

LA POLÍTICA COMO LIBERTAD Y PODER. UNA APROXIMACIÓN A HANNAH ARENDT

POLITICS AS LIBERTY AND POWER: AN APPROACH TO HANNAH ARENDT

*Diego Alejandro Estrada Mesa**

RESUMEN

El presente artículo pretende aproximarse a dos conceptos centrales en las reflexiones de la pensadora judío-alemana Hannah Arendt. En principio, se realiza un abordaje del concepto "política" para efectos de mostrar su sentido en términos cotidianos. En un segundo momento se hará una exploración de las nociones de libertad y poder, centrales para comprender el sentido de la política. Finalmente, se realiza una exploración

ABSTRACT

The following paper intends to approach to two important concepts in the reflection of the German Jewish philosopher Hannah Arendt. Firstly, the concept of "Politics" will be elucidated in order to exhibit its sense in terms of the ordinary use of this concept. Secondly, the notions of Liberty and Power, which are central to understand the sense of Politics, will be explored. Finally, the concept of logos, which is central to understand the

* Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia (Sede Medellín). Magíster y estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Docente de la Facultad de Medicina de la Universidad Cooperativa de Colombia (Sede Medellín).
Correo: diego.estrada@campusucc.edu.co

Artículo recibido el 26 de octubre de 2011 y aprobado para su publicación el 15 de diciembre de 2011.

al concepto de logos, noción central a la hora de comprender el asunto de la libertad como acto en el ejercicio del poder.

PALABRAS CLAVE

Política, Libertad, Poder, Acción, Lenguaje, Juicio.

problem of liberty as an act in the exercise of power, will be also explored.

KEY WORDS

Politics, Liberty, Power, Action, Language, Judgment.

Introducción

En un comienzo, la idea de este artículo estuvo encaminada a pensar en una ética que se derivara de la filosofía hermenéutica planteada por Hans-Georg Gadamer. Ante el privilegio en la Modernidad de reflexiones morales centradas en lo deontológico, se buscó orientación en la filosofía gadameriana para pensar en una ética más atenta al mundo de la vida. Sin embargo, dicha búsqueda empezó a tomar caminos cada vez más variados, complejos e insospechados. Pronto aparecieron nuevos problemas que iban desbordando la preocupación inicial. En ese sentido, las lecturas de Michel Foucault y Hannah Arendt fueron determinantes en la construcción de nuevas preguntas y preocupaciones. El problema ya no se centraba en la ética; la cuestión determinante tenía que ver ahora con la política.

La revisión de textos de Arendt como *La condición humana, ¿Qué es la política?*, *La vida del espíritu*, *Las conferencias sobre filosofía política en Kant* y *¿Qué es la libertad?*, empezó a ofrecer claridad en torno al significado de un asunto complejo como la política, generando a su vez nuevas preocupaciones y deseos por buscar el significado de temas que en el habla cotidiana se dan por sentado. La aspiración de confrontar muchos lugares comunes en los círculos académicos que involucran a

Arendt con el republicanismo, el comunitarismo o el idealismo político también fueron factores determinantes a la hora de dirigir la mirada a la pensadora judío-alemana. Antes que privilegiar el mundo de las ideas –ese deber-ser normativo que pretende imponerse sobre la esfera de los asuntos humanos–, la lectura de Arendt sobre la política afirma una idea central: donde hay hombres no hay sólo ruina; también hay *polis*.

En este artículo se pretende hacer una revisión a dos conceptos de mucha importancia en la tradición de pensamiento: *la libertad y el poder*. Uno de los aspectos que durante mucho tiempo ha permanecido encubierto tiene que ver con la cotidianidad misma de la política. Este asunto elemental ha sido oculto por un prejuicio antiquísimo: la idea de que la política es el conjunto de acciones encaminadas a la conquista y preservación del poder estatal. Partir de este presupuesto enrarece el sentido mismo de la política, pues esta última inmediatamente es confundida con aparatos e instituciones. Ver la política como un medio, como algo institucionalizado, priva a los hombres de aquello que es evidente: hay política donde están los hombres. La política es *inter est*, el “estar entre” que permite pensar el mundo. Reducir la política –las cosas del mundo– a la institucionalidad tiene como efecto despojar a los hombres del mundo. La “fenomenología política” de Arendt busca erradicar viejos prejuicios que entorpecen una real comprensión de la política, y esto vale también para la relación de los conceptos de libertad y poder, que son centrales en la filosofía política de Occidente.

¿Cómo se han encubierto las nociones de libertad y poder? ¿Qué acontecimientos llevaron a que el significado de estos términos cambiara de una forma tan considerable? Si se parte de la idea de que hay una relación entre estos conceptos, debe abandonarse la concepción previa según la cual libertad y poder se encuentran en una tensión constante. En términos modernos, pensar el poder implica hacer referencia a los medios que garantizan el orden, la seguridad y la soberanía. Hay poder cuando se monopolizan los medios de violencia y se ejerce un control, un dominio, es decir, cuando se impone un *imperium*. El liberalismo político

asume el poder como un medio que impone sentido y orden: hacer de los individuos “sujetos”. En suma, la libertad es comprendida como algo impuesto, no como creación, autenticidad, acción. Para el mundo moderno, ser libre implica elegir, mientras que el poder es un medio, un dispositivo que garantiza las elecciones de los sujetos racionales. Como puede verse, la relación entre poder y libertad es asimétrica: el poder sería un instrumento encaminado o dirigido a un fin que es la libertad comprendida en su acepción negativa.

I

Como buena heredera de la fenomenología, Hannah Arendt siempre trató de ser acertada con la elección de las palabras. Decir las cosas de la manera menos falsa posible requiere de un complejo ejercicio de discernimiento en el momento de elegir y buscar el *sentido*. Una virtud como el buen juicio a la hora de acceder a *las cosas mismas* tiene como sustento la amplitud, eso que Kant (1997) denomina un “espíritu extendido” (122). Sin embargo, no se puede mirar con distancia desde la estrechez de una mentalidad prejuiciosa. Hay que conocer muchos pueblos, discursos y personas para lograr dicha extensión. Elegir con certeza las palabras, ser prudente y justo en el momento de *crear* coherencia requiere de amplitud. El proceso de la gestación de sentido es dialógico: se establece entre relatos, discursos, experiencias, y sobre todo, conversaciones. Sólo quien es capaz de ver de muchas formas posibles puede verdaderamente elegir lo adecuado y lo pertinente.

Articular un mundo requiere entonces de virtudes tan dispares como la paciencia y el valor. Para decirlo en términos de Arendt, es necesaria una extraña mezcla entre juicio, voluntad y el acto siempre riesgoso de la aparición. Lo que se muestra, lo que se ve, resalta ante la mirada de todos por su expresa singularidad. Una cosa es mostrarse y otra ocultarse en la seguridad mecánica de los hábitos y la costumbre. Superar la estrechez de cualquier tipo de prejuicio es una premisa fundamental para quien

pretenda pensar y mostrarse ante los demás. No es cuestión de saltar de lo particular a lo universal, esto es, cancelar la historia propia, eso ya interpretado que todo el tiempo somos, sino asumir lo actual y novedoso como acontecimientos que exigen ser vistos desde su singularidad. La compleja relación que existe entre lo Uno y lo Otro requiere de búsquedas, cuestionamientos y contrastes. Para poder actuar hay que ser un buen espectador. El nacimiento de un acto que cambia el curso de la historia cuenta con el sustento de la expectación, la observación y la distancia.

Arendt consagró buena parte de su vida al pensamiento, lo que significa que estuvo siempre atenta a poner en cuestión la privación que se deriva de los prejuicios que la cultura construye como modos de abordar el mundo. Las posiciones monistas de la vida cotidiana en las que se pierden los hombres son sin duda impedimentos, obstáculos para el ejercicio de pensar. Una de las intenciones primordiales de esta intelectual judía radicó, de hecho, en desenmarañar la política –pensándola auténticamente sin velos, sin prejuicios– de concepciones que indudablemente ponen en riesgo lo más valioso que tienen los seres humanos: su capacidad de comenzar algo nuevo.

Por ello, es difícil reglar a Arendt en alguna ideología. Probablemente su sensatez en el momento de escribir tenga que ver con el hecho de ser muchas cosas y al mismo tiempo no inscribirse o adherirse a alguna corriente de pensamiento de una forma dogmática. Como judía exiliada, pero también como heredera de la tradición filosófica alemana, Arendt pretendió fundar un mundo, mostrar una realidad que ha permanecido oculta debido a la construcción de diferentes discursos que la historia misma se ha encargado de endurecer.

La noción de política, al igual que muchos otros conceptos que se utilizan en la vida diaria como libertad y poder, está encubierta por tradiciones de pensamiento. La comprensión habitual de estos términos se corresponde con morales, visiones del mundo compartidas, imaginarios e ideales. Sobre la política recaen múltiples comprensiones que no coinciden

con su sentido originario: por ejemplo, se identifica su ejercicio con la “gubernamentalidad”, esto es, con la búsqueda de los medios eficaces para lograr un fin. Quien gobierna debe estar atento a dirigir y adiestrar bien el complejo de cosas que lo circunda para lograr propósitos que no son políticos en sí mismos. Para ilustrar un poco esta definición podría pensarse en cómo un jefe de Estado dirige a sus gobernados en la actualidad: se protege la seguridad física, se utilizan los medios de violencia con la finalidad de proteger y garantizar unas libertades básicas como la propiedad o el flujo sin interrupciones de nociones sobre lo bueno en el mercado sociocultural.

Si bien hay en ello algo político –por tratarse de una actividad que alude al complejo ejercicio de tomar las decisiones que afectan no sólo a la “población”¹, sino también a los hombres–, las determinaciones realizadas por quienes ejercen la política como profesión no dejan de ser arbitrarias y unilaterales. Sólo interesa aquello que se acomode a los fines de Estado. *Se olvida que donde hay hombres no sólo hay ruina e interés, sino también polis.* La política no tiene que ver con lo institucional, con el manejo y administración de los bienes públicos para garantizar y proteger la vida de los ciudadanos. *La configuración de lo común es un reto cotidiano que indudablemente exige la capacidad de acción por parte de los hombres.*

La noción de *polis* en el mundo griego del siglo V a.C no sólo hacía alusión a la organización administrativa de la ciudad. La política en ese contexto era el inicio y resultado del “sentido común”: el entrelazamiento, la relación de perspectivas y horizontes humanos. Con esto, el ejercicio político se asume desde la pluralidad y diversidad entre quienes son iguales. Los hombres, aspirantes suprasensibles por excelencia, son capaces de política en la medida en que logran superar lo propio al hacer comunidad. Pensar la *polis* implica comprender que la unidad sólo es posible en las diferencias:

1 Con el concepto de “población” nos adherimos a lo planteado por Michel Foucault en varias de sus obras. Este concepto hace mención a la conglomeración y masificación de individuos comprendidos en términos biológicos. Como herramienta gubernamental, la población es comprendida en términos de utilidad y de producción. En este sentido, es necesario preservar y potencializar la salud, la fortaleza (Foucault 2007 234-235).

lo común está hecho de los hilos particulares introducidos en la densa red de las relaciones humanas que se comprende como la Historia. Esos procesos de larga duración son un elaborado marco de conexiones para el futuro, maneras de curarse del tiempo y sus incertidumbres. La voluntad de generar comienzos es la apuesta demasiado humana de mostrar que no sólo se es una mera cosa dentro de ese movimiento perpetuo que es el tiempo. La acción muestra, hace visible a un sí mismo dentro de la vastedad del mundo y el interminable devenir histórico.

El vocablo “político” en el sentido de la *polis* representa un conjunto de experiencias de una comunidad que asumió con altura y profundidad el ámbito de los asuntos humanos. Tales agrupaciones humanas se crearon para los libres, es decir, quienes no eran esclavos y no estaban sometidos al trabajo y a la necesidad. En consecuencia, no tenía sentido pensar la política como un medio subordinado a una finalidad mucho más digna. Lo importante no es buscar los medios más eficaces para lograr algo. Sólo basta con ser espontáneo, actuar libremente. Esta concepción de la política, indudablemente, está anclada a la idea según la cual el acto es un fin en sí, es decir, se agota en su propio movimiento. La virtud, el ejercicio político, tiene esa naturaleza especial: lo que interesa realmente es el hacer, no el resultado obtenido. La política, por tanto, sólo es concebible como *acción*. En el despliegue del *logos*, en el entrecruzamiento de palabras, aparece la política. Más que ser una esencia, una substancia, el carácter político de los hombres debe entenderse como algo exterior².

2 En este sentido es muy importante delimitar el significado de tres conceptos emparentados: las nociones de animal racional, el hombre como poseedor de *logos*, y la idea del hombre como ser político (*zoon politikon*). En primer lugar, es esencial recordar a Martín Heidegger (2007) cuando afirma que, en la filosofía griega, *logos* “no significa nunca “razón”, sino habla, conversación; por lo tanto, el hombre es un ente que tiene su mundo en el modo de lo hablado” (42). Esto significa que la facticidad propia de los hombres, es decir, el hecho de existir en cada ocasión, no puede determinarse por una imagen preconcebida del hombre en tanto ser racional, en tanto poseedor de una facultad mental denominada razón. De alguna manera, la comprensión del *logos* como “razón” entorpece el sentido originario de la existencia, esto es, el hecho de que el existir mismo depende de los hombres y no del hombre. El *logos* sería esa capacidad humana que le permite a los hombres hablar, conversar, existir en la pura ocasión. Al contrario, caer en la comprensión del hombre

La expresión y manifestación en campo abierto de palabras que se puedan oír y hechos que se puedan ver es la esencia misma de la política. Se trata de un asunto que, como expresa la propia Arendt, tiene algo de milagroso. En un mundo sometido a procesos automáticos, el nacimiento de un hombre ofrece la posibilidad de interrumpir ese flujo normal y corriente de las cosas. Es cierto. Los hombres son humanos, cuestión que los iguala. Pero no debe perderse de vista que la vida misma, las experiencias y la perspectiva son siempre singulares e irrepetibles. Pensar la política requiere tener siempre presente esta doble situación.

II

Nociones familiares a la política como libertad y poder también han estado sometidas a la tradición. El cristianismo y buena parte de la filosofía antigua siempre pensaron la libertad como una emancipación del mundo de la vida. Como dice Michel Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* (2006), en la baja antigüedad se construyeron diferentes “tecnologías del yo” que planteaban la idea según la cual la verdadera liberación se encontraba en el retiro del mundo (60). Así las cosas, política y libertad vendrían a ser asuntos antagónicos.

Atener la libertad a la noción de política en la antigüedad requiere pensar en la acción, la aparición. Todo actuar es un aparecer ante los otros. Quien manifiesta su mismidad sabe que sus apreciaciones, sus juicios, deben ir más allá de los lugares comunes: no se trata de replicar lo ya dicho, arrojar

como ser racional condicionaría el presente análisis al presupuesto de que existe una suerte de substancia llamada “hombre”. En segundo lugar, ocurre lo mismo con la noción *zoon politikon*. Pensar al hombre como ser político implica partir del presupuesto según el cual en el hombre existe algo político que hace parte de su esencia. La política es producto del *logos*, es decir, de la conversación, del habla, y por tanto, de los hombres: “La política nace en el entre” (Arendt 1997 46), y por tanto, debe entenderse como algo que es exterior al hombre, como algo que no hace parte de su esencia, sino más bien como un producto de las relaciones humanas.

monedas ya acuñadas, sino descubrir posibilidades humanas ocultas, no vistas. Como sugiere la misma Arendt (1997):

[Los hombres] sólo pueden ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas... Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos, la vida privada les parecía “idiota” porque le faltaba esta diversidad de hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo (79).

Comprender este argumento implica pensar varias cosas. En primer lugar, no debe involucrarse la libertad con el asunto de la voluntad o el libre arbitrio. Sólo se es libre en el ejercicio de la acción, en el acto. Evidentemente, dicha acción está orientada a los otros, pues su fin es ser vista y escuchada. Pensar en una libertad para sí mismo, desde esta perspectiva, no tiene sentido.

Algunas filosofías de la baja antigüedad plantean que la libertad se logra cuando la “fuerza de voluntad” pone en cintura las apetencias o los malos deseos. Gobernarse a sí mismo implica ejercer un control sobre el cuerpo y las limitaciones propias. Se aplican una serie de tecnologías sobre sí mismo para demostrar que existe, como diría Foucault, un régimen de sí. En eso consiste, justamente, el problema de la voluntad enunciado por san Pablo y san Agustín: “quiero, pero no puedo”; el hombre desea ser bueno, santo, pero no sabe como lograrlo.

Esta perspectiva apolítica de la libertad se concentraba en el yo, en el ejercicio de dominio y gobierno de sí mismo. Una liberación implica superar ese conflicto en el que se ve sometida la voluntad, en la capacidad de someter al propio yo volente y encauzarlo hacia lo recto y lo bueno. Toda esa potencia y voluntad hay que dirigirla a la bondad.

La experiencia de querer y no poder es determinante dentro de esta comprensión de la libertad. El hombre es esclavo de sí mismo porque quiere, desea ansiosamente, pero no puede. Esta cuestión se ve inmersa en un extraño dualismo. La libertad está inmersa en un combate permanente del individuo consigo mismo.

La concepción de libertad expresada por Arendt no se ve envuelta en esa tensión. No se trata de ese querer y al mismo tiempo no querer, sino más bien de actuar, de mostrar algo que antes no existía, de ser iniciador. Por ello, la acción está guiada y orientada por lo que Montesquieu denomina “principios”. Éstos no son mandatos interiores, sino que están motivados por cierta generalidad. Hay que recordar que la acción no es una cuestión privada. Es universal porque su finalidad es mostrarse, ser vista. Para los griegos era claro que el ejercicio de la virtud está en la libertad, la excelencia: generar comienzos a través de la acción, desencadenar procesos, es decir, *iniciar y principiar algo*. Hay un pasaje muy importante del texto *¿Qué es la libertad?* de Arendt (1996) que da cuenta de este asunto:

Aquí la cuestión no es que el artista creativo es libre en el proceso de creación, sino que el proceso creativo no se desarrolla en público y no está destinado a mostrarse al mundo. De aquí que el elemento de libertad, sin duda presente en las artes creativas, permanezca oculto; el libre proceso creativo no es lo que se muestra e interesa por fin al mundo, sino la obra de arte en sí misma, el producto final del proceso. Por el contrario, las artes interpretativas tienen una considerable afinidad con la política. Los intérpretes –bailarines, actores, instrumentalistas y demás– necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su “trabajo”, y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución. No se debe dar por sentado que existe tal espacio de presentaciones en todos los casos en que los hombres vivan reunidos en una comunidad. La *polis* griega fue, en tiempos, precisamente esa “forma de gobierno” que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio, en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad (166).

Los griegos, al distinguir lo privado y lo público, pensaron que la política posibilitaba realmente una forma de distinción y preservación de la singularidad entre los enteramente diversos. Al contrario, el gobierno,

al ser concebido como la capacidad de ejercer un mando, un dominio, puede ejecutarse en soledad sin la necesidad de otros. Quien gobierna edifica y construye un mundo enteramente subjetivo en la medida en que impone unos sentidos, unos saberes, unas leyes, unas normas. En este caso, se pretende eliminar la particularidad de los hombres al despojarlos de esa capacidad de edificar sentido por medio de la acción y el discurso.

La política, más que gobierno o mando, es *acción*. Es la capacidad de actuar por parte de los hombres lo que permite que cada cual pueda distinguirse de los demás. Es desde ese punto de vista como debe interpretarse la premisa aristotélica según la cual los hombres son seres políticos: gracias al *logos*, al discurso, a la palabra, el agente puede revelarse como un “alguien” y no sólo manifestar afecto, placer y otras necesidades. Dicho en otros términos, la acción y el discurso permiten que los hombres se manifiesten ante otros no como entidades físicas, no como un mero cuerpo sujeto a acontecimientos biológicos y fisiológicos, sino como hombres que dejan ver ante los otros su propio “yo”:

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa (Arendt 1993 201).

Esto quiere decir que es a través de las palabras y no de los gestos o de actos de violencia como los hombres muestran lo que son. Esa es, por así decir, la razón de ser de la política. Ahora bien, es necesario resaltar siempre el hecho según el cual no se puede actuar en aislamiento. La revelación del yo, evidentemente, exige siempre de otros que corroboren y debatan los juicios, apreciaciones y pareceres. De ahí que la noción de *acción*, tanto en griego como en latín, dé cuenta del comienzo iniciado por uno y la culminación realizada por muchos (Arendt 1993 212). Entre las nociones griegas *archein* y *prattein*, y los términos latinos *agere* y *genere*, discurre el concepto de “acción”. En ambos casos, se trata ante todo

del comienzo, de quien inicia algo: “La significación múltiple de *archein* indica lo siguiente: que sólo podían iniciar algo quienes ya tenían potestad sobre otros; o sea, las cabezas de familia que la tenían sobre los esclavos y familiares, y que de esta forma se habían liberado a sí mismos de las necesidades de la vida en orden a acometer empresas en tierras lejanas o en orden a ejercer la ciudadanía en la *polis*” (*Id.* 164). Por otra parte, las nociones *prattein* y *genere*, que tienen como significado llevar a término, culminar, indican cómo en la *polis* ya los ciudadanos no gobiernan, no ejercen un dominio sobre sus pares, sino que “como dirigentes invocan el apoyo de otros en orden a iniciar algo nuevo, a comenzar una nueva empresa; pues sólo con el apoyo de otros el *archon*, el que rige, el que inicia, el dirigente, podía realmente actuar, *prattein*, llevar a término lo que él hubiera hecho comenzar” (*Ibid.*). Esto significa que política es acción, iniciativa, y simultáneamente, construcción, culminación conjunta. Podría decirse, en consecuencia, que en el hecho de salir al mundo y encontrarse con otros hombres se conjuga lo que los griegos entendían por política.

Un concepto que sin duda es familiar a la noción de libertad es el de “poder”. Dicha cercanía, sin embargo, no siempre expresó los mismos matices. Un seguimiento a la tradición expresará indicios de un binomio que al parecer siempre fue problemático. El gran teórico fundador de la “ciencia política”, Thomas Hobbes, recalcó al respecto una dicotomía compleja que se deriva de la vida entre los hombres. En el estado de naturaleza, las relaciones humanas no son sólo un punto constante de desencuentros, sino también una intensa lucha por sobrevivir. Lo que prima es el interés individual. Esta rivalidad manifiesta entre los hombres está siempre acompañada de miedo, temor, incertidumbre y malestar: cualquiera puede dar muerte a cualquiera. En consecuencia, hay que cuidar la vida, garantizar la seguridad física. En nombre de los derechos naturales –cuya naturalidad se deriva de una ley que explica el plano de las motivaciones humanas– todo está permitido.

En un principio, según el relato de Hobbes, somos libres. El caos y la inseguridad, de hecho, son la manifestación de dicha libertad: cada cual

imponiendo sus intereses, aplastando al otro en nombre de necesidades humanas. El famoso estado de guerra de todos contra todos es sólo la consecuencia de esa naturaleza devastadora y violenta.

Este tipo de planteamientos y teorías son producto de la experiencia vivida por Hobbes en una Inglaterra en la que predominaban las guerras civiles y los conflictos religiosos. El contundente juicio según el cual “el hombre es el lobo para el hombre” sólo pudo emerger en un contexto marcado por el comportamiento violento donde el miedo y la inseguridad era un sentimiento compartido. Ello, indudablemente, amerita pensar en un tipo de salida o solución. La vida transcurrida en el “estado de naturaleza” no merece ser vivida por ser riesgosa y terrorífica. Es necesario que los hombres se confronten entre sí, renuncien a su voluntad violenta y formen un nuevo cuerpo, un inmenso monstruo hecho para vencer el caos natural. El poder del nuevo Estado, por tanto, se impone sobre la diversidad de una forma aplastante. El fin último del Leviatán reside en conservar la seguridad, erradicar el terror, pero a cambio de esa intrínseca libertad violenta que hay en cada uno.

Con claridad se vislumbra que la relación poder-libertad es asimétrica y vertical. Ese particular trato que hay entre estos conceptos es producto de una experiencia humana en la cual los vínculos son amenazantes para la seguridad física. Tal vivencia explica lógicamente el por qué de una comprensión donde la libertad es peligrosa y el poder del Estado es el antídoto o la solución a los problemas de la naturaleza humana.

Obviamente, la lectura cambia cuando la comprensión de estos referentes tradicionales se traslada a John Locke. En este pensador existe una perspectiva liberal en la cual el poder es visto también como un medio o una garantía de un fin particular. Las diferencias entre Hobbes y Locke son notables. Mientras que el primero piensa el Estado para anular la libertad natural de los hombres, el segundo considera que debe haber una regulación, una suerte de control, para garantizar justamente esa naturaleza humana liberal que existe en los hombres. La libertad, desde

este punto de vista, es entendida como el espontáneo crecimiento del cuerpo, el desarrollo normal de unas potencialidades humanas: proteger la vida, apropiarse de la tierra, de las cosas y defender los intereses propios. El propósito del Estado reside no en la anulación de esas libertades intrínsecas, sino en la regulación de las mismas.

Estos registros teóricos que en cierta forma predominan en la vida ordinaria de los hombres y mujeres contemporáneos son útiles para hacer evidente una serie de comprensiones que, para la *polis* griega, eran de alguna manera ajenas. Por supuesto, había dominación. Los ciudadanos, los padres de familia, ejercían un dominio en la casa, lugar hecho para salvaguardar y defender lo cotidiano. Salir al espacio público, dejar de lado el plano de la necesidad, sólo era posible si había un dominio sobre la casa, dominio construido para garantizar la vida (*zoé*). Desde esta perspectiva el hombre griego, el ciudadano, es bueno. Dicha bondad no tiene una connotación cristiana: es más bien aristocrática.

Además de ese lugar para la necesidad, está el espacio para la grandeza. El poder no sólo remitía a ese dominio necesario. Éste, al igual que la libertad, se manifiesta, se hace visible, en el ejercicio de la acción, en el acto. Es el entrelazamiento de las acciones lo que forja y construye un sentido compartido: lo que hace que la comunidad aparezca y transforme el flujo normal de la historia y los acontecimientos.

Antes que ser entendido como un estado esencial del hombre, el poder debe comprenderse como un acto que se agota en el instante. Hay poder cuando los hombres se juntan, *están entre sí*. Ese poderío humano desaparece, a su vez, en el momento en que el “*entre*” como tal se fractura o se agota. Cuando los hombres construyen y edifican auténticas relaciones descubren realidades, hacen manifiesto en el ejercicio de la acción el *logos* que les es común. El poder, en suma, es la realización del *lenguaje*, una red tejida de los hilos del habla que permanentemente es hecha por los hablantes.

Poder y libertad, contrario a como se piensa en la Modernidad, son dos caras de la misma moneda en la medida en que permiten pensar un mundo común a pesar de las irremediables diferencias existentes entre los hombres. Si hay poder hay libertad, esto es, un espacio hecho para el reconocimiento de la autenticidad de los hombres. A la inversa, si hay libertad el poder se manifiesta como la conclusión satisfactoria de un intenso intercambio de pareceres y perspectivas. Por esa razón ambos términos, al igual que el de la política, no pueden pensarse como medios para lograr un fin. Ellos mismos son un “fin en sí”, es decir, se agotan en el acto mismo. Es en la acción como se es libre, es en la acción como se ejerce el poder. No se trata de medios para alcanzar o lograr un fin mucho más elevado o conveniente. Sólo en el acto es como se alcanza la más entera satisfacción. De ahí que la esfera pública, ese espacio de aparición, es el trabajo de los hombres y no el producto de las manos del hombre.

Ahora bien, es sabido por todos que la Época Moderna ha posibilitado una visión completamente limitada del mundo al imponer una serie de sentidos arbitrarios. Se ha despojado a los hombres de la capacidad de actuar, y con ello, se les ha arrebatado, por así decir, el mundo. La importancia de la política concebida como acción radica en que permite cuestionar aquello que es comúnmente aceptado y lograr lo extraordinario.

III

Las acciones, para hacerse visibles, requieren de cierta generalidad. Mostrar los actos, expresar la singularidad, implica que el agente se encuentre en un estado de abierto antes las cosas. Tal visión general no tiene que ver con la habilidad de subordinar un caso singular a una visión *a priori* ya fijada por la cultura. Quien hace esto sólo replica fórmulas a situaciones siempre cambiantes y contingentes. La acción debe estar acompañada del juicio para poderse desplegar sin problemas entre los hombres. Un actuar sin juicio sería sólo la manifestación de una voluntad errática e imprudente.

La distinción kantiana entre el juicio determinante y el juicio reflexionante, a la cual apela Arendt para explicar la política, muestra que es necesario afrontar de una manera particular la esfera de los asuntos humanos. El carácter ambivalente y azaroso del mundo no puede enfrentarse desde juicios previos, es decir, juicios que en su momento fueron válidos para una situación especial, pero que ante una nueva eventualidad no pueden serlo. El juicio reflexionante, que es el juicio de gusto, no consiste en determinar el caso particular a partir de una generalidad, como en el caso de los juicios científicos. El juicio reflexionante es más bien un saber actuar en el momento justo, preciso y oportuno. Esta cuestión fue explicada con mucha claridad por Aristóteles cuando decía que la prudencia era la virtud política por excelencia. Quien está involucrado con cuestiones políticas actúa no a partir de sus motivaciones particulares, sino desde la perspectiva de los otros. No se trata sólo de manifestar la necesidad, sino de ofrecer el punto de vista más oportuno sobre un asunto compartido. Por eso la política no es una preocupación por el hombre y sus necesidades, sino por el mundo. Lo que manifiesta el acto no es una voluntad ciega, sino más bien un nuevo eslabón dentro de una gran cadena de inicios.

Arendt muestra el verdadero sentido de la política, rompe y desmantela prejuicios sólidos que se han construido en el transcurso del tiempo. La tradición dice que la política es el gobierno de los medios que permiten garantizar los intereses de un grupo. En este caso, la política es el arte de dirigir, llevar, administrar. Por tanto, el poder se convierte en el dispositivo que garantiza los propósitos mismos del Estado; mientras que la libertad es comprendida exclusivamente como soberanía individual. Aun así, Arendt reivindica dos nociones completamente diferentes de libertad y poder que intentan hacerle una suerte de contrapeso a estas concepciones que encubren su real significado. Ya la libertad no será tratada como la soberanía que posee el individuo, como el estatus del ciudadano que es sujeto de derechos. La libertad será más bien producto del atrevimiento, la acción ejecutada por los hombres que permite manifestar su "ser ahí". Por otra parte, el poder no será un

instrumento que dirige, conduce, amolda y manipula. Al contrario, se trata de la capacidad que tienen los hombres de edificar un mundo, un sentido propio, particular, es decir, una comunidad.

Una real libertad va de la mano con la actitud reflexiva del juicio y el pensamiento. El mundo, el poder conjunto, sólo es posible entre hombres con un *bon sens*. Como ya se planteó, tener capacidad de juzgar es tener sentido común. Se trata de una comunidad en la cual lo justo y lo correcto, así como lo bueno y lo malo, son producto de lo hablado, algo que se desvela en el intercambio lingüístico, nunca algo que se impone de una forma totalmente unilateral: “La sana razón, el *common sense*, aparece sobre todo en los juicios sobre lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto. El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de vista generales, sino que sabe también qué es lo que realmente importante, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos” (Gadamer 2003 63).

El mundo, el espacio de aparición de los hombres, adquiere una completa realidad cuando, primero, existen lugares para el encuentro. Lo público es justamente diferente a lo privado porque no es un lugar hecho para la apropiación y el dominio, donde los individuos no son meros útiles a la mano. Pero además de la garantía del espacio público como requisito primordial para la *polis*, es importante que exista pensamiento, juicio. El poder, la unión conjunta de los hombres que permite darle vida a ese artificio que se denomina mundo, sólo será posible en una sociedad que haya logrado hacer de sus hombres seres activos interesados por lo que es común.

Por tanto, hablar del juicio implica pensar en aquella propiedad que distingue a los hombres de los animales y de los dioses, “la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta” (Arendt 2003 130). Pensar, esa facultad humana que le permite al agente suspender lo inmediato, alejarse de lo próximo y actuar según una visión amplia de las cosas; y juzgar, tomar una decisión, apelar a lo más apropiado, a lo que la situación exige,

son actividades fundamentales para tratar la libertad como algo cotidiano y no como el propósito de quien voluntariamente se ha dedicado a la contemplación de las cosas eternas. En consecuencia, pensar la libertad –antes que ser el ideal propio de quien se distancia de este mundo, o una propiedad y atributo que le garantiza al hombre un conjunto de derechos– implica cierta atención para desvelar la particularidad de cada hombre, esto es, las acciones únicas e irrepetibles que éste puede lograr o realizar. De igual forma, analizar el poder implica “ir a las cosas mismas” de la vida para descubrir que no sólo se trata de una voluntad dirigida hacia unos fines concretos, sino más bien de lo que los hombres juntos pueden hacer, es decir, construir un mundo que les sea familiar, unos sentidos y significados que les permitan moverse ante situaciones impredecibles y nuevas. Esto expresa, en consecuencia, unas características y propiedades orientadas a la edificación de la convivencia, asunto que Aristóteles ya había manifestado al mostrar cómo el hombre no sólo nace para “vivir”, sino para “vivir bien”. Como es lógico, pensamiento y juicio permiten que los hombres conjuntamente se eleven por encima de las coerciones que inmediatamente les salen al encuentro al solidificarse en una comunidad, un mundo. Sin pensamiento y juicio, las acciones de los hombres no tendrían sentido, el poder simplemente no sería posible, no habría una relación satisfactoria que permita sacar a la luz el *logos*.

Ya lo decía Gadamer (1993): los hombres no sólo se hacen compañía, esto es, no sólo están juntos y relacionados por las meras necesidades; también conviven al fundar esa morada particular llamada mundo, que es tal vez la expresión más auténtica del poder de los hombres (83). Al respecto, Heidegger no se equivocaba al comprender el mundo como esa trama de relaciones humanas pertrechada por hábitos, costumbres, lenguajes, en suma, el “haber previo” y el *logos* que pone al descubierto lo nuevo. Los hombres cimientan, hacen mundo, pues no sólo están arrojados a esa abigarrada red de visiones e interpretaciones heredadas a la que se le suele dar el nombre de tradición.

Por ello, en política, antes que cambiar al hombre, un verdadero cambio de los asuntos humanos tiene que ver con las alteraciones

del “entre” mismo. Las instituciones no se hacen más buenas y más justas si los hombres que las conforman cambian. Un cambio real sólo puede darse si cambian las relaciones, es decir, si los hombres están dispuestos a “hacer mundo”, a convivir. Todo ello, por supuesto, es un asunto propio de la condición humana. El hecho de que los hombres no sólo manifiesten placer y dolor, sino que también puedan plantear qué es lo bueno y lo malo; la posibilidad de que los individuos puedan representar o hacer comunicable algo, así lo atestiguan. Un acercamiento más detallado a la idea aristotélica según la cual el hombre es un ser dotado de *logos* ofrece la clave para comprender la idea de que, en efecto, los hombres hacen mundo. Como lo dice Heidegger (2007), decir que el hombre es un animal con *logos* implica tener presente siempre el asunto del habla. “La posterior interpretación de esta definición del hombre en el sentido de *animal rationale*, “ser viviente racional”, sin duda no es “falsa”, pero encubre el campo de fenómenos a que está tomada esta definición del “ser ahí”. El hombre se manifiesta como un ente que habla. Esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de fonación, sino que este ente es en el modo del descubrir el mundo y del “ser ahí” mismo” (184).

El habla, la conversación, el lenguaje, esa trama habitada y simultáneamente alterada y manipulada por los hombres, no es sólo un adnículo, un accesorio, “sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo” (Gadamer 2003 531). La humanidad y la libertad misma radican en que el concepto de “mundo” se opone al de “entorno”. La libertad aparece cuando los hombres logran salirle al encuentro a aquello que está en el entorno y lo dotan de un sentido estrictamente humano. El entorno es el “medio” espacial en el que los hombres viven. Decir que los hombres tienen mundo, por tanto, no quiere decir que sean independientes del entorno. Este último es el espacio de la compañía, lo cual hace de este concepto un equivalente a la noción de lo social planteada por Arendt. En consecuencia, “este concepto del entorno puede aplicarse a todos los seres vivos, y reunir así las condiciones de las que depende

su existencia" (*Id.* 532). Los seres vivos están confinados al entorno, mientras que los hombres, además, poseen mundo en la medida en que están dotados de lenguaje. Como lo plantea el mismo Gadamer:

Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su libertad frente al entorno. Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo... la elevación o el estar elevado por encima de las coerciones del mundo es algo que se da siempre allí donde hay lenguaje y allí donde hay hombres; esa libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas, como expresa también esa profunda narración del Génesis según la cual Adán recibió de Dios la potestad de poner nombres (*Ibid.*).

El hablar de los hombres es, por tanto, un hablar del mundo. El logos permite que exista una suerte de elevación al mundo, es decir, la posibilidad de que los hombres asuman una postura completamente diferente ante su entorno. Se trata de un asunto que Aristóteles percibió con mucha claridad al afirmar que la voz de los animales coordina la compañía, mientras que el entendimiento lingüístico pone al descubierto el mundo. Tales aspectos sólo podrán ser esclarecidos si se desarticulan los prejuicios que reducen el poder y la política a medios hechos para dominar, moldear y manipular. Pensar la política implica, en este caso, ponerse en contacto con la tradición, hacerla hablar por medio de Aristóteles quien ha enseñado que el logos no se reduce a la razón como una facultad propia del yo pensante. Es en el habla donde los hombres se juegan algo tan importante como su convivencia, donde –según la conocida expresión de Heidegger– hacen mundo. **e**

Bibliografía

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

_____. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.

- _____. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI editores, 1997.
- _____. *Hermenéutica del sujeto*. México: F.C.E, 2006.
- _____. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- _____. *El ser y el tiempo*. México: F.C.E, 2007.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Tecnos, 1997.