

Arendt y el pensamiento político posfundacional

Alejandro Escudero Pérez. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido 12/7/2021

Resumen

Cabe ubicar la teoría política de Hannah Arendt dentro de lo que, en un influyente libro publicado en 2007, Oliver Marchart ha denominado *pensamiento político posfundacional*. Sus escritos, por lo tanto, pueden considerarse *pioneros* dentro de una de las corrientes actuales de la filosofía política más fértiles y originales.

Palabras clave: modernidad política, acción, esfera pública, acontecimiento.

Abstract

Arendt and post-foundational political thought

Hannah Arendt's political theory can be located within what, in an influential book published in 2007, Oliver Marchart has called *post-foundational political thought*. His writings, therefore, can be considered *pioneers* within one of the most fertile and original current currents of political philosophy.

Key words: Political Modernity, Action, Public Sphere, Event.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Arendt y el pensamiento político posfundacional¹

Alejandro Escudero Pérez. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido 12/7/2021

§ Introducción

Arendt es una autora con una merecida fama de inclasificable. Esto tiene muchas ventajas, pero, también, algunos inconvenientes. Recientemente autores como Fernando Vallespín, Hauke Brunkhorst, Jessica Baños o Carlos Kohn la han ubicado en la órbita de una tradición de la filosofía política de Occidente llamada *republicanismo*².

Aquí —sin desmentir esa ubicación, bastante certera— vamos a ensayar su inclusión en el pensamiento político *posfundacional*. Se trata de una corriente en ebullición, emergente. Comparte una serie de hallazgos y de problemas, dibujando, así, un terreno de indagación y de controversia entre posiciones que, poco a poco, se están dibujando y afinando al hilo de sus debates.

De la ubicación de Arendt en el panorama filosófico del siglo XXI depende con qué otros autores entre en resonancia y, también, en qué direcciones se prolonguen sus hallazgos y se rectifiquen y enmienden algunas de sus limitaciones.

Lo *posfundacional* remite en filosofía, ya desde el siglo XIX, por ejemplo, al anuncio de Nietzsche de la muerte de Dios y la llegada del nihilismo. O, también, a Marx, cuando declara que con el desarrollo de la modernidad «todo lo sólido se desvanece en el aire». En el siglo XX, las distintas corrientes de la filosofía han ido constatando,

¹ Este artículo ha sido redactado en el marco del Proyecto de Investigación «Pensamiento Contemporáneo Posfundacional: Análisis teórico-crítico de las ontologías contemporáneas de la negatividad y la cuestión de la violencia del fundamento» (PID2020-117069GB-100), dirigido por Laura Llevadot.

² Una breve y solvente presentación de esta tradición la encontramos en el libro de Andrés Rosler, *Razones públicas: seis conceptos sobre la República*. Buenos Aires, Katz, 2018.

cada una a su ritmo y con sus matices peculiares, el *ocaso del Absoluto*. Desde los distintos planteamientos de una *razón crítica* se ha ido advirtiendo el nexo entre el fundacionismo y el dogmatismo. Es lo que, por ejemplo, exponía Jürgen Habermas en 1988, en su libro *Pensamiento posmetafísico*, por citar un texto en el que se asume esta problemática.

En 2007 Oliver Marchart publicó un libro significativamente titulado *Pensamiento político posfundacional*. Haremos, para empezar, una breve exposición de su planteamiento.

El pensamiento político posfundacional, resalta Marchart, parte de la imposibilidad de *un* Fundamento último, de *un* Absoluto irrevocable. Y el reto filosófico, aquí, consiste en asumir las consecuencias de esta ausencia, con su cara positiva y su lado negativo. Laura Llevadot lo explica así con agudeza y perspicacia:

El 'pos' de este pensamiento posfundacional no dice que el fundamento haya desaparecido, que hayamos perdido aquello que fundamentaba la vida política, que ya no dispongamos de un concepto de naturaleza humana, de pueblo, de clase o de nación que legitime el orden existente. Al contrario, lo que dice este 'pos' es, más bien, que el fundamento no ha existido nunca, que no era sino un fantasma³.

Este modo de abordar la problemática política se erige sobre una *diferencia originaria e insuprimible*: la que une y separa, una y otra vez, la política de lo político. Con la expresión «la política» se alude aquí a un preciso orden institucional (articulado jurídicamente, por ejemplo). Y la expresión «lo político» nombra, en este contexto, el momento instituyente (y, con él, además, un momento destituyente del orden previamente asentado). Dice Marchart:

³ Laura Llevadot, en la presentación del libro de Edgar Straehle, *Claude Lefort: la inquietud de la política*. Barcelona, Gedisa, 2020, p. 11.

Si bien la política es un proceso con final abierto, sin un principio ni un fin determinados, lo político es el momento de un fundar, aunque parcial, contingente y efímero. Con lo cual, no es la imposibilidad de cualquier fundamento de la sociedad el problema relevante, sino la imposibilidad de su fundamento último; y es justamente esta ausencia radical, la condición de posibilidad de los múltiples, plurales y contingentes actos de ‘fundarla’⁴.

Entre la política y lo político hay una tensión irreductible y un enlace recíproco. Es decir: una *diferencia*. Y el caso es que, en este ámbito del mundo, la apelación a la identidad de un Fundamento es algo que, una y otra vez, pretende clausurar, suturar, sepultar y esconder esa diferencia originaria. Es decir: la afirmación, reiterada en la tradición occidental, de *un* Fundamento pretende suprimir lo político desde una presunta esencia eterna de la política (una identidad que está definida y fijada de antemano).

Partiendo de este marco común, dentro del pensamiento político posfundacional, hay un agitado debate entre distintas posiciones sobre el contenido y la consistencia de la política y, también, sobre cómo opera lo político como instancia instituyente y destituyente.

Aquí formularemos dos tesis sobre Arendt: a) es una *pionera* en el pensamiento político posfundacional; b) dentro de este marco apunta hacia una ontología política del acontecimiento (es decir, hacia *una* de las direcciones del pensamiento político posfundacional). En esta orientación la instancia instituyente y destituyente es un *acontecimiento* (entendido por Arendt desde la metáfora del *nacimiento* y la *natalidad*). Además encontramos insinuada en ella una tesis clave que, también, ha sido explicitada por Marchart en su libro de 2007: la política democrática —con su poder horizontal cortocircuitando la verticalidad jerárquica del poder y la violencia de la dominación— es la que mejor asume y despliega la ausencia de un Fundamento, la falta de un Absoluto metafísico.

⁴O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires, FCE, 2009, p. 84.

Arendt, pues, y es lo que tratamos de mostrar aquí, es una brillante pionera de esta corriente actual en la filosofía política. Para ello intentaremos, con brevedad, responder a dos preguntas: a) ¿Qué aporta o con qué contribuye a su articulación y despliegue?; b) ¿Cuáles de sus hallazgos son prolongables hoy (llevándolos, en ocasiones, en direcciones que ella no atisbó)?

§ 1. Política y filosofía

Una de las preguntas conductoras de la filosofía en la tradición occidental se enuncia en estos términos: «¿Qué es la política?» Para buscar una respuesta una pregunta tiene que ser elaborada. Distinguiremos, para profundizar en el tema, dos líneas de elaboración de la pregunta central de la filosofía política.

En primer lugar, hay una elaboración metafísica de la pregunta. En ella se entiende que la respuesta a esa cuestión pasa por definir una *esencia* y, a la vez, localizar un *fundamento*. Es decir, el propósito se concentra en asegurar definitivamente, respecto a la política, un orden verdadero e ideal: el único orden racionalmente necesario, universal, inmutable, adecuado. El Fundamento y la Esencia, por lo tanto, afianzan la estabilidad de una trama institucional según una lógica de la Identidad. La política, así, resulta clausurada, atada a una única configuración convertida en la única verdadera. En la historia de Occidente podemos distinguir tres fases en los intentos reiterados de fundamentación: una cosmológica (grecolatina), otra teológica (en la Edad Media y la primera modernidad), y, en la modernidad plena, una fundamentación antropológica (por ejemplo en Kant o en Hegel). Nos referiremos, con brevedad, a un ejemplo reciente de esta compleja tradición.

Julien Freund, en el libro *La esencia de lo político* (1965) dice en la primera página:

Existe una *esencia* de lo político. Hay que entender con esto que, en cualquier colectividad política, sea cual sea y sin ninguna excepción, se pueden encontrar constantes y realidades inmutables que forman parte de su propia naturaleza y hacen que ésta sea política. Aquellas constantes permanecen

naturalmente independientes de las variaciones históricas, de las contingencias de tiempo y espacio, de los regímenes y sistemas políticos⁵.

Desarrollando este punto de partida el autor afirma que la esencia de lo político está delimitada, en primer lugar, por la separación jerárquica entre el gobierno y los gobernados: al gobierno le corresponde mandar, a los gobernados les toca, invariablemente, obedecer. La segunda propiedad inmutable de lo político dicta que hay una separación rígida y estricta entre lo privado y lo público. Y, en tercer lugar, hay una perenne contraposición implacable entre amigos y enemigos, tanto dentro como fuera de la nación y del Estado; así, la guerra y la violencia es, en el fondo, indistinguible de lo político: está en su mismo centro, es su corazón latente y palpitante. Estas tesis tan rotundas dependen de una *esencialización*: es decir, se parte de algunos elementos que están presentes en determinadas figuras históricas de la sociedad y la política y se afirma, a continuación, que son factores eternos y constantes, necesarios y universales, enteramente inalterables. Freund, desde luego, es coherente, pero esto no significa que sea consistente: su exposición no pasa de ser una proyección metafísica en la que se mezclan, en dosis variables, el dogmatismo y la arbitrariedad. Y la pregunta aquí es: ¿cabe aún, en el siglo XX, continuar con la estrategia de la esencialización y la fundamentación?, ¿es compatible este procedimiento metafísico con una razón crítica que busca un punto intermedio entre el dogmatismo y el escepticismo?

La elaboración *ontológica* de la pregunta «¿Qué es la política?» parte de una crisis interna de los intentos de fundamentación, es decir, arranca de la sospecha sobre la arbitrariedad de los distintos procedimientos de esencialización de un orden ideal de la política en los que resulta definitivamente clausurada, encerrada en sí misma. El motivo de esta crisis es complejo y procede de la propia realidad política en el tránsito entre el siglo XIX y el siglo XX (además, desde luego, tiene que ver con el propio

⁵ Julien Freund, *La esencia de lo político*. Madrid, Editora Nacional, 1968, p. IX.

recorrido de la filosofía tras la crisis en el siglo XIX de los grandes sistemas del Idealismo alemán). Y los textos de Arendt, entre muchos otros que podrían destacarse, son un sismógrafo que detecta estos profundos movimientos tectónicos. Por eso, en el punto de partida, cuando en los años 50 del siglo pasado intentaba escribir una *Introducción a la política* declaraba con enorme honradez: «Es difícil decir qué sea la política»⁶. ¿De dónde proviene esta dificultad? ¿Por qué ocurre algo así? Por un lado, porque la realidad política excede las bridas del concepto o de la esencia con las que en vano se pretende clausurar y cancelar su dinamismo. Por otro lado, porque un hipotético fundamento de la política es algo, por más empeño que se ponga, estrictamente ilocalizable (salvo que se parta de él, incurriendo en un estéril círculo vicioso). Fina Birulés destaca de Arendt «[...] su decidida actitud contra cualquier afirmación relativa a alguna suerte de manifestación de esencias intemporales en la historia» (*ib.* pp. 12-13). No hay, nos dice Arendt, una esencia eterna de la Política que, después, con posterioridad, se ‘realice’ más o menos imperfectamente en el mundo o en la historia. Y creer lo contrario es sucumbir a ilusiones y apariencias que precisamente impiden entender en serio en qué consiste la política en su complejo e intrincado acaecer. De nuevo acudimos a Fina Birulés cuando escribe en el prólogo al libro *¿Qué es la política?* (*ib.* p. 11):

Como afirma Arendt, preguntas tan elementales y directas como ‘¿Qué es la política?’ pueden surgir sólo si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Y hay que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX, en que han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y estándares de juicio moral y en que el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas a la nueva situación, convirtiendo la dificultad en inofensiva. Efectivamente, los ‘ejercicios de pensamiento político’ de Arendt, se caracterizan por volver a las preguntas, a los conceptos, por un despliegue de definiciones.

⁶ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 2018, p. 149.

El asunto, por lo tanto, es este: una vez que se reconoce la carencia de una esencia y la ausencia de un fundamento *en* la propia realidad política, ¿cómo elaborar y desarrollar la pregunta filosófica referida a ella? (y, claro, también: ¿cómo está articulada la propia acción política cuando reconoce y se atiene a esta circunstancia tan singular e insólita?).

Es inicialmente ineludible, nos recuerda Arendt, partir de la *actualidad de la política*: de cómo está siendo aquí y ahora, bajo qué marcos y cauces y en qué dirección se está desplegando y acaeciendo. Y, como hemos apuntado ya, el punto de partida —insiste Arendt una y otra vez— está en una profunda *crisis* de la configuración política que cuajó en el mundo moderno, es decir, en el siglo XVIII.

A su vez, la ineludible conexión de la actualidad de la política con su pasado, próximo o remoto, se mueve, simultáneamente, en una doble dirección. Por un lado, se trata de llevar a cabo una indagación en la que se expliciten los complejos procesos que han llevado al *statu quo*. Por otro lado, hay que rastrear en las intrincadas capas de la tradición cristalizaciones originales y ejemplares de la política que, en su multiplicidad y dispersión, proporcionan indicios o pautas, orientaciones y horizontes: se trata de recordar momentos estelares perdidos, sepultados, escondidos, pero, que, aún, emiten una luz y un brillo singular imprescindible en momentos de oscuridad (esto es algo que encontramos en muchos autores contemporáneos, como se puede constatar en el interesante estudio de José Luis Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Madrid, Siglo XXI, 2019).

Así pues, la elaboración *ontológica* de la pregunta «¿Qué es la política?» gravita sobre el futuro (aunque no sea un futuro absolutamente desligado de sus pasados, de distintos sedimentos y capas, de los ciclos y las bifurcaciones de las tradiciones). Por lo cual, esta pregunta, cuando se plantea en esta dirección posfundacional, puede traducirse así: ¿qué *podrá ser* aún la política partiendo de su *crisis interna*? Por lo tanto, en la respuesta se apuesta por localizar, allí donde esté, lo mejor de lo posible (y, a la vez, evitar lo peor, que también acecha constantemente).

En resumen, el arco que recorre la filosofía política, es el siguiente: desde el análisis de cómo está siendo la política, y de la consideración de cómo ha sido, se trata de apuntar hacia cómo *será* o cómo *podrá ser*. Algo que en el caso de Arendt puede concentrarse en esta fórmula: se parte del fenómeno de la despolitización —es decir, de la crisis de la política en el siglo XX— y, desde aquí, se dibuja la meta de una repolitización de la política.

Así pues, la filosofía política, apunta Arendt, *no* tiene como propósito central la fundamentación de la política, ni la definición conceptual de una esencia eterna fijada *a priori*. Y no tiene esa meta porque la política no reposa definitivamente en *un* Fundamento (en un único *arché* y en un único *télos*). Esta afirmación, considerando el conjunto de la tradición de Occidente, es insólita, por más que tenga su arraigo pleno en las condiciones en las que se desarrolla la filosofía en el siglo XX. Por eso Antonio Campillo, en un magnífico artículo, subraya con razón: «Arendt se enfrenta al consenso dominante en la “gran tradición” del pensamiento político occidental, desde Platón y Aristóteles, hasta Weber y Schmitt, pasando por Hobbes, Rousseau, Hegel y Marx.⁷»

128

N.º 103
Noviembre-
diciembre
2021

§ 2. Política y modernidad

Como decíamos, el punto de partida de la indagación de Arendt es un diagnóstico del *statu quo* de la política. Y algo así implica emprender la tarea de explicitar los procesos complejos que han conducido a la situación actual de la política, es decir, en su caso, a lo que dejó en pie la terrible y espantosa II Guerra Mundial.

El hilo conductor adoptado por Arendt con el fin de acometer esta tarea es una *fenomenología* de la *vida activa*. En ella distingue tres aspectos o vertientes suyas: labor, trabajo, acción. Se trata de tres órdenes o dimensiones en las que se articula la

⁷ Antonio Campillo, «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Arendt», *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 26. Murcia, 2002, p. 18.

«condición humana». Es importante no confundir la condición humana con una hipotética esencia humana idéntica, permanente, substancial, natural. Arendt descarta cualquier tipo de antropología esencialista: la existencia humana es abierta, dúctil, permeable, la propia de un ser de posibilidades históricas y mundanas⁸. Por eso el estatuto de esas dimensiones de la vida activa es complejo: por un lado son, en su abstracta vaciedad, formalmente invariables, pero, en su concreción, *siempre* están investidas de concretas figuras históricas y mundanas⁹. Hay, pues, respecto al existir humano, unas condiciones de su despliegue especificadas en cada mundo histórico concreto, es decir, bajo un repertorio finito de opciones y posibilidades. Así, esas vertientes de la vida activa que Arendt denomina labor, trabajo y acción reúnen, cada una de ellas, una serie de ingredientes que, con brevedad, detallaremos a continuación.

La labor se refiere, en su elemental estilización a varias cosas: por un lado, a la esfera doméstica, al terreno de la intimidad cotidiana, es decir, al hogar. Junto a esto, prima en ella la atención al estrato orgánico del cuerpo: la continua ocupación en ir cubriendo sus necesidades básicas de alimentación, vestimenta, higiene o descanso. Y, también, dentro de la labor, predomina lo perecedero y fungible de un bien de consumo: algo volátil y efímero que precisa su continua sustitución.

Con el concepto de trabajo Arendt alude a la conjunción de varios elementos. En primer lugar, se refiere al empleo de artefactos o utensilios; se trata de bienes de uso duraderos que estabilizan y dotan de consistencia a lo mundano. También, por otro lado, apunta hacia los procesos sociales de la fabricación de herramientas o instrumentos. En conjunto se puede considerar algo cercano a lo que Marx denomina modo (histórico) de producción, en tanto conjunción de unas fuerzas productivas —

⁸ Como subraya Antonio Campillo: «[...] Arendt considera prioritario elaborar una fenomenología de la vida activa que ponga manifiesto el carácter diferenciado e irreductible de esas tres grandes formas de la actividad humana». *Ibidem*, p. 12. Ahora bien, la diferencia conceptual trazada aquí no es el reflejo de una esencia previa y eterna, sino la puesta de relieve de una vertiente histórica de la condición humana.

⁹ De nuevo, Antonio Campillo nos pone sobre la buena pista en un asunto enormemente complicado: «[...] Arendt lleva a cabo una diferenciación fenomenológica de las tres grandes esferas de la vida activa (labor, trabajo, acción) y una reconstrucción histórica de sus grandes variaciones epocales [...]». *Ibid.*, p. 11.

energías y técnicas— y unas relaciones de producción (sea la esclavitud en Grecia, el vasallaje en la Edad Media, o el contrato de trabajo en el capitalismo industrial). En este terreno predomina la razón instrumental y los distintos criterios de utilidad, eficacia y eficiencia.

En tercer lugar, está lo que Arendt denomina acción. Dentro de las distintas vertientes de la condición humana la acción se refiere a su dimensión política. La acción se ejerce en una esfera pública (*ágora*) y está articulada por una serie de elementos: el discurso, la narración, el poder, la comunidad, la pluralidad, la deliberación, la elección, el juicio sobre sucesos políticos, la responsabilidad, la ley, la justicia, el bien, el mal, la verdad y la mentira. La acción, pues, está imbricada con el mundo político, es decir, implantada en el mundo de la política y su intrincado acaecer.

Resumiendo diremos que Arendt distingue *fenomenológicamente* tres formas en las que ya está embarcada y organizada la vida activa: labor, trabajo y acción. Se trata de tres invariables formas *a priori* investidas una y otra vez de variables figuras históricas. Esta distinción triple tiene un conjunto de implicaciones simultáneas. Por un lado, esas dimensiones de la condición humana son irreducibles entre sí. Pero, también, están interrelacionadas. Y esto lleva a que haya intentos mutuos de reducirse o absorberse entre sí. De todos modos, a la hora de considerar los distintos órdenes de la vida activa Arendt establece entre ellos una jerarquía: a pesar de su irreducibilidad y su interrelación, la acción es la dimensión más noble y elevada, la que corresponde preferentemente a lo que cabe denominar una existencia auténtica, plena, lograda, ascendente. También es la vertiente más frágil, la que requiere más cuidado, cultivo y protección. Y Arendt extrae de aquí algo clave para entender tanto el diagnóstico que nos ofrece como su apuesta central: el eventual incumplimiento de la jerarquía entre la acción, el trabajo y la labor, tiene como consecuencia el arrinconamiento y la distorsión del fértil y luminoso territorio de la política.

Arendt introduce esta triple distinción dentro de la condición humana con un propósito único: aplicarla en un diagnóstico de la trayectoria convulsa y agitada de la

política moderna, dibujando sus procesos subterráneos, sus vaivenes, sus tensiones. Es decir, Arendt no propone una definición esencial del hombre universal desde la que deducir la substancia eterna de la política. Y este diagnóstico, insistimos, está trazado desde la promesa de un futuro: el empeño en revertir lo negativo del mundo moderno conservando y profundizando sus logros y hallazgos políticos.

La pertinencia y la validez, por lo tanto, de la distinción conceptual —a la vez precisa y borrosa— que nos propone Arendt entre labor, trabajo y acción se puede medir así: ¿permite llevar a cabo un diagnóstico del statu quo de la política en el siglo XX que sea esclarecedor y relevante? Es decir, ¿permite localizar sus atascos y callejones sin salida y ayuda a encontrar para ellos algunas líneas de fuga?

Provista de estos mimbres Arendt ensaya, en libros como *La condición humana*, *Sobre la revolución* o *Crisis de la república*, una genealogía de la modernidad política partiendo de las ruinas de las tempestades de acero de la II Guerra Mundial. Es un periodo de estabilización, de reconstrucción de lo destruido. Pero, también, de profunda crisis de la política, a pesar de las apariencias (la propaganda lo tenía claro, como siempre sucede: a un lado del telón de acero el «mundo libre», al otro lado, un régimen demoníaco y opresor, pero la propaganda es lo que tiene, todo lo simplifica para impedir que algo se entienda en su raíz). Esbozaremos, a continuación, algunas líneas significativas de lo que Arendt nos enseña sobre las turbulencias, sacudidas y convulsiones de la política moderna.

En las revoluciones francesa y norteamericana, y otros procesos históricos de este periodo —por ejemplo, en Inglaterra en los siglos XVII y XVIII—, hay un despuntar de una política democrática. En él se recoge la herencia de la Antigüedad clásica, es decir, se retoman, con variaciones significativas, desde luego, cristalizaciones provenientes de la política grecolatina (de Atenas y de Roma, por decirlo sinópticamente)¹⁰.

¹⁰ Véase sobre el tema: Jean Starobinski, *1789: Los emblemas de la razón*. Madrid, Taurus, 1988; José Manuel Querol Sanz, *La imagen de la Antigüedad en tiempos de la revolución francesa*, Trea, 2015.

En el modo de afrontar Arendt este singular despuntar de la política en el alba de la modernidad hay una directriz muy relevante que merece la pena resaltar y proseguir: Arendt afirma que cabe retener y conservar los hallazgos y los logros de la política moderna sin tener que aceptar obligatoriamente el marco metafísico en el que fueron inicialmente presentados y formulados. En ese marco metafísico encontramos, por ejemplo esto: a) la alianza entre el iusnaturalismo y el contractualismo; b) la tesis de la autodeterminación del Sujeto de la razón; c) la idea de una Historia Universal en progreso (una historia acumulativa, lineal, ascendente y con un fin único: la identidad de lo real y lo racional); d) el ideal emancipatorio del Sujeto (es decir, la utopía de su independencia y su autosuficiencia). A pesar de lo que podamos leer en Hobbes, Locke, Rousseau, Kant o Hegel, o en los preámbulos de las constituciones políticas, no hay que aceptar sin más, nos explica Arendt con perspicacia, que los logros de la política moderna sean algo extraído de la esencia universal del Sujeto racional que se realiza en una Historia teleológica en progreso. Es decir, Arendt ha sugerido que es posible estudiar las revoluciones políticas modernas —y aprender algo de ellas en la crisis actual— desde claves posfundacionales. Si las abordamos bajo estas claves la revolución política moderna —en sus distintas variantes— es un acto fundacional —un acontecimiento— en el que fueron entregados, en medio de la acción política en una esfera pública, una serie de principios desde los cuales, por ejemplo, se articuló el Estado constitucional, el derecho político, o, también, un acto de apertura en el que cristalizaron axiomas como la libertad, la igualdad y la fraternidad (con sus distintos y controvertidos significados y sus respectivas combinaciones). Tenemos aquí, por lo tanto, un acontecimiento —un acto inaugural—, unas estructuras institucionales en las que se recoge lo entregado en él, y unos procesos históricos en los que se van desplegando los puntos de partida y de llegada, es decir los axiomas y las metas que circunscriben la política en la modernidad (dentro de un conjunto finito de opciones y de posibilidades que linda con lo imposible respecto a esa articulación paradigmática de la política).

Pero en la modernidad la revolución política no es el único proceso significativo y relevante, ni, acaso, tampoco, como enseguida veremos, el principal. A las revoluciones políticas se superpuso la *revolución industrial*. En el fondo, al menos en algunos de sus aspectos centrales, la era moderna del mundo brota en la conjunción de esos dos procesos históricos: la revolución política se solapó con otra revolución tanto o más decisiva en el decurso del mundo moderno, la revolución industrial del capitalismo y su economía de libre mercado (en el mercado de bienes y servicios, en el mercado de trabajo); una economía animada por la finalidad de un crecimiento ilimitado, entre otras cosas¹¹.

Lo que Arendt denomina ‘trabajo’ concentra o condensa ese proceso decisivo. Se trata del capitalismo industrial y la economía de mercado, es decir, del corazón de la sociedad civil como una sociedad de individuos dividida en clases (y, con ello, articulada desde una doble concepción de la ciudadanía: los ciudadanos plenos —los burgueses propietarios del capital— y los ciudadanos subalternos —las mujeres, los proletarios, los colonizados—). El ‘trabajo’, aquí, por lo tanto, en el marco concreto del diagnóstico formulado por Arendt, alude al estrato de lo socioeconómico en su específica y precisa configuración moderna.

Pues bien, lo que caracteriza y define el siglo XIX es que la acción política es *absorbida* por el trabajo y, así, *subordinada* a él. Es el triunfo, constante en el mundo moderno, del economicismo (y, por lo tanto, de lo que Arendt llama «la cuestión social» —es decir, el asunto de las clases sociales y su división jerárquica relacionada con el desigual reparto de la riqueza, socialmente generada pero privadamente acaparada por una minoría privilegiada—). En este contexto, el Estado se encarga, preferentemente, de facilitar la competencia empresarial en el mercado con el derecho mercantil y de proteger la propiedad privada de los propietarios de los medios de producción

¹¹ Las consecuencias de este postulado del capitalismo industrial son, como constatamos en el siglo XXI, desoladoras. Véase, por ejemplo, Carlos Taibo, *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid, La Catarata, 2009; Serge Latouche, *La megamáquina: razón tecnocientífica, razón económica y mito del progreso*. Madrid, Díaz & Pons, 2016.

(además de promulgar un derecho laboral que consagra la subordinación del proletariado a las necesidades de la economía mercantil bajo la fórmula del «libre contrato»). El siglo XX, por otro lado, arranca con dos violentas sacudidas: la irrupción de dos formas de totalitarismo —el comunista y el nacionalsocialista— en los que la política sucumbe dramáticamente ante la absolutización del Estado y el partido único, y se expande una dominación brutal por medio del miedo, el terror y la violencia. Todo ello enmarcado y atravesado por dos guerras mundiales enormemente destructivas.

Aquí tenemos, en el fondo, el principal punto de partida de Arendt, en la medida en que su planteamiento arranca de analizar la situación, entre la desolación y la esperanza, posterior a la II Guerra Mundial. Es el periodo de la guerra fría entre dos superpotencias, bajo la amenaza recíproca de aniquilación por la utilización de las bombas nucleares. Es también el periodo del surgimiento de la ONU, la descolonización de África, la americanización de Europa por medio del Plan Marshall, la Comunidad Económica Europea, etc. Lo que busca Arendt es una descripción profunda de este conjunto de procesos históricos tan complejos. Y el diagnóstico de Arendt dice lo siguiente: en este periodo tanto la acción como el trabajo resultan subordinados a la labor, la cual, dentro del conjunto de la vida activa, adopta el papel de referente primordial. Con ello alude Arendt a la aparición de la sociedad de consumo y la extensión de la clase media, la consolidación de los grandes medios de comunicación de masas con su universo de imágenes y la seducción del mensaje publicitario, el asentamiento de la democracia representativa protagonizada por el bipartidismo, una mayor intervención del Estado, de cuño keynesiano, en las vicisitudes de la economía o la articulación del Estado del bienestar (gracias al cual se apuntala, aunque sea de un modo frágil y provisional, el nexo entre la política democrática y el capitalismo industrial, en tanto permite la extensión de las clases medias y la neutralización de la política bajo el hechizo del centro político, es decir, bajo el señuelo de la «moderación» y la «desideologización»).

Pese a los logros positivos de este periodo de posguerra el diagnóstico de Arendt no deja de señalar su *cara negativa*: un estrechamiento tecnocrático de la actividad política del Estado volcada en la gestión de medios para unos fines definidos antes de la política y donde la soberanía popular se limita a votaciones periódicas entre opciones similares (en la medida en que la representación política real gira en torno al bipartidismo y a la orientación al «centro» de las clases medias, siendo este centro político su grado cero, la ilusión de una política neutral, aséptica ante las ideologías, etc.). Irrumpe, también, la democracia mediática, en la que los programas políticos se asemejan a los reclamos comerciales de las empresas. Así caracteriza, en un excelente artículo, Anabella Di Pego lo que sostiene Arendt:

Se produce un paulatino debilitamiento de la política, la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos es sustituida por el gobierno de expertos abocados a la satisfacción de las necesidades de la sociedad¹².

En una sociedad de clases como la sociedad moderna occidental las necesidades a las que aquí se aluden son distintas: las clases bajas necesitan subsistir en los márgenes de la economía oficial, la clase media necesita consumir desafortadamente espoleada por las imágenes de la publicidad, y la clase alta está animada por la necesidad de mantener e incrementar su patrimonio y su influencia como poder fáctico ante el Estado y la política gubernamental. Así lo resume Antonio Campillo: «Arendt interpreta la moderna irrupción del capitalismo como el triunfo de lo 'social', esto es, como la confusión entre lo público y lo privado» (*ib.* p. 9).

Es decir, y como balance general, es el triunfo del economicismo de la sociedad civil, de un mercantilismo volcado hacia el crecimiento económico como justificación de todo y como único fin legítimo. Y cuando este economicismo se proyecta sobre la política esta termina instrumentalizada, convertida en una carcasa inerte y, así, la

¹² «Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática» en *Intersticios*, año 10, n.º 22-23. México, 2005, p. 16.

democracia representativa se vuelve un procedimiento rutinario atado a una ciudadanía inactiva, adocenada.

El retrato de Arendt del trayecto de la modernidad política quedó incompleto pues falleció en 1975. Siguiendo sus directrices y su orientación podría añadirse algo así: en la década de los 70 además del Informe Meadows sobre los límites del crecimiento del capitalismo, en fase de expansión globalizadora, y la primera crisis del petróleo —la principal fuente de energía de la civilización industrial¹³— encontramos la difusión e implantación de las tesis de Friedrich Hayek (o Ludwig von Mises, Murray N. Rothbard y Ayn Rand) a través de la propuesta de un Estado mínimo por Robert Nozick, en el libro *Anarquía, Estado y utopía*, publicado en 1974. En 1976 Milton Friedman, en esta misma línea, recibe el Premio Nobel de Economía y, junto con otros miembros de la Escuela de Chicago, asesora al gobierno de Pinochet en Chile y, posteriormente, a los gobiernos de Reagan en USA y Thatcher en UK. Estamos, aquí, ante el auge del neoliberalismo, según el cual la libertad económica es lo único significativo para la sociedad civil y la política del Estado. Con ello se acelera la globalización, se expande, de burbuja en burbuja, una economía financiera de índole especulativa, se inicia el desmantelamiento de los servicios públicos del Estado de bienestar pues su financiación está comprometida si no se incrementa una fiscalidad que ahuyenta las inversiones del gran capital, etc. Pero estos procesos, en su complejidad, y con su enorme relevancia, no los tomaría Arendt como una refutación de su tesis central: la subordinación a la labor del trabajo y la acción en la segunda mitad del siglo XX¹⁴.

Resumiremos así el diagnóstico arendtiano sobre el trayecto de la era moderna del mundo desde el siglo XVIII hasta los años setenta del siglo XX: a) un despuntar de la

¹³ Vid. Joaquim Sempere, *Las cenizas de Prometeo*. Barcelona, Pasado & Presente, 2018 y Antonio Turiel, *Petrocalipsis*. Madrid, Alfabeto, 2020.

¹⁴ Sobre el neoliberalismo, entre la abundante bibliografía, destacaremos unos pocos libros que merece la pena leer: Susan George, *Informe Lugano*. Barcelona, Icaria, 2001; Wendy Brown, *El pueblo sin atributos*. Barcelona, Malpaso, 2017; Christian Laval, *Foucault y Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Barcelona, Gedisa, 2020 y José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política*, Ned, 2020.

acción política en el final del siglo XVIII y el arranque del XIX; b) durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, la acción política resulta subordinada al trabajo (es decir a lo socioeconómico del capitalismo de producción); c) después de la II Guerra Mundial tanto la acción política como el trabajo mismo son subordinados por la labor, resultando ambos asimilados a las características propias de este aspecto de la condición humana (es el periodo del capitalismo del consumo, la democracia mediática, etc.)¹⁵.

Cristina Sánchez en el libro *Hannah Arendt: ser (políticamente) en el mundo*, lo explica en estos términos:

Así, el dominio de lo económico sobre lo político, de la gestión sobre la acción o el estrechamiento de lo público dificultan nuestra comprensión de la política como una actividad que constituye un fin en sí misma y que tiene como contenido la acción conjunta de los ciudadanos. ¿Tiene, pues, la política todavía algún sentido?

[...]

El problema que Arendt expone, y que tan actual nos resulta, es la dificultad que tenemos para recuperar o siquiera entender esa tradición, puesto que el declive de la política, la apatía y el conformismo ciudadanos y la primacía de la individualidad por encima del mundo común han eliminado nuestros marcos de comprensión y entendimiento acerca de la dignidad de la política¹⁶.

De todos modos este diagnóstico estaría incompleto si no se destaca algo crucial: el conjunto de la modernidad política está recorrido no sólo por un achicamiento o estrechamiento de la inicial irradiación de la acción política sino, también, por intentos reiterados de *retomarla, protegerla y profundizar* en ella. El diagnóstico de Arendt, pues, apunta constantemente hacia una específica propuesta: profundizar los logros y hallazgos de la modernidad política hacia una íntegra *repolitización* de una política

¹⁵ La anatomía del capitalismo de consumo ha sido dibujada con especial acierto por Jean Baudrillard, por citar un ejemplo notable.

¹⁶ Cristina Sánchez, *H. Arendt, estar (políticamente) en el mundo*. Madrid, Batiscafo, 2019, respectivamente: pp. 83-84 y p. 86.

despolitizada y, por ello, en crisis, en declive, en descomposición. Es decir, toda su obra filosófica está imantada por el anhelo y la apuesta de *profundizar en la política democrática*. Atisbando una repolitización —de tal modo que la acción deje de estar subordinada al trabajo y la labor— se combaten las distintas variantes y los diferentes procesos que conducen a la despolitización, a la instrumentalización de la política (de modo tal que, por ejemplo, los fines de la acción política no se definan preferentemente desde la economía del capitalismo, y sí se alcancen y afiancen desde una robusta esfera pública articulada sobre el diálogo racional y el discurso argumentativo). Es la apuesta de futuro con la que Arendt nos compromete: una repolitización de una política despolitizada. O se profundiza en ella o, nos dice con lucidez, se extinguirá y esfumará el inicial impulso político de la modernidad.

De nuevo Cristina Sánchez nos ayuda a precisar lo que sostiene Arendt:

Su propuesta, por consiguiente, lejos de propugnar un abandono de la democracia representativa, señala las limitaciones del sistema representativo —las tensiones entre democracia y república— e incide en extender la posibilidad del actuar político a todos los ciudadanos. Frente a la crisis de la democracia estadounidense de los sesenta, y en consonancia con las demandas políticas de una mayor participación de la ciudadanía, Arendt sugiere combatir la desafección hacia la política y la crisis de legitimación de la democracia liberal con más política, no identificando esta solo con la actuación del Estado y los partidos, sino con la participación comprometida e intensa de la ciudadanía en los asuntos públicos. [*Ib.* p. 94]

Para concluir este apartado vamos a formular un *problema* que nos parece relevante para precisar la propuesta formulada por Arendt (aunque su respuesta a él nunca fue, por su parte, ni clara ni nítida, sino, más bien, enormemente ambigua). Ya hemos resaltado la tesis de Arendt según la cual en el mundo moderno lo socioeconómico se superpone a la política hasta absorberla e instrumentalizarla. Ante el problema que esto implica pueden ofrecerse al menos dos tipos de respuesta. Por un lado, se puede argumentar que los temas socioeconómicos son ajenos a la política, la cual, no tiene

que estar centrada en ellos hasta el punto de omitirlos, de tacharlos de su agenda por irrelevantes (salvo el caso de la gestión política que salvaguarda los intereses de la economía de mercado y sus ciclos expansivos). Por otro lado, se puede afirmar que la justicia social, aunque no sea el único asunto político, es relevante en tanto requisito prepolítico de la política democrática; en esta segunda línea de respuesta se resalta que un reparto proporcional y equitativo de los recursos materiales resulta imprescindible en la articulación de una política democrática. Sin un reparto equitativo de la riqueza no cabe un ejercicio de los derechos y las libertades de la ciudadanía en la esfera pública y por lo tanto no cabe la acción política democrática. ¿Cómo lograr algo así? Por ejemplo, convirtiendo los derechos sociales en derechos básicos, en eso que se denomina «derechos fundamentales». Por lo tanto cabe defender con firmeza que sin una sólida y robusta justicia social — con distintas vertientes y niveles — no hay política democrática. El corazón de la propuesta de Arendt es evitar que la política esté subordinada a la economía — lo cual es, por otro lado, la situación ordinaria en el mundo moderno — pero para conseguir algo así tiene que resolverse la «cuestión social», pues ella marca un requisito prepolítico o antepolítico de la actividad política. Antonio Campillo, indicando el punto de ambigüedad de la posición de Arendt, lo expone con claridad:

Arendt parece no entender que las cuestiones económicas y domésticas son políticamente relevantes desde el momento en que pueden posibilitar o dificultar el acceso de los trabajadores y de las mujeres al espacio público de los iguales. [*Ib.* p. 15]

¿Por qué cabe, en coherencia con el diagnóstico y la apuesta de Arendt, argumentar en esta segunda dirección? Porque la subordinación de la política a la economía que define la trayectoria de la modernidad después del inicial despuntar de la acción política es inseparable de una triple exclusión respecto a la plena ciudadanía: la de los proletarios y los colonizados por la extracción de la plusvalía y la de las mujeres por la dominación patriarcal entre géneros. Y basta leer con cuidado a Kant o a Hegel —

como hizo Marx en el siglo XIX— para percatarse de esta compleja problemática¹⁷. Estamos aquí, de todos modos, ante un asunto difícil que hay que abordar con mucho más detalle y amplitud.

§ 3. Una política del acontecimiento

Ensayaremos una breve presentación de lo que cabe denominar «política del acontecimiento», la cual es *una* de las posiciones en liza dentro del pensamiento político posfundacional.

Una política del acontecimiento dibuja, para empezar, un arco entre dos extremos atravesados por un plexo de mediaciones: un punto de partida, un punto de llegada y un terreno intermedio. Estos dos puntos están enlazados, pues, por un laberinto, es decir, por lo contrario a una inexorable teleología que los anude armónicamente de antemano. Considerado en su conjunto este arco es el intervalo entre dos acontecimientos diferentes (dos momentos en los que la diferencia entre la política y lo político ha sido reconocida, asumida y desplegada, sea de modo expreso o de modo tácito).

El *punto de partida* son unos axiomas que delimitan la política: en el caso de la política democrática, podemos destacar, sin que la enumeración sea completa, la *isonomía* y la *isegoría*, o lo que en el lenguaje moderno, con enorme ambigüedad, se denomina «igualdad» y «libertad». Respecto a estos axiomas hay que insistir en que no son propiedades de una esencia humana universal y abstracta. Son mucho más y bastante menos que eso. Se trata de factores a priori del ámbito de la política que remiten a un acontecimiento, no al fundamento de una identidad esencial (se la conciba en términos cosmológicos, como en Aristóteles, teológicos, como en Tomás de Aquino, o

¹⁷ Algunos libros que ayudan a precisar esta temática son, por ejemplo: Stephen Holmes y Cass R. Sunstein, *El costo de los derechos: ¿por qué la libertad depende de los impuestos?* Madrid, Siglo XXI, 2011; Luigi Ferrajoli, *Manifiesto por la igualdad*. Madrid, Trotta, 2019; Luis Alegre y Clara Serrano, *Legitimidad: los cimientos del Estado Social, Democrático y de Derecho*. Madrid, Akal, 2020.

antropológicos, como en Kant y Hegel). Además, como subrayamos anteriormente, y a pesar de ser algo que suele pasarse por alto, el ejercicio de la igualdad y de la libertad requiere de unas condiciones materiales sin las cuales no cabe una plena ciudadanía (aquí, pues, se dibujan una serie de «derechos sociales» previos a la política, es decir: un marco de justicia social y equidad)¹⁸.

Siendo este, en esbozo, el punto de partida, ¿cuál es el punto de llegada de la acción política en una esfera pública? El punto de llegada de la política es un bien común y una ley justa (son el punto de reposo, provisional, de la política, allí donde culmina y se completa su impulso y cesa su dinámica). Eso sí, tanto el bien común como la ley justa no son algo definido y fijado de antemano: son hallazgos localizados en medio de una búsqueda, y, también, de una pugna política cuyo acicate está en las fracturas inherentes al *statu quo*.

Enlazando —en medio de un laberinto lleno de recovecos, mediaciones y desvíos— el punto de partida y el punto de llegada está la interacción de una pluralidad de ciudadanos en distintos tipos de esferas públicas, ejerciendo, así, el poder político. Una esfera pública es una esfera del aparecer, del comparecer, pero, también, es la esfera de las apariencias (como se constata en la propaganda política de la «democracia mediática» y en fenómenos como la posverdad y las *fake news*). La comunidad ciudadana, por su parte, está articulada por la singularidad de los actores y por una constitutiva alteridad (en la que se cortocircuitan las dos principales figuras del sujeto de la modernidad: el Individuo y el Pueblo). La interacción tiene una entraña discursiva: es un intercambio comunicativo tejido por una retórica de la argumentación; se trata de persuadirse y de convencerse recíprocamente, en un juego cargado de tensiones y teñido de intereses y demandas dispares. Esta comunidad de comunicación lleva a cabo, así, un deliberar sobre opciones y un elegir entre ellas. La deliberación y la elección se orientan a buscar —desde los axiomas de la política y

¹⁸ Cabe aquí citar, por ejemplo, el libro de César Rendueles, *Contra la igualdad de oportunidades: un panfleto igualitarista*. Barcelona, Seix Barral, 2020.

espoledados por unas carencias o faltas — un fin: un bien común, una ley justa. El fin de la política —su punto de llegada— no está fijado de antemano desde un platónico mundo de las ideas, pero tampoco es algo construido por un sujeto apriorístico (kantiano o hegeliano). Es decir: ni el realismo esencialista ni el constructivismo idealista son aptos para entender el darse del bien común y de la ley justa en un acontecimiento político. El acontecimiento político recae en medio de la interacción e incide con su impronta singular en el centro vacío de la esfera pública¹⁹. Y la comunidad de los ciudadanos —en tanto pluralidad diferencial— es la encargada de acogerlo, desplegarlo y preservarlo. Arendt propuso pensar el acontecimiento político a partir de la metáfora de la «natalidad». Sin embargo, sus textos sobre esta difícil cuestión, son tan enormemente sugerentes como, también, ambiguos.

No es fácil, es cierto, entender el vínculo entre la acción política, la esfera pública, el poder democrático y el *acontecimiento*. Arendt proporcionó valiosas pistas para ello, pero, seguramente, aún estamos lejos de pensarlo adecuadamente. Comentaremos con brevedad —al menos para precisar la ambigüedad de la propuesta de Arendt al respecto— una línea de lectura de los textos de Arendt a la hora de abordar esta cuestión.

Escribe Anabella Di Pego:

Lo que se manifiesta en todo comienzo es la propia *capacidad humana* de iniciar algo, de comenzar algo nuevo, o en otras palabras, la natalidad, es decir, el hecho de que *el hombre es el principio de todo comienzo*, y por lo tanto de la libertad misma²⁰.

¹⁹ Sobre la vaciedad del centro de una esfera pública (ágora) como punto de inflexión en el que la política remite a lo político es clave la propuesta filosófica de Claude Lefort. Véase la excelente introducción a su obra *Claude Lefort: la inquietud de la política*, de Edgar Straehle. Barcelona, Gedisa, 2019 (un libro publicado en la colección sobre pensamiento político posfundacional dirigida por Laura Llevadot).

²⁰ Anabella di Pego, «La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional», p. 9. Las cursivas son nuestras.

Por su parte dice Diego Paredes que «[...] no sólo se puede afirmar que la acción política *crea* acontecimientos, sino que ella misma es un acontecimiento»²¹.

La pregunta es: ¿estamos aquí ante una línea de lectura que encaja con una filosofía posfundacional que se orienta hacia una ontología del acontecimiento en su vertiente política? En parte sí, desde luego, pero, también, en parte no. ¿Por qué afirmamos esto? Intentaremos explicarlo.

El hombre no es el principio del acontecimiento, ni, tampoco, su fin, su meta. Ni, a su vez, la acción humana —el aspecto político de la «condición humana»— es la que crea o produce el acontecimiento. Afirmar lo contrario —«el hombre es el principio y el fin del acontecimiento», «el hombre es la causa del acontecimiento»— implica reiterar el marco conceptual del idealismo moderno, es decir, la metafísica del sujeto en tanto voluntad libre (autosuficiente, independiente, autorreferente). Pero una filosofía posfundacional, precisamente, tiene uno de sus puntos de partida en señalar las aporías de este tipo de fundamento antropocéntrico²². Desde luego, la existencia humana es *apta* —en base a su permeabilidad y plasticidad, es decir, a su intrínseca *apertura*— para recibir un acontecimiento, y, también, está involucrada en él, es decir, implicada tanto en su llegada como en su afianzamiento. Pero no es su causa productora, no es una instancia autónomamente creadora: no es, en definitiva, un sujeto constituyente, es decir, no es un fundamento.

Uno de los rasgos más sobresalientes de la propuesta de Arendt es vincular el acontecimiento con la «natalidad». Con ello se lo ubica más acá del marco imperante en el mundo moderno, el modelo sujeto/objeto. Un modelo según el cual el sujeto produce un objeto desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo. Lo posfundacional está, así, en el punto mismo del paso del fundamento ausente —en la quiebra de un *statu quo*— al acontecimiento naciente. Es un nacimiento futuro: lo posible del futuro

²¹ Diego Paredes, «Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado», en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull (comps.), *Política y acontecimiento*. Chile, FCE, 2011, p. 234. La cursiva es nuestra.

²² El décimo capítulo del libro de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, titulado «El hombre y sus dobles», contiene una brillante exposición de las aporías que surcan la metafísica del sujeto y la socavan desde dentro.

llegando, adviniendo. Él es el *sustento* de la política desde el fondo inagotable de lo político.

Respecto al tema del acontecimiento resulta clave no concebirlo nunca como un acto de producción, fabricación o creación según un tiempo sucesivo (sea según un modelo teocéntrico o un modelo antropocéntrico). El acontecimiento nunca se «construye», se *prepara* su precipitación y se acoge lo que porta y trae consigo: un principio —o unos principios— para la política, esto es, unos axiomas que organizan la política en tanto orden institucional de la interacción. El acontecimiento es *natalidad* porque es un parto o un alumbramiento después de una gestación secreta o escondida en las grietas de la estructura política, en los desajustes entre los procesos internos de sus instituciones. Es decir, el acontecimiento llega desde lo que falta, desde las fracturas del *statu quo*. El poder de la acción política en una esfera pública es, entonces, la capacidad de recibir, acoger, implantar y cuidar un acontecimiento.

La acción política en una esfera pública reconoce el bien común y la ley justa cuando los descubre, cuando los encuentra después de una agitada búsqueda. Esta indagación común ocurre en medio de una pugna, una deliberación, y una y otra vez, partiendo de las carencias que se articulan en las demandas ciudadanas y en sus propuestas políticas.

Volvemos, aquí, a la diferencia originaria entre la política —un orden institucional, una forma de gobierno— y lo político (eso que indica un acontecer inagotable, nunca concluido, incancelable). Al pensar le toca empezar reconociendo y asumiendo esa diferencia irreductible negando, así, la presunta presencia previa de un fundamento. El pensamiento político posfundacional se orienta hacia un acontecimiento, y, por eso, su punto de partida está en dismantelar el concepto de sujeto, es decir, uno de los nombres que en la tradición se ha dado al Fundamento. Dicho de modo simplificado: ¿se trata de construir el sujeto político? o, más bien, ¿se trata de preparar y precipitar una acontecimiento político que incida y recaiga sobre la política?

Una de las enseñanzas de Arendt está, nos parece, en que no contrapone al esencialismo realista un constructivismo idealista. Una ontología del acontecimiento intenta buscar, ante esa opción, una vía distinta²³. Y sobre cómo conseguirlo, la aportación de Arendt, aunque no está exenta de ambigüedades, es enormemente valiosa y relevante.

Hay aquí, en definitiva, muchos asuntos complejos sobre los que meditar filosóficamente. Como bien dice Diego Paredes en su artículo: «La contingencia de la política, que se expresa en la radical novedad del acontecimiento, le exige al ser humano vivir en la intranquilidad de lo desconocido y lo inesperado» (*op. cit.* p. 242).

§ Conclusión

«¿Qué es la política?» Es *una* de las preguntas centrales de la filosofía actual. También es una de las preguntas más complicadas de plantear y de responder. La gran dificultad que encierra es que hay que elaborar previamente la pregunta misma de tal manera que esa elaboración permita buscar para ella una respuesta acertada (y siempre en conexión con los sucesos y los procesos actuales, es decir, con cómo está acaeciendo aquí y ahora la política).

El pensamiento político posfundacional es una tradición emergente, en ebullición, un semillero. Dentro de ella se están definiendo conceptos, afinando procedimientos de indagación, maneras de preguntar y de localizar problemas, modos de buscar respuestas y soluciones (y, también, claro, nuevos modos de articular o trenzar la «teoría» con la «práctica»). Se pretende, por lo tanto, en este marco, trazar un diagnóstico y urdir una apuesta. Su punto de partida común es la desconcertante constatación de la ausencia de un fundamento. Es decir: no hay una esencia eterna de

²³ Con razón afirma Laura Llevadot al respecto de este problema: «En este sentido, precisamente, resulta trivial la disputa entre constructivismo y esencialismo», en su libro *Jacques Derrida: democracia y soberanía*. Barcelona, Gedisa, 2020, p. 99.

la política, ni esta está atada a un único *arché* ni un único *télos*. Su interrogante central, por ello, puede formularse en estos términos: ¿qué viene «después» del Fundamento en tanto algo *distinto* a un Absoluto necesario y eterno? Hay, al respecto, varias respuestas. Es un tema de disputa alrededor del cual se están fijando una serie de posiciones que debaten entre sí. Si ya no cabe —más que como gesto dogmático y, por ello, arbitrario e irracional— aferrarse a un *absoluto* ¿sobre qué instancias se sostiene y se encauza la política? Esto es algo que hoy tenemos que esforzarnos por averiguar.

Dentro de este terreno problemático delimitado por la tradición posfundacional una opción consiste en remitir o reconducir la política a lo político, es decir, a lo posible del futuro, esto es: a un *acontecimiento*. Y es aquí, específicamente, donde cabe ubicar a Hannah Arendt. La política —desde lo que está siendo y desde lo que ha sido— se remite, así, a lo que *podría llegar a ser*. Eso sí, siempre partiendo de sus actuales carencias, de los desajustes internos del *statu quo*, de las grietas en la arquitectura institucional de la política, de las controversias políticas en marcha, diseminadas por la esfera pública. No se trata de asegurar el presente ni de apuntalarlo atándolo al pasado. El reto es, una y otra vez, atisbar el futuro: eso que Arendt denomina la «promesa de la política». Estamos aquí ante una concepción *auroral* de la filosofía en la que se busca un acontecimiento, contrapuesta a la concepción crepuscular que encontramos en Platón o en Hegel (en la que se fija un fundamento definitivo).

Una teoría crítica de la política desde una ontología del acontecer se orienta por el desafío de preparar y precipitar un acontecimiento. El pensamiento, trenzado con la acción, se endereza a asistir al acontecimiento. A un acontecimiento se asiste como ocurre en un parto, si seguimos la metáfora arendtiana del «nacimiento»: el pensar y la acción ayudan a un alumbramiento, colaboran con él en un dejar llegar lo que adviene tras una gestación secreta y escondida. La meta común del pensar y el actuar consiste en abrir la política a la penetración súbita de lo posible. Es decir, abrirse a la fecundación de la política «como orden institucional» por lo político: al acontecer de lo político *en* las instituciones de la política. En definitiva: un acontecimiento político

se prepara —desde acciones específicas y desde la crítica filosófica— en el seno de una estructura y de unos procesos, es decir, partiendo de las grietas y desajustes internos que asedian a la política en su curso ordinario.

Descendamos, desde la altura alcanzada, a lo que más concretamente nos acecha en la actualidad. Hoy en día estamos, así nos parece, en una encrucijada. Por un lado, cabe ensayar una profundización en la política democrática, por ejemplo, entre otras cosas, completando la democracia representativa con una más intensa participación ciudadana en esferas públicas emergentes. Por otro lado, también hay ensayos serios de involución democrática, es decir, del regreso y afianzamiento de formas de poder de corte autoritario, como se percibe en el populismo de extrema derecha que está creciendo en el seno del neoliberalismo (una deriva que, cuando se agudice la crisis medioambiental, fácilmente dará pie a distintos proyectos de ecofascismo)²⁴.

La encrucijada actual, al menos en sus términos más simples, puede caracterizarse así: o se profundiza en la democracia o esta perecerá, entrando en descomposición, dando paso a opciones desastrosas y nefastas. Otro mundo es posible, sin duda, y este será mejor o será peor; pero, en las décadas próximas, no será el mismo que ahora conocemos.

La apuesta básica y constante de Arendt fue una *repolitización de la política*. Una política paradójicamente despolitizada, en distintos niveles y con variadas consecuencias. Esta cuestión difícil era lo que orientaba su escritura filosófica y su pasión vital. Arendt, así, buscaba indicios, señales de una mutación en ciernes. Continuar su legado significa, entre otras cosas, seguir en esa búsqueda. ¿Hay, hoy, señales o indicios de esa repolitización que anheló Arendt en la segunda mitad del siglo XX? ¿Cuáles son? ¿Puede permitir, tal vez, la era digital una democracia más participativa?²⁵ Es este un tema que, en la estela de las profundas enseñanzas de

²⁴ Carlos Taibo, *Colapso: capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Madrid, Catarata, 2020.

²⁵ Algunos textos recientes sobre este interesante fenómeno aún incipiente: Francisco Sierra (coord.), *Ciudadanía digital y democracia participativa*, Comunicación Social, 2018; Illia Galán, *Homo o cyborg politicus: nueva e-política*, Dykinson, 2018; Natalie Fenton, *Digital, político, radical*, Prometeo, 2019.

Hannah Arendt, hoy estamos empezando a plantear en el marco teórico proporcionado por un pensamiento político posfundacional, una tradición emergente de la que ella fue una brillante pionera.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2006), *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza.
- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1995), *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1998), *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza.
- Arendt, Hannah (2015), *Crisis de la república*. Madrid, Trotta.
- Arendt, Hannah (2018), *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós.
- Bárcena, Fernando (2006), *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona, Herder.
- Birulés, Fina [comp.] (2000), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa.
- Birulés, Fina (2007), *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona, Herder.
- Birulés, Fina (2020), *Hannah Arendt: libertad política y totalitarismo*. Barcelona, Gedisa.
- Capillo, Antonio (2002), «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Arendt», *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 26. Murcia, 159-188.
- Campillo, Neus (2013), *Hannah Arendt: Lo filosófico y lo político*. Valencia, Universidad de Valencia.
- Carmona Hurtado, Jordi (2018), *Paciencia de la acción*. Madrid, Akal.
- Cruz, Manuel [ed.] (2006), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós.
- Di Pego, Anabella (2016), «La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional», en *Cadernos de Filosofía Alemã*, n.º 3. Brasil, 79-92.
- Eslin, Jean-Claude (2016), *Hannah Arendt. En deuda con el mundo*. Buenos Aires, Jusbaire.
- Flores D'Arcais, Paolo (1996), *Hannah Arendt: existencia y libertad*. Madrid, Tecnos.
- Forti, Simona (2001), *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid, Cátedra.
- Hilb, Claudia (2016), *Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. México, FCE.
- Knott, Marie Luise (2016), *Desaprender: los caminos del pensamiento de Hannah Arendt*. Barcelona, Herder.
- Marchart, Oliver (2009), *Pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires, FCE.
- Paredes, Diego, «Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado», en Miguel Vatter y Miguel Ruiz Stull [comps.] (2011), *Política y acontecimiento*, México, FCE.
- Sánchez, Cristina (2019), *Hannah Arendt: estar (políticamente) en el mundo*. Madrid, Batiscafo.
- Sánchez Madrid, Nuria (2021), *Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*. Madrid, Alianza.