

**EL CONCEPTO DE ACCIÓN
POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO
DE HANNAH ARENDT**

Julio César Vargas Bejarano

RESUMEN

La teoría de Arendt sobre el concepto de acción es compleja, debido a que ella lo aborda desde diversas perspectivas, sin llegar a clarificar plenamente los contornos que definen este concepto central. Esta constatación permite plantear la hipótesis de que en Arendt hay diversas teorías de la acción; en primer lugar, la acción se presenta como una actividad meramente política, pero también puede haber acción violenta y por eso mismo tener efectos negativos sobre la política, y, en sentido amplio, la acción puede llegar a intervenir en la naturaleza. Este trabajo realiza sucesivos acercamientos a la “acción”; para ello, en primer lugar presenta la relación entre la acción política, su relación con el concepto de *praxis* y su diferencia con la producción. En segundo lugar, da cuenta de la pluralidad como condición propia de la acción, posteriormente se ocupa del problema del inicio de la acción, para luego dirigir la atención al espacio en el que ella se realiza, sus relaciones con la historia y así, finalmente, presentar los elementos básicos de su estructura y función.

PALABRAS CLAVE

Acción política, mundo, espacio público, pluralidad, libertad

ABSTRACT

Arendt's theory of action is complex, due to the fact that she approaches it without coming to fully clarify the contours that define this central concept. This statement allows us to put forward the hypothesis that there are several theories of action in Arendt's thought; in the first place, action is presented as a merely political activity; but there can also be violent action, and thereby it can have negative effects on politics; and, in a wide sense, action may come to intervene in nature. This paper executes successive approaches to “action”; to do this, in the first place, it presents the relationship between political action and the concept of *praxis* and its difference with production. In the second place, it gives an account of plurality as the proper condition for action; afterwards, it deals with the problem of the initiation of action, then it directs its attention to the space in which it takes place, to its relations with history, and finally, it presents the basic elements of its structure and function.

KEYWORDS

Political action, world, public space, plurality, freedom.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: julio 28 de 2009

Fecha de aceptación: septiembre 4 de 2009

Julio César Vargas Bejarano*

El concepto de acción política ocupa un lugar fundamental en el pensamiento de Hannah Arendt. La relevancia de este concepto reside en que está estrechamente vinculado con los conceptos de mundo de la vida político y de libertad. La teoría política de Arendt se ocupa de describir cuáles son las condiciones para que la política tenga lugar y de qué modo se lleva a cabo la construcción del mundo político. Como es sabido, Hannah Arendt toma como punto de referencia lo que ella denomina “La condición humana” y sus actividades fundamentales: la vita activa y la vita contemplativa. La primera está compuesta por tres actividades: la labor, el trabajo y la acción. Esta triada hace las veces de un modelo heurístico que da cuenta del sentido de tres actividades básicas del ser humano. En primer lugar, a las actividades dirigidas a la conservación de la vida y que tienen un carácter cíclico y de necesidad, Arendt las denomina labor. En segundo lugar, a las actividades que tienen un carácter procesual, y están determinadas por la lógica medios-fines, las denomina producción o trabajo. Finalmente, la acción es la actividad mediante la cual resulta posible la construcción y transformación del mundo.

Este trabajo se propone presentar los caracteres básicos de la teoría de la acción de Hannah Arendt, para ello desarrolla los siguientes pasos: (1) presenta la relación de la acción con el concepto de praxis, (2) señala la determinación fundamental de la acción a

¹ Este artículo es resultado de la investigación titulada “Teoría de la acción e historia en el pensamiento de Hannah Arendt”, aprobada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle.

* Universidad del Valle.

partir de la pluralidad; (3) se ocupa de la manera como la acción tiene comienzo a partir de la libertad y no de la toma de decisión volitiva. (4) Del mismo modo, presenta la relación de la acción con la historia y cómo esta última le otorga su sentido general. (5) Una vez presentados los rasgos generales del concepto de acción, se dirige la atención a los elementos fundamentales de su estructura: principio, fin, meta, motivación. (6) Posteriormente, se dirige de nuevo la mirada hacia la relación entre la acción y el mundo, en particular hacia el espacio público. (7) Finalmente se presentan algunas consideraciones sobre la relación entre la libertad política, el poder y el concepto de acción.

1. ACCIÓN COMO PRAXIS

Una consideración general de la raigambre aristotélica de los conceptos de Arendt nos permitirá ganar claridad respecto de la manera como ella reinterpreta la *praxis* y sus relaciones con la producción y la labor.

En el libro I de la *Metafísica* Aristóteles distingue entre diversos modos de saber o, como dice Zubirí, modos de “estar en la verdad de algo” (Zubirí, 1963, p. 19). La *techné*, es el segundo modo del saber después de la experiencia, que constituye el primer modo (Aristóteles, 1990, 981b). La principal característica de la experiencia es ser un saber basado en la organización de los datos de la sensación y que pueden ser retenidos o sedimentados en la memoria. La *techné* no se limita al evento de la producción (*ergón*), sino que se refiere a un “saber hacer”, en el que el artífice tiene una cierta representación de cómo será el objeto una vez concluido el proceso de producción. De lo anterior se sigue que hay que distinguir entre el proceso de fabricación (*poiesis*) y la *techné*, como el saber hacer. Quien tiene la experiencia tan solo puede dar cuenta de las regularidades, mediante las cuales puede prever que un evento sucederá. En cambio, quien posee la *techné* dispone del “saber hacer”, de las causas, tal sería el caso del médico que puede

explicar por qué un medicamento es efectivo y no posee el simple saber, basado en la experiencia, de que tal planta tiene un efecto curativo (Aristóteles, 1990, 981a). Frente al “saber hacer” propio de la *techné*, Aristóteles muestra que hay otro tipo de saber referido a las acciones: la *phronesis*. Ella es una virtud, que se construye con base en el actuar y no está referida a un producto externo a ella misma (Aristóteles, 1970). La *phronesis* designa aquellas actividades que se realizan por sí mismas, y que no están ordenadas a un fin externo. A este tipo de actividades también se les designa como “*praxis*”² (Aristóteles, 1970) y es una actividad (*energeia*) que no funge al modo de un proceso que se acerca progresivamente a un fin mediante fases o niveles, sino que en cada fase está completa o acabada. Aristóteles refiere los siguientes ejemplos: “uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido” (Aristóteles, 1990).

La acción tal y como la concibe Arendt, equivale a la *praxis*, entendida ésta como una actividad que no genera ningún producto, sino que su fin coincide con su propia realización. El concepto de acción (en alemán *Handlung*, en inglés *action*, en francés *action*, en italiano *azione*) proviene del verbo latino *ago, actum, agere*, cuyo significado está referido especialmente a la puesta en marcha de una actividad humana, conducir, mover, llevar; este verbo es, a su vez, la versión latina de los verbos *prâttein* y *archein*. El primero designa aquella actividad realizada de acuerdo con objetivos precisos y que los cumple o los lleva a cabo (Vigo, 2008). El segundo, *archein*, significa empezar, dirigir y finalmente ordenar y dominar (Arendt, La condición humana, 1993, p.212). Nuestra pensadora acentúa este segundo significado de la *praxis*, de manera que la concibe especialmente como la actividad mediante la cual se inicia algo nuevo o se emprenden nuevos proyectos. Gracias a la

² Véase también Vigo, A. (2008). *Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional*. En G. Leyva (Ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (págs. 53-86). México D.F.: Editorial Síntesis/Universidad Autónoma Metropolitana.

capacidad humana para la acción resulta posible introducir nuevas perspectivas y nuevos procesos en el horizonte general del mundo. Como se verá adelante, este carácter de novedad permite entender a la acción desde la categoría de la natalidad.

La acción no sigue los mismos parámetros de la producción, cuyo carácter es básicamente estratégico, esto es, una vez concebido un modelo o fines específicos se implementan los medios para alcanzarlo o rendir un producto que es externo y a la vez marca el fin del proceso. Asimismo, a diferencia de la producción, la acción no es atribuible a un autor o individuo, sino que es realizada por un grupo o comunidad. Dado que el curso de la acción se realiza siempre en una trama de relaciones interpersonales, en la pluralidad, cuyo rasgo distintivo es que está conformada por una multiplicidad de perspectivas únicas e irrepetibles, sus efectos son impredecibles e irreversibles.

2. ACCIÓN Y PLURALIDAD

Arendt presenta, en primer lugar, a la acción como la actividad mediante la cual los seres humanos pueden transformar el mundo de la vida político; para ello se requiere de la participación de la comunidad, de la existencia de un espacio público en el que los ciudadanos puedan obrar, expresar y deliberar libremente. En este sentido, la acción es la “actividad política por excelencia” y la “natalidad” “es “la categoría central del pensamiento político” (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 23). Así como el nacimiento de un nuevo ser transforma la estructura y aún el espacio de la comunidad familiar que lo recibe, del mismo modo la puesta en marcha de la acción genera consecuencias imprevistas en el tejido social. A juicio de Arendt, la “natalidad” es una categoría central de la política, pues equivale al ejercicio de libertad de los ciudadanos en el espacio público y a la posibilidad que ellos tienen de realizar proyectos que enriquezcan la tradición y que constituyan el aporte de esa generación al mundo de la vida político.

La pluralidad funge como condición de la acción, pues ella tan solo puede tener lugar donde existe previamente un *espacio de aparición*, el cual emerge cuando las personas se congregan con el fin de discutir, deliberar, disentir o llegar a acuerdos en torno a asuntos que tienen que ver con la orientación de la comunidad. Este espacio es el escenario que ofrece la oportunidad a cada ciudadano para que se presente como un ser individual o persona, como alguien que es sujeto de derechos y deberes, ante los otros. Arendt sostiene que la pluralidad es el *factum*³ de cada ser humano, una suerte de necesidad que determina de ante-mano la existencia de cada ser humano. La pluralidad se manifiesta de un doble modo: de una parte como alteridad (*heterótes, alteritas*), la propiedad óptica que permite establecer aquello que cada individuo es, pero siempre en relación con otro que no sea él mismo. A partir de esta relación siempre se pueden establecer diferencias y semejanzas; esto es, propiedades comunes que permiten representar los individuos como pertenecientes a un género o especie. Cabe recordar que este concepto sirve de base para las consideraciones teológicas medieoales sobre la trinidad. La pluralidad tiene como base la *unicidad* de cada individuo, esto es, su carácter de ser único e irrepetible. Gracias a la unicidad cuando los individuos interactúan forman un tejido de relaciones cuya principal característica es que resplandece una amplia gama de perspectivas y de opiniones, que corresponden a los sujetos libres que entran en escena mediante sus discursos y obras.

La condición de pluralidad determina el hecho de que, quienes participan en ella, los agentes, no sólo sean seres activos, sino también pasivos o pacientes, pues así como su actividad discurs-

³ Llama la atención que, tan solo en la versión alemana de 1960, Arendt utiliza la categoría de Faktum para determinar el ser propio de la pluralidad. Cfr. Arendt, H.: *Vita activa*, Pieper, Munich, 1999, p 213; versión española, p. 200. En esto vemos un eco del concepto heideggeriano de *Faktizität*, según el cual cada ser humano está arrojado en el mundo y no puede disponer de su existencia como si ella fuera un objeto, sino que por el contrario está determinado por su finitud, gracias a la cual tiene un modo de ser radicalmente diferente de otros entes. Cfr. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, p. Max Niemeyer, Tübingen, 1993, p. 56

siva y sus obras tienen efecto en los otros, del mismo modo cada agente resulta afectado por la actividad de los demás agentes, cuya actividad puede ser presente, o haber tenido lugar en el pasado.

El concepto de pluralidad equivale en cierto modo al de intersubjetividad propuesto por Husserl al final de su camino filosófico. En comparación con el concepto de pluralidad de Arendt, la ventaja que tienen los análisis husserlianos es que se ocupan de la pregunta por la génesis del mundo de la vida y ofrecen amplias reflexiones sobre el problema de su constitución intersubjetiva. Otro de los problemas que Arendt da por supuesto es el de la comunicación; debido a que su interés está centrado en la descripción de la acción política y sus efectos en el mundo, ella no desarrolla la pregunta sobre cómo es posible que dos sujetos, cada uno con una intimidad y una historia personales, logren establecer contacto o comunicarse.

3. EL CURSO DE LA ACCIÓN

Mediante su participación activa en la acción el sujeto puede revelar o dar a conocer a los otros, sus pares o conciudadanos, su unicidad o los rasgos más personales de su carácter. La presentación que el agente hace de sí mismo mediante la acción hace las veces de un “segundo nacimiento”. Llama la atención que Arendt acuñe esta metáfora del nacimiento para dar cuenta de la acción, pues además de que transforma el entorno, este acontecimiento no tiene un carácter volitivo, sino *fáctico*. Así como nadie escoge las circunstancias de su nacimiento, del mismo modo el agente es ciego ante el inicio de su acción, pues no puede planearla, sino tan sólo tener la esperanza de que ella surja a partir de su intervención activa en el espacio público, esto es, mediante el ejercicio de su libertad política. El agente tampoco puede representarse con certeza cómo va a terminar una acción, su participación activa en la acción se limita a orientar su actuar mediante motivaciones y principios. En este sentido, no sabe de antemano si sus intervenciones tendrán un

efecto de persuasión tal que sus conciudadanos acojan la propuesta y la pongan en marcha. El autor de una acción es la comunidad, y el agente puede hacer las veces de “disparador”, es decir, aquel que mediante uno o varios actos, por ejemplo la intervención en una asamblea, inicia este proceso.

La ‘iniciativa’ no se basa en una *resolución* volitiva para comenzar a actuar, como sería el caso de alguien que se propone realizar una empresa política de gran tamaño, por ejemplo la liberación de un país; sino que el hecho de que una actividad, un discurso termine siendo acción se debe más que a la determinación de un sujeto, a las tradiciones, convicciones y principios que rigen la vida de una comunidad concreta. Si la intervención de un agente llega a tener efecto en la comunidad, de tal manera que ella actúe con vistas a unas metas, lo que ha sucedido allí es que el discurso y las obras del agente han logrado plenificar un impulso o pulsión vital compartida por la comunidad y que funge al modo de una voluntad común.⁴ La plenificación de este impulso solo es posible cuando existen las condiciones ‘sociales’ para que los agentes puedan actuar mediante los discursos y obras y de este modo puedan presentarse ante los otros, que son considerados como sus pares.

La iniciativa está asociada a la libertad, pues ella no está sujeta a la necesidad (como sucede en aquellas actividades dirigidas al sostenimiento de la existencia y que, por eso, son ineludibles, la labor), lo cual supone ciertas condiciones ideales, en las que los agentes no busquen imponer a los otros una opinión mediante un plan estratégico o coactivo. De acuerdo con la perspectiva de Arendt, la esencia de la libertad no reside en su carácter negativo

⁴ Cabe aclarar que esta “voluntad común” no tiene el mismo sentido de la “voluntad general” de Rousseau, esto es, el ideal de bien común que se intenta imponer por sobre los criterios personales y que se contrapone a la opinión personal. Arendt toma distancia explícita del concepto de “voluntad general” en cuanto la entiende como expresión de una sociedad que actúa al modo de un individuo ampliado, de una personalidad social, con intereses unificados. Cfr. Tassin, Etienne. “El pueblo no quiere”, en: Revista *Al Margen*, No. 21-22, 2007, pp. 106-119. Dicho sea de paso que aquí vemos un argumento importante que muestra el límite del concepto de “personalidades de orden superior” propuesto por Husserl.

(en la ausencia de determinaciones externas), sino que se distingue más bien por ser la capacidad para iniciar nuevos proyectos, por el proceso de deliberación que sucede entre los agentes bajo la luz del espacio público y que se realiza al modo de un encuentro de fuerzas; en este juego de opiniones se busca persuadir mediante la argumentación y la retórica.

En lo que respecta al curso de la acción, cabe resaltar que debido al efecto de la pluralidad, la acción no solo es *impredecible*, sino que sus efectos son *irreversibles*, pues una vez que ella se ha desencadenado, no se puede dar marcha atrás. La acción genera historias, que pueden devenir en acontecimientos que marquen una época, tal y como sucede con las revoluciones. A diferencia de las asonadas o rebeliones, que tan solo pueden buscar el cambio de un gobierno, el carácter propio de las revoluciones reside en que buscan restablecer los espacios de la libertad y fundar instituciones que los preserven. Es de recordar que para nuestra autora el caso típico de una revolución propiamente política es la revolución norteamericana (Arendt, Sobre la revolución, 1967).

En el desarrollo de sus reflexiones sobre el concepto de acción Arendt dirige su atención a la “Crítica del Juicio” de Kant e interpreta esta facultad de un modo más amplio, es decir, no sólo como aquella que determina la toma de posición sobre lo bello, sino que también tiene un efecto en la práctica política. El operar de la capacidad de discernimiento o de juzgar determina la manera como alguien expresa su parecer u opinión ante asuntos particulares que no pueden ser resueltos con base en la opinión del especialista o experto, sino a partir de la deliberación pública.

La acción se realiza bajo la forma de obras y discursos. El agente interviene en el espacio público mediante la argumentación que tiene como fin comunicar y persuadir. Arendt identifica en ciertas ocasiones acción y discurso⁵, lo cual recuerda la filosofía analítica

⁵ Uno de los problemas para dar cuenta de lo que Arendt entiende por acción se puede expresar del siguiente modo. En algunos pasajes de “La condición humana” se puede apreciar una identificación entre acción y discurso, por ejemplo: “encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción”. (Arendt, La condición

del lenguaje de Austin; los discursos tienen un carácter revelador ya que pueden generar obras, esto es, crear nuevo tejido de relaciones interpersonales, llevar a cabo proyectos y tener efecto en el mundo de la vida político (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 223). El discurso juega un papel fundamental en la vida de las personas, pues gracias a él se constituye la unicidad personal, su “ser único” (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 16). Cuando un agente interviene discursivamente en el espacio público, y se expresa sinceramente, es decir, no encubre intereses ocultos tras sus argumentaciones y expresiones, entonces revela su ser personal ante los otros. Claro está que esta manifestación resulta siempre parcial, ya que el lenguaje tan sólo logra comunicar aspectos de la vida personal. El agente no tiene plena conciencia de “a quien revela cuando (...) se descubre a sí mismo en la acción o la palabra” (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 204). El “sí mismo” que resulta en cierta forma accesible a los demás, permanece siempre como a las espaldas del propio agente. El sentido pleno de la vida de una persona tan solo se revelará ante el historiador o el poeta que describen o interpretan la biografía y acciones en las que ella participó. Esta inconsciencia del agente respecto de su “sí mismo” puede asociarse de alguna manera con el desconocimiento que él tiene respecto del inicio de la acción.

Si alguien quiere actuar, la única opción que tiene es participar en el espacio público, sin la certeza de que su interacción pueda tener efectos en la vida de la comunidad. De todos modos, para esto se requiere de cierta valentía y capacidad de aventura. Confrontarse con los otros en el espacio abierto del mundo equivale a una actitud de asumir el riesgo de que las propias convicciones, que muchas veces provienen de la esfera familiar, puedan ser re-examinadas y enriquecidas. Así, a pesar de que un delincuente y un santo parecen ser figuras antagónicas, tienen algo en común: su

humana, 1993, pp. 39-40). En otros, en cambio, se presenta una clara distinción: “una vida humana sin acción ni discurso... está literalmente muerta para el mundo” (cfr. *ibídem*, p. 201).

encubrimiento respecto del mundo; de una parte, las obras consideradas moralmente como buenas se suelen desvirtuar cuando su autor se ufana de haberlas realizado y, de otra parte, el delincuente no quiere aparecer por razones obvias en la luz pública. El mundo se caracteriza por ser el lugar propio de la luz y de la apertura. Al mundo, entendido como espacio público o político, no le son propicias aquellas actividades que o bien buscan deteriorarlo o bien deben realizarse en la intimidad. Asimismo, las actitudes de *indiferencia y apatía* ante los asuntos públicos llevan a una comunidad a períodos de crisis y de depresión, pues si ellas persisten el tejido de relaciones políticas se va deteriorando: los individuos se sienten aislados y extraños entre sí, el mundo político pierde consistencia, lo cual es ya la oportunidad para el delincuente y para el proselitismo religioso que enrarece al espacio público. Quien no se arriesga a presentarse a la luz del escenario público, está condenado a permanecer en la oscuridad y en la confusión propia de las relaciones en las que se privilegian especialmente las actividades laborales.

Arendt señala otra actitud que también destruye al espacio público: la violencia. En efecto, si alguien quiere que sus acciones sean *efectivas*, el método más expedito es adoptar una *posición estratégica*, en la que pueden entrar en juego la violencia o la coacción. En este caso, el lenguaje pierde su función comunicativa y asume un papel informativo, al modo de signos; la guerra puede ser un buen ejemplo de la degradación de la acción, pues en ella los discursos quedan al nivel de habladurías o de ideologías que se utilizan para ilusionar o engañar al otro, y no revelan las intenciones auténticas, ni presentan a quien habla (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 23). La acción pierde así su especificidad o sentido propio frente a la producción, pues ella tiene un carácter pasajero que tan solo permanece cuando los agentes institucionalizan lo acordado, de forma tal que éste último se sedimenta en las instituciones gubernamentales.

Ya que la acción tiene un carácter efímero, pues se realiza tan sólo cuando las personas están agrupadas, es necesario un acto que

objetive sus rendimientos, de ahí que los procesos de objetivación puedan realizarse no sólo mediante el sistema jurídico, sino también mediante el arte, una de cuyas funciones es la aprehensión del sentido de lo realizado mediante la acción. La finalidad de los monumentos (y por extensión de los textos o relatos) es mantener el sentido de las acciones efectuadas en la historia de una comunidad; ellos ponen de presente el valor de la tradición, es decir, el pasado no es interpretado como una dimensión en la que acaecieron acciones y obras extintas que murieron junto con las generaciones anteriores, sino que conserva vigencia como punto de referencia permanente y a la vez como determinante para la comprensión de las acciones presentes. El influjo del pasado es tan decisivo que para el caso de la autoridad, ésta se funda, en el caso de la tradición romana, especialmente por la participación de los agentes en la fundación (y conservación) de la comunidad. La historia resulta decisiva para el futuro, pues ella ofrece el sentido y los principios bajo los que llevaron a cabo las acciones y que sirvieron de base para fundar y mantener la vida de la comunidad; éstos a su vez proporcionan una orientación para la toma de decisión sobre los fines y metas que determinan la acción.

Cuando la acción política queda al servicio de la estrategia se torna acción violenta. Esto tiene como consecuencia la pérdida del espacio político y por ello mismo de la historia. La acción violenta constante termina volviéndose sobre su propio agente y aniquilando no solo a quien la padece, sino también a su autor. La acción política se contrapone a la acción violenta, en la medida en que permite la construcción de historias que conservan la memoria de sus agentes, de sus héroes; por eso, el sentido del monumento al soldado desconocido reside en el intento de salvar la memoria de quienes cayeron en la guerra.⁶

⁶ En este sentido, leemos en un pasaje de “La Condición Humana”: “En estos casos la acción pierde la cualidad mediante la que trasciende la simple actividad productiva, que, desde la humilde fabricación de objetos de uso hasta la inspirada creación de obras de arte, no tiene más significado que el que se revela en el producto acabado y no intenta mostrar más de lo claramente visible al final del proceso de

4. EL TEJIDO DE LAS RELACIONES HUMANAS COMO ESCENARIO DE LA HISTORIA

Arendt distingue dos dimensiones en las que se efectúan las relaciones interpersonales. La primera dimensión está referida al mundo entorno en el que las interacciones se realizan con base en intereses dirigidos a objetos o asuntos que tienen que ver directamente con la realidad objetiva. Allí lo prioritario no es con quién se trata, sino el asunto o problema objetivo que se quiere solucionar, así, por ejemplo las relaciones específicamente comerciales (Arendt, *La condición humana*, 1993, pp. 206-207).

La segunda dimensión o “entre” conforma el tejido de los asuntos humanos, cuyo carácter es intersubjetivo. Allí se establecen relaciones interpersonales en las que los sujetos se manifiestan entre sí. Estamos en el ámbito de la acción y los discursos, cuyo carácter consiste en que son efímeros, esto es, que son transitorios y no generan productos materiales u objetivos, sino que sus rendimientos pueden llegar a convertirse en contenido y tema de la historia; lo que permanece de la acción no son sus impulsos o tendencias, sino las instituciones y con ellas el sistema jurídico y la historia. La historia no equivale al marco general (metafísico) en el que se insertan todas las acciones humanas; la historia está constituida por relatos, en los que tiene lugar la reconstrucción del sentido de la acción, de lo que se ha urdido en el “entre” de relaciones interpersonales. Este “entre” es el espacio de la *realidad*, en la cual el sujeto puede revelarse ante la luz pública; si se le niega esta posibilidad, se le coarta a la persona lo más propio de su ser personal.

El impulso que dinamiza la acción es susceptible de ser recogido por una historia que a su vez debe ser reificada al modo de un texto, de un monumento o de una obra literaria, para así rescatarla de su carácter efímero. Pero la historia, como las acciones, no tiene

producción. La acción sin un nombre, un ‘quien’, unido a ella carece de significado (...)” (Arendt, *La condición humana*, 1993, pp. 204-205).

en sentido estricto autor (tal y como sucede en la producción), por eso la expresión ‘historia de la humanidad’, suponiendo que el genitivo es subjetivo, es decir, que su autor sea la ‘humanidad’, resulta siendo una abstracción. La historia referida a la humanidad es metafórica, pues no tenemos conciencia ni de su principio, ni de su fin. La historia de la humanidad tiene el problema de que no tiene un “autor”, un “quién” que se pueda identificar fácilmente, y tampoco puede concebirse como un proceso progresivo diseñado por un autor; sin embargo, no han faltado las versiones metafísicas que le atribuyan su sentido general a un actor trascendente, una especie de mano invisible que determina su curso (Arendt, *La condición humana*, 1993, 208-209). La tesis platónica de una divinidad que orienta con hilos invisibles el curso de la historia termina siendo una ilusión, resultado del deseo de identificar un autor. Esta tesis también es desarrollada, en cierto modo, por Marx, para quien la dialéctica (y el trabajo) es “la partera” de la historia (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 248).

5. ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LA ACCIÓN

La descripción anterior nos ha permitido obtener una imagen global respecto del curso de la acción, de su irreversibilidad e impredecibilidad y de la participación de los agentes en dicho proceso. Para dar cuenta de la estructura de la acción es necesario hacer referencia a un texto que gravita en torno a “La condición humana”, se trata de un borrador que nuestra autora escribió hacia el año de 1959, en el que intentaba escribir, a solicitud del editor alemán, una “Introducción a lo político” y que no llegó a concluir. En este texto Arendt ofrece lo que podríamos denominar los “conceptos operatorios” de la acción, esto es, el instrumental que sirve de base para sus formulaciones conceptuales sobre la acción, pero que no es tema de sus reflexiones en el marco de “La Condición humana” (Arendt, *Qué es la política*, 1977, pp.131-138).

La acción funge como una actividad determinada por los siguientes elementos:

- a. La acción se caracteriza especialmente porque sigue un principio. Este concepto lo retoma Arendt de las investigaciones de Montesquieu sobre los diversos tipos de regímenes políticos y de cómo ellos están determinados por un principio. El principio tiene una doble perspectiva, de una parte psicológica, desde la cual funge al modo de convicciones individuales y a la vez propias de una comunidad. De otra parte, el principio hace referencia a los valores, convicciones y creencias que una comunidad comparte y que a la vez determinan la manera como se interrelacionan las personas cuando buscan dirimir asuntos públicos, en los que no basta aplicar una norma establecida, o que no pueden ser resueltos por un especialista que conoce de antemano la solución gracias a su experticia en el tema. Ejemplos de principios son: el honor, la libertad, la igualdad, la justicia, la solidaridad, entre otros. Arendt aclara que ellos varían históricamente y que difieren entre las comunidades políticas. Además, existe una correlación entre el principio que encarnan las comunidades y el tipo de gobierno: así, a la democracia corresponde el principio de la libertad, y a la monarquía el del honor.

El principio tan solo pertenece a las acciones (y no a la estructura general de las actividades de la labor y de la producción), pues de una parte se forma a partir de las perspectivas que han consolidado cierto estilo de actuar, y de otra parte, no puede equipararse a la representación que guía el proceso de producción. El principio, sostiene Arendt, “pone en marcha la acción”, aunque no sea su “causa inmediata” o aquello que la desencadena (Arendt, *Qué es la política*, 1977, p. 134). Esto significa que si bien la acción requiere del primer paso que dan uno o varios agentes, por ejemplo, en la deliberación sobre la conveniencia de la guerra, con todo su origen está en el prin-

cipio, que es anterior a las tomas de posición de los agentes y que sobrevive al carácter transitorio y fútil de la acción. En efecto, una vez que los agentes han deliberado, sus discursos y los efectos de los mismos no se pueden preservar mediante la acción misma, sino a través de la producción de textos, de medios técnicos que almacenen o preserven lo dicho o de la ley. Los efectos de la acción son muy diversos, y van desde la consagración (o derogación) de una ley, hasta la resolución de declarar la guerra. Por su carácter impredecible, no se puede saber con certeza, ni de cuando comienzan, ni de cuando terminan las acciones, pero los agentes tampoco tienen suficiente claridad del sentido de sus acciones, así no tengan duda alguna sobre los objetivos y principios de su actuar. Como se dijo anteriormente, Arendt sostiene que la tarea de descifrar el sentido y las consecuencias de las acciones corresponde tanto a los historiadores como a los literatos y/o poetas.

En definitiva, el principio no es, como lo puede ser la convicción, una posesión exclusiva de un individuo y por ello no funge como la causa inmediata de la acción, pues ésta tendría que ver más con la motivación. Por ejemplo, el dolor por el secuestro de un hijo, que lleva a que varios padres de familia se unifiquen y, sin saberlo o proponérselo, realicen una acción. En orden a descifrar el ser propio de la acción, es necesario tener presente el carácter fundamental que en ella juegan los principios y cómo están arraigados en las convicciones, costumbres, creencias y estados anímicos fundamentales de los agentes, en definitiva en el *ethos*, esto es, en el estilo propio de actuar de una comunidad, el cual funge al modo de un carácter.

Adicionalmente, llama la atención que aún la acción violenta se rige por principios, como el temor en el caso de la tiranía. Esto daría pie a establecer una cierta jerarquía en los principios, bajo el criterio de en qué medida ellos permiten la realización de lo humano, de la política, o si se quiere de la libertad.

- b. El objetivo o meta de la acción se distingue del fin, pues este último es propio de los procesos especialmente productivos o tecnológicos, cuyo curso está regulado por una representación o modelo. Arendt distingue –al menos– dos tipos de acciones: política y violenta. La acción política no se rige por la estructura medios-fines, pues en caso de que esté dirigida a un fin, tiene las siguientes consecuencias:
- El fin equivale a la conclusión del proceso y de no cumplirse la acción fracasa. La acción no persigue fines, sino que está en pos de metas u objetivos que funcionan como ideas regulativas que no pertenecen a un apriori racional, sino que surgen de una experiencia determinada y cuya función es de orientación o punto de referencia. Las metas u objetivos de la acción no están prefijadas al momento de su inicio, sino que pueden ser redefinidas con base en las consideraciones que realice la comunidad, y en eso se distinguen del fin, pues éste último equivale a una representación fija, que debe alcanzarse y de no ser así esto significa que el proceso ha fracasado y que por tanto carece de sentido. Las metas tienen una función reguladora que orientan el curso de la acción, por eso no se cumplen, ni coinciden con el fin del proceso.
 - Si la acción política se rigiera por fines, entonces debería someterse a los medios que la justifican, y esto con el propósito de ganar eficacia, lo cual lleva consigo acudir a la coacción y a la acción violenta. Así por ejemplo, cuando un gobernante se propone reducir el índice de inflación y subir el nivel de calidad de vida de los ciudadanos como fin, sin importar los medios. Ante esto surge la pregunta: el fin es ciertamente benéfico, pero ¿a qué costo?

- c. El *sentido* de una actividad tiene que ver con su realización, con el modo como ella es ejecutada. En el caso de la acción el sentido radica en el libre juego del lenguaje, del argumentar y refutar, en definitiva, en la retórica. Arendt plantea la pregunta por la pérdida del sentido de la política y, por esta vía, de la acción. Arendt entiende por sentido de una actividad aquello que la orienta y la justifica, pero que no se agota con su realización. El sentido orienta la acción, pero no sirve como criterio para su evaluación, pues basta que ella se realice, sin importar si ella cumplió (o no) el fin que se proponía. En otros términos, en el contexto de la acción coinciden el sentido y su efectuación, pues no busca un fin externo a ella misma. El objetivo o la meta si es externo al proceso de la acción y sirve como criterio de orientación.

Los conceptos que hemos presentado y que forman parte de la estructura de la acción ofrecen luces para dar cuenta de la esfera en que ella se realiza. Puesto que el principio pertenece a la comunidad y que la acción es desencadenada inconscientemente por los agentes, lleva a plantear la pregunta por la racionalidad del curso de la acción. De una parte, los agentes se movilizan libremente en el espacio público y solo por esa ausencia de determinaciones (de la superación de la esfera de la necesidad de la labor y de la producción) pueden generar acciones, iniciar nuevos proyectos. Con todo, surge la pregunta por el inicio de la acción: ¿bajo qué criterios se puede establecer cuándo comienza y cuándo termina realmente una acción? Si se sigue el curso de la argumentación de Arendt, se podría afirmar que la acción es una actividad propia de las comunidades políticas y que no se tiene certeza ni de su comienzo, ni de su término. La vida de la comunidad se desarrolla mediante las acciones que son permanentes y que se entrecruzan para formar la historia.

6. HACIA UNA GÉNESIS DEL ESPACIO PÚBLICO A PARTIR DEL CONCEPTO DE ACCIÓN

En lo que sigue antes que presentar tesis que describan el ámbito de lo político, señalaremos algunos problemas que se generan en torno a la pregunta por su génesis. En sus investigaciones sobre la política y el poder Arendt presenta una tesis novedosa. Tradicionalmente se había concebido el poder basado en la autoridad y en el uso legítimo de la fuerza. Recordemos en este sentido, que el poder político y la autoridad se entienden en Hobbes y en Weber como la capacidad de coacción o dominación mediante la fuerza legítima. En contraposición a esa interpretación Arendt sostiene que poder y violencia son excluyentes. El poder se genera en un tejido de relaciones interpersonales, en un ‘entre’ (*in-between*) fundado en la acción y en los discursos (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 222). La condición para que se realice el poder es el ‘espacio de aparición’ que surge a partir del encuentro intersubjetivo. Sobre esta base se puede plantear la tesis de que el poder no es propiedad de ningún sujeto, sino de la comunidad; los individuos se caracterizan más por la *fortaleza* (*strength*) o por sus capacidades personales, que por poseer el poder. El poder tiene una eficacia que reside menos en la fuerza física (*force*) o la coacción, que en el apoyo que los ciudadanos le otorgan a la autoridad. Mediante este apoyo basado en la convicción se sostiene el espacio público y la vida política de la comunidad (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 223).

Siguiendo las reflexiones de Arendt, podríamos sostener que el poder es uno de los atributos de la comunidad actuante; es decir, una comunidad que se sostiene gracias a que ha logrado construir un espacio de aparición, en el que los agentes interactúan mediante obras y discursos y de este modo presentan sus propias opiniones y las confrontan entre sí. El espacio público funge como un horizonte abierto, como el mundo de la vida político, el único en el que los agentes pueden conquistar la “realidad” (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 222). Este espacio se presenta como

un tejido que atraviesa todas las dimensiones de la temporalidad. En primer lugar permite la presentación (presente) de los ciudadanos, en segundo lugar preserva la memoria (pasado) de aquellos acontecimientos que han marcado la vida de la comunidad y en tercero es el ámbito que garantiza su proyección, pues cuando la comunidad se congrega siempre está en potencia (futuro). Que el espacio de aparición no coincida necesariamente con el espacio físico, es lo que le permitió a los griegos sostener que la polis es una “forma de organización” que puede desplazarse: “a cualquier parte que vayas, serás una polis” (Arendt, *La condición humana*, 1993, p. 221).

Sin embargo, el espacio de aparición es frágil, pues puede sucumbir ante la actitud de indiferencia y al desgano de los ciudadanos. En efecto, si todos los miembros de la comunidad se llegan a comportar así, ésta entraría en crisis e incluso desaparecería. Si la acción se rige por el principio de la utilidad, de la estrategia (tal y como sucede en la violencia y en la guerra), entonces, se destruye el tejido de las relaciones interpersonales; los discursos quedan al nivel de habladurías o de ideologías que se utilizan para ilusionar o engañar al otro, pero no revelan las intenciones auténticas, ni presentan a quien habla. La acción política pierde así su especificidad o sentido propio y se vuelve violenta. La consolidación de una cultura, o su desaparición dependen de la fortaleza del ‘espacio de aparición’ y del poder que en él se *realiza* mediante una coherencia entre los discursos y la acción. Debido a su carácter potencial, el poder necesita de algo que le otorgue sustento y permanencia: la autoridad o la institucionalidad jurídica. Esto lleva a Arendt a citar la sentencia de Cicerón: “*Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*”⁷. La autoridad está depositada en aquellos que representan el

⁷ Cicerón, *De Legibus*, Liber tertius, 12, 38. Véase, Arendt, Hannah: *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 134. La versión española del pasaje de Cicerón es la siguiente: “Pues si el senado es dueño de la política general, si todos los ciudadanos respaldan sus decisiones y si las demás órdenes dejan que se gobierne el Estado por la prudencia del orden superior, es posible entonces mantener este sabio y armonioso equilibrio del Estado que nace de una justa distribución de los derechos

poder del pueblo, y que deben legislar a su favor. En este contexto, se puede sostener que autoridad y violencia no van de la mano, pues esto tendría como consecuencia que la primera perdería su legitimidad (Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 1996, pp. 101-153).

El poder reside en la comunidad y equivale a la forma de organización o de coordinación de perspectivas que permitan la acción concertada. El poder funge como una voluntad común o confluencia de pulsiones que tiene una forma potencial que solo se conserva mediante las instituciones y la autoridad y, a la vez, puede ser destruido mediante la acción violenta.

7. LA LIBERTAD POLÍTICA Y LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

Acción y libertad política aparecen como dos aspectos de la vida humana, que son indisolubles. La libertad es el rasgo esencial de la acción política, pues gracias a ella los seres humanos pueden renovar el mundo mediante sus nuevos proyectos. Al respecto afirma Arendt que ni la acción, ni la política pueden concebirse con independencia de la libertad, sino que antes bien ésta última constituye el sentido de la política: “La *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción.” (Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, 1996, p. 158)

Recordemos que nuestra pensadora toma distancia del concepto de libertad vinculado al libre arbitrio, o voluntad libre. Mediante un procedimiento genético reconstruye el surgimiento de esta concepción de la libertad, en la que los individuos se repliegan en sí mismos, de manera que la voluntad libre queda centrada en una esfera privada y personal, en la que la voluntad se entiende como el poder o capacidad de autoafirmación, en orden a alcanzar lo que el entendimiento ha previsto como deseable o valioso. Debido a que esta concepción de la voluntad libre resulta demasiado estrecha y

entre el pueblo, investido de la potestad, y el senado, investido de autoridad.” (Cicerón, M. (1968). *Las leyes*. En R. Labrousse (Trad.), Edición bilingüe. Universidad de Puerto Rico. p. 155)

lleva finalmente a la aporía planteada por Kant, según la cual la libertad debe desplazarse a la esfera trascendental, para salvar así el campo de la motivación.

Arendt aboga por una concepción de la libertad basada en una experiencia originaria greco-romana, que si bien no nos resulta accesible en la actualidad, llegó a mostrar cómo en ciertos períodos de la historia ha sido posible la realización de la libertad en la esfera política. Esta equiparación entre libertad y política sólo es posible si de antemano está construido el “entre” o espacio de organización de los ciudadanos que pertenecen a una comunidad. Esto quiere decir que la libertad no tiene lugar en cualquier tipo de congregación humana, pues las sociedades en las que el único objetivo es el sostenimiento de la existencia, por ejemplo las sociedades laborantes u obreras, no permiten la constitución de un espacio de aparición, en el que los ciudadanos puedan intervenir mediante palabras y obras.

Esta diferenciación entre estos dos tipos de libertad lleva a distinguir dos niveles de la acción: de una parte, los actos singulares, que están determinados por el entendimiento y la voluntad, y de otra la acción libre propiamente dicha que trasciende las motivaciones y metas subjetivas. Mientras los actos particulares están determinados por los motivos o metas que se proponen y, por eso mismo, están supeditados al juicio del entendimiento y a la prescripción de la voluntad, la acción política desborda estos límites, porque su origen no está en las facultades de la voluntad, ni del entendimiento, sino en la libertad entendida como un principio.

Que la libertad sea un principio significa que no es prerrogativa de uno o de algunos individuos, sino que está sedimentada en las convicciones, creencias, costumbres y disposiciones anímicas de la comunidad.

Pero es de tener presente que la libertad y la acción política tan sólo se pueden realizar virtuosamente. La descripción de este rasgo constitutivo de la acción política lleva a Arendt a ubicarla en relación con las artes interpretativas, que no con las creativas, cuyo

acento está en el producto generado. La interpretación requiere de la ejecución virtuosa, y en esto Arendt retoma algunos conceptos centrales de la teoría de la acción de Maquiavelo. Para este filósofo renacentista la acción está centrada en la gloria o magnificencia y ella tan sólo se puede lograr mediante la virtud y la fortuna. La virtud requiere de la organización, del autocontrol que está a la base de la disciplina y de la habilidad para conocer las propias condiciones y circunstancias y estar preparado para las épocas en las que la fortuna no sea favorable. En el campo interpretativo, el virtuoso es quien puede hacer presente el sentido de una melodía o de un texto en su máxima expresión, de la manera más prístina, pero siempre desde el punto de vista personal. Pero, siguiendo a Maquiavelo, la virtud por sí misma no basta, sino que debe estar acompañada de la fortuna, esto es, de las circunstancias favorables al proyecto que se quiere realizar. Maquiavelo reconoce una gran importancia de la fortuna, pero le otorga igual peso a la virtud, pues ella permite que los gobiernos y comunidades, cuando estén en tiempos de paz y de prosperidad, se preparen para la adversidad (Maquiavelo, 1988, pp. 116-120).

La acción política debe realizarse virtuosamente y en orden a la gloria, a la aparición en el mundo, y ello de forma tal que el agente logre la fama antes que el descrédito. El agente siempre se expresa o ejerce su libertad ante un público, el cual a su vez toma posición ante su aparecer. La acción es gloriosa si la comunidad la reconoce como acertada y pertinente; de lo contrario pierde su legitimidad y poder.

El virtuosismo propio de la acción, también requiere de la valentía o del valor, esto es, la disposición para “arriesgar la vida”, para sentirse a tono y de este modo poder contribuir a la construcción del mundo. La valentía como deseo de aventura es un componente de la acción, pues quienes se embarcan en los procesos políticos, no se preocupan tanto por mantener su vida, como por jugar un proyecto de vida y su correspondiente visión. Al respecto, resulta oportuno recordar una frase del joven Hegel, quien en sus reflexio-

nes sobre la república hace referencia a la entrega radical de parte de quienes participan en las actividades políticas y que, por eso mismo, están dispuestos a sacrificar su vida, antes que regresar a la oscuridad del espacio privado.

“A Catón, Cleómenes y otros que se quitaron la vida al ser suprimida la Constitución de su patria, les fue imposible retirarse a la vida privada. Su alma había abarcado una idea; y ahora que se les hizo imposible trabajar por ella, su alma, expulsada del gran ámbito de acción, suspiraba por librarse de las ataduras corporales y regresar al mundo de las ideas infinitas” (Hegel, 1978, p. 42).

Una vez descrita la manera como funge la libertad como elemento estructural de la acción, surge la pregunta sobre la manera como ella funge como praxis en el mundo. Al respecto Arendt nos ofrece luces con la siguiente frase: “Lo que por lo común permanece intacto en las épocas de petrificación y de ruina predestinada es la propia facultad de libertad, la capacidad cabal de empezar, lo que anima e inspira todas las actividades humanas y es la fuente oculta de producción de todas las cosas grandes y bellas.” (Arendt, Entre el pasado y el futuro, 1996, p. 181).

Libertad y acción confluyen en su capacidad para transformar los procesos políticos, históricos y sociales que se han automatizado. El virtuosismo de la acción brilla gracias a la *iniciativa* humana, en el *initium*. La decadencia de una nación y de una cultura se expresa en la automatización de las prácticas políticas, en la pérdida de esperanza en el cambio, pues todos los procesos sociales están controlados, desde la natalidad, pasando por la educación, las prácticas laborales y políticas en general.

La acción irrumpe como un “milagro”, que reorienta la historia y abre nuevos horizontes de mundo. Si seguimos la argumentación de Arendt, cabría pensar que el “milagro” de la transformación del mundo, la experiencia de la libertad, no sucede mediante las guerras, ni revoluciones, pues ellas están atravesadas por la violencia. El cambio generado por la acción política sobreviene con pies de paloma, pues los agentes no son conscientes de que están

actuando, no tienen la certeza de los efectos que una intervención o una deliberación pueda tener en la historia de la comunidad. Los agentes pueden estar en pos de la gloria, pero nunca tendrán la certeza de encontrarla; tan sólo los historiadores y poetas, gracias a la perspectiva temporal, pueden determinar el principio de la acción y ponderar sus efectos.

Las reflexiones de Arendt sugieren que si bien las guerras y revoluciones cambian efectivamente el curso de la historia, su transformación no tiene que ver directamente con la política, pues ellas llevan a la ruptura el tejido de relaciones interpersonales y a convertir el mundo en un desierto.

Que la transformación del mundo y la construcción de la historia no se realicen mediante los grandes acontecimientos periodísticos, hace pensar que la renovación del mundo no es tarea de unos pocos individuos o líderes, sino de las generaciones que aportan su perspectiva. Esto exige un cambio de actitud. Cada individuo debe descubrir el valor del mundo y amarlo a tal punto que se arriesgue a participar en su construcción. Pero esto solo sucede cuando se efectúa un tránsito del interés privado, de dirigir la atención exclusivamente a la realización de proyectos personales, familiares o empresariales, a una preocupación por la construcción de la comunidad. La confianza en los otros, el sentido común, la apertura a los aportes de las nuevas generaciones, son los rasgos propios de la libertad política.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1967). Sobre la revolución. *Revista de Occidente*, Madrid.
- Arendt, H. (1977). *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. En G. Ramón (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- Aristóteles. (1970). *Ética a Nicómaco*. En M. Araujo, & M. Julián, Versión bilingüe. Madrid: Instituto de estudios políticos.
- Aristóteles. (1990). *Metafísica*. En V. García, Versión trilingüe. Gredos.
- Cicerón, M. (1968). *Las leyes*. En R. Labrousse (Trad.), Edición bilingüe. Universidad de Puerto Rico.
- Hegel, G. (1978). *Escritos de juventud*. México: F.C.E.
- Maquiavelo, N. (1988). *El príncipe*. Madrid: Alianza.
- Tassin, E. (s.f.). EL pueblo no quiere. *Revista Al Margen*, 106-119.
- Tassin, E. (2001). La phénoménologie de l'action, une politique du monde. En H. Arendt, *L'humaine condition politique*. París: L'Harmatan.
- Vigo, A. (2008). Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional. En G. Leyva (Ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (pp. 53-86). México D.F.: Editorial Síntesis/ Universidad Autónoma Metropolitana.
- Zubirí, X. (1963). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Editoria Alianza.