

EL CIUDADANO Y SU CONDICIÓN PÚBLICA UN ACERCAMIENTO A LA CONCEPCIÓN ARENDTIANA DE ESPACIO PÚBLICO

María Teresa Muñoz
Universidad Intercontinental

El poder sólo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales (...) surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.

Hannah Arendt, *La Condición Humana*, 223.

Desde que en 1951 Hannah Arendt, refugiada judía de origen alemán,¹ publicara *Los orígenes del totalitarismo*, ríos de tinta han corrido sobre su obra. Se han hecho de ella todo tipo de interpretaciones: para muchos, reivindica un retorno imposible al paradigma de la *polis* griega en cuanto modelo de espacio público; para otros, hace una revisión de la política desde una posición conservadora;² para otros más, por el contrario, su pensamiento supone una apuesta por la democracia radical y una defensa de la participación directa.³ No es mi interés entrar aquí en valoraciones sobre la ubicación política de Arendt, lo que me interesa de su obra es lo que considero su principal aporte, a saber: su anhelo de comprensión de lo político desde un acercamiento a los conceptos en torno a los que se articula.

En palabras de su biógrafa más reconocida, Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt “denominaba su método filosófico ‘análisis conceptual’ y su tarea consistía en encontrar ‘de dónde proceden los conceptos’. Sirviéndose en ocasiones de la filología o del análisis lingüístico, siguió la huella de los conceptos políticos, hasta las experiencias históricas concretas y generalmente políticas, que dieron vida a los mismos”.⁴ La suya

es una reflexión que aparenta ser sobre los fenómenos, y sin embargo nos coloca más allá: en la pregunta sobre la posibilidad de los fenómenos mismos. Arendt trata de calibrar hasta qué punto un concepto determinado se ha alejado de sus orígenes y traza además la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, señalando puntos de confusión conceptual.⁵ Me atrevería a decir sin empacho y siguiendo la interpretación de Manuel Cruz⁶ que en cierto sentido la reflexión de Arendt es un atinado esfuerzo de comprensión asistemática de la política desde lo que podríamos llamar una ontología del espacio público. El rastreo conceptual sin pretensiones de sistematicidad sino desde la conciencia del fragmento, así como la capacidad de pensar desde la fragilidad y la incertidumbre son las aportaciones más relevantes de esta forma de filosofar.

Con este espíritu vamos a revisar, en los márgenes propios de un escrito como éste, uno de los supuestos que su noción de espacio público presenta; a saber: la imagen de ciudadano que Arendt nos deja sugerida. Esto nos permitirá recuperar varios prototipos de ciudadano tales como el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo; para ello nos serviremos de su primera obra, la biografía de Rahel Varnaghen, de *La condición humana* y de su último e inacabado trabajo, *La vida del espíritu*,⁷ así como de un ensayo previo, “La crisis de la cultura: significado político y social”.⁸ Así las categorías de paria, héroe y espectador reflexivo -todas ellas diferentes y complementarias miradas a la noción de ciudadano arendtiana, serán rescatadas como hilo conductor en la recuperación del concepto de espacio público en sus dos acepciones: espacio de aparición y mundo común. Labor que llevaremos a cabo en la última parte.

La pretensión de este escrito es, entonces, establecer los vínculos entre estos tres acercamientos a la noción de ciudadano arendtiana y la noción de espacio público tal y como la propia filósofa de Königsberg explícitamente la recreó.

1. El ciudadano y su condición pública

En el principio fue la acción

Goethe, Fausto.

No se pretende aquí hacer una exposición detenida, ni siquiera a grandes rasgos, de las implicaciones que los conceptos de paria consciente, héroe y espectador reflexivo tienen en la crítica contemporánea a la concepción moderna de ciudadano. Más modestamente pretendemos llevar a cabo algunas calas en la obra arendtiana que nos permitan con posterioridad enlazar estas nociones con la metáfora del espacio público.

Si bien para la filósofa de Königsberg no existe un modelo de hombre universal y necesario, no existe una esencia de la naturaleza humana, como bien advierte desde el inicio de *La condición humana*,⁹ sí es posible rastrear una imagen deseable de ciudadano. Arendt postula en su investigación tres determinaciones de nuestra condición, a saber: la vida, aspecto biológico de los seres humanos; la mundanidad, producto de la actividad humana; y la pluralidad, el vivir juntos. Estas tres determinaciones corresponden a tres diferentes tipos de actividad: la labor, el trabajo y la acción. A cada una de estas tres dimensiones Arendt le asigna un atributo: la potencia, la violencia y el poder, respectivamente. Teniendo como trasfondo de nuestra investigación el concepto de espacio público, aquí vamos a orientar las próximas reflexiones a la capacidad de actuar. Como es sabido, para Arendt la acción y la palabra son las capacidades más propiamente humanas y son las que permiten gestar y renovar constantemente el espacio público. Desde ellas rastrearemos los diferentes modelos de ciudadano que sugiere Arendt.

1.1. El paria consciente como héroe

El precio que se le pide al paria por ascender es siempre demasiado elevado, y afecta siempre a las cosas más humanas, a las únicas cosas que constituían (sic) su existencia.

Hannah Arendt, Rahel Varnhagen

En la primera obra que escribió, la biografía de Rahel Varnhagen,¹⁰ ya se encuentran en embrión algunas de las distinciones básicas, -que aquí nos interesa destacar a fin de caracterizar el espacio público-, entre lo social y

lo público, esto es, el ámbito de la acción política libre. Estas distinciones afloran al hilo de otra muy importante noción de la propuesta arendtiana, la categoría de paria.¹¹

En esta biografía se ocupa de sacar a la luz la vida de una judía alemana de finales del siglo XVIII, obligada a renunciar a su condición de judía en la búsqueda de una anhelada asimilación. Se trata de una famosa mujer que destacaba en los salones berlineses, quien pese a ser conocida no encontró nunca la aceptación que buscaba en la alta sociedad. Intentó este reconocimiento a través de la asimilación:¹² por un lado, convirtiéndose al cristianismo¹³ y, por otro lado, a través del matrimonio con un gentil, esto es, un no judío.¹⁴ Conseguido su fin, cambió de opinión. Al final de sus días la heroína de esta historia toma conciencia de haber vivido en el error: no se puede escapar de la condición de judía, y acepta su condición de paria.¹⁵ De este modo accede, desde la interpretación arendtiana, a una nueva condición: la de paria consciente.¹⁶ Asumir, no significa aquí mantenerse en la oscuridad, en el ámbito íntimo, sino aparecer como tal en el ámbito público.

Tres categorías le permiten a la joven biógrafa comprender las diferentes conductas de los héroes y villanos de su narración.

La categoría de paria se aplica a aquellas personas que sufren una situación social de exclusión, es el caso de Rahel, mujer judía que se ve empujada a la asimilación. Los parias son descartados que no puede desarrollar su identidad debido a que ésta se cultiva en lo público, y estos sujetos carecen de espacio público. Carecen de un mundo común en el cual cultivar la propia identidad. En la esfera privada los hombres disponen de una identidad natural, lo dado, pero ésta no les diferencia, no les hace singulares. Sólo a través de la acción y el discurso en la esfera pública el sujeto revela su singularidad.

Por otro lado, el *parvenu* (advenedizo) es aquel sujeto que habiendo nacido en un círculo desea acceder a otro, renunciando a juzgar críticamente las normas que estructuran el círculo al que anhela acceder. Este sería también el caso de Rahel, durante todo el periodo de su vida adulta en que estuvo dispuesta a renunciar al cultivo de su identidad para incondicionalmente asimilarse. Ahora bien, hay que distinguir aquí entre

aquellos parias sociales que, alentados por la asimilación, actúan en el terreno social y se convierten en advenedizos —*parvenus*—, y aquellos que tratan de conquistar un lugar en el mundo transformándose en parias conscientes. Tal es el caso de Rahel Varnhagen, al final de sus días.

El paria consciente es aquel que se plantea su entrada en la esfera pública reconociendo su diferencia. De esta forma saca a la luz su identidad y la plantea como un asunto no de mero triunfo social sino de reconocimiento político. “Así, en Arendt, el paria consciente se presenta como un rebelde configurando un pensamiento resistente contra la uniformidad y la homogeneidad”.¹⁷ Es más, la condición de outsider del paria le permite la libertad de ser un pensador o pensadora independiente, un pensador no limitado por dogmas ni ideologías.¹⁸

En el trasfondo de estas distinciones podemos vislumbrar el concepto de sociedad. Lo social se refiere casi siempre, en la biografía de Rahel, a la alta sociedad entendida como una élite con el monopolio del poder y los privilegios. Ese espacio donde los *parvenus* (advenedizos) desean ingresar. Pero también hay numerosos pasajes donde sociedad, y más particularmente lo social, se refiere al inmovilista sistema entero del cual la alta sociedad es sólo una parte. En este sentido, todos, no sólo la élite, somos parte de lo social entendido como una jerarquía de círculos en los cuales la gente ha nacido. Desde esta apreciación de la sociedad, la distinción implícita entre lo social y lo público radica en los diferentes modos de conducta, a saber: entre ser producto o víctima de fuerzas sociales e históricas, la conducta del advenedizo, o forjar tu propio destino como un agente autónomo libre, siendo entonces paria consciente. Paralelamente, el ámbito al que desea acceder el advenedizo es la sociedad, lugar donde confluyen prejuicios del pasado, fuerzas históricas que anulan la identidad del sujeto; el espacio que forja el paria consciente en su calidad exclusiva de ser humano, es el ámbito de lo público, espacio de cultivo de las identidades plurales, de la pluralidad (tal y como Arendt desarrollará en su obra posterior).

La crítica implícita de Arendt a la condición de *parvenu*, en la biografía de Rahel Varnhagen que analizamos, es que en dicha condición los individuos en su afán de ser integrados en la sociedad, se convierten en infe-

lices víctimas aisladas, incapaces de juicio y acción autónomos. Se ven relegados a vivir en el aislamiento a que les conduce la introspección. Así como en la modernidad, los hombres se ven conducidos al cultivo de su intimidad, como mal sustituto de una auténtica vida activa que les permita defenderse de los embates de lo social; en la sociedad del siglo XVIII que le tocó vivir a Rahel, el paria judío que intenta asimilarse, se ve limitado en su capacidad de acción a la introspección. Ésta tiene como consecuencia uno de los grandes males atacados por Arendt en *La condición humana*: borra los límites entre lo privado y lo público. En la introspección, el pensar deviene limitado debido a que no tiene las interferencias de nada exterior, tampoco de la acción y sus consecuencias ni del testimonio de los otros. La introspección, como la intimidad en el mundo moderno, es el dominio de los anhelos propios del mundo privado del *parvenu*. El advenedizo como el conformista hace de la introspección, de la intimidad, su *modus vivendi*, y pierde, con ello, la perspectiva de mundo común característica del ciudadano. Así, Rahel se abandonó a su mundo íntimo privándose de una identidad políticamente constituida. Por ello, “para la romántica Varnhagen, la importancia de sus propios sentimientos y emociones era enteramente independiente de cualquier acción real o sus consecuencias en el mundo”.¹⁹ Lo que perdió entonces fue la capacidad de acción, y con ello la posibilidad de recrear el espacio público al mostrar su identidad desde la pluralidad. Perdió la posibilidad de aparecer en el mundo común. En consecuencia, “la introspección lleva a cabo dos ejercicios: aniquila la situación verdadera existente disolviéndola en formas, y al mismo tiempo dota a todo lo subjetivo de un aura de objetividad, publicidad e interés extremo. De esta manera las fronteras entre lo que es íntimo y lo que es público se borran”.²⁰

Podemos establecer aquí entonces una analogía entre dos conceptos, advenedizo y conformista que nos permite resaltar la oposición entre dos de ámbitos que trabajaremos en el apartado siguiente: lo público y lo social. Así, si lo social es la arena en la que se desenvuelven, conformistas y advenedizos; lo público es el ámbito para el paria consciente y el héroe, el espectador reflexivo o ciudadano.

De este modo, en una obra tan temprana como esta biografía ya anticipa Arendt los ejes que estructuran la noción de lo público, como espacio de aparición, espacio de constitución de la identidad a través de la acción y la palabra. Frente a lo social, ámbito que implica la asimilación, la negación de la identidad frente a las fuerzas históricas. Los conceptos de *parvenu* (advenedizo) y *paria* consciente, pese a no ser utilizados por Arendt en *La condición humana*, nos permiten delinear las distinciones entre lo social²¹ y lo público que sí son explícitamente desarrolladas y marcadamente separadas en esta obra: el espacio público como espacio de aparición, es el ámbito en el que se *constituye* la realidad. Lo importante es que la presencia de los otros es la que nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. Esta idea es totalmente opuesta a la noción de introspección, a esa actividad por la cual el advenedizo se construye un mundo privado e irreal en el cual se autoexilia. La actitud del ciudadano comprometido y solidario, del héroe en palabras de Arendt, supone superar la tentación de abandono a la introspección, de renuncia a la capacidad de actuar.

El advenedizo se refugia en la introspección como forma más cómoda de conducta frente a la sociedad, he aquí la analogía con el conformista, quien se refugia en la intimidad, convirtiéndose en un ser atomizado. Muy al contrario, en *La condición humana*, Arendt hace depender, sin confundir, el espacio íntimo del público.²²

Por lo visto hasta aquí, el rasgo fundamental del *paria* consciente es que éste rechaza la condición que se le impone desde la sociedad y se muestra, aparece. De este modo recupera el espacio del que su condición de *paria*, impuesta por los otros, le había privado. La imposibilidad de aparecer en público le privaba de realidad. En términos políticos, no aparecer es carecer de identidad.²³

En contraste con sus hermanos no emancipados quienes aceptan automática e inconscientemente su estatus de *paria*, el judío emancipado debe despertar y percatarse de su posición y conciente de ella rebelarse en su contra.²⁴

Pero, no sólo esto, además el paria ensimismado se autoexilia al reino de la necesidad privándose así lo más propiamente humano, la libertad. El esfuerzo heroico²⁵ por aparecer ante los otros, ser con los otros desde su singularidad; éste es el rasgo fundamental del paria consciente.²⁶

El rasgo de la libertad como capacidad propiamente humana es ensalzado por Arendt, según la lectura que venimos hilvanando, a través de la figura del héroe.²⁷ Así, “La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se halla ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal”.²⁸

Antes de comenzar el bosquejo de lo que sería la segunda imagen del ciudadano, es preciso distinguir dos connotaciones distintas, si bien complementarias, de su noción de identidad. En primer lugar señalar que la identidad no es un dato de nuestra historia natural, por el contrario es un artificio. Arendt distingue entre el hombre natural, un sujeto que está al margen del cuerpo político y el ciudadano.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia.²⁹

La aparición en el espacio público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento de nuestra singularidad que hacen los otros.

Por otro lado encontramos la idea de identidad como narración que nos conduce a la imagen del héroe clásico:

El descubrimiento de “quién”, en contraposición al “qué” es alguien, está implícito en todo lo que este alguien dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo, de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría al sujeto mediante el relato de las propias acciones.³⁰

La identidad del sujeto se revela no sólo en sus acciones sino también en la narración de su propia historia. “Pero la razón de que toda vida huma-

na cuenta su narración y que en último término la historia se convierta en el libro de narraciones de la humanidad, con muchos actores y oradores y sin autores tangibles, radica en que ambas son el resultado de la acción”.³¹ Ahora bien, esta última connotación de la identidad ligada a la imagen del héroe trae consigo, como ha señalado entre otros Seyla Benhabib,³² un modelo agonal del espacio público dónde el hombre únicamente se singulariza a través de la gloria y la fama:

El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo.³³

Sólo en el esfuerzo exitoso de mostrar la singularidad el héroe da cuenta del proceso de autoformación, de aparición en el espacio público. Esta particularidad del espacio público se pone de manifiesto en afirmaciones como la siguiente: “debido a su inherente tendencia a descubrir el agente junto con el acto, la acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública”.³⁴

Dejaremos de momento estas objeciones para centramos en el rasgo característico de esta perspectiva del ciudadano-héroe: la libertad.³⁵ Al menos en *La condición humana*, Arendt insiste en que la condición de los seres humanos de ser libres sólo mientras actúan. Ser libre y actuar es una y la misma cosa. La libertad así se convierte no sólo en parte constitutiva del hombre sino también en una realidad política.

La imagen del héroe nos da la perspectiva del ciudadano como actor. Así, el héroe es un hombre con el coraje del paria consciente para aparecer y armarse de la libertad necesaria para actuar. Ésta misma le permitirá pensar y juzgar ya no como actor sino como espectador reflexivo.

1.2. El espectador reflexivo

Sin espectadores el mundo sería imperfecto (...) este invisible obtenido de lo visible permanecería desconocido para siempre si no hubiera un espectador que lo acechase, lo admirara,

rectificara las historias y las reflejara en palabras.

H. Arendt, *La vida del espíritu*.

Venimos bosquejando una imagen del ciudadano que acentúa de éste su vida activa. Sin embargo, no debemos olvidar que las preocupaciones medulares de Arendt son dos: acción y pensamiento. Más específicamente Arendt considera que la capacidad de juzgar, propia del pensamiento, es una habilidad de la política.

Pensar es una actividad que tiene su fin en sí misma y que no tiene resultados tangibles. Pensar no debe confundirse con conocer. En su artículo “El pensar y las reflexiones morales”³⁶ ya adelanta Arendt algunas de las ideas ejes de su obra inconclusa: *La vida del espíritu*. Uno de los cuales es la importante relación entre el pensar y el juicio. De acuerdo con Bernstein, el juicio es presentado en esta obra como una forma de pensamiento.

La presuposición para este tipo de juicio no es el alto desarrollo de la inteligencia o sofisticación en cuestiones morales, sino meramente el hábito de vivir juntos explícitamente con uno mismo, esto es, estar comprometido en el silencioso diálogo entre mí y mí mismo es lo que desde Sócrates a Platón llamamos usualmente pensar³⁷

Sin embargo posteriormente en *la vida del espíritu* establece matices y distinciones claras entre ambas capacidades.³⁸ Recurriendo a Kant, Arendt distingue entre el intelecto que desea conocimiento verificable y la razón que desea pensar y comprender. El intelecto busca la verdad, la razón busca el sentido. Esto es precisamente lo que distingue al espectador reflexivo: la búsqueda del sentido.

“La condición de la vida del espíritu consiste en sustraerse a la participación activa, en tomar el punto de vista del espectador. A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus co-espectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común que no es más que nuestro sentido del mundo y de su intersubjetividad, una cualidad producida en común”.³⁹

Tanto en *De la historia a la acción*⁴⁰ como en *La vida del espíritu* encontramos una encarnación de este pensador: Sócrates.

En *La vida del espíritu*⁴¹ Arendt vincula, recuperando la concepción griega, el pensar con el lenguaje, la filosofía y la metafísica. La teoría en el mundo griego es una actividad cuya indudable supremacía sobre la acción se debe a que nos acerca a la condición de inmortalidad que poseen los dioses. Ahora bien, los teóricos, los filósofos profesionales no pueden dar una respuesta adecuada a la pregunta ¿qué nos hace pensar?, porque la surgiría desde el exterior, es decir, no desde la propia experiencia del pensar. En ellos, entonces, no se conjugan las dos pasiones que pretende conectar Arendt: el pensamiento y la acción.

Es en este contexto donde aparece la noción de espectador que me interesa rescatar aquí. El espectador es aquel que admira y observa las cosas, y tiene esta posibilidad porque está fuera del dominio de los asuntos mundanos.⁴²

Algunas pistas de esta figura las encontramos rastreando la imagen de Sócrates que nos presenta Arendt. Sócrates es presentado como un pensador no profesional que une dos pasiones —compartidas con la propia Arendt— el pensamiento y la acción.⁴³ ¿Cuáles serían las capacidades a destacar de Sócrates como modelo de espectador reflexivo, como aquel que conjuga pensamiento y acción? Tres comparaciones guían a Arendt: el tábano, la comadrona y el torpedo.⁴⁴

El espectador reflexivo sabe cómo agujonear a los ciudadanos, les incita “a la reflexión y el examen crítico, actividad sin la que la vida, en su opinión, no valdría gran cosa y no se podría considerar incluso como tal”.⁴⁵ Pero además, el espectador reflexivo sabe cómo liberar a los otros de los falsos pensamientos —lo que nos remite inmediatamente a la idea de terapia wittgensteiniana—; esto produce una “parálisis” que permite la reflexión (recordemos que el pensar es una actividad que tiene un fin en sí misma). La parálisis provocada por el pensar es, pues, doble: interrumpe cualquier otra actividad y además aturde debido a que pone en cuestión las normas, las reglas que se aplicaban en cualquier otra conducta general, en otras palabras, pone en crisis los prejuicios.⁴⁶

Así, el pensar deviene crítico porque evita que los ciudadanos se aferran a las reglas de conducta establecidas. “La búsqueda del sentido, que sin desfallecer disuelve y examina de nuevo todas las teorías y reglas aceptadas, puede en cualquier momento volverse contra sí mismo, por así decirlo, y producir una inversión en los antiguos valores y declarados como ‘nuevos valores’”.⁴⁷ Se vuelve a exorcizar así en la propuesta arendtiana los anti-modelos del paria y del conformista de los que hablamos atrás. El paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo son los modelos alternativos propuestos por Arendt.

Este espectador reflexivo del que nos ocupamos no es aquel que desde su asiento —un lugar intemporal, la región del pensar— puede disfrutar del espectáculo y juzgar la representación porque no participa en ella. Por el contrario, si es posible el juicio para este espectador es porque participa de la representación. Esto se debe a que el juicio no es nunca una actividad privada. “La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás”.⁴⁸ Se nos muestra aquí, pues, otra acepción del concepto de lo público: la de mundo común.

La cuestión es ¿De qué modo participa el espectador en la representación? ¿Cómo se diferencia del actor? ¿No es también el espectador un actor?

La figura del espectador reflexivo es fundamental en este punto. El espectador es el ciudadano con *capacidad de juicio*. “Es la facultad de juicio la que nos hace embonar en este mundo de fenómenos y apariencias, y nos capacita para encontrar nuestro lugar apropiado en él”.⁴⁹ En este sentido del juicio, el espectador es también un actor.

Podemos encontrar algunos indicios más de la figura del espectador reflexivo en “La crisis en la cultura: su significado político y social”.⁵⁰ En este texto en el que comienza analizando el concepto de cultura, Arendt nos da ya algunos atisbos de su interpretación de la *Crítica del juicio* kantiana. Su interés, entonces, es destacar que la riqueza, el potencial del juicio radica en un acuerdo potencial con los demás. Nos dice: “en la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser ca-

paz de ‘pensar poniéndose en el lugar de los demás’ y que, por tanto, él llamó ‘modo de pensar amplio’”.⁵¹

Lo importante para el hilo conductor de nuestra reflexión es que “el juicio depende de la presencia del otro”.⁵² Esta capacidad es pues una habilidad política, en tanto no sólo requiere del punto de vista personal sino que incluye la perspectiva de los otros con los que se comparte un espacio. De manera que, como ya señalamos, el espectador reflexivo no es un sujeto que especula desde su capacidad de conocimiento sino un ciudadano que juzga desde el sentido común. Aparece así, otra de las categorías fundamentales de la propuesta arendtiana, el “*sensus communis*”, apuntada ya en este breve ensayo que comentamos y más desarrollada en *La vida del espíritu*.⁵³ Se trata de una especie de sexto sentido que coordina los otros cinco y asegura que las percepciones que adquirimos a través de los otros sentidos sean veraces. Desde él adquirimos la *sensación de realidad*.⁵⁴

Esta categoría es importante porque nos acerca a la idea que tiene Arendt cartesiana de ciudadano como espectador reflexivo. En oposición clara a la idea de sujeto, desde la que se establecen condiciones para la verdad de carácter subjetivo y con afanes de universalidad, Arendt ubica al hombre entre los otros. De manera que la validez del juicio no depende del Yo, o de la autoconciencia: “sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones”.⁵⁵ La comunicación intersubjetiva, entonces, depende de este sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo.⁵⁶ En los juicios políticos se adopta una decisión que si bien mediada por lo subjetivo, esto es por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido, deriva de la objetividad, la realidad del mundo dada por el hecho de que mundo es lo común a todos.⁵⁷ Estos juicios son “arbitrarios” ya que no implican una noción de verdad propia del ámbito de conocimiento, sino que se presentan como opiniones que pretenden persuadir al otro. “Este ‘galanteo’ o persuasión se corresponde en todo con lo que los griegos llamaron **πειθειν**, convencer y persuadir por la palabra, algo que veían como la forma típicamente política en que las personas hablaban entre sí”.⁵⁸ Por

eso, Sócrates será el prototipo de este espectador reflexivo, aquel que es capaz de juzgar, poniéndose en el lugar del otro.

Un pensador, en definitiva, que sepa siempre estar como un hombre entre los hombres, que no esquite el foro, que sea un ciudadano entre los ciudadanos, no haga nada ni pretenda nada salvo lo que en su opinión tienen derecho a ser y hacer los ciudadanos.⁵⁹

Hasta aquí, espectador y actor coinciden. El juicio se nos muestra como análisis de situaciones para elegir un cierto curso de acción. Podríamos decir que se trata de un proceso de deliberación política a través del cual los agentes, los actores deciden futuras acciones.

Ahora bien, el espectador reflexivo debe poder tomar distancia de las ideologías al uso o de los dogmas impuestos. Aparece así otro sentido desde el cual el espectador reflexivo toma distancia del actor. En su obra *Eichmann enjerusalem*⁶⁰ nos deja un claro contraejemplo de esta figura. Y saca de éste la siguiente conclusión:

Los pocos [hombres] que todavía eran capaces de distinguir el bien del mal se basaban simplemente en su propio juicio, y lo hacían libremente. No había reglas a las que atenerse, bajo las cuales pudieran ser subsumidos los casos particulares que tenían delante. Tenían que decidir ante cada caso a medida que iban apareciendo porque no existían reglas para lo que no tenía precedentes.⁶¹

Como sabemos Arendt está preocupada por el anti-modelo que supone Eichmann, fundamentalmente porque “los actos (que cometió este sujeto) fueron monstruosos, pero el responsable [...] era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso”.⁶²

El juicio emitido por el espectador reflexivo no es de ninguna manera definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso para ir reconstruyendo el espacio público. Es más, deberá ser juzgado por otros. Se nos muestra con claridad entonces otro de los rasgos del espacio público, a saber, el de ser mundo común. Si la acción, el valor, la libertad eran rasgos fundamentales en el héroe o paria consciente; el juicio, el pensar ampliado son los rasgos destacados del espectador reflexivo. Se

pone así de manifiesto el vínculo ineludible entre juicio, acción y argumentación.⁶³

Lo que hemos buscado hasta aquí es delinear la redefinición de la figura del ciudadano que se encuentra vinculada a estas tres imágenes. En el siguiente apartado caracterizaremos el espacio público como ámbito de aparición de este ciudadano redefinido; éste es un espacio para la deliberación de todos; la capacidad de juzgar, que le es propia, es una aptitud compartida por todos los ciudadanos. Espacio de aparición y mundo común se van perfilando con los rasgos característicos de la esfera de lo público.

2. Espacio público: Un concepto de bordes difusos

En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa.

H. Arendt, Sobre la revolución.

En este apartado se mostrarán los nexos entre las características fundamentales del ciudadano que han sido esbozadas en el apartado anterior, a saber: la capacidad de aparecer en el espacio público, actuando libremente y desde el juicio político crítico; y las particularidades de lo público: espacio de aparición, ámbito de la libertad y de legalidad, ámbito delimitado normativamente a través de la deliberación y el juicio.

En *La condición humana*, Arendt establece, como es sabido, una distinción nítida entre labor, trabajo y acción a las que considera las actividades básicas de la condición humana.⁶⁴ Las actividades relacionadas con la labor son aquellas que nos permiten atender las necesidades de la vida. A saber: comer, dormir, vestirse, etc. Mediante la labor los hombres devienen no iguales sino idénticos, es decir, en este contexto no existe la conciencia de ser individuo. El trabajo, en otro nivel, se articula en torno a las actividades que el hombre realiza para producir objetos. Sólo en el contexto de la acción las actividades realizadas permiten al hombre desarro-

llarse de la manera que le es más propia, esto es, libremente. Es el ámbito estrictamente opuesto a la labor, ya que la acción implica siempre un proceso de creación que conduce a una emancipación de lo dado mediante un proceso de culturización.

A cada una de estas actividades les corresponde, como anunciamos, una condición: la vida biológica, la mundanidad y la pluralidad; vinculadas todas ellas a las condiciones más generales de natalidad y mortalidad. Así, a diferencia de la labor, la acción tiene como condición básica la pluralidad, esto es, no la igualdad entendida como atributo natural del hombre sino la condición de ser diferentes en el espacio público, la condición de ser singulares.⁶⁵ Mediante la labor todos los hombres devienen no iguales sino idénticos,⁶⁶ sujetos a las mismas necesidades, dotados de las mismas cualidades que los de su especie. El espacio de la labor se encuentra, pues, inmerso en la naturaleza. Mediante la acción, en cambio, las personas devienen iguales en tanto ciudadanos cuya identidad —una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros—, se *muestra*, se *construye*, aparece en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. De esta manera, la pluralidad es el principio político central de la propuesta arendtiana. El espacio de la política es el mundo común, fruto artificial de la acción y del discurso; mundo preñado de pluralidad. La identidad se gana “heroicamente” en el espacio público; de manera que es una identidad política, artificial. Sólo tenemos una identidad plena como ciudadanos.

A cada una de estas tres dimensiones de la actividad humana: labor, trabajo y acción, le corresponde una capacidad así; respectivamente: potencia, violencia y poder. La potencia es un atributo del hombre que deriva de sus capacidades físicas; y la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de ésta por su carácter instrumental. El poder es la capacidad propia del hombre en su ser-ciudadano.

Me importa destacar esta noción de poder ya que se entiende como la capacidad de los hombres no sólo para actuar sino también para actuar concertadamente. Así entonces, el poder se entiende siempre como colectivo nunca como un ejercicio individual. Es muy importante hacer

notar que Arendt separa la idea de poder de las de dominación y violencia, destacando y oponiendo a esta concepción un concepto consensual y comunicativo del poder. Para Arendt “(...) la acción sólo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. Y, en este sentido, la palabra es entendida como una suerte de acción, como una vía para conferir sentido y durabilidad al mundo y para decir nuestra *responsabilidad* con respecto a él”.⁶⁷ Así entonces, recurriendo a lo griegos, en concreto a la interpretación de Aristóteles, se recupera la interna relación entre estas dos capacidades humanas, acción (*praxis*) y discurso (*lexis*) en cuanto de ellas surge la esfera pública.

Lo público se constituye, no está dado, en sentido estricto, no es, aparece. En política, el ser es aparecer. Ser y apariencia se confunden.

En los griegos, el rasgo distintivo de lo público respecto a la esfera privada era que “en dicha esfera [la doméstica o privada] los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias”;⁶⁸ mientras que “la esfera de la *polis*, por el contrario, era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*”.⁶⁹ De esta forma libertad y necesidad son los rubros que distinguen estas dos esferas. Sólo en el ámbito público es posible la libertad, la necesidad está vinculada con la esfera doméstica.

Esta nítida distinción entre espacio privado y público, que Arendt recupera de una revisión histórica de la *polis* griega y la república romana, vendrá a empañarse en la modernidad con el ascenso de lo social. Lo social elimina las fronteras entre lo privado y lo público, haciendo que lo que fue espacio para la libertad sea ahora ámbito de la necesidad. La actividad propia del ámbito social es el trabajo y éste, de acuerdo a la propuesta de Arendt, no es una forma de acción sino de fabricación. De manera que en la sociedad lo que se espera del individuo es una conducta estrictamente sujeta a innumerables y variadas normas, “todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente”.⁷⁰ En la esfera social se busca homologar las conductas a fin de evitar las perplejidades, los imprevistos

de la acción; haciendo entonces de la política una ingeniería. De este modo el gobierno pasa a ser entendido como uno más de los artefactos fruto del trabajo, ya no de la acción. Lo social supone una invasión de lo privado a la esfera de lo público. Dicha invasión excluye toda posibilidad de acción, cómo antes la excluía la esfera privada, donde sólo se llevan a cabo dos actividades: la labor y el trabajo. Las conductas que se potencian entonces son las rígidamente ordenadas del conformista, del *parvenu*, y no las acciones espontáneas, fruto del juicio crítico, propias del ciudadano.

Leída de esta forma, *La condición humana* pondría el acento crítico en la pérdida de libertad que trajo consigo la Modernidad, época que se caracteriza por el triunfo de la labor y el trabajo sobre la acción. En la actualidad los asuntos domésticos se presentan en el espacio público y esto hace que se desarrolle un gran aparato administrativo estatal para la resolución de necesidades globales. Se produce entonces una mercantilización de la esfera pública y la conversión del Estado en una gran empresa. El ascenso de lo social habría conducido a la pérdida del espacio público y, con ella, a la centralización del poder y la atomización de los ciudadanos, entendidas ambas como dos caras de una misma moneda. Se pierde entonces la libertad e incluso la igualdad tal y como la plantea Arendt, ya que la sociedad iguala, pero sólo en el sentido del reconocimiento legal y político (podríamos decir, formalmente); las diferencias, la singularidad queda entonces recluida en el ámbito privado. Así, la igualdad moderna está basada en el conformismo. Los miembros de la sociedad se “asimilan” a las normas establecidas, se conforman; o son excluidos, como lo fue Rahel Varnhagen, siendo, entonces, los nuevos parias sociales.

El problema consiste, desde la perspectiva arendtiana, en que la sociedad ha pasado a constituir la organización pública del propio proceso de la vida y, lo más grave, ha eliminado la esfera pública como ámbito de la pluralidad. “La sociedad —nos dice— es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público”.⁷¹ Siendo así, el espacio público queda anulado y con ello se priva a los individuos de la posibilidad de cultivar

su identidad. Al desaparecer la esfera de lo público por el ascenso de lo social se convierte la acción política en pura técnica, en administración y gestión, como ya dijimos; se hace del Estado un gran mercado. Al volverse públicos los asuntos domésticos, lo social pasa a entenderse como lo privado ampliado.

Esta ampliación del ámbito privado conduce a la pérdida de la posibilidad de individuación, de singularización que nos ofrece el espacio público.

3. El espacio público como espacio de aparición y mundo común

Las tres figuras del ciudadano que hemos esbozado en los apartados anteriores, a saber: el paria consciente, el héroe y el espectador reflexivo nos acercan a la idea del espacio público como un ámbito que “tiene el carácter de un ‘espacio de aparición’, en el que cada individuo, mediante sus actos y palabras, se presenta ante sus pares y, gracias a ello, le es reconocida una identidad propia (el reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros)”.⁷² Se trata de afirmar la identidad propia gracias al reconocimiento, no de la adhesión acrítica a las normas del espacio o círculo al que se pretende acceder. A diferencia del *parvenu* y el conformista, en el ámbito político la figura que emerge es el paria consciente o héroe, que no es más (ni menos) que el hombre libre, el ciudadano.

Hemos visto también que el espacio público se articula en torno a la figura del espectador reflexivo. No es únicamente un sujeto que observa y narra impasible los acontecimientos pasados sino que es también un actor que define cursos de acción a partir de juicios gestados en ese mundo común que es otra manifestación de lo público.

La noción de lo público es entendida, entonces, en dos sentidos: 1) como espacio de aparición, “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —lo que ven y oyen otros al igual que nosotros—

constituye la realidad”;⁷³ y 2) lo público como “el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”.⁷⁴ Este mundo común, que conecta y separa, proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de aparición; que no es entonces, una pura entelequia, sino un ámbito objetivo. Por ello, el achicamiento del espacio público al ser devorado por lo social implica, como apuntábamos, la pérdida de la posibilidad de constituir nuestra identidad.

La política entonces se entiende como algo inherente a la intersubjetividad humana en su ejercicio a través del debate, la deliberación y el juicio. La acción política y el discurso constituyen un ámbito de aparición en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan los que son y lo que desean que sea el mundo. Es por ello que la realidad del mundo está garantizada por los demás. La acción política es, pues, “una actividad de autorrevelación colectiva: las acciones y los discursos ejecutados en un espacio público específicamente organizado para que el público lo recuerde”.⁷⁵ Lo que define la acción es la libertad, propia del paria consciente, constitutiva del héroe. A través de la acción nazco, aparezco en el mundo común y gano identidad en el espacio de aparición.⁷⁶ De este modo la política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad, mediante sus acciones y discursos, presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos (como vimos al analizar las figuras del paria consciente y del héroe). El espacio público es, pues, el ámbito del pleno desarrollo de las identidades diversas, plurales. Es el ámbito para el reconocimiento de los otros como ciudadanos iguales. “Espacio de apariencias y mundo en común conforman entonces los dos sentidos básicos de la esfera de lo público y sus rasgos son: aparición, pluralidad, espacio de la acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos e instituciones, espacio de interacción, de búsqueda de lazos comunes y de diferenciación a la vez”.⁷⁷

Para Hannah Arendt, entonces, la acción es una forma de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición (libertad, acción, discurso y pluralidad). A estas hay que añadir el juicio que no es

sólo una capacidad de actuar sino también, como hemos visto al tratar la noción de espectador reflexivo, una capacidad que tiene que ver con el observador, aquel que narra y reflexiona críticamente sobre el pasado. Reflexión que, si bien en principio es solitaria, se da ahí, en el mundo común.

El ciudadano tiene la potencialidad de usar el lenguaje y de actuar, y por ello de constituir el mundo común, compartido; definido constantemente de forma intersubjetiva. Los límites, bordes no definidos, de ese espacio, el espacio público, en constante construcción constituyen el marco de una legalidad legítima. Una construcción en la cual el espectador reflexivo tiene que jugar un papel fundamental en tanto la capacidad de juzgar —tanto si se entiende desde el punto de vista del actor como del espectador— es la que nos permite dar sentido al mundo a través de la elección de cursos de acción o por medio de la reflexión sobre el pasado. Por ello, únicamente a través del ejercicio del juicio reflexivo será posible dar validez intersubjetiva a la legalidad, al espacio público. De este modo, si bien la figura del héroe es fundamental para entender el momento de constitución misma de éste en tanto espacio de aparición, el espectador reflexivo supone la posibilidad de juzgar, de prestar atención a las condiciones de posibilidad de ese aparecer. El espacio público se nos ofrece así en otra de sus dimensiones: ser un ámbito para el ejercicio del juicio político.

Esta noción de lo público nos permite recuperar la interna relación de este ámbito con la acción y el discurso; es más, reivindicar la palabra como forma de acción política. Como ya dijimos, de la acción y la palabra surge este espacio compartido, el espacio público. Pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano nos abre la posibilidad de repensar la interna relación entre la acción y el estar juntos, a través del discurso y la acción. Recordemos que, según la interpretación que Arendt hace del mundo griego, acción y discurso se consideraban coexistentes e iguales, significando esto que la mayor parte de la acción política es realizada con palabras y esto es lo que permite que, al menos en ese ámbito sea, en parte, ajena a la violencia.

En resumen, lo público, según nuestra interpretación del planteamiento arendtiano, es tanto un espacio de aparición que se constituye en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como mundo común. Desde ambos sentidos podemos atisbar esta otra dimensión: ser espacio para el juicio reflexivo, un espacio para la deliberación crítica.

Notas

1. Una biografía Utilísima para introducirse no sólo en la vida de esta filósofa sino también en su desarrollo intelectual es la realizada por Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1982; contamos con traducción en castellano, *Hannah Arendt*, Valencia, Ed. Alfonso El Magánimo/IVEI, 1993. Se puede encontrar en esta obra una completa bibliografía de Arendt. (En adelante citaré la versión en español). Menos detenida pero también más ágil: Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001 [ed. Alem 1998]

2. Véase Hanna Pitkin, "Justice: on relating private and Public", *Political Theory*, vol. 9, 3, Agosto, 1981.

3. Véase, James Knauer: "Rethinking Arendt's Vita Activa: Toward a theory of democratic praxis", *Praxis internacional*, vol. 5, 2, Julio, 1985.

4. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, op. cit.*, p. 406. Ella misma, aludiendo a un libro que nunca escribió pero que proyectó con el título *Introducción a la política* decía: "trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición de los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas". (Citado por E. Young-Bruehl, *op. cit.*, 1, 1993, nota 2, p. 414.)

5. Esta forma de filosofar ha sido considerada como una especie de fenomenología. Carmen Corral señala que: "El propósito arendtiano no es [pues] investigar la naturaleza humana, sino las experiencias humanas, las actividades humanas desde la perspectiva de la experiencia. Hasta tal punto la remisión a la experiencia desempeña un papel primordial en la obra de Hannah Arendt que puede decirse que sus planteamientos dejan constancia de esa experiencia que permite 'un acceso directo al mundo': formamos parte del mundo" (Carmen Corral, "La natalidad: la persistente derrota de la muerte", en Manuel Cruz y Fina Birulés (dirs. y comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 199-228, para la cita p. 199).

6. Véase, Manuel Cruz, "Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo", en Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

7. Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la Filosofía y en la política* (trad. Reicardo Montoro y Fernando Vallespín), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

8. En: Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 209-238.

9. Cfr. *La condición humana, op. cit.*, pp. 23-24.

10. Arendt escribió este libro en Berlín entre 1929 y 1933 y lo terminó en el exilio en París en 1938, pero no fue publicado hasta 1958 en Londres, con el subtítulo de *La vida de una judía (Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library. En EEUU aparecería hasta 1974 con una significativa modificación en el título: *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, New York, Hoarcourt Brace Jovanovich, 1974. Ésta es la versión que sirvió para la traducción española que se usará en esta investigación: Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen, 2000.

11. De este concepto se ha ocupado Seyla Benhabib en un intento de recuperar a Arendt de las críticas hechas desde el feminismo; véase "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt" en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona Gedisa, 2000, pp. 97 -115; también Cristina Sánchez "Paria o ciudadana del mundo" en Manuel Cruz y Fina Birulés (comps.) *En torno a Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 17-37. Interesante resulta también el primer capítulo "The conscious Pariah as Rebel and Independent Thinker" de Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Massachusetts, MIT, 1996.

12. Hannah Arendt, *Rahel Varnaghen, op. cit.*, p. 165 y ss.

13. *Ibid.*, p. 163.

14. *Ibid.*, p. 261.

15. *Ibid.*, pp. 294-295.

16. De acuerdo con Cristina Sánchez, "El término 'paria' aplicado a la situación social y política del pueblo judío no era nuevo. Ya había sido utilizado por Max Weber para resaltar la ausencia de una comunidad política durante la Diáspora, y aplicar el calificativo de "pueblo paria". Sin embargo, para desarrollar su análisis, Arendt toma prestado el término de paria consciente del francés Bernard Lazare, un periodista judío defensor de Dreyfuss en el famoso *affaire*, y lo aplica al terreno político". *Op. cit.*, p. 31.

17. Cristina Sánchez, *op. cit.*, p. 35. Cristina Sánchez sostiene, en este breve ensayo, que la noción de paria consciente podría suavizar la tajante distinción entre espacio público y privado. El paria consciente sería una especie de sujeto fronterizo. **No comparto esta idea porque creo que lo público está en Arendt íntimamente relacionado con lo privado, en cierto sentido, depende de ello.** Por ello, creo que no existe una separación radical en Arendt entre público y privado. Una distinción, sí, una separación, no.

18. En 1972 en un symposium dedicado a su obra Arendt afirma “*You see, whit the political business I had a certain advantage. I, by nature, am not an actor. (...) But still, I had this advantage to look at something from outside. And even in myself from outside.*” Citado por Bernstein, en *op. cit.*, p. 42.

19. Hanna F. Pitkin, *The attack of the Blob. Hannah Arendt concept of social*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 27. (La traducción es mía).

20. *Idem.*

21. En esta obra Arendt parece presentarnos lo social como una especie de monstruo maligno, externo y separado de nosotros. Un monstruo que devora nuestras identidades. En su interesante libro titulado *The Attack of Bolb*, Hanna Pitkin propone recuperar el concepto de lo social pero no en este sentido oculto o distorsionado sino hacia lo que apunta: pensar el concepto de lo social más realista y efectivamente. Tal vez el concepto tal y como lo presenta Arendt es una mistificación, una visión apocalíptica de la crisis de nuestro tiempo pero la riqueza del mismo consiste en presentarnos una contraparte, lo público que tal vez nos abre a la posibilidad de evitar el desastre.

22. *Cfr.*, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 60.

23. *Ibid.*, p. 203.

24. Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, p. 76, citado por Hanna Pitkin, *The attack of the Blob*, *op. cit.*, p. 64. (La traducción es mía).

25. En su artículo “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition” publicado en 1944, Arendt ofrece un catálogo de alternativo al rol de *parvenu*. *Cfr.* Hanna Pitkin, *The attack of the Blob*, *op. cit.*, p. 62 y ss.

26. De acuerdo con Richard Bernstein éste es el rasgo fundamental también de la vida de Arendt: “ella nunca estuvo tentada por ‘pertenecer’ a la sociedad; nunca quiso ser la ‘judía excepcional’; nunca exhibió ninguna tendencia advenediza (...) Como su héroe, Bernard Lazare, ella argumentó intensamente que la única respuesta apropiada al antisemitismo, el único camino en el cual los judíos podían asumir su responsabilidad política, era pelear por sus derechos *como judíos.*” *Hannah Arendt and the Jewish Question*, *op. cit.*, p. 180.

27. Se puede encontrar una interesante vinculación de la figura del héroe con la de paria en Jennifer Ring, “The Pariah as Hero: Hannah Arendt’s Political Actor”, *Political Theory*, 19, August, 1991, pp. 433-452.

28. *Ibid.*, p. 210.

29. *Idem.*

30. Fina Birulés, “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, introducción a la traducción castellana de *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/LC.E./U.A.B., 1997, p.23.

31. *La condición humana*, *op. cit.*, p. 208.

32. *Cfr. op. cit.*, p. 110. Frente a ese modelo agonal-masculino, Benhabib propone rastrear en la obra de Arendt un modelo asociativo.

33. H. Arendt, “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 169.

34. La condición humana, *op. cit.*, p. 204.

35. Arendt dedica un bello texto al tema de la libertad, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro, op. cit.*, pp. 155-184.

36. En Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, (Introducción de Manuel Cruz), Barcelona, Paidós, LC.E/U.A.B., 1995, pp. 109-137; Tit. org. “Thinking and Moral Considerations: A lecture” en *Social Research*, 1971, 38, n. 3, pp. 417-446.

37. Citado por Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and The Jewish Question, op. cit.*, p.172.

38. Una cuestión interesante sería si es lo mismo juzgar y pensar. De manera que el espectador reflexivo es un ciudadano con capacidad de juicio o un ciudadano capaz de pensar, de reflexionar. Pareciera que se trata de dos capacidades distintas pero intrínsecamente relacionadas: el juzgar presupone la capacidad de pensar que además, no debe confundirse con el conocer. No podemos detenernos en este punto.

39. Fina Birulés, intr. a “¿Qué es la política?” *op. cit.*, p. 35.

40. Cfr. “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p.119.

41. Cfr., *La Vida del Espíritu*, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1984, p. 155 y ss.

42. Recordemos aquí el nexo apenas esbozado entre paria consciente y espectador independiente a la que aludimos sirviéndonos de Bernstein.

43. Cfr., *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 197.

44. Cfr., “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 123 y *La vida del espíritu, op. cit.*, pp. 203-204.

45. *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 203. También, “El pensar y las relaciones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 123.

46. “El pensar y las relaciones morales”, en *De la historia a la acción, op. cit.*, p. 125.

47. *Ibid.*, p. 126.

48. Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, op. cit.*, pp. 233-234.

49. Ronald Beiner, *El juicio político*, México, FCE, 1987, p. 38.

50. “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro, op. cit.*, pp. 209-238.

51. *Ibid.*, p. 232.

52. *Ibid.*, p. 233.

53. *La vida del espíritu*, esta categoría aparece en distintos momentos de la 1a. Parte dedicada al Pensar, pp. 62-78, 83, 102, 109-110, 124, 142 Y 243.

54. Cfr., *Ibid.*, pp. 67-68.

55. *La crisis de la cultura, op. cit.*, p. 233.

56. *Ibid.*, p. 234.
57. Nos dice Arendt en *La condición humana*: “El único carácter del mundo con el que calibrar su realidad es el de ser común a todos (...)”, p. 231.
58. *La crisis en la cultura, op. cit.*, p. 235.
59. *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 197.
60. *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, New York, Vinking Press, 1962. (En adelante EJ)
61. *Eichmann en Jerusalén, op. cit.*, p. 295. La traducción es mía.
62. *La vida del espíritu, op. cit.*, p. 14.
63. Discrepo aquí de la interpretación que al respecto lleva a cabo Alberche Wellmer quien defiende que no hay un lugar en la teoría de la acción de Arendt para la relación entre juicio político, discurso político y acción política. *Cfr.*, A. Wellmer, Hannah Arendt sobre el juicio: “la doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), Hannah Arendt, *El orgullo de pensar, op. cit.*
64. Estoy siguiendo aquí la traducción española del texto, para evitar posibles confusiones, si bien me parece acertada la propuesta de Enrique Serrano quien en su texto sobre Arendt, *Consenso y conflicto*, Schmitt y Arendt, *La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996, sugiere la traducción labor, fabricación y acción. En alemán Arendt utilizó *Arbeit, Herstellen y Handeln*.
65. Como vimos en el apartado anterior, el ciudadano tiene la capacidad de aparecer ante los otros y es en este proceso de aparición donde construye su identidad singular.
66. *La condición humana, op. cit.*, p. 281.
67. Fina Birulés, introducción a *¿Qué es la política?*, *op. cit.*, p. 27.
68. *La condición humana, op. cit.*, p. 43.
69. *Idem.*
70. *Ibid.*, p. 51.
71. *Ibid.*, p. 57.
72. Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996, p. 98.
73. *La condición humana, op. cit.*, p. 59 (las cursivas son mías).
74. *Ibid.*, p. 61
75. Ronald Beiner, *El juicio político*, México, FCE, 1987, [1ª. Ed. ing. 1983], p. 36.
76. Recordemos que lo político es la actividad en la cual está en juego la constitución del ser, es decir, es la base de la condición humana. Lo que está en juego en la acción es la constitución de fines, y con ello la constitución de la persona. A Arendt le preocupa qué nos hace ser personas, siempre con la acotación de que este problema no tiene a la base una idea sustancialista de ser.
77. Nora Rabotnikof, *Un lugar de lo común. Reflexiones sobre el espacio público*. Tesis de doctorado en fotostáticas, p. 112.