo tanto sin patria, sin ciudadanía, sin hogar, sin derechos y despojado de todos los rasgos de la condición humana. Se ha perdido primero el estatus ciudadano, después la personalidad moral y por último, la tercera pérdida, la más sensible y definitiva, la pérdida de la diferenciación.⁵¹

c) La pérdida de la pluralidad es, por así decirlo, la culminación del proceso de deshumanización o de desaparición de la condición humana y sólo en los totalitarismos puede realizarse a cabalidad. En esos sistemas se realiza el experimento de la uniformidad total, de la desaparición de la distinción entre unos sujetos y otros, condenados a la relación entre piezas absolutamente prescindibles y sustituibles, que resultarían idénticos; seres a los cuales sólo les ha quedado en común su naturaleza, similar a la de otros animales, los perros o los gatos por ejemplo, sin espacio intersubjetivo y condenados a volverse uno con el Estado.

49 *Ibid.*, p. 376.

50 *Ibid.*, p. 372.

51 *Ibid.*, p. 567.

La existencia inquietante de los parias y de los apátridas estaba determinada, para Hannah Arendt, por la tensión entre el Estado y la Nación. Cuando la revolución francesa combinó los derechos del hombre con la exigencia de la soberanía nacional, subordinó la ciudadanía a la nacionalidad, o lo que es aún peor, a una supuesta “alma Nacional” o identidad nacional que por su mismo carácter estaría por encima y más allá de las leyes del Estado. De esta manera, la soberanía nacional perdió su connotación emancipatoria y libertaria para quedar reducida a una nueva mistificación de donde han surgido diversas clases de nacionalismos.⁵²

Esta identificación entre ciudadanía y nacionalidad permitió que el Estado pasara de ser un instrumento de ley a convertirse en un instrumento de la Nación; la comunidad mística de la Nación sustituyó la comunidad política de los ciudadanos, y lo que habilitaba a un sujeto para presentarse en público y ser reconocido como igual por sus pares, no era su capacidad de acción y de discurso, sino su pertenencia a una comunidad de sangre y origen; esto es, a condiciones predominantemente naturales e identitarias, con lo cual aquellos que no pertenecían al cuerpo místico de la Nación autoreferida, quedaban en condición de exclusión, por fuera del “redil de la ley”, de la condición humana y de la humanidad misma.⁵³

Los parias, los apátridas y los miles de millones de migrantes ilegales que hoy pueblan los países ricos y desarrollados, desarraigados de sus lugares de origen y residencia por las guerras, el hambre y la pobreza, viven en una situación de indefensión, carecen de ciudadanía porque no pueden reclamar sus derechos ante un estado nacional que los ignora o los expulsa, y no logran reconocimiento formal en los sitios de llegada. De allí que sus derechos humanos, su dignidad y la posibilidad de encontrar un nuevo lugar sobre la tierra, se encuentren sujetos a la buena voluntad o a la caridad, pero no al derecho; es decir, han sido desposeídos de su condición humana, quedan librados a su propia suerte y sometidos con total impunidad a todo tipo de vejaciones y atropellos.

De allí la importancia de pensar de nuevo la ciudadanía en los términos de Hannah Arendt; una ciudadanía emancipada de las determinaciones nacionales, de los condicionamientos diferenciales, de las identidades particularistas, de las condicionantes cuasinaturales, para definir un horizonte abierto donde sean posibles las ciudadanía postnacionales o universales referidas al derecho a tener derechos. No porque así lo reglamente un Estado soberano en particular o la comunidad de

52 *Ibid.*, p. 302.

53 *Ibid.*, p. 343 y ss.

naciones, sino porque lo demandaría la condición humana, la dignidad y los derechos que de allí devienen.

La ciudadanía universal o postnacional sería posible cuando un sujeto particular, sin limitaciones o restricciones de ninguna clase, pudiese aparecer en lo público para ser reconocido como igual por sus pares; o, con idénticos derechos y obligaciones, para ejercer acciones políticas y adoptar, por esta vía, la única identidad no atada a la naturaleza: la identidad política a través o mediante el artificio de la ciudadanía. Al fin y al cabo los ciudadanos no nacen: se hacen y adquieren ese estatus en la práctica de la acción, esto es, en la *vita activa*.

La posibilidad histórica para los derechos humanos de los apátridas y los migrantes ilegales, parecería ser la de desatar la ciudadanía de la nación y liberarla de las restricciones impuestas por las soberanías nacionales, que si bien en algún momento tuvieron un alto contenido emancipatorio y libertario, lo han perdido para convertirse en barreras restrictivas que han llenado de apátridas y parias el mundo contemporáneo.

A mi juicio, las tesis de Hannah Arendt proveen los elementos para pensar un ciudadano universal o postnacional fundador de un nuevo orden mundial que ya no estaría limitado a las construcciones nacionales, sino abierto a redes de ciudadanos en todo el mundo; que pueden tener propósitos comunes y acciones colectivas como las que ya se han visto contra la globalización por ejemplo, pero al mismo tiempo ocuparse de asuntos más particulares en los entornos que lo demanden.

El ciudadano postnacional, que ha reconquistado su condición humana a través de la recuperación para sí mismo y sin mediaciones instrumentales -es decir estatales-, sus derechos humanos y su dignidad, estaría en mejores condiciones para crear una nueva comunidad política, abierta, sin limitaciones o fronteras, y para proponerse tareas colectivas de cooperación y solidaridad humanas en el pleno sentido de la palabra.

Esta nueva dimensión de la ciudadanía que llamamos postnacional o universal y que puede pensarse cuando se toman juntos y en contraste el ciudadano y el paria en la teoría de Hannah Arendt, recupera para el sujeto de la acción la rebeldía, la pluralidad, la inconformidad, la capacidad de crítica, la emancipación de todas las formas de opresión y, sobre todo, la posibilidad de crear lo nuevo, de hacer surgir lo diferente y de darle a la política una dimensión global.

Esta perspectiva analítica abierta por las tesis de Hannah Arendt ofrece un horizonte muy cautivante al quehacer de la ciencia política en el presente, cuando casi todos los viejos paradigmas parecen haber perdido su capacidad explicativa frente a

las perplejidades abiertas por un mundo que está cambiando de manera acelerada, y cuando parecen perderse los referentes que antes servían de orientación en la maraña de los acontecimientos. De allí que en estos momentos resulte casi una necesidad aceptar esa invitación que hace la autora “a pensar sin barandas”,⁵⁴ sin la seguridad que otorgan las viejas categorías, y a continuar desarrollando de manera secular las eternas tareas de la filosofía.

54 Véase al respecto: Laura Boella. “Qué significa pensar políticamente”. En: *Hannah Arendt, el Orgullo de pensar. Op cit.*, pp. 177-235.